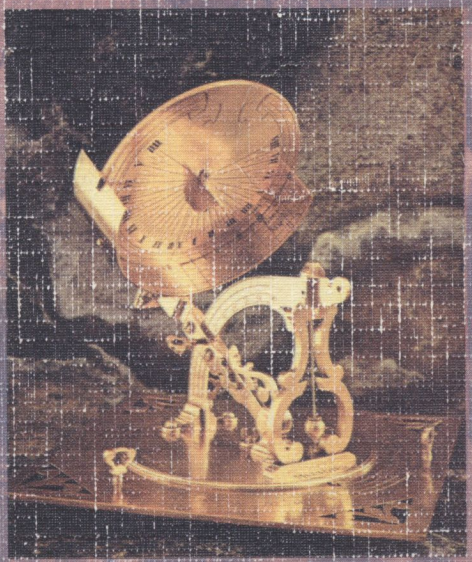
103973
Г96

В.І.Гусєв

ЗАХІДНА ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ

XVII-XVIII ст.



В.І.Гусєв

ЗАХІДНА ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ

XVII–XVIII ст.

ВИДАННЯ ДРУГЕ, СТЕРЕОТИПНЕ

Допущено Міністерством освіти і науки України

Підручник для студентів філософських факультетів вищих закладів освіти

Київ
«Либідь»
2000

ЧИТ. ЗАЛ-1

ББК 87.3я73
Г96

*Розповсюдження та тиражування
без офіційного дозволу видавництва заборонено*

Головна редакція літератури з гуманітарних наук

Головний редактор *С. В. Головко*

Редактор *О. О. Вербило*

*Допущено
Міністерством освіти і науки України*
(рішення Колегії Міністерства освіти і науки України.
Протокол № 4/1 — 18 від 25.03.98 р.)

405252

Гусєв В. І.

Г96 Західна філософія Нового часу. XVII—XVIII ст.: Підручник. — 2-ге вид., стереотип. — К.: Либідь, 2000. — 368 с.

ISBN 966-06-0153.

Період XVII—XVIII ст. розглядається як відносно самостійний етап в історії філософії, важливість якого визначається тим, що саме за цієї доби сформувалися класичні філософські системи й класичні форми філософування. У книзі простежується процес розвитку філософської думки від проголошення нової філософії (Бекон і Декарт) до критичної філософії І. Канта, досліджуються такі найпомітніші явища, як картезіанство, раціоналістичні системи Спінози й Лейбніца, британський емпіризм, Просвітництво.

Для студентів філософських факультетів вищих закладів освіти.

Г $\frac{0301040300-017}{2000}$ ББК 87.3я73

ISBN 966-06-0153

© В. І. Гусєв, 1998

Кожний народ є тим більше
державницьким і освіченим,
чим краще в ньому філософують,
тому немає для держави більшого
блага, ніж мати справжніх
філософів.

Рене Декарт

Sapere aude! Май мужність
користуватися власним розумом! —
таким є гасло доби Просвітництва.

Іммануїл Кант

ПЕРЕДМОВА

Західна філософія Нового часу — надзвичайно важливий етап в історії всесвітньої філософії. Саме в цей час утверджуються засади сучасного філософування. Недарма в західній літературі період, що розпочався з XVII ст., визначається як modern philosophy. Значення філософії Нового часу в історії філософської думки полягає в тому, що це — період становлення й розвитку класичної європейської філософії, період, коли формуються характерні для нової філософії школи та напрями, формулюються головні філософські поняття та принципи, закладаються підвалини нового світорозуміння. Звичайно, розглядаючи філософію минулих століть із точки зору сучасності, з точки зору останніх років XX ст., можна сказати, що філософська класика відійшла в далеке минуле, що посткласична філософія подолала традиційні підходи й способи мислення. Але варто зважити й на те, що новітня філософія, навіть полемізуючи з філософською класикою, змушена весь час звертатися до класичних форм філософування, розгортати свою критику навколо тих положень і проблем, які з класичною ясністю були сформульовані філософами Нового часу.

Класична європейська філософія, що постала в країнах Західної Європи на початку XVII ст., інтенсивно розвивалася впродовж наступних XVIII і XIX ст. Цей розвиток зумовлювався багатьма чинниками, але найголовнішим було те, що нова філософія становила елемент нової культури, яка формувалася в нерозривному зв'язку з революційними перетвореннями у всіх сферах суспільного життя. Продовживши ідейні тенденції Відродження і Реформації, боротьбу проти феодальної ідеології, філософської схоластики й духовного диктату церкви, нова філософія стала ідейним наслідком і водночас підґрунтям цілої низки буржуазних революцій, що прокотилися країнами Західної Європи. І якщо на перших етапах ці революції надихаються реліг-

гійними гаслами і починаються під релігійними прапорами, то дуже швидко їхні ідеологи надають їм адекватного політико-правового оформлення, усвідомлюючи їхній реальний суспільно-політичний зміст. Учення таких філософів, як Спіноза, Локк, не кажучи вже про діячів Просвітництва Монтеск'є, Вольтера, Руссо та ін., сформулювали державно-правовий ідеал буржуазного суспільства, активно сприяли встановленню демократичних форм правління в країнах не тільки Європи, а й Америки. Висуваючи принципи рівності, справедливості й свободи, ці філософи створили концепцію непорушних прав людини, що стала конституційним ядром новопосталих демократій.

Народжена революційними процесами в соціально-економічній та політичній сферах, нова філософія сама демонструвала революційний, новаторський характер, кардинально змінивши спосіб мислення, стиль і методи філософського пізнання, утвердивши принципово новий тип світогляду. Творці нової філософії цілком свідомо протиставляють її всій попередній традиції. Називаючи себе новаторами, вони досить критично ставляться не тільки до середньовічної схоластики, а й до своїх безпосередніх попередників — філософів Ренесансу. Незважаючи на певну співзвучність філософських підходів, однаково критичне ставлення до схоластики й релігійної теології, філософія Нового часу і філософія Ренесансу — це принципово різні типи мислення. Хоча варто зазначити, що саме Ренесанс підготував перехід до нової філософії, а її творці Ф. Бекон, Р. Декарт, Б. Спіноза, Т. Гоббс, Дж. Локк теоретично підсумували здобутки епохи Відродження — Реформації. Проте нова філософія мала власний зміст, у своїх теоретичних побудовах вона віддзеркалювала нові реалії суспільного життя, не просто підсумувала духовний досвід попередніх століть, а й пішла далі, формулюючи власні проблеми й розв'язуючи власні завдання.

Найсуттєвіша особливість філософії Нового часу — принципова орієнтація на науку, тісний зв'язок із проблемами наукового пізнання, яке становило найбільший інтерес для нової філософії. Вона покладала великі сподівання на наукове пізнання як на головний засіб морального й соціального оновлення людства, утвердження гідності й могутності людини, як джерело її свободи та щастя. Подолати старі феодальні порядки, які, на думку ідеологів ранніх буржуазних революцій, спотворювали справжню природу людини, означало подолати старі забобони, перемогти кривду, що грунтується на ошуканстві й омані. Створення нових суспільних умов життя бачилося їм як утвердження вічної істини, вічної справедливості й незаперечних прав людини, що випливають із самої її природи й зумов-

лені законами природи як такої. Привести соціальні відносини у відповідність із нею — ось у чому нова філософія вбачала головний сенс революційних перетворень. Не дивно, що пізнання природи, пізнання сутності людини й навколишньої дійсності постає як найважливіший об'єкт філософської рефлексії. Науку, що за часів середньовіччя посідала останнє місце в системі духовних цінностей, Новий час висунув на перший план як вищу духовну цінність, очікуючи від її прогресу вирішення всіх проблем людського життя. І якщо середньовічна філософія орієнтувалася передусім на теологію, то тепер відбувається переорієнтація на науку, причому науку не стільки гуманітарну, як це було за часів Відродження, скільки природничу.

Великою мірою це була реакція на потребу прогресивного розвитку самої науки, результат філософського осмислення тих революційних змін, що сталися в духовному житті суспільства. Завдяки розвиткові виробництва наука дедалі активніше виступала необхідним засобом раціоналізації практики. Головним наслідком наукової революції XVI—XVII ст., з якою нерозривно пов'язане становлення нової філософії, стало виникнення самої науки, науки в сучасному розумінні цього слова. В цей час бурхливими темпами розвиваються математика, механіка, астрономія, фізика. Серед видатних учених, причетних до творення нового природознавства, — Ніколай Коперник, творчість якого зробила справжній переворот у всій системі наукового світорозуміння. Справу Коперника продовжили такі видатні вчені, як І. Кеплер, який на засадах учення Коперника відкрив закони руху планет Сонячної системи, і Галілео Галілей, який зробив найбільший внесок у розвиток науки XVII ст. Він слушно вважається одним із засновників сучасного природознавства. Галілей сформулював фундаментальні закони фізики й механіки. Надзвичайно важливими були його ідеї щодо методології наукового пізнання. Галілей доводить необхідність експериментального дослідження природи, вважаючи наукове спостереження та експеримент головними методами наукового пізнання. Він обстоював необхідність кількісного підходу до природних явищ, проголошуючи, що книга Всесвіту написана мовою математики. Отже, Галілей заклав основи математичного й експериментального природознавства. Відкидаючи авторитарний характер середньовічної філософії, він доводив, що в науці потрібно спиратися лише на досвід та логічні міркування.

Утвердження й розвиток природничо-наукового підходу, засадничих принципів нової науки відбувалися в атмосфері

гострої ідейної боротьби. Показова щодо цього доля самого Галілея, якого в 1633 р. притягли до суду інквізиції. Формування нової науки супроводжувалося суттєвими змінами світоглядних настанов, вимагало формування якісно нових уявлень про світ. Зважаючи на це, філософія не просто узагальнювала або теоретично підсумовувала процеси, що відбувалися в царині природничої науки, вона стала активним учасником цих процесів, сама брала безпосередню участь у формуванні та розвиткові нового природознавства. Не випадково творці нової філософії здебільшого були й видатними природознавцями, творцями нової науки.

Функції філософії щодо нової науки полягали в її світоглядному й методологічному обґрунтуванні. Саме філософія виробляє відповідну онтологію, принципово нові уявлення про природу, на ґрунті яких розгорталося її конкретно-наукове пізнання. Найсуттєвішим тут було створення детерміністської картини світу та обґрунтування матеріалістичного розуміння природи як сукупності матеріальних процесів, пов'язаних між собою причинними зв'язками. На противагу античним та середньовічним уявленням про довершений, гармонійно побудований, живий і одухотворений космос природа уявляється як безмежна, однорідна тілесна субстанція, різноманітні властивості якої зводяться до суто кількісних визначень. Природні процеси тут позбавлені внутрішнього смислу й мети і розгортаються як дія сліпих механічних сил. Такий механістичний, машинний матеріалізм стає ворожим людині, суперечить гуманістичним уявленням про світ. Уже філософи XVII ст. починають розуміти неможливість з'ясувати природу речей і сутність людини на засадах цього матеріалізму. Саме цим і визначаються найсуттєвіші світоглядні колізії новочасної філософії: метафізичне протиставлення матеріального й духовного, проблема співвідношення душі й тіла, антиномія сцієнтизму й гуманізму, науки й моралі, проблема співвідношення природної необхідності й людської свободи.

XVIII ст. позначилося подальшим загостренням цих проблем. Сцієнтистські тенденції увиразнюються, а нова наука, що народилася в XVII ст., суттєвою мірою заступає місце релігії й традиційних вірувань. Повсюдними стають намагання застосувати принципи наукового дослідження, що довели свою ефективність у природознавстві, в інших галузях знання — в історії, літературознавстві, моральній філософії, психології. Робляться спроби побудувати універсальний світогляд на ґрунті самого тільки природничо-наукового знання. Обмеживши роль Бога, а то й заперечивши його існування, філософи та науковці створюють

своєрідний культ природи. Покликання на природу — найхарактерніша риса культури цього часу.

Натуралізм, що активно пропагувався діячами Просвітництва, філософами й природодослідниками XVIII ст., був нерозривно пов'язаний з матеріалізмом. Власне кажучи, на ті часи натуралізм і становив конкретно-історичний різновид матеріалізму. Зумовлений рівнем розвитку тодішнього природознавства, він набирає характерної для XVII—XVIII ст. форми механіцизму. Свого радикального вираження матеріалістичні й атеїстичні тенденції, притаманні новочасній філософії, набувають у французькому матеріалізмі XVIII ст. Хоча слід зауважити, що значна частина філософів як у самій Франції, так і в інших країнах Європи все-таки схилялася до менш радикальних, деїстично обмежених форм матеріалізму, використовуючи обмежене механістичне трактування природи як аргумент на користь існування Бога. Відкидаючи традиційну релігію, вони, однак, не доходили до одвертого атеїзму, обгрунтовуючи правомірність так званої «природної релігії».

Матеріалізм і атеїзм справді становили важливі властивості новочасної філософії, але не можна зводити до них увесь її зміст. Не менш помітними явищами були картезіанська метафізика, релігійна філософія Паскаля, система об'єктивного ідеалізму Лейбніца, суб'єктивний ідеалізм Берклі й, нарешті, трансцендентальний ідеалізм Канта, розвиток яких значною мірою стимулювався усвідомленням обмеженості механіцизму як принципу, недостатності матеріалістичних уявлень про природу для пояснення всього розмаїття суспільного й духовного життя людини.

Не менше значення порівняно з пізнанням зовнішньої природи мало для нової філософії пізнання внутрішнього світу людини. Спроба подивитися на зовнішній світ крізь призму власної суб'єктивності, пояснити його властивості, виходячи зі структури власного мислення, узалежнити його об'єктивне пізнання від актів самосвідомості — чи не найхарактерніша ознака класичного філософування. Картезіанська революція, з якої починається нова епоха у філософії, власне кажучи, й означала утвердження самосвідомості як першої та безумовної істини пізнання.

Вказуючи на протилежні світоглядні орієнтації й альтернативи, що ними характеризується філософія Нового часу, варто зазначити, що вони набувають за тієї доби класичного вираження і формулюються з класичною ясністю та послідовністю. Ми маємо тут не тільки альтернативні підходи до розв'язання онтологічних проблем, чітко виражену протилежність матеріалізму й ідеалізму, а й так само чітко

сформульовану методологічну протилежність раціоналізму й емпіризму (сенсуалізму).

Проблема методологічного обгрунтування науки була чи не найголовнішою для філософії Нового часу. Філософи обстоюють незалежний характер наукового пізнання, необхідність пояснювати явища природи, спираючись на її власну сутність. Важливим досягненням нової науки стає розуміння об'єктивності природних процесів, формулювання самого поняття об'єктивного закону природи, пізнання якого проголошується метою природничої науки. Особливого значення для неї набуває проблема достовірності знання й методів його досягнення. Інтерес до проблеми методу стає загальним. Цим філософія й наука Нового часу принципово відрізняється від натурфілософії XVI ст. У своїх натурфілософських побудовах філософи попередніх століть, як правило, не спиралися на детально розроблену методологію, покладаючись переважно на свої онтологічні інтуїції. Новочасні філософи, навпаки, перед своїми науково-теоретичними побудовами подають детально розроблені теорії методу, узалежнюючи від них саму можливість досягти наукової істини.

Увага до методу не випадкова. Інституціалізація науки перетворює наукове пізнання на дедалі ширшу сферу суспільної діяльності, ефективність якої назагал не повинна залежати від майстерності або мистецтва окремого дослідника. Озброїти людину методом — усе одно, що дати їй у руки знаряддя праці. За образним порівнянням Ф. Бекона, циркуль нівелює мистецькі здібності людини так само, як науковий метод — розумові. Для методологів нової науки типовим було переконання в тому, що всі люди від природи наділені однаковими розумовими здібностями й лише від методу (правил їх використання) залежить ефективність наукового пізнання, можливість отримати достеменне знання природи.

Незважаючи на методологічну протилежність емпіризму й раціоналізму, філософія Нового часу раціоналістична в широкому розумінні цього слова. Віра в безмежні можливості розуму, в принципову можливість не тільки розумного пізнання світу, а й його перетворення на розумних засадах стає характерною ознакою всієї новочасної філософії й культури. Зробивши ставку на наукове пізнання, філософія розглядає розум як головне знаряддя пізнавальної діяльності й головного суддю всіх без винятку суспільних та духовних явищ. Не тільки в методології й теорії пізнання, а й у політиці, моральній філософії, у розв'язанні психологічних і соціальних проблем опертя на розум набуває вирішального значення. Саме в цей час закладаються й утверджуються основи європейського раціоналізму, ті

загальні принципи раціональності, якими пройнята західноєвропейська культура.

Щоправда, з самого початку нової історії безмежні претензії розуму викликали сумніви. Згодом критичні нотки звучатимуть дедалі голосніше, аж поки І. Кант у своїй критичній філософії не поставить питання про принципову обмеженість розуму в розв'язанні нагальних проблем людського пізнання й діяльності, змусивши наступну філософію вибирати: або йти шляхом удосконалення самого розуму, або відмовитись від раціоналізму взагалі.

Філософія Нового часу надзвичайно багата на імена, і за кожним стоїть неповторне філософське вчення, тому так важко вона вкладається в прокрустове ложе якоїсь класифікації. Проте у викладах історії філософії цього періоду узвичаїлася схема, за якою XVII ст. розглядається переважно як доба метафізики й раціоналізму, а наступне, XVIII ст., — як доба емпіризму, Просвітництва й французького матеріалізму. Німецька класична філософія XIX ст., за цією схемою, завершує розвиток класичної європейської філософії. Відродивши на новій основі, здавалося б, остаточно відкинуту метафізику, вона демонструє чи не останню спробу створити універсальний філософський світогляд, опертий на принципи розуму. Для такої схеми є історичні підстави, але, як будь-яка схема, вона умовна й заходить у суперечність з певними історичними реаліями. Не вписуються в неї, наприклад, філософські теорії Ф. Бекона, Т. Гоббса, П. Гассенді або Дж. Локка.

Взявши за основу цю схему, деякі історики вважають лише Декарта засновником нової філософії, а Ф. Бекона й навіть Т. Гоббса відносять до епохи Ренесансу[1]*. І справа навіть не в тому, що хронологічно творчість того ж Бекона належить саме XVII ст. Річ у тім, що англійський мислитель, як ніхто інший, виразив дух нової доби, виступивши речником науково-технічного прогресу, ідеологом нової індустріальної епохи. Важливе й те, що емпіризм Ф. Бекона з самого початку створив альтернативу раціоналістичній методології Декарта, відкривши проблемне поле для дальшого розвитку новочасної філософії. Можна сперечатися щодо належності Т. Гоббса або П. Гассенді до нової філософії, однак безперечним залишається те, що вони виступили серйозними опонентами філософії Декарта, а їхні «заперечення», надруковані самим Декартом, стали важливим фактом історії картезіанської філософії. Можна також погодитися з аргументами І. С. Нарського, який ува-*

[1] *Hamlyn D. W.* The Pelican history of western philosophy. New York, 1989.

жає, що філософія Дж. Локка за своїм характером тим впливом, який вона справила на розвиток філософської думки, має бути віднесена до філософії XVIII ст.[1]. *Однак без Дж. Локка так само важко уявити й філософію XVII ст. його полеміка з раціоналізмом і, з іншого боку, критика Лейбніцем Локкового емпіризму залишаються важливою сторінкою її історії.*

Намагаючись уникнути одномірності й схематизму у викладі філософії Нового часу, автор розглядає її як діалог різних, часто прямо протилежних філософських позицій та підходів. Власне, нова філософія і розвивалася як безперервний процес обміну думок, зіставлення й навіть зіткнення полярних ідей. Лише у творчій атмосфері такого спілкування філософів різних країн і національностей, різних напрямів і орієнтацій стала можливою поява цілої низки глибоко оригінальних і грунтовних філософських систем.

Кілька слів треба сказати про філософію І. Канта. Він слушно вважається родоначальником німецької класичної філософії, і його система, як правило, розглядається саме в такому контексті. І хоча завдання цієї книги — виклад історії західної філософії XVII—XVIII ст., однак автор увів до неї розділ, присвячений філософії Канта. Для цього є серйозні підстави. Кантівська філософія — загальноєвропейське явище, і розглядати її можна й треба не тільки в аспекті розвитку німецької філософії, а й у контексті історії всієї європейської філософії. Адже філософія Канта є чи не найвизначнішим явищем західної філософії XVIII ст. Ба більше, вона певною мірою завершує попередній розвиток усієї європейської філософії Нового часу. Кант ніби підсумовує цей розвиток, намагаючись розв'язати або переформулювати його головні суперечності, готуючи, таким чином, підгрунтя для наступного його етапу.

В цілому історія європейської філософії XVII—XVIII ст. подається в книзі як відносно завершений етап, що створив передумови для розвитку не тільки німецької класики, а й усієї західної філософії, в тому числі й новітньої.

Автор висловлює щиру подяку М. О. Булатову, зауваги якого щодо рукопису цієї книги були дуже корисними.

---

[1] *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973.

1

ПРОГОЛОШЕННЯ НОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

В історії західноєвропейської філософії XVII сторіччя становило один із найважливіших етапів. Саме тоді була започаткована класична філософія Нового часу. У соціально-політичному відношенні цей період пов'язаний з добою так званих ранніх буржуазних революцій. Як відомо, вона розпочалася з Нідерландської революції 1566—1609 рр., у результаті якої Нідерланди здобули незалежність від іспанської корони. Але не менш важливе досягнення цієї революції — вивільнення промислового виробництва й торгівлі з пут старого феодального ладу. Голландія на тривалий час стає найрозвинутішою країною Європи. Значною подією була також Англійська буржуазна революція 1688 р., завдяки якій Англія перетворюється на країну класичного капіталізму. І якщо Італія та Іспанія переживають у цей час стан феодальної реакції, духовного й культурного занепаду, то розвиток північних країн — Англії, Голландії, почасти Франції — позначений поступом мануфактурного виробництва, торгівлі, піднесенням науки та формуванням нової культури.

Революційні зміни в суспільстві супроводжувались радикальними змінами в духовному житті, у тому числі і в царині філософської думки. Творці нової філософії свідомо заперечують не тільки середньовічну схоластику, а й деякі здобутки Ренесансу, протиставляючи їм принципово нові підходи до кардинальних проблем буття та його пізнання. Новатори у філософії, а до них передусім належали англійський філософ, письменник та політичний діяч Френсіс Бекон і французький мислитель, філософ та науковець Рене Декарт, усю попередню філософію розглядають як переважно книжну, відірвану від потреб реального життя і практики. Уся попередня філософія, на їхню думку, перебувала в полоні фальшивих уявлень, релігійних забобонів, позбавлених грунту ідей. Їм вони протиставляють вільне від будь-яких зовнішніх авторитетів та упереджень наукове пізнання природи.

Ф. Бекон один із перших відобразив у своїй творчості загальну для філософії Нового часу переорієнтацію на науку як вищу духовну цінність. Зробивши проблему поступу науки головним предметом своїх зацікавлень, зосередившись на обгрунтуванні провідної ролі природознавства й на розробці ефективного методу пізнання, Ф. Бекон досить точно схарактеризував особливості нової науки, головні риси наукової революції XVII ст. Однак у своїх поглядах на природу він багато в чому залишився заручником старих уявлень.

На відміну від Ф. Бекона Р. Декарт не тільки розробив ефективний метод наукового пізнання, а й створив принципово нову онтологію, давши світоглядне обгрунтування новому природознавству. Але найголовніше було те, що Р. Декарт започаткував принципово новий спосіб філософування (так звана картезіанська революція), заклав основи європейського раціоналізму, в межах своєї системи порушив такі проблеми, які визначили напрям розвитку всієї європейської філософії. Тому не дивно, що багато істориків саме з творчістю Декарта пов'язують становлення новочасної філософії, не визнаючи її фундатором Ф. Бекона. Про це, зокрема, пише у своїй історії сучасної філософії Роджер Скрутон, убачаючи роль Ф. Бекона переважно в руйнації середньовічного способу мислення[1]. Проте, розглядаючи процес становлення новочасної європейської філософії, не можна залишити осторонь філософську творчість цього видатного англійського мислителя. І справа не тільки в тому, що його спадщина належить саме XVII ст., протягом якого видавались і розповсюджувались його твори, а головним чином у тому, що ідеї Ф. Бекона справили значний вплив на формування філософської думки новочасної Європи. Ф. Бекон став уособленням протилежних порівняно з Р. Декартом підходів до природи й до її пізнання. Якщо Декарт започаткував традицію європейського раціоналізму, то з Бекона починається історія новочасного емпіризму. І якщо Бекон прагнув наукового пізнання природи, виходячи з неї самої, то Декарт, навпаки, вихідним пунктом такого пізнання зробив саму суб'єктивність людини, її розум та раціональну свідомість. Важливо, що ці альтернативи вже коло початків новочасної європейської філософії набули досить чіткого вираження.

Френсіс Бекон

Френсіс Бекон (1561—1626) — один із перших філософів Нового часу, засновник англійського матеріалізму. За своїми поглядами міг би бути зарахований до філософів доби Відродження: натурфілософія XVI ст. визначала його погляди на природу, а ренесансний гуманізм живив його вчення про безмежну могутність людини, про її панування над природою. Але, як уважав Ф. Бекон, досягти такої могутності людина може лише завдяки науково-технічному прогресові. І така позиція свідчить про належність філософа вже до нової епохи. Серед численних філософських питань, над якими він працював протягом життя, проблема могутності людського знання та експериментального дослідження природи посідає головне місце.

Життєвий шлях і філософська творчість. Народився Ф. Бекон 22 січня 1561 р. в Лондоні, в сім'ї одного з найвищих урядовців Єлизаветинського двору. Навчався в університеті Кембріджа, готував себе до державної служби. Його кар'єра почалася в юридичній корпорації Грейс-Інн. Згодом Ф. Бекон стає старшиною цієї корпорації. Проте його прагнення посісти урядову посаду при королівському дворі задовольняється лише після смерті Єлизавети. За короля Якова I Стюарта Ф. Бекон робить блискучу кар'єру. 1617 р. стає хранителем великої печатки, а 1618 р. — лордом-канцлером і пером Англії.

Він дістає звання рицаря і титул барона Веруламського. Король доручає йому управління державою. Ф. Бекон активно займався соціально-економічними проблемами Англії. Розквіт і добробут своєї країни він пов'язував з розвитком мануфактур і торговельних компаній, з розширенням колоній. Як державний і політичний діяч віддавав перевагу інтересам тих прошарків англійського суспільства, які орієнтувалися на торговельно-промисловий розвиток. Водночас Ф. Бекон обстоював сильну централізовану владу, яка могла б захистити англійську промисловість від конкуренції, забезпечити її колоніальними ринками. В Англії, як і в інших країнах Європи, абсолютизм королівської влади створював сприятливі умови для розвитку промисловості й зародження капіталістичних відносин.

Але державна кар'єра Ф. Бекона дуже швидко зазнає краху. Парламентська комісія висуває проти нього звинувачення в хабарництві. Ф. Бекон мусив визнати свою провину на суді, який позбавив його всіх відзнак і присудив до ув'язнення та великого штрафу. І хоча король невдовзі скасував цей вирок, політична кар'єра Ф. Бекона скінчилася. Проте такий поворот у його житті мав і позитивні наслідки. Ф. Бекону нічого не залишалося, як цілковито віддатися іншій своїй пристрасті — науці.

Ще 1605 р. ним був опублікований трактат «Удосконалення пізнання» (Edvancement of learning), у якому він обґрунтовував велике значення наук і висловлював ідею щодо їхньої класифікації. З метою популяризації своїх ідей у країнах Європи Ф. Бекон здійснює переклад розширеного варіанта книги на латину й публікує в 1623 р. під назвою «Про гідність та примноження наук» (De dignitate et augmentis). А 1620 р. латиною був опублікований його головний філософський твір «Новий органон» (Novum Organum). Англомовне видання вийшло 1674 р. Обидва твори становлять перші дві частини незавершеної праці «Велике відновлення наук» (Istauratio Magna Scientiarum). Уже після смерті автора була надрукована утопія «Нова Атлантида». Помер Ф. Бекон 1626 р.

Ф. Бекон був сином свого часу і добре розумів потреби епохи. Розвиток капіталістичного виробництва вимагав прогресу науки. Вся діяльність Бекона спрямовувалася на філософське обґрунтування наукового знання нового типу, розробку нових поглядів на мету наукового пізнання, його методи, утвердження першорядного значення науки в житті суспільства.

Саме цій ідеї присвятив головні праці англійський філософ. Проте літературна творчість Ф. Бекона цим не обмежувалася. Його перу належить ще «Історія Генріха VII». І якщо «Нова Атлантида» була утопічним зображенням очікуваного майбутнього, то «Історія Генріха VII» постає як ідеалізація минулого, тих його моментів, що сприяли розвитку промисловості й ремісництва. Ф. Бекон залишив також цілу низку невеликих творів із проблем громадського життя, політики й моралі. Його «Політичні й моральні есеї, або настанови» близькі за жанром до «Дослідів» М. Монтеня, з творчістю якого у Ф. Бекона багато спільного. Вважається, що Ф. Бекон започаткував в Англії (так само як Монтень у Франції) літературний жанр есеїстики. Людина високих обдарувань, він був не тільки видатним громадським і

політичним діячем, масштабно мислячим філософом, а й талановитим літератором.

Концепція нової науки. Передусім Ф. Бекон розвиває властиві своєму часові уявлення про роль наукового пізнання, його призначення й місце в житті суспільства. Проблема мети наукового пізнання має важливе значення для прогресу науки. Саме через невизначеність цієї мети, через те, що філософи й науковці керувалися у своїй діяльності другорядними цілями, наука не діставала належного розвитку. Тому визначення істинної мети наукового пізнання, усвідомлення справжнього призначення науки є суттєвим складником Бекенової програми її відновлення. «Я звертаюся до всіх з одним загальним застереженням, — писав він, — аби вони поміркували над справжніми цілями науки і щоб вони її шукали не задля задоволення власного розуму, не для змагання або для того, щоб перевершити інших, не заради прибутку, слави або подібних ницих цілей, а заради життя та його користі»[2].

405252

Підкреслюючи негативне ставлення до всієї попередньої науки, яка мала принципово споглядальний характер і нехтувала потребами практики, Ф. Бекон пропонує нове порівняно з античністю і середньовіччям розуміння науки. Справжня мета її, на думку Ф. Бекона, полягає в тому, щоб приносити користь людині, збагачувати її життя новими винаходами. Лише завдяки науці людина може досягти справжньої могутності, панувати над природою. Наукове знання не самоціль, воно лише засіб, знаряддя, за допомогою якого людина може вирішувати проблеми, що постають перед нею. «Знання є сила», — цей славнозвісний Беконів афоризм відображає його погляди на значення науки в людському житті.

Показовою є сцієнтистська утопія Ф. Бекона «Нова Атлантида», у якій автор дуже виразно змалював можливості, що їх відкриває перед суспільством науково-технічний прогрес. Підвалиною добробуту країни, яку Ф. Бекон розміщує на вигаданому острові Бенсалем, є саме наука, а головним її закладом — своєрідна академія наук «Дім Соломона». Ф. Бекон — провісник нової індустріальної ери, він не тільки вказує на особливу роль науки в майбутньому суспільстві, а й передбачає необхідність перетворення її у найважливішу галузь людської діяльності. Основне призначення «Дому

Соломона» — об'єктивне вивчення природи та безперервне збирання й накопичення наукових знань. Але знання чогось варті лише тоді, коли їх можна практично використати. Фантазія Ф. Бекона малює чималу кількість дивовижних науково-технічних досягнень та винаходів, і справді зреалізованих у майбутньому. Загалом наука, на думку Ф. Бекона, відкриває перед людиною безмежні обрії. Узагальнюючи своє розуміння природи наукового пізнання, його значення для практичної діяльності людини, Ф. Бекон каже, що метою науки є «пізнання причин і прихованих сил усіх речей та розширення влади людини, доки все не стане для неї можливим»[3]. Ось така своєрідна максима його філософії науки.

Говорячи про потребу зв'язку теорії й практики, науки й техніки, Ф. Бекон підкреслює, що знання і могутність людини, істина і користь — одне й те саме. Що в дії найкорисніше, те в знанні найістинніше, стверджує він. Проте Ф. Бекон був далекий від вузького прагматизму. Істинність знання не залежить від його корисності, навпаки, саме істина є необхідною передумовою досягнення прагматичних цілей людини.

Панувати над природою, згідно з Ф. Беконом, можна лише підкоряючись їй. Над природою панує той, хто до неї «прислухається». Тому сутність науки полягає передусім у тому, що вона є відображенням буття, природи такими, якими вони є. Лише тоді наука може виконати повною мірою і своє практичне призначення.

Своє розуміння співвідношення теорії і практики, істини і корисності Ф. Бекон демонструє на прикладі співвідношення «плодоносних» та «світлоносних» дослідів. Перші мають утилітарне значення, даючи безпосередній практичний результат. Проте вони не ведуть до якихось широких теоретичних узагальнень, до знання істинних причин. На відміну від них «світлоносні» досліди, хоч і не дають негайного практичного ефекту, але розкривають фундаментальні закони природи, її приховані сили. Саме таке знання, на думку Ф. Бекона, становить основу людської могутності, забезпечує технічний прогрес.

Визначивши справжнє призначення і мету наукового пізнання, Ф. Бекон оцінює стан, у якому перебуває наука його часу. І цей стан видається йому жалюгідним. Наука, яка успадкувала всі вади античної філософії та середньовічної схоластики, не відповідає своєму призна-

ченню і потребує докорінної перебудови. У своїх творах Ф. Бекон дає нищівну критику всієї схоластичної філософії й науки, засуджує її за неплідність і відставання від розвитку техніки та запитів життя.

Ф. Бекон детально вивчає причини неуспіху науки, її вкрай нерозвиненого стану. Таких причин багато. Наука спирається на давньогрецьку філософію, що мала споглядальний характер. Греки, наче діти, більше вдавалися до балаканини, ніж до реальних справ. Так само безплідною була й середньовічна наука. Критикуючи схоластичну філософію, Ф. Бекон відзначає її авторитарний характер, забобони та сліпу релігійну запопадливість. Саме в цьому він убачає головну перешкоду прогресові наукового знання. Надмірна залежність від давніх авторитетів гальмує прогрес, адже не можна одночасно й упадати перед авторитетами, й перевершувати їх[4]. Істина є дочка часу, а не авторитету, зазначає філософ.

Ф. Бекон виступає також проти переслідувань філософів та науковців церквою. Спираючись на концепцію двоїстої істини, він уважає, що наука і теологія не можуть суперечити одна одній. Запевняючи богословів, що розвиток науки нічим не загрожує релігії, оскільки сфера божественного й сфера фізичного зовсім різні, Ф. Бекон вимагає свободи для наукового мислення, обстоює суверенність людського розуму.

Ще одна важлива причина неуспіху теоретичних наук, на думку Ф. Бекона, — нехтування філософією природи, тобто природознавством, яке, за його визначенням, є «великою матір'ю наук» і мусить бути фундаментом усього наукового знання. Проте досі природознавство відігравало роль служниці. Час його розквіту в греків був нетривалим, у римлян його місце заступили моральна філософія і політика. А після того, як християнська віра поширилася серед язичників, кращі уми присвятили себе теології. Саме панування в середньовічний період теології та мракобісся призвело до занепаду науки; не може розвиватися наука, яка відірвана від свого коріння, і, навпаки, те, що засноване на природі, росте і розвивається. Мораль і політика також змушені ковзати по поверхні, якщо вони відірвані від своїх підвалин — природознавства.

Утвердження засадничого значення природознавства є дуже важливим складником філософії Ф. Бекона. Воно відбивало об'єктивні потреби розвитку суспільства в XVI—XVII ст., особливості наукової й промислової

революції, яка висувала пізнання природи на перший план. Згадаймо, ще в XV ст. Леонардо Бруні стверджував, що природознавство не має практичного значення. Нова епоха, навпаки, демонструє загальне захоплення природою. Не тільки наукові дослідження Нового часу або філософські роздуми були пройняті прагненням опанувати природу, цим духом просякнуті й мистецькі твори. Філософи, письменники, моралісти одностайні у своїх пошуках «природної» моралі, міркуваннях про «природне» право, намаганні з'ясувати «природу» людини. І саме Ф. Бекон, творець «природної» філософії, був одним із перших, хто зрозумів цю тенденцію, пов'язавши з нею прогрес наукового пізнання.

Однак не менш важливою причиною нерозвиненості всієї попередньої науки є, за Беконом, відсутність правильного методу. Той метод, якого дотримується більшість учених, запозичений у схоластів і має спекулятивний характер, залишаючи поза увагою чуттєвий досвід. За основу йому править схоластизована логіка Арістотеля — діалектика. Вона не тільки не корисна для наукового дослідження природи, а навіть шкідлива. Здатна лише роз'яснювати вже відоме, вона не веде до нових відкриттів. Ба навіть більше, надає форми доведеності всіляким сумнівним твердженням. Однак висновки, що грунтуються на хибних поняттях, нічого не варті. Загалом схоластична логіка має справу лише з термінами, словами, тоді як істину треба шукати в самих речах. Істина міститься в самій природі, а способом безпосереднього спілкування з нею може бути лише чуттєвий досвід. Але ті дослідники, які керуються даними чуттєвого досвіду, не спираються на певний метод. Тому їхній досвід має хаотичний, випадковий характер і не дає суттєвих результатів.

Підсумовуючи критичний аналіз усієї попередньої науки, Ф. Бекон зазначає, що в практичній частині вона безпідставна, у своєму зростанні повільна і млява. Прагнучи досягти загальної досконалості, вона недостатньо зважає на деталі й залишає безліч невирішених питань.

На основі цього аналізу Ф. Бекон розробляє програму реформи, «великого відновлення» науки. Головним пунктом цієї програми є перетворення природознавства, науки про природу, що базується на чуттєвому досвіді, на основу наукового пізнання. Природа має стати центром наукових інтересів, головним об'єктом цього пізнання.

Але нова наука потребує і нового методу. Ця проблема центральна для філософії Ф. Бекона. Саме розроблення нового методу є, на його думку, основним засобом перетворення і відновлення науки. На відміну від схоластичного це має бути метод наукового відкриття, засіб творчого розвитку наукових знань. Розробка такого методу пов'язана з реформуванням логіки. Ф. Бекон висуває ідею створення нової логіки, яку він протиставляє старій, схоластичній, власне, арістотелівській логіці. Символічно, що головна філософська праця Ф. Бекона, в якій він розробляє своє вчення про метод, має назву «Новий органон» — навіть назвою твір протиставлено «Органонові» Арістотеля.

Головна вада силогістики Арістотеля полягає в тому, що вона залишає осторонь питання про виведення вихідних принципів, аксіом, на яких ґрунтується процес логічного міркування. Через це схоластична наука не має надійного ґрунту, а її результати дуже слабко пов'язані з реальністю. Нова логіка, на думку Ф. Бекона, якраз і покликана озброїти методом виведення цих принципів, спрямувати людський розум, щоб він не відривався від реальних речей, а діяв згідно з ними.

Вчення про «примари» людського розуму. Новий метод може спіткати на своєму шляху чимало перешкод, адже людський розум перебуває в полоні хибних уявлень, забобонів, суб'єктивних суджень. Вони, наче примари, відволікають його від істини, заважають бачити речі такими, якими вони є. Ф. Бекон застерігає дослідника від можливих помилок, прагнучи запобігти шкідливому впливові цих «примар» на його розум. Філософ висуває вимогу попереднього «очищення» розуму, бо в царство людини, яке засноване на науці, можна увійти, як і в царство небесне, — лише чистим, наче дитя. Позитивному викладові вчення про метод у Ф. Бекона, таким чином, передує критична частина: його вчення про «примари» людського розуму.

За Ф. Беконом, існує чотири класи помилкових думок, або «примар», властивих людському розумові: примари «Роду», «Печери», «Ринку, або Площі», «Театру». До першого виду помилок, які Ф. Бекон умовно називає «примарами Роду», належать такі, що закладені в самій природі людини. Вони пов'язані з її пізнавальними якостями. Наприклад, розум людини схильний убачати в речах більше порядку й однаковості, ніж

є насправді. Розумові властива певна інерція, через яку він неохоче відступає перед фактами, котрі суперечать усталеним переконанням. Розум схильний відгукуватися радше на сильні ефекти, ніж на малопомітні явища, на нього більше впливає те, що вмить і раптово може його вразити. Людина віддає перевагу тому, що відповідає її власним смакам і бажанням. Нарешті, розум за своєю природою прагне до абстрактного і плинне мислить як стале. Взагалі людський розум не може діяти ізольовано від інших здібностей людини. Ф. Бекон указує на його взаємозв'язок з емоціями, пристрастями, почуттями як на джерело можливих помилок. «Людський розум не є сухе світло, він містить домішок волі і пристрастей; звідси пішли науки, які можна було б назвати «як кому бажано»[5]. Джерелом можливих помилок є і чуття людини. Ф. Бекон відзначає обмеженість людських почуттів, їхні зашкарублість і недосконалість, що заважають пізнанню.

«Примари Роду», таким чином, створюють суб'єктивні перешкоди для пізнавальної діяльності людини. Вони вроджені, тому позбутися їх практично неможливо. Проте усвідомлення небезпеки й дослідницька дисципліна можуть послабити їхній вплив.

«Примари Печери» зумовлені індивідуальними особливостями людини, її вихованням, звичками. Ф. Бекон використовує тут Платонівський символ — печеру, перебування в якій визначає напрям думок людини, особливості її індивідуальної психіки. Одні люди шанують давнину, інші схиляються перед новим, одні мислять природу синтетично, інші — аналітично, одні шукають у речах тільки відмінності, інші — лише те, що тотожне. В кожному випадку ці крайнощі викривлюють істину. «Примари Печери», так само як і «примари Роду», є проявом суб'єктивного ставлення людини до природи. Усвідомлюючи неминучість певного суб'єктивізму, Ф. Бекон закликає до стриманості. Врівноваженість і безсторонність — ось головна умова подолання примар «Роду» й «Печери».

Набагато більшу небезпеку становлять «примари Площі», які проникають у розум разом зі словами й іменами. Джерело цієї омани — спілкування людей, їхнє суспільне життя, і зумовлена вона неправильним слововживанням. Ф. Бекон цілком слушно підкреслює той факт, що мова, опосередковуючи відношення знання до дійсності, має відносну самостійність. Термінам,

словам, за допомогою яких формулюються ці знання, притаманні певні значення, зміст яких часто не відповідає природі речей, що перешкоджає пошукові істини. Це відбувається тому, що «слова, які загалом створені й застосовуються відповідно до здібностей натовпу, наслідують порядок речей, найбільш очевидний для вульгарного розуміння»[6].

Подолати цю перешкоду можна, точніше пояснюючи слова, але це робиться за допомогою інших слів і т. д. Стара схоластична наука, відірвана від чуттєвого досвіду, не може розірвати це зачароване коло. Ось чому «високі та урочисті дискусії вчених мужів часто закінчуються суперечками навколо слів та імен»[7]. Вихід із цієї ситуації, на думку Ф. Бекона, один — треба дійти в науковому дослідженні до самих речей.

«Примари Театру» на відміну від інших «не є вродженими і не проникають у розум таємно, а відкрито передаються та сприймаються з вигаданих філософських систем»[8]. Вони виникають із засліплення хибними теоріями та упередженими гіпотезами. Філософські системи, з допомогою яких люди намагаються з'ясувати природу речей, здебільшого нагадують театральні вистави, які не мають нічого спільного з дійсністю. Ф. Бекон розрізняє три види хибних філософських систем, де причиною помилки є софістика, емпірика та забобони. До першого виду належить філософія Аристотеля, який своєю діалектикою зіпсував науку про природу. До другого — поверхові природничі теорії, побудовані на основі вузьких та плутаних дослідів. Однак найнебезпечнішими є філософські системи, у яких наука змішана з теологією та забобонами. До них Ф. Бекон зараховує всю ідеалістичну філософію, починаючи від Піфагора. Найтоншою, а отже найнебезпечнішою він уважає філософську школу Платона.

Вчення Ф. Бекона про «примари» людського розуму містить дотепний і тонкий аналіз пізнавальної діяльності, її суб'єктивних аспектів, який не втратив свого значення й донині. Головним результатом його був висновок про необхідність вивчення природи, виходячи з неї самої. Звільняючи розум дослідників від хибного впливу всіляких авторитетів, філософських і релігійних вірувань та упереджень, Ф. Бекон наголошує, що джерелом істинного знання є сама природа, а формою безпосереднього зв'язку з нею — чуттєвий досвід.

За Ф. Беконом, існує два способи пізнання природи: її антиципація (пізнання, що виходить із певних припущень, попередніх, часто непевних понять) та її інтерпретація (поступове й методичне сходження від емпіричних фактів до теоретичних узагальнень). Саме з другим способом Ф. Бекон пов'язує можливість подолання хибних уявлень і прогрес науки. Надійним підґрунтям йому править чуттєвий досвід. Метод, про який веде мову Ф. Бекон, має забезпечити достовірність пізнання шляхом експериментального дослідження природи та пов'язаної з ним логічної індукції.

Вчення про метод. Особливості емпіризму. Визнаючи чуттєвий досвід як основу достовірного знання, Ф. Бекон водночас відзначав непевність чуттєвого сприйняття. Людські почуття обмежені, обманні, вони дають лише знання зовнішніх властивостей речей. Цю ваду чуттєвого сприйняття можна подолати за допомогою різних приладів. Але й цього не досить. У достовірному пізнанні природи вирішальну роль відіграє науковий дослід, експеримент. «Відчуття самі по собі річ непевна й хибна, так само небагато варті й інструменти, призначені для підсилення та загострення відчуттів. Однак усі правдиві тлумачення природи досягаються через позитивні й негативні інстанції та експерименти, в яких відчуття судять лише про дослід, а дослід уже про природу й речі як такі»[9].

Таким чином, за основу пізнання Ф. Бекон бере не первісне спостереження, а дослід, з науковою метою зорганізований експеримент, що відрізняється від звичайного чуттєвого досвіду системністю й цілеспрямованістю. В науковому експерименті природні явища вивчають, штучно створюючи такий стан, коли все приховане відкривається швидше, ніж у звичайних умовах. Значення експериментального дослідження природи полягає також у тому, що, відкриваючи шлях до наукової істини, наукові досліди, експерименти не відходять від потреб практики. Тобто наука, в основі якої лежить експериментальне дослідження природи, відповідає своєму призначенню — служити практиці.

Отож, розглядаючи чуттєвий досвід як джерело достовірного знання про природу та ґрунтовно доводячи необхідність її експериментального вивчення, Ф. Бекон виступає як засновник емпіризму. Проте треба зазначити, що Ф. Бекон був далекий від грубого, поверхово-

го емпіризму. Так, ми знаходимо в нього багато суджень, де висловлена недовіра людському розумові. Залишившись наодинці з собою, розум швидко відривається від речей і підноситься до абстрактних узагальнень. Розум, за Беконом, потребує не стільки крил, скільки гир. Але ж і дослід сам по собі ще не дає необхідного результату. Аби отримати цей результат — істинне знання природи, дані експериментального дослідження треба піддати раціональній обробці, застосувати до них раціональний метод пізнання.

Союз досліду і розуму — вихідний пункт методології Ф. Бекона[10]. Такого союзу, вважає він, ніколи раніше не було, але до нього треба прагнути. У своїй методології філософ виступає як проти схоластичного, абстрактно-спекулятивного пізнання, так і проти вузького емпіризму. Свою позицію у цьому питанні він пояснює за допомогою алегоричного зображення трьох можливих шляхів пізнання.

Перший — це шлях павука, тобто спроба людського розуму, ігноруючи факти, виводити істини з самого себе. Цей шлях — утілення абстрактного раціоналізму. Другий — шлях мурахи. Він уособлює однобічний емпіризм, який зводить пізнання до нагромадження голих фактів, і, нарешті, третій, справжній шлях науки — це шлях бджоли. Як бджола переробляє нектар у дорогоцінну речовину — мед, так і справжній науковець перетворює емпіричні факти за допомогою раціональних методів на наукову істину. Це і є шлях від емпірії до теорії, від чуттів до загальних аксіом.

Метод, за яким відбувається сходження від одиничних фактів, окремих спостережень до теоретичних узагальнень, — це метод наукової індукції. Саме його вважає Ф. Бекон справжнім методом дослідного вивчення природи, відрізняючи, проте, від звичайного індуктивного виводу. Філософ добре бачить обмеженість звичайної індукції: адже індуктивний вивід завжди має лише ймовірний характер. Аби він набув достовірності, треба цілком вичерпати всі можливі випадки, що є практично недосяжним. Головна ж вада індуктивного методу, як зазначає Ф. Бекон, полягає в тому, що дослідники зважають лише на ті факти й випадки, які підтверджують результат індуктивного узагальнення, ігноруючи ті, що його заперечують. Вади звичайної індукції він пояснює, як і завжди, за допомогою алегорії. До храму Посейдона привели скептика, намага-

ючись переконати його в існуванні цього божества. Оглянувши різні подарунки, що їх принесли до вівтаря люди, які врятувалися під час шторму завдяки молитвам, зверненим до Бога, скептик запитав: а де ж подарунки тих, хто не врятувався?[11] Мораль зрозуміла: звичайна індукція обмежується вивченням лише позитивних випадків, залишаючи поза увагою негативні. «Індукція, яка здійснюється методом простої енумерації, — підсумовує Ф. Бекон, — є дитяча справа, її висновки випадкові й загрожені з боку протилежних інстанцій, вона взагалі судить на підставі занадто малої кількості фактів, і то лише тих, що під руками»[12].

На думку Ф. Бекона, індукція може привести до надійних висновків лише після вивчення певної кількості негативних випадків. Негативні інстанції, таким чином, вплітаються в саму тканину індуктивного виводу. Саме так досягається достовірність наукового пізнання. Ф. Бекон розробляє детальну методику експериментального дослідження природних явищ. Воно здійснюється за допомогою складання різних за змістом таблиць. Це таблиці присутності, відсутності та ступенів. Порівняльний аналіз фактів, зібраних у цих таблицях, приводить урешті-решт до позитивного результату — знання законів природи та причин. Ефективність цього способу Ф. Бекон демонструє на прикладі дослідження такого явища, як тепло. І, варто зазначити, доходить цілком правильного висновку, вбачаючи причину тепла у внутрішньому русі.

Методологія експериментального дослідження природи та індуктивний метод Ф. Бекона справили великий вплив на всю подальшу історію науки. Цей метод став уособленням наукового пізнання як такого, а ті науки, що спиралися у своєму розвитку на емпіричну базу, тривалий час називалися індуктивними. І лише поступове зростання рівня теоретичних досліджень у так званих емпіричних науках виявило обмеженість і вади Беконової методології. Вони були пов'язані з недостатнім розумінням ролі теоретичних, у тому числі філософських, понять у науковому пізнанні, закономірностей побудови наукових теорій. Ці вади стали предметом критики з боку протилежного напряму — раціоналізму, представники якого з самого початку орієнтувались саме на теоретичне, передусім математичне, пізнання.

Філософія природи. Вчення Ф. Бекона про метод, його методологія мають безпосередній зв'язок із його онтологією. Якщо методологія дає відповідь на запитання «як вивчати природу?», то онтологія, вчення про буття, відповідає на запитання «що є природа як об'єкт наукового пізнання?». Онтологічні поняття дають загальні визначення дійсності, окреслюють той її теоретичний образ, у якому вона входить у сферу наукових досліджень.

Незважаючи на те, що Ф. Бекон не розробив онтологію так детально й систематично, як методологію, деякі уявлення про цей бік його філософії ми можемо отримати з різних публікацій: з головного методологічного твору Ф. Бекона «Новий органон», із незакінченої праці «Про принципи та начала» та з фундаментального дослідження «Про гідність та примноження наук», у якому він дає класифікацію наукового знання і своє розуміння предмета його різних галузей.

Згідно з цією класифікацією все знання Ф. Бекон поділяє на теологію і філософію. Перша має божественне походження, друга — земне. Виходячи з концепції двоїстої істини, Ф. Бекон проводить ідею їх розмежування й обопільного невтручання. Всю філософію, своєю чергою, він поділяє на першу філософію, філософію природи та філософію людини. Перша філософія передує всім іншим розділам філософської науки, її предметом є загальні принципи (аксіоми) наукового пізнання, такі як, наприклад, положення про рівність двох величин через третю. Філософія людини складається з учення про тіло і вчення про душу, про різні здібності душі й про їх застосування, тобто постає як «Логіка», «Етика» і «Громадська наука». Проте найбільший інтерес у Ф. Бекона, звичайно, викликає філософія природи, розробці якої він приділяє головну увагу.

Філософія природи у нього має теоретичну і практичну частини. Теоретична філософія природи складається з фізики і метафізики. Дуже цікавим і водночас показовим нововведенням Ф. Бекона було те, що метафізика, яка, починаючи з Арістотеля, традиційно відігравала роль «першої філософії» й утворювала загальнотеоретичне, спекулятивне ядро філософської науки, відокремлюється у нього від першої філософії й перетворюється на один з розділів філософії природи. Ф. Бекон поєднує її з фізикою, намагаючись зробити

знаряддям реального пізнання природи. Центр теоретичних інтересів, таким чином, переноситься до натуральної філософії.

Фізика і метафізика — основні розділи Бекопової філософії природи. Відмінність їх предметів грунтується у нього на традиційному для арістотелівської і схоластичної філософії розмежуванні матеріальної, формальної, діючої та цільової причин. Предметом фізики є матеріальні та діючі причини. Метафізика — наука про причини формальні та цільові (кінцеві). Треба зазначити, що, вказуючи згідно з традиційними уявленнями на необхідність вивчення кінцевих причин, Ф. Бекон водночас уважав, що вони мало що дають для реального знання природи. Тут він приєднується до точки зору Демокріта, протиставляючи її телеологічному поглядові на природу Платона й Арістотеля. Доцільність є характеристикою людської діяльності, а в природі, на думку Ф. Бекона, мають місце матеріальні та діючі причини. Саме вивчення цих причин і становить першочергове завдання фізики. З цього взагалі починається наукове дослідження природи. «Істинне знання є знанням причин»[13].

Трактування Беконом причинності значною мірою наслідує традиційне її розуміння в попередній філософії. Він використовує арістотелівські поняття, хоча й переосмислює їх. Бекон зміщує порівняно з Арістотелем акценти стосовно співвідношення різних видів причинності. В Арістотеля формальна, рушійна та цільова причини фактично зводяться до одного начала, яке протиставляється матерії. Бекон, навпаки, відокремлює формальну й рушійну причини від цільової, об'єднавши їх із матерією. Разом з нею вони становлять предмет наукового пізнання.

У цілому картина природи у Ф. Бекона має детерміністський характер, а погляд на природу як на арену дії самих лише об'єктивних законів і причин, де немає місця суб'єктивним намірам і виявам надприродної волі, цілком відповідав духові нового природознавства.

Розглядаючи природу як об'єкт природничої науки, Ф. Бекон зазначає, що фізика має справу як із конкретними речами (вчення про конкретне), так і з різними станами та рухами матерії (вчення про абстрактне). Для того щоб дослідити причини речей та закони їх утворення, необхідно розкласти ці речі на «прості природи», тобто такі первісні елементи, з поєднання

яких і утворюються різноманітні речі й світ загалом. У такий спосіб Ф. Бекон висуває характерну для науки XVII ст. вимогу аналітичного вивчення природи. «Належить здійснювати розклад та розподіл природи, звичайно, не вогнем, але розумом, який є наче божественний вогонь», — наголошує він[14].

Ці елементи («прості природи») є найзагальнішими властивостями речей, такими як тепло, вологість, вага, непроникність, світло, колір тощо. Саме вони становлять об'єкт фізичного пізнання. І це справді так, бо фізика вивчає не конкретні речі, а їхні якості. «Природи», за Беконом, це своєрідні атоми, проте на відміну від атомів Демокріта вони мають якісний характер і сприймаються відчуттями. Розклад речей на «природи» якраз і відбувається в процесі аналізу чуттєвого досвіду, а індуктивний метод Ф. Бекона є не що інше, як знаряддя цього аналізу.

Проте пізнання природи на цьому не закінчується. Від пізнання занурених у матерію «природ» треба перейти до пізнання «форм», що лежать у їхній основі. «Форми» й «природи» співвідносяться між собою як сутність і явище, вони є ключовими для Беконової філософії природи і визначають основний напрям її розвитку. Цей розвиток означає перехід від фізики до метафізики. Метафізика поглиблює розпочате фізикою дослідження природи, доводячи його до вивчення «форм». Поняття форми не є у Ф. Бекона однозначним. По-перше, це — сутність (суть), що лежить в основі простіших властивостей, «природ». По-друге, це — закон, за яким виникає й існує та чи інша «природа». Нарешті, це — причина. «Коли я кажу про форми, — пише Бекон, — то розумію не що інше, як закони та визначення абсолютної реальності, які скеровують і засновують будь-яку просту природу, таку як тепло, світло, вага, в кожному з видів матерії й суб'єкті, здатному їх сприймати»[15]. Кількість таких форм, на думку Ф. Бекона, конечна й незмінна. Опанування їх відкриває перед людиною безмежні можливості у відтворенні як окремих природ, так і їх різноманітних сполучень. Ось чому саме пізнання форм є основою могутності людини, її влади над природою. Якщо, наприклад, людина зможе опанувати форми таких природ, як вага, ковкість, жовтизна та ін., то вона буде здатна власноруч створити золото — цю недосяжну мрію середньовічних алхіміків.

Дослідження цих форм розкриває єдність природи в різних матеріях, адже вони пов'язують різні речі й поєднують їх в один рід або категорію, як, наприклад, тепло небесних і земних тіл. Із цього погляду найсуттєвішим об'єктом філософії природи виступає саме притаманна всім її явищам єдність, а також усе, що веде до такої єдності.

Матеріальна єдність світу, осягнення загальних законів, яким підкоряється рух усіх матеріальних, чуттєвих речей, — ось мета наукового пізнання природи, за Ф. Беконом. Метафізика, до якої приходить пізнання в процесі неухильного сходження до такої єдності, є своєрідною вершиною наукового знання природи, його найважливішою частиною.

Проте метафізика, предметом якої є форми матеріальних речей і явищ, не протиставляється Ф. Беконом фізиці, а самі ці форми розглядаються ним у зв'язку з матерією. На відміну від схоластики та філософії Арістотеля, у якій матерія і форма протиставлялися одна одній, Ф. Бекон, так само як і Дж. Бруно, на матеріалістичний лад переглядає їх співвідношення. Для нього форми — це сутнісні сили самої матерії, вони практично збігаються з матеріальними причинами.

Розуміння Ф. Беконом форми свідчить про його схильність до філософського матеріалізму. Звідси його симпатії до таких античних філософів, як Демокріт, Анаксагор, Емпедокл, Геракліт. Серед представників філософії Ренесансу найближчим йому був Телезіо. Так, поняття матерії у Ф. Бекона багато в чому збігається з відповідним поняттям у натурфілософській системі Телезіо. Як і в Телезіо, матерія у нього мала безпосередньо чуттєвий, якісний характер. Ф. Бекон заперечує існування абстрактної матерії, якою була «перша матерія» Арістотеля. На противагу Арістотелю він приєднується до тих давніх філософів, для яких перше начало не могло бути чимось пасивним, позбавленим усякої форми і якості. «Звичайно, що така позбавлена усяких якостей і форм пасивна матерія є, очевидно, чистою фікцією людського розуму», — пише Бекон[16]. Матерія як першооснова всіх природних речей завжди має бути оформленою і готовою, аби «всяка сила, сутність, всяка дія і природний рух могли бути її наслідком»[17]. Таким чином, підсумовуючи свій аналіз цієї проблеми, Ф. Бекон підкреслює, що першу матерію треба завжди розглядати в нерозривному зв'язку з першою формою і з першим началом руху[18].

Матерія, за Беконом, постійно перебуває в русі. Цей рух має багато різновидів. Це й різні механічні рухи, й «магнітний» рух, і деякі інші якісні зміни. Загалом Ф. Бекон налічує 19 видів руху. Важливо, що і «відпочинок», тобто спокій, він розглядає як один із таких видів. Ф. Бекон був ще далекий від чисто кількісного, механічного тлумачення матерії й руху, вони мають у нього багатоякісний, різноманітний характер. Матерія у Ф. Бекона, як і в натурфілософів XVI ст., ще сповнена життєвого руху, внутрішньої напруги.

Бекон робить усілякі спроби виявити внутрішній зв'язок між явищами природи, між формами й різними видами руху, підкреслюючи тим самим причетність руху до внутрішньої сутності речей. Дослідження форми тепла, наприклад, приводить до висновку: воно є не що інше, як внутрішній рух. Отже, всі матеріальні речі, «природи», явища перебувають у безперервному русі. Чуттєвий досвід доводить плинність і тимчасовість матеріального світу. Проте сама матерія вічна[19]. Вона не виникає і не зникає, залишаючись незмінним началом речей. Так само незмінними, за Беконом, є і форми. Але пізнання вічних і незмінних форм віднесене Беконом до метафізики, тому не дивно, що й пізнання матеріального начала набуває у нього метафізичного характеру. Стверджуючи якісну багатоманітність матеріального світу, нерозривний зв'язок матеріальних речей із рухом, матеріалізм Ф. Бекона ще несе на собі відбиток ренесансного матеріалізму. Однак він набуває і досить виразних ознак матеріалізму метафізичного. Метафізичного в тому сенсі, що рухома у своїх виявах матеріальна природа вічна й незмінна у своєму матеріальному началі, у формах, кількість яких також обмежена й незмінна.

Як прихильник емпіризму Ф. Бекон намагається звільнити пізнання від будь-яких апріорних понять, визнаючи навіть метафізику за результат експериментально-індуктивного дослідження природи. Але коли він визначає метою такого дослідження якісь незмінні елементи (форми, «природи» й т. ін.) і наголошує, що процесові пізнання належить «виходити з того, що постійне, вічне і загальне в природі»[20], він удається до справжньої метафізики. Тобто такої, що має суто умоглядний характер і перетинає межі пізнання природи.

Те саме стосується й матерії як вічного начала, загальної причини речей. «Після Бога, — зазначає Бекон,

— вона є причиною всіх причин, а сама не зумовлена будь-якою причиною»[21]. (Ідеться про причину природну.) Отже, походження та існування самої матерії мають у Бекона надприродний характер, спричинені Богом. Матеріалістичний у цілому погляд на природу не заважає Бекону визнавати існування Бога й акт творення ним матеріального світу. В цьому пункті критики Бекенового матеріалізму справедливо картають його за непослідовність. Але треба визнати, що таким непослідовним є будь-який матеріалізм, якщо він прагне спертися в пізнанні природи на щось «постійне, вічне, загальне». Така метафізика, або онтологія, завжди буває пов'язана з певною теологією. І справа не тільки в лояльності до церкви або прагненні примирити вірність християнському світогляду з вимогами наукового пізнання природи, що для Бекона теж характерно. Справа у природі метафізичного пізнання.

Таку ж непослідовність Бекон виявляє і щодо цільових причин. І справді, з одного боку, він намагається звільнити фізику (природознавство) від телеологічних поглядів на природу, а з іншого — вважає за можливе ввести вчення про кінцеві причини до метафізики. Й оскільки метафізика є найважливішою частиною його філософії природи, то в цьому пункті остання набуває телеологічного характеру.

Попри всі телеологічні та теологічні суперечності Бекенової філософії, на котрі як на ваду вказують його критики[22], не підлягає найменшому сумнівові, що Ф. Бекон є родоначальником новоєвропейського матеріалізму. Виступивши провісником нової науки, він також започаткував емпіризм як методологічний напрям у науковому пізнанні. І в цьому непересічне значення його філософських праць. Ба більше, значення Ф. Бекона полягає в тому, що він відкрив для нас царину наукового знання як такого. Вплив його філософських ідей поширився далеко за межі XVII ст. Цього впливу зазнали найвеличніші філософські постаті Нового часу, такі як Лейбніц, Юм, Кант. Бекон прагнув звільнити людський інтелект від влади фальшивих теорій і необґрунтованих понять, спрямувавши його на неупереджене дослідження фактів. І тому його філософія зберігає своє значення, залишаючись співзвучною тим настроям, що панують і в науці XX ст.

Рене Декарт

Рене Декарт (1596 — 1650) — один із найвидатніших учених і мислителів XVII ст. Його наукова діяльність справила величезний вплив на формування сучасної науки. Надзвичайно широким було коло інтересів ученого: філософія, математика, механіка, фізика, біологія, медицина, — і в кожній з цих галузей він залишив помітний слід. Що ж до впливу Р. Декарта на розвиток філософської науки, то, за висловом Г.-В.-Ф. Гегеля, «з ним починається нова епоха філософії»[23].

Р. Декарт — родоначальник нової філософії у Франції. Так само як і Ф. Бекон, головним завданням своєї філософії він уважав обгрунтування суверенітету науки, вивільнення її з полону середньовічних авторитетів. Наука має бути вільною від догматів, бо тільки вільне від догматизму мислення спроможне створити нову науку. Як і Ф. Бекон, Р. Декарт стверджував практичну значущість науки, вбачаючи в ній знаряддя людської могутності. Як і Ф. Бекон, він нищівно критикував схоластику, її метод і логіку, прагнув філософськи обгрунтувати новий тип наукового знання і розробити відповідний йому метод. Проте погляди на сутність цього методу в них були різні. Ф. Бекон пішов шляхом емпіризму, Р. Декарт створив систему раціоналізму. Перший обстоював матеріалізм, другий — філософський дуалізм.

Життя і філософська творчість. Р. Декарт жив за часів, коли французька феодальна держава зміцніла завдяки абсолютизмові. Франція була аграрною країною, перші паростки буржуазних відносин (зародження промисловості й торгівлі) були надто слабкі, щоб суттєво змінити життя французького суспільства. Духовну атмосферу тогочасної Франції визначало панівне становище католицької церкви й релігійної ідеології.

Народився Р. Декарт (латинізоване ім'я — Ренатус Картезіус) 1596 р. у дворянській родині на півдні Франції, в невеликому містечку Лае. Навчався в єзуїтській школі в м. Ляфлеш. Схоластичне шкільне викладання на все життя залишило в Декарта огиду до схоластики. Натомість він захопився математикою, а

після закінчення школи вивчав медицину та інші науки. 1618 р. Р. Декарт вступає волонтером до голландської армії, потім служить в армії баварського короля. Впродовж кількох років мандрує країнами Європи. Свої мандри він називав «вивченням великої книги світу». Військова служба давала Декартові досить часу для занять математикою та іншими науками. Відвідини різних країн дали йому змогу познайомитися з відомими тогочасними вченими. В цей час він мав дружні стосунки з І. Бекманом, доктором медицини, який, за словами Декарта, розбудив у ньому інтерес до наукових проблем. Серед подій тогочасного життя Декарт сам відзначав одну, яка стала вирішальною для його майбутньої наукової діяльності. 10 листопада 1619 р. в Ульмі він мав інтелектуальну візію щодо математичного знання і цієї таки ночі три сни, в яких відкрився сенс його подальшого життя, а саме створення нової науки.

На початку 20-х років у Декарта разом з новими підходами до наукового знання формується відповідний світогляд і виникає намір викласти свої погляди в систематичній формі. Проте у Франції, куди він повернувся після військової служби, для цього не було відповідних умов. Тому 1628 р. Декарт їде до Голландії, де прожив два найплідніші десятиліття, написавши за цей час свої головні філософські та природничо-наукові праці.

Першою з них мав стати «Трактат про світ», але він так і залишився незавершеним. 1633 р. відбувся суд римської інквізиції над видатним ученим, одним із засновників нової науки — Галілео Галілеєм. Погляди Р. Декарта багато в чому збігалися з поглядами Галілея, тому він, схвильований звісткою про це судилище, вирішує не оприлюднювати свою працю. Деякі її частини ввійшли в інші праці, доля решти невідома. 1637 р. Декарт публікує методологічне дослідження «Міркування про метод» (Discours de la Methode) разом з додатками «Діоптрика», «Геометрія», «Метеори».

«Міркування про метод» — це своєрідна сповідь, філософська автобіографія Декарта. В цьому творі він розповідає, як прийшов до розуміння природи наукового знання, методу його побудови, формулює філософські принципи, що лежать в основі цього знання, а також дає стислий виклад нового світогляду.

Більш грунтовно філософські основи цього світогляду Декарт розробляє в «Роздумах про першу філософію»

(Meditationes de prima philosophia), які були опубліковані латинською мовою 1641 р. Це головний метафізичний твір філософа. 1644 р. вийшла нова праця Декарта «Принципи філософії» (Principa philosophia), у якій він дає систематичний виклад свого вчення. Це своєрідна енциклопедія картезіанської філософії. Праця була написана латиною, французький переклад, з участю самого Декарта, 1647 р. зробив його друг абат К. Піко. Останнім найвидатнішим твором Декарта були «Пристрасті душі» (La passions de L'âme, 1649).

Помер Р. Декарт від запалення легенів 1650 р. у Стокгольмі, куди його запросила шведська королева Христина. Похований спочатку в Стокгольмі, 1666 р. прах Декарта був перепохований у Парижі. А трьома роками раніше його філософію заборонив Рим: 1663 р. римський папа вніс твори Декарта до списку заборонених для католиків книг. Цей акт усупереч його власним поглядам перетворив Декарта на представника антиклерикальних, ба й антирелігійних сил. Французький король Людовік XIV навіть заборонив викладати картезіанську філософію у Французькому королівстві. Але, незважаючи на ці заборони, вчення Декарта дуже швидко стало одним із найвпливовіших у філософії XVII ст.

Раціоналістичний метод. Р. Декарт відомий не тільки як видатний науковець, творець і засновник нової науки, а й як методолог, автор ефективного методу наукового пізнання. Інтерес до проблем методології був загальною ознакою нової філософії, проте в Декарта цей інтерес виявився з особливою силою. Лише маючи правильний метод, уважав він, можна вирішувати наукові проблеми, будувати систему достовірного знання. Не дивно, що першою його філософською працею був саме методологічний трактат «Міркування про метод». Цей твір став своєрідною програмою для нової науки, основою всього європейського раціоналізму. Р. Декарт обстоює думку про безмежні можливості людського розуму, для якого не існує нерозв'язних проблем. Як і його попередники, Декарт уважає, що істина прихована від людини. Але якщо для середньовічних філософів вона розкривається засобами магії, за допомогою окультних наук, то для Декарта вона — щось на кшталт математичної структури, яка ховається за чуттєвою видимістю. Для її пізнання достатньо самого тільки

розуму та систематичних наукових досліджень. Найскладніші явища світу стають прозорими для розуму, треба лише вивільнити його з полону пристрастей і правильно використати для пізнання. Такими правилами використання розуму, цієї здібності, що дана кожній людині від природи, і є метод.

Метод Р. Декарта докорінно відрізняється від наукового методу Ф. Бекона. Якщо англійський філософ-матеріаліст виходив з того, що лише чуттєвий досвід, експеримент може бути джерелом достовірного знання, то Р. Декарт, незважаючи на те, що сам активно займався експериментальним дослідженням природи, вважав, що самого чуттєвого досвіду для цього замало. Джерелом достеменного знання, на думку Декарта, може бути тільки людський розум, інтелект. «Лише інтелект здатний пізнавати істину, хоча й мусить звертатися по допомогу до уяви, чуттів і пам'яті», — писав він[24].

Декарт виробив свій науковий метод під впливом математики. Блискучий математик, один із творців математики Нового часу, він зреформував алгебру, надавши їй сучасного вигляду, створив аналітичну геометрію. Усвідомлення внутрішньої єдності всього математичного знання, математики та інших природничих наук, таких як механіка, оптика, наводить його на задум створити загальну математику — науку, яка б на основі математичного методу об'єднувала всі галузі наукових знань. Тобто йдеться про універсалізацію математичного методу. Людський розум, перед яким відкриваються всі таємниці світу, постає в Декарта як математичний розум, а правила користування ним можуть бути запозичені в тієї ж таки математики.

Наука, що прагне побудувати систему достовірного знання, так само як і математика, має спиратися у своїх логічних діях на точно визначені вихідні принципи (аксіоми). Пізнання, що виходить у поясненні світу з наперед визначених начал або причин, і є, на думку Декарта, істинною філософією. Справжніми філософами були саме ті вчені, які «шукали перші причини та істинні начала, з яких виводили пояснення всього, що доступне для пізнання»[25].

Процес такого виведення є логічна дедукція. Саме Декартові належить заслуга розробки дедуктивного методу в умовах формування нової науки. На відміну від Ф. Бекона, для якого уособленням наукового методу була індукція, Р. Декарт у своїх методологічних розроб-

ках ґрунтується на методі логічної дедукції. Проте дедуктивний метод Декарта не мав нічого спільного зі схоластизованою логікою Арістотеля, силогістику якого він піддавав гострій критиці за формалізм і непродуктивність. Силогістичне вчення Арістотеля має справу з термінами, словами, тому Р. Декарт зараховував його до риторики. Натомість він прагнув розробити такий метод, який би сприяв творчому розвиткові наукових знань, спрямовував людський розум до істини.

Цей метод зафіксований у відомих чотирьох правилах Декарта[26]. У першому правилі йдеться про вихідний пункт наукового пізнання — визначення принципів, або перших начал. Згідно з цим правилом істинними можна вважати лише положення, що не викликають ніякого сумніву й не потребують доведення, тобто такі, істинність яких очевидна. Критерієм їхньої істинності є те, що вони сприймаються розумом ясно й чітко. Треба зазначити, що в Декарта йдеться саме про розумову очевидність як критерій істини, яку він відрізняє від чуттєвого споглядання. «Під інтуїцією, — зазначав філософ. — я розумію не віру в хитке свідчення відчуттів і не оманливі судження безладної уяви, а поняття ясного й уважного розуму, настільки просте й чітке, що воно не залишає ніякого сумніву в тому, що ми мислимо»[27]. Р. Декарт одним із перших почав розрізняти інтелектуальну інтуїцію, тобто безпосереднє «бачення» розумом, і чуттєву. Для Декарта, а згодом і для всіх представників раціоналістичної філософії, інтелектуальна інтуїція є найвищим видом інтелектуального пізнання, тією основою, на яку спирається весь раціональний метод. Для Декарта інтуїції розуму завдяки їхній простоті вірогідніші за саму дедукцію[28]. Утім, нічого містичного в інтелектуальній інтуїції Декарта немає. Наприклад, таке положення, як «ціле є більшим за частину», не потребує доказу, воно відразу сприймається нашим розумом як істинне.

Саме на таких ясних і простих розумових очевидностях Р. Декарт і робить спроби побудувати раціональне пізнання світу. Вони, за Декартом, є лише поняттями ясного й уважного розуму, породженням його «природного світла».

Важлива ознака раціоналізму — уявлення про те, що розум людини не порожній, що він із самого початку містить у собі вічні й необхідні істини, на які спирається в логічних процедурах виведення й доказу.

Істини, які здатна осягнути будь-яка людина, наділена природою розумом.

У другому правилі формулюється вимога аналітичного вивчення природних явищ. Згідно з цим правилом кожну складну річ або проблему треба ділити на простіші складники й робити це доти, доки не прийдемо до простих, ясних та очевидних нашому розумові речей. Це положення є одним із головних у методології Р. Декарта: воно відбиває загальну для науки XVII ст. орієнтацію на аналітичне розчленування природи. Практично таку саму вимогу висував і Ф. Бекон. Відмінність полягає лише в тому, що елементами, на які розкладаються природні явища, за Беконом, є чуттєві якості — «прості природи», а в Декарта це — логічні відношення, ясні й прості істини розуму, з яких складається раціональне пізнання світу.

У третьому правилі наголошується необхідність «дотримуватись певного порядку мислення». Цей порядок полягає в тому, що треба починати з найпростіших і доступних для пізнання предметів і поступово сходити до складніших. Таке сходження і є, за Декартом, процесом логічного виведення, або раціональної дедукції. В процесі дедуктивного виведення встановлюються необхідні логічні відношення між простими елементами знання. Дедукція — шлях опосередкованого пізнання, який, однак, потребує елементів інтуїції, ба більше, спирається на неї. Таким чином, засадничими елементами раціоналістичного методу Декарта є дедукція та інтуїція. «В людини немає інших шляхів до достовірного пізнання істини, крім чіткої інтуїції й необхідної дедукції», — стверджував він[29].

Четверте правило, яке Р. Декарт називає «енумерацією», орієнтує на досягнення повноти знання, на послідовність та ретельність дедуктивного виведення. Це правило вимагає повного переліку, всеосяжного огляду, бо достовірність усієї системи виведеного знання, всього ланцюга дедуктивних висновків залежить від кожної його ланки. Деякі дослідники вбачають в енумерації Декарта своєрідну форму індукції. Про це писав і сам Декарт. Але на противагу Ф. Беконові в Декарта йдеться про математичну індукцію. Загалом же метод Декарта — дедуктивний.

Декарт був переконаний, що все наукове знання утворює єдину логічну систему і все, що ми можемо пізнати, неминуче випливає одне з одного. Тому,

дотримуючись певного порядку у висновках і керуючись правилами наукового методу, людський розум здатний проникнути в найвіддаленіші куточки світу. Розум, озброєний дедуктивним методом, не може мати перешкод у послідовному сходженні до істини.

Але достовірність усієї системи наукового знання залежить урешті-решт від тих начал, вихідних принципів, на які спирається мислення у своїх логічних висновках і доведеннях. Якщо мати на увазі, що йдеться не про окремі, часткові теорії або навіть науки, а про всю систему наукового знання, філософію взагалі, то стає зрозумілим, чому Р. Декарт уважав, що ці загальні принципи й начала мають бути визначеними в такій галузі наукового знання, як метафізика.

У листі до французького перекладача «Принципів філософії», написаних латиною, Р. Декарт порівнює систему філософії з деревом, «коріння якого — метафізика, стовбур — фізика, а гілки, що відходять від цього стовбура, — усі інші науки»[30]. І саме метафізика, за традиційним визначенням — перша філософія, містить, на думку Декарта, «начала пізнання». Саме тут шукає він обґрунтування своєї раціоналістичної методології, основу всієї системи наукового знання.

Принцип універсального сумніву. Метафізичне обґрунтування методу. Пошуки перших начал своєї філософії Р. Декарт починає з вимоги піддати сумніву всі без винятку знання. Ця вимога стає вихідним пунктом його філософії. Проголошуючи принцип радикального сумніву, Р. Декарт прагне звільнити наукове мислення від різних забобонів, упереджених суджень, хибних уявлень, тобто від тих самих «примар», з якими боровся і Ф. Бекон. «Звільнитися від них, — писав французький філософ, — ми, очевидно, можемо не інакше, як наважившись бодай раз у житті піддати сумніву все те, стосовно чого в нас виникає найменша підозра в недостовірності»[31]. Концепція попереднього очищення розуму була для Декарта особливо важливою, тому що згідно з його раціоналістичним методом розум у своїй діяльності не має зовнішніх критеріїв і може спиратися лише на самого себе. Для нього є дуже важливим від самого початку не схибити, не взяти за основу якесь помилкове судження. Інакше вся система наукового знання, що будується за правилами логічної дедукції, втратить достовірність.

Тому й виникає нагальна потреба поставитись із сумнівом до всякого знання, хоч би з яких джерел воно виходило, жодного положення не брати на віру. Це не означає, що Декарт мав на меті довести хибність усіх знань, нагромаджених людством, а також засвоєних ним самим протягом усього життя. Але істинне в цих знаннях часто переплутане з хибним, тому дуже легко зробити помилку, сприйняти хибне за істину. Щоб цього не сталося, Декарт і пропонує розв'язати це питання принципово, поставивши все без винятку під сумнів.

Сумнів Декарта не можна ототожнювати зі скепсисом, бо він у нього має попередній характер. Це — лише методичний прийом, а не останнє слово його методології. Декарт зовсім не прагне знищити довіру до всякого знання, він намагається тільки звільнити його від сумнівних і недостовірних елементів. І якщо скептицизм задовольняється негативним результатом, то в Декарта із сумніву тільки починається важке сходження до істини.

Із сумніву має починатися всяке мислення: саме через сумнів розум стверджує свій суверенітет, свою незалежність від будь-яких зовнішніх чинників — чи то релігійної віри, чи то авторитету, чи то догмата якогось ідеологічного вчення. Розум сам повинен вибудувати систему достовірного знання, спираючись на власні принципи й піддаючи критичному аналізові всі її елементи. Проте варто зауважити, що Р. Декарт пропонує вдаватися до сумніву лише в теоретичному пізнанні, коли маємо на меті «споглядання істини». У практичному житті, на думку Декарта, навпаки, «ми часто змушені наслідувати погляди, які лише ймовірні, через те що робити вчинки нам завжди доводиться раніше, ніж ми можемо позбутися сумнівів»[32]. Взагалі у сфері практичного життя Р. Декарт намагався не заходити в суперечки зі сталими поглядами й звичками. Інша справа — наукове пізнання. Сумніву тут підлягає все, що дає до цього найменший привід. І передусім це стосується чуттєвого досвіду. Декарт досить високо цінує науковий експеримент, дослідне вивчення природи. Все, що ми вважаємо істиною, вказує він, узяте з відчуттів, пізнане завдяки їм. Але чуттєвий досвід сам по собі не може бути джерелом достеменного знання, його надійною основою. Дуже часто, зазначає Декарт, доводиться переконуватися «в оманливості цих

почуттів, а розважливість вимагає не довіряти цілком тому, хто хоча б один раз увів нас в оману»[33].

Тобто сумнівними належать визнати всі знання, наукові положення фізики, астрономії, медицини, будь-якої науки, якщо вони базуються на чуттєвому досвіді й стосуються реального існування чуттєвих речей. Сумнівним є не тільки знання чуттєвого походження, а й саме існування чуттєвих речей. Важливий аргумент на користь цієї тези — відсутність надійного критерію, за яким можна було б відрізнити сон від неспання. Сумнівним є навіть тілесне існування самої людини, бо нерідко людина, яка втратила руку або ногу, відчуває біль у відсутньому органі (так звані фантомні болі). Чи не є такими фантомами всі матеріальні тіла, в існуванні яких ми переконуємося чуттєвим способом?

Необхідно також піддати сумніву й положення математичної науки, бо, по-перше, незважаючи на ясність математичних доказів, люди все-таки інколи помиляються, і, по-друге, визнавши наявність цих помилок, ми маємо визнати також правомірність запитання, чи не завгодно Богові, щоб ми помилялися постійно? Взагалі для того, щоб поставити проблему на принциповий рівень, Декарт пропонує припустити, що якийсь злий геній навмисно постійно вводить нас в оману. Чи можливо за таких умов мати якесь надійне знання, чи здатен розум у цьому разі побудувати достовірну наукову систему?

Щоб вибратися з цієї бездонної трясовини сумнівів, уважає Декарт, треба знайти хоча б одну істину, на яку можна було б спертися. Як свого часу Архімед шукав точку опертя для того, щоб перевернути Землю, таку точку шукає і Декарт, але для того, щоб перетворити науку, здобувши для неї надійний грунт. І він знаходить таку точку опертя, причому в самому процесі сумніву.

Усе без винятку є сумнівним, проте безсумнівним є сам факт сумніву, а також факт існування того, хто сумнівається. Не можна сумніватися, не існуючи. Сумнів є актом мислення. Звідси випливає перша істина картезіанської філософії: «Я мислю, отже, я існую» (cogito, ergo sum). Цю істину Декарт закладає в основу своєї філософської системи. Звичайно, тут не йдеться про тілесне, фізичне існування суб'єкта мислення. У цьому положенні стверджується існування нашого «Я» лише як «мислячої речі», як самого мислення або носія цього мислення, тобто певної суто духовної суб-

станції, незалежної у своєму існуванні від матеріального, чуттєвого світу.

Твердження про принципову відмінність душі від тіла, її незалежність від нього — одне з головних у філософській системі Декарта. Звичайно, таке твердження є виявом ідеалізму його філософії, і вже сучасники Декарта, такі як П'єр Гассенді, піддавали критиці ідеалістичне тлумачення Декартом природи мислення як певної самодостатньої сутності. П'єр Гассенді, наприклад, підкреслював, що не можна функцію тіла перетворити на самостійну субстанцію. З таким самим успіхом на таку субстанцію можна було б перетворити ходіння або гуляння, адже подібні реальні дії набагато переконливіше доводять наше існування, ніж мислення.

Але ідеалізм Декарта, як слушно зауважує В. Ф. Асмус, у цьому питанні має насамперед методологічний характер[34]. Це — методологічний ідеалізм, бо первинність мислення, за Декартом, не є онтологічною. Декарт лише вважає мислення (і загалом свідомість) першим достовірним об'єктом. Саме з нього починається пізнання всіх інших речей.

Отже, самосвідомість, рефлексія думки на саму себе для Декарта — найнадійніше начало, основа істинного пізнання. У побудові своєї філософської системи Декарт виходить із самосвідомості, хоча це не означає, що самосвідомість є основою існування світу. У нього йдеться лише про визначальну роль мислення в його пізнанні. «Ніщо не може бути пізнаним, — стверджує Р. Декарт, — раніше за самий інтелект, бо пізнання всіх інших речей залежить від інтелекту, а не навпаки»[35].

Справа в тому, що Декарт шукає не просто очевидну істину (таких є чимало в нашому розумі), а істину самодостатню, таку, щоб сама доводила свою істинність, не потребувала для цього інших аргументів. Ідеться про істину як таку, тобто абсолютну істину. Скажімо, заперечення Гассенді, в якому він стверджує, що положення «Я гуляю» не менш очевидне, ніж «Я мислю», на думку Декарта, не витримує критики. «Я гуляю» не є істина сама по собі, адже вона може бути фальшивою. Можливо, мені лише здається, що я гуляю. «Я мислю», навпаки, є істиною очевидною за будь-яких обставин. Саме таке положення може, за Декартом, бути підставою всього філософського пізнання.

Достовірне для себе мислення (cogito) є безумовним началом системи Декарта, тією істиною, що стає

критерієм, мірилом істинності всіх інших знань. Після знаходження цього критерію ми маємо, на думку Декарта, надійний засіб відрізнити істинне від хибного, помилкового. Для цього достатньо «природного світла» нашого власного розуму. Істинним буде все те, що тотожне йому, або те, що безпосередньо сприймається розумом «ясно й чітко». Тобто Декарт робить спроби підвести філософське підґрунтя під свою раціоналістичну методологію. Інтуїції розуму, на яких він будує свій раціоналістичний метод, і, здавалося б, суто психологічні критерії інтуїтивного знання («ясність і чіткість» їх сприймання) дістають у твердженні про існування духовної субстанції метафізичне обґрунтування. Але цього ще не досить, аби остаточно розв'язати проблему.

Інтелектуальний переворот, здійснений Декартом, полягав у тому, що він перетворив самосвідомість на основу філософії. Достеменність усього можливого знання він поставив у залежність від того, що є очевидним для самосвідомості індивідуального суб'єкта. Це була справжня революція. Саме з цього починається, за словами Гегеля, «нова епоха у філософії», нова європейська філософія з її намаганням подивитися на світ крізь призму індивідуального «Я». Але для філософії, яка проголошує самосвідомість своїм вихідним пунктом, своєю найпершою істиною, зникає різниця між тим, що є, і тим, що здається, між уявою і буттям. Визначивши в такий спосіб начало своєї філософії, а разом з тим і мірило істинності всіх знань, Декарт зіткнувся зі складною філософською проблемою, а саме: як перейти від достовірності існування власного «Я» (самосвідомість) до достовірного існування об'єктивної дійсності? Як природознавець Р. Декарт не може замкнутися на власній свідомості. Він не був соліпсистом і не вважав свідомість єдиною реальністю. Ба більше, найголовнішим для нього було пізнання природи, зовнішнього світу. Проте із самосвідомості, як писав Г.-В.-Ф. Гегель, указуючи на це утруднення картезіанської філософії, «не виводиться з необхідністю ні будь-який узагалі зміст, ні тим більше його об'єктивність, відмінна від внутрішньої суб'єктивності «Я»[36].

Отже, перехід від самодостовірності мислячого «Я», від cogito до об'єктивного світу, до об'єктивного змісту мислення — головна проблема методології Декарта. Застосування винайденого ним мірила істини стає

можливим лише за певних умов. І головною такою умовою для Декарта є існування Бога. Бог опосередковує зв'язок мислення з об'єктивною дійсністю. Саме по собі мислення не може встановити достовірність існування зовнішніх речей. Її гарантом, на думку Декарта, може бути тільки Бог.

Ідея Бога відіграє надзвичайно важливу роль у конструкції картезіанської філософії, адже вона передбачає існування істоти, незалежної від мого власного буття. Ця ідея належить мені (на думку Декарта, вона вкорінена в душі) і відкривається так само, як моє власне існування, в акті самосвідомості. Водночас ця ідея виводить мене за межі власного «Я», вказуючи на якусь реальність, що не залежить від мене й навіть перевершує мене. Саме ця ідея дає змогу Декарту здолати загрозу соліпсизму і, залишаючись на ґрунті індивідуальної свідомості, сподіватися на об'єктивне пізнання світу.

У своїй історії нової філософії Л. Фейєрбах закидає Декартові, що він якось не по-філософськи, звертаючись до популярних теологічних уявлень, переходить від самостійності «Я» до усвідомлення Бога. Він начебто знаходить ідею Бога у своїй свідомості, не доводячи її до необхідності[37]. Але це не зовсім так. Декарт намагається вивести цю ідею із самого мислення. І це має принципове значення, бо не віра дає нам ідею Бога, за Декартом, а сам розум. І в цьому полягає його послідовний раціоналізм: Декарт ставить саму ідею Бога в залежність від розуму, вважаючи її невіддільним елементом мислення, людського інтелекту. І свідченням цього є знову-таки інтелектуальний акт сумніву.

Сумнів — це усвідомлення власної недосконалості, розмірковує Декарт, але про свою недосконалість ми можемо говорити, лише порівнюючи її з чимось досконалішим. Щоб сумніватися, ми мусимо мати ідею вищої досконалості, а це і є ідея Бога. Богом люди завжди називали істоту, що перевершує їх своєю досконалістю. «Поняття Бога первинніше за мене самого, — робить висновок Декарт, — бо яким чином я міг би дізнатися, що сумніваюсь і бажаю, тобто що мені чогось бракує і що я не є досконалим, якби я не мав у собі ідею буття, більш досконалого, ніж моє власне, у порівнянні з яким я взнав би недоліки своєї природи»[38]. Декарт уважає, що ідея Бога є неодмінним елементом мислення людини, його доконечною передумовою, що вона з на-

родження живе в людині. Створивши її за власною подобою, Бог, на думку Декарта, вклав у неї і власну ідею.

Отже, Р. Декарт робить спроби вивести ідею Бога й довести її необхідність, виходячи з саморефлексії власного мислення. Однак це ще не означає, що Бог і справді існує, що він є реальним буттям, незалежним від людської уяви. Треба зазначити, що Декарт дуже добре розуміє різницю між ідеєю, що існує лише в нашій свідомості, не маючи відповідного предмета, й ідеєю, яка такий предмет має. Тому він бачить необхідність у раціональних доказах буття Бога. У своїх метафізичних «Роздумах» Декарт пропонує своєрідний варіант онтологічного доказу. І так само, як буття суб'єкта мислення він безпосередньо виводив з акту цього мислення, буття Бога він намагається довести з самої лише ідеї про нього. Справа в тому, що ідея Бога, на думку Декарта, принципово відрізняється від ідей інших речей. І головна відмінність між ними полягає в ступені їхньої досконалості, а отже, й реальності. Р. Декарт наслідує традиційне для середньовічної схоластики уявлення про реальність речі як її досконалість. На цьому й будуються його докази. Ідея Бога — це ідея максимальної довершеності, ідея найдосконалішої істоти, тому вона повинна мати максимальний ступінь реальності. У своєму першому варіанті доказу Декарт, спираючись на схоластичну тезу щодо відповідності причини наслідку, стверджує, що «Я» як недосконала істота не може бути причиною ідеї речі, досконалішої за мене. Такою причиною може бути тільки сутність, що перевершує мене своєю досконалістю. Отже, наявна в моїй душі ідея Бога вказує на його існування, незалежне від мене й моєї свідомості. В онтологічному доказі Декарт також виходить із самого лише поняття Бога. Суть його полягає в тому, що існування є однією з досконалостей. Оскільки Бог за визначенням — найдосконаліша істота, йому неодмінно властива й така досконалість, як існування.

Таким чином, існування безпосередньо випливає з поняття Бога, є тотожним самій його сутності. Звичайно, це доведення дуже вразливе навіть із суто логічного боку. Але, вдавшись до нього, Р. Декарт доходить надто важливого для його філософії й раціоналістичної методології висновку про доконечне існування Бога, про те, що це існування так само достемен-

не, як і існування мислячого «Я». Тимчасово залишимо осторонь питання про те, як Декарт розумів Бога, якими властивостями і функціями щодо природи й світу він його наділяв, зазначивши тільки, що ідея Бога відігравала важливу гносеологічну й методологічну роль у його філософії. Метафізичне твердження про достовірність існування Бога стало гарантом істинного пізнання зовнішнього світу, а висновок про його правдивість допоміг остаточно подолати залишки скептицизму.

Покликання на Бога інколи мають за теологічну непослідовність Декарта, за вияв світоглядної суперечливості чи просто за пережитки старого, середньовічного світогляду. Проте переконливішою є думка, згідно з якою Бог становить необхідний елемент у філософії Декарта — у його раціоналістичній методології, у його метафізиці, де Бог є одним із головних предметів, і навіть у його фізиці. Можна, звичайно, заперечувати ті або ті філософські погляди Декарта, піддавати їх критиці, але незаперечним є те, що вся його філософія руйнується, якщо вилучити з неї ідею Бога.

Бог є сама істина, адже істина і є збіг думки і буття, поняття і реальності, сутності й існування. Ба більше, Бог є необхідна істина, отже, він за своєю природою не може ошукувати людину. Всі ідеї, вкладені Богом у душу людини або навіяні ним, мають бути істинними. Вони не можуть суперечити розумові і сприймаються ним ясно й чітко. А серед цих ідей — не тільки ідея самого Бога, а й ідея зовнішнього, тілесного світу, ідея матеріального буття.

Заперечивши в акті сумніву існування матеріальних речей, Декарт знову повертається до ідеї такого існування, але вже як до достовірної, доведеної істини. У різних його творах можна знайти різні способи такого доведення, проте головним аргументом тут завжди виступає правдивість Бога. В «Принципах філософії» це доведення має такий вигляд. Різноманітні відчуття викликають у нас ідеї, що не залежать від нашої волі. Слушною у цьому випадку є думка про існування якоїсь зовнішньої причини їх виникнення. Причому часто ми сприймаємо таку причину досить ясно й чітко як протяжну матерію. Але виникає питання, чи існує вона насправді. Можна було б припустити, що це Бог сам або за допомогою якоїсь нематеріальної речі безпідставно

навіює нам цю думку. Однак таке припущення суперечило б правдивості Бога й означало б, що Бог нас ошукує. А це неможливо. Отже, можна вважати доведеним реальне існування матерії, або такої речі, що сприймається нашим розумом ясно й чітко як протяжна субстанція і як щось відмінне від нашого власного мислення.

Достовірні істини, до яких Декарт приходить через випробування сумнівом, а саме достовірність існування нашого мислення, Бога й протяжної матерії, є головними началами, на яких грунтується все його пізнання. В онтологічному плані вони є субстанціями. Причому твердження Декарта, що існування духовних речей не залежить від існування речей матеріальних і навпаки, приводить його до субстанційного дуалізму.

Як зазначалося, принципова відмінність між душею і тілом, духовним і матеріальним началами є одним із провідних положень філософії Декарта. Воно відіграє надзвичайно важливу роль у побудові всієї філософської системи. Виходячи з дуалістичного розмежування душі і тіла, духу і матерії, Декарт будує не тільки свою фізику, механіку, фізіологію, а й психологію, філософію духу, теорію пізнання. Протиставивши матерію і мислення, Р. Декарт як ніхто радикально й гостро формулює філософське питання про їх співвідношення. Це визначило напрям дальшого розвитку філософської думки: всі інші представники нової філософії — прихильники Декарта та його опоненти — передусім намагалися так чи так розв'язати сформульовану Декартом проблему.

Дуалізм картезіанської філософії полягає в тому, що мисляча річ і річ матеріальна розглядаються в ній як незалежні одна від одної й навіть протилежні метафізичні сутності. Декарт визначає їх як самостійні субстанції, виходячи з того, що розум сприймає їх ясно й чітко одну незалежно від іншої. «Речі, що їх ми ясно й чітко мислимо як різні субстанції, якими, наприклад, є душа і тіло, і справді є різними субстанціями», — пише він[39]. Із попереднього відомо, що мисляче «Я» осягає в акті самосвідомості своє власне буття незалежно від існування тіла, ба більше, ми відкидаємо думку про існування тіла як сумнівну. Так само й буття матеріальних речей можна довести через його незалежність від нашої душі. Отже, ані тіло, ані душа для власного існування не мають доконечної потреби

одне в одному, а це означає, що вони є різними субстанціями. Адже субстанція, за визначенням Декарта, є «річ, яка існує так, що не потребує для свого існування нічого, крім самої себе»[40].

Власне, лише Бог у Декарта повною мірою відповідає поняттю субстанції, бо тільки він у своєму існуванні не залежить ні від кого. Тому Бога на відміну від душі й матеріального тіла Декарт називає нестворено субстанцією. Душу, так само як і тіло, він визначає як субстанції створені. У своєму існуванні вони залежать від Бога, але у створеному ним світі виявляють цілковиту самостійність і незалежність одна від одної.

Отож увесь світ у Декарта виявився розірваним навпіл, поділеним на дві протилежні категорії. Кожна річ у ньому належить або до матеріальної, або до духовної сутності. Світ у Декарта втрачає єдність, одна його частина відгороджена від іншої метафізичним муром. Людська душа, розум, воля, взагалі весь духовний світ є виявом тільки духовного начала, тут немає місця законам фізичного світу, тим часом фізичні речі, природа не мають нічого спільного з духом. У природі, за Декартом, панує лише матеріальна субстанція.

Таке дуалістичне бачення світу мало своє історичне виправдання, бо саме в такий спосіб за тих історичних умов Декарт міг обстоювати матеріалістичне розуміння природи, вивільнював її від впливу різних окультних сил, потойбічних, надприродних сутностей. Це, своєю чергою, давало можливість звільняти фізичну науку, природознавство взагалі від впливу релігійної ідеології, відкривши шлях неупередженому, вільному від середньовічних забобонів науковому дослідженню природи.

Втім, варто зауважити, що дуалістичний світогляд Декарта призводить до суттєвих теоретичних утрат, породжує досить однобічне й абстрактне бачення світу. Намагаючись максимально розділити духовну і матеріальну субстанції, він перетворює матерію на щось німе, пасивне, бездіяльне, позбавлене руху й життя. Такою самою абстракцією виявляється і дух, що існує без тіла. Однак абстрактне протиставлення матеріального і духовного начал, мислення і буття водночас ставило і проблему їхньої єдності. Вже cogito Декарта було проголошенням такої єдності, отже, містило в собі програму майбутнього розвитку філософії. Але сам Декарт залишився в полоні абстрактного мислення, в полоні абстракцій.

Вчення про духовну субстанцію і теорія пізнання. Дуалізм філософії Декарта спричинив те, що він, розвівши дух і матерію, душу і тіло, намагається з'ясувати природу духу як такого, визначити його власну сутність. Декарт прагне піднести це питання на теоретичну височінь, тобто взяти дух у його, так би мовити, «чистому» вигляді, абстрагуючись від другорядних, похідних його ознак. Питання про сутність духовної субстанції, згідно з традиційною термінологією, постає в Декарта як питання про її головні атрибути. Кожна субстанція має певні атрибути, себто властивості або якості, що доступні нашому сприйманню. «У кожної субстанції є переважна властивість, така, що утворює її сутність і природу, від якої залежить усе інше»[41].

Що ж є тим атрибутом, який становить сутність і природу душі? Можливо, це рух, харчування, як уважалося за часів Арістотеля? Ні, все це, на думку Декарта, стосується тіла, а не душі. Він заперечує існування так званої рослинної душі, так само як і тваринної. Не можна вважати за її сутність також і відчуття, бо й вони неможливі без тіла. Декарт абстрагується від усіх виявів людського духу, які тим чи іншим способом пов'язані з тілом. Що ж належить до сутності духу як такого? Тільки мислення, стверджує Декарт. Тільки від нього не можна абстрагуватись, не втративши власного існування: «Я зовсім перестав би існувати, якби остаточно перестав мислити»[42]. Тому «Я» — це лише «річ, яка мислить», «тобто дух (esprit), або душа, або розуміння (entendement), або розум (raison)»[43].

Душа, за Декартом, є субстанція, вся сутність якої полягає тільки в мисленні, тому вона не потребує для свого існування якогось місця в просторі. Вона не залежить від будь-якої матеріальної речі, не може бути продуктом матеріальної сили, як інші природні речі, а це означає, що вона може бути створена лише надприродною силою — Богом. За самою своєю суттю душа не залежить від тіла, а тому не знає смерті. Розумна душа безсмертна, за Декартом.

Душа, як і Бог, є передусім предметом метафізики, тому можливість її пізнання — важлива філософська проблема для Декарта. Виходячи зі свого розуміння сутності душі, Декарт уважає, що її пізнання, так само як і пізнання Бога, — суто інтелектуальний акт. Їх можна тільки розуміти, але аж ніяк не уявляти. Коли хтось говорить, що не можна осягнути Бога або душу, вказує

він, то це означає, що «вони ніколи не підносять свій розум над чуттєвими предметами і настільки звикли розглядати тільки те, що доступне уяві, яка є лише способом мислення про матеріальні речі, що все недоступне уяві здається їм незрозумілим»[44].

Розглядаючи пізнавальні здібності людини, Декарт розрізняє інтелект, уяву, відчуття і пам'ять. Усі вони є виявом однієї «духовної сили», яка набуває різних форм залежно від своєї функції, себто від того, на що вона спрямована. Одна й та сама сила буде називатись словами «бачення», «уявлення», «згадування», якщо вона спрямована на зовнішні, чуттєві речі, і словом «розуміння», якщо вона діє сама[45]. Це і є «чистий інтелект», або «розуміння», яке Декарт протиставляє іншим духовним здібностям людини.

Таким чином, пізнання душею своєї власної природи (самопізнання) можливе лише як дія «чистого інтелекту», або як «розуміння» («бачення розумом»). І, навпаки, мислення як таке, взяте в чистому вигляді, виявляє себе насамперед в акті самосвідомості. Власне, воно і є цим актом.

Справді, що таке «мисляча річ»? — ставить запитання Декарт і дає таку відповідь: «Це річ, яка сумнівається, розуміє, стверджує, заперечує, бажає, не бажає, уявляє і відчуває»[46]. Здавалося б, він певною мірою суперечить самому собі, розглядаючи уяву і відчуття як види мислення. Але з попереднього має бути зрозуміло, що мислення як сутність душі не є чимось зовсім відмінним від різних її виявів. Душа або дух — єдина сила, яку не можна розкласти на окремі частини, назвавши одну розумом, а інші чуттям і уявою. Мислення як таке («чистий інтелект») існує в акті самосвідомості, однак воно присутнє і в усіх інших виявах людської душі, в уяві, в почуттях. Декарт наводить такий приклад. Коли я лише бачу капелюхи, що пересуваються вздовж вікна, і кажу при цьому, що бачу людей, які гуляють по вулиці, то це означає, що я лише завдяки здатності мислення розумію те, що, здавалося, бачу очима. У тому, що я бачу, завжди є елемент мислення, через який я усвідомлюю бачене, розумію його. І в цьому відношенні, коли ми розглядаємо відчуття не просто як тілесну дію, а як акт її усвідомлення, як елемент свідомості, вони виступають уже як різновид мислення. «Взяті у цьому точному розумінні, вони є не що інше, як мислення!» —

підкреслює Декарт[47]. Виходячи з такого «точного розуміння», він, наприклад, відмовляє тваринам у здатності відчуття, хоч вони й мають усі необхідні тілесні органи.

Мисленням, певними його видами буде, за Декартом, усе, що відбувається в нашій свідомості, належить нашому мислячому «Я». Коли я бачу світло, чую гомін, відчуваю тепло, коли я пишу або гуляю, тою мірою, якою я усвідомлюю все це, або коли моя свідомість супроводжує всі ці дії, вони виступають елементом цієї свідомості або певним видом мислення. Коли я кажу: я бачу, я чую, я гуляю, то це означає, що я усвідомлюю, що ці дії належать мені, ядром же цього усвідомлення буде «я мислю», або ж cogito Декарта.

Таким чином, мислення, або самосвідомість, лежить в основі всієї духовної діяльності. Врешті-решт усе пізнання в Декарта виходить із самосвідомості й збігається з нею. Скажімо, коли я бачу віск або іншу зовнішню річ, то з цього факту бачення найперше і з найбільшою вірогідністю випливає те, що я сам існую, вважає Р. Декарт. Бо навіть коли воску насправді немає, неможливо, щоб я не існував у той час, «коли я бачу, або, що те саме, коли я мислю, що бачу»[48]. І чим більше я бачу, чую, сприймаю на дотик, тим із більшою очевидністю, тим чіткіше і ясніше знаю самого себе.

Різні вияви свідомості, все, що відбувається в людській душі, Декарт розглядає як певні модифікації мислення, або як його модуси. Найголовнішими серед них є розум і воля. «Усі види діяльності мислення (modi cogitandi), — вказує він, — можуть бути зараховані до двох основних: один із них полягає у сприйманні розумом, а другий у визначенні волею»[49]. Відчувати, уявляти й навіть осягати чисто інтелектуально речі — все це лише різні види сприймання, тоді як бажання, нехіть, ствердження, заперечення, сумнів — різні види воління. Отже, розум — така форма мислення, у якій «мисляче Я» виступає як суб'єкт споглядання, сприймання, а воля — таке мислення, коли «Я» виступає як суб'єкт діяльності.

Сприйняття розумом відбувається за допомогою ідей. Це ключові поняття гносеології Декарта. Варто зазначити, що, порівняно з платонівською традицією, Картезій надає їм суттєво нового значення. Якщо для Платона ідеї — онтологічні сутності, то для Декарта — суб'єктивні образи, що становлять зміст нашого

мислення. І головне, в актах самосвідомості нашими безпосередніми об'єктами є не речі, а саме ідеї. Для нас речі існують як ідеї, — цей висновок картезіанської філософії створює вихідний пункт для всього новоєвропейського ідеалізму, без нього не було б ані Берклі, ані Канта. Декарт розрізняє три види ідей: ті, що народжуються разом з нами (вроджені ідеї); ідеї, що приходять у свідомість іззовні, через відчуття; ідеї, що продукуємо ми самі внаслідок творчої діяльності власного мислення.

У процесі пізнання, на думку Декарта, провідне значення мають уроджені ідеї, теорія яких посідає надзвичайно важливе місце в його методології й гносеології. Вона започаткована ще в платонівській традиції, що ж до нової філософії, то ця теорія була характерною ознакою всього європейського раціоналізму. Справді, якщо розум людини здатний незалежно від досвіду, спираючись лише на певні логічні процедури, отримувати достовірне знання, то цей розум не може бути порожнім, він повинен мати в собі позадосвідні істини, на які може спертися в процесі пізнання. Інтуїції розуму, на яких, згідно з раціоналістичною методологією, грунтується весь логічний процес, і є такими вродженими ідеями. Найважливішими серед них Декарт називає ідею власного існування суб'єкта мислення та ідею Бога. Це також і логічні закони (наприклад, закони тотожності й суперечності), аксіоми математики («дві величини, що дорівнюють третій, рівні між собою») тощо. Раціоналістична методологія можлива лише за умов існування таких ідей або суджень. І той факт, що прихильники емпіризму саме на них спрямовували вістря своєї критики, вказує на те, що теорія вроджених ідей була стрижневою для раціоналізму.

Вроджені ідеї належать людській душі від моменту її виникнення, тому вони завжди присутні в ній. Звідси випливає важливий висновок про безперервність мислення. Душа весь час мислить, бо, з точки зору картезіанської філософії, мислення і є її існування. Вроджені ідеї — достовірні, адже розум сприймає їх ясно й чітко.

Проте існують і такі ідеї, що походять іззовні. Вони виникають на основі чуттєвого досвіду, внаслідок впливу на відчуття людини зовнішніх матеріальних речей. Вони постають незалежно від розуму або волі, тому сприймаються пасивно.

Ідеї чуттєвого походження відіграють важливу роль у процесі пізнання, особливо зовнішнього, матеріального

світу. В пізнанні природи, на думку Декарта, значення дослідів зростає тим більше, чим далі ми просуваємось уперед[50]. Але вірогідність цих ідей значно менша порівняно з інтуїтивними істинами розуму. Вони не такі ясні й чіткі і тому потребують просвітлення розумом. На основі чуттєвих ідей можуть виникати нові ідеї, більш-менш реальні або й зовсім фантастичні, як, наприклад, ідея химери.

Усі ці ідеї, згідно з характеристикою Декарта, є зображенням речей, їх своєрідними картинами. Ці картини можуть бути більш або менш ясними, проте розум, який просто споглядає ідеї і не співвідносить їх із речами, не може схибити. Самі по собі ідеї, що сприймаються розумом, не можуть бути хибними[51]. На думку Декарта, помилки виникають лише тоді, коли розум якось зіставляє ці ідеї з речами. Проте немає підстав вважати хибними, наприклад, бажання людини або визначення її волі. Незважаючи на те, що бажання дещо додають до ідей, а саме певну предметну інтенцію, самі по собі вони не можуть бути хибними. Скажімо, навіть якщо жаданої речі не існує взагалі, бажання «не стане від цього менш істинним»[52].

Таким чином, ані ідеї розуму, ані визначення волі самі по собі до хиби не доведуть. Чому ж вона виникає? Проблема хиби взагалі дуже важлива для філософії Декарта, тому що існування хибних думок перебуває у явній суперечності з декларованою ним правдивістю Бога. Бог не може бути джерелом хибного, так само як і ті здібності, якими він наділив людську душу. Декарт виходить із цієї скрути, перекладаючи відповідальність за гносеологічні гріхи на людину. Похибки стаються через неправильне користування цими здібностями, а точніше, через неправильне поєднання розуму й волі.

Єдиним видом думок, який може призвести до хиби, є, за Декартом, судження. «Звичайна помилка, яка тут може статися, — пише він, — полягає в моєму судженні про те, що ідеї, які існують у мені, подібні або узгоджуються з речами, які існують поза мною»[53]. Судження, оскільки вони щось стверджують або заперечують щодо речей, якраз і є таким видом мислення, у якому поєднуються розум і воля. Чому ж це поєднання може спричинити появу хибних думок?

Якщо ми будемо щось стверджувати або заперечувати щодо тих речей, які сприймаються нами ясно й чітко, ми ніколи не зробимо помилки. Але, на жаль,

пізнавальна здатність людини за своїм обсягом дуже обмежена. Р. Декарт навіть називає її мізерною[54]. Звичайно, коло достовірного знання через систематичне застосування раціонального методу весь час розширюється, проте залишається обмеженим.

Воля ж або здібність вільного рішення на відміну від розуму не має меж. Людині надана певна свобода приймати рішення, робити той чи інший вибір. Через те, що воля значно ширша за розум, вона поширюється далеко за межі тих достовірних істин, які сприймаються ним інтуїтивно або доводяться логічно. Звідси й виникають помилкові судження, в яких ми щось стверджуємо або заперечуємо щодо речей, про які не маємо ясного й чіткого знання. Для того щоб уникати хибних суджень, уважає Декарт, треба стримувати свою волю і не переходити межі розуму.

Це, однак, не означає, що Декарт узагалі негативно ставиться до свободи волі. Навпаки, серед інших здібностей людини саме їй він надає найбільшого значення. Воля, яку я відчуваю в собі, стверджує Декарт, настільки велика, що я не знаю нічого, з чим її можна порівняти. Саме воля наближає людину до Бога й показує, що вона носить у собі його образ і подібна до нього[55]. Свобода волі є виявом у людині божественного начала, але саме через неї людина звертає на шлях гріха в моралі й помилки в пізнанні. Причому винна тут не воля як така, а той спосіб, у який людина користується нею. Узгодження волі з розумом — ось шлях, який пропонує Декарт.

Свобода волі залежить урешті-решт від розумного пізнання. Чим ясніше я бачу, в чому істина і добро, тим вільніше роблю свій вибір. Якби людина завжди мала ясне знання про те, що є істина і що є добро, вона б ніколи не мала клопоту з тим, як їй судити або який вибір робити. Тобто справжня свобода можлива лише на основі ясного й достовірного знання. Лише тоді, робить висновок Декарт, людина була б «цілком вільною і при тому не байдужою»[56].

Отже, розглядаючи проблему свободи волі, Р. Декарт розв'язує її послідовно раціоналістично, поставивши свободу в залежність від розуму й знання. Але рішення, які пропонує Декарт, не завжди є бездоганними. Часом він потрапляє у зачароване коло. Так, хибні судження виникають через поширення волі за межі розуму, але ж сама воля грунтується на тому самому розумові. І вза-

галі, як воля може спричинити хибу, якщо вона сама є лише модусом мислення?

Вчення про тілесну субстанцію. Фізика і космологія. Р. Декарт був одним з фундаторів нової науки, основу якої становило математизоване природознавство. Поглиблюючи лінію Галілея, який проголосив, що закони природи написані мовою математики, він руйнував якісне розуміння природи, долаючи натурфілософські концепції Відродження. Створена Декартом фізика, яка набула чималого поширення на європейському континенті, розглядалася ним як загальна теорія природи. На відміну від метафізики, головними предметами якої були Бог і душа, фізика Декарта мала матеріалістичний характер. Фізична природа, за Декартом, це сфера, де цілком панує одна лише матеріальна субстанція.

Але ідея тілесної субстанції, доведення її реального існування і розуміння її сутності належать до компетенції метафізики. Саме в її царині Декартом формулюються онтологічні й методологічні засади всього природничо-наукового пізнання. Відповідно до картезіанського раціоналізму, це пізнання опосередковане діяльністю мислення, базується на принципах розуму. Все, що пов'язане з чуттєвим досвідом, має недостовірний характер. Єдино реальними властивостями речей проголошуються їх кількісні визначення. Тому природа в її об'єктивній реальності постає лише як предмет математичного розуму. «Тіла, власне кажучи, не пізнаються відчуттями або здатністю уявлення, але одним тільки розумом... вони стають відомими не тому, що їх бачать або сприймають на дотик, а тому, що їх розуміють, осягають мисленням»[57]. Таким чином, у визначенні природи фізичного світу Р. Декарт виходить зі структури мислення. І якщо Ф. Бекон мав на меті пізнання природи такою, якою вона є, якою вона безпосередньо дається людині в її чуттєвому досвіді, то Декарт поставив попереду природи свій математичний розум. Якщо Ф. Бекон має своїм предметом справжню у своїй конкретності природу, то Декарт — лише абстрактну, математичну природу. Саме геометричний образ природи, в якому зникають усі її барви та якісні визначення, виявляється тотожним розумові вченого, сприймається ним ясно й чітко, а відтак може претендувати на істину.

У розв'язанні питання про сутність матеріальної субстанції, про її головний атрибут Декарт користується

тим самим методом, яким він визначав природу духовної субстанції: послідовно абстрагується від усіх її конкретних форм, від усіх її випадкових та відносних визначень. Показовий щодо цього своєрідний уявний експеримент із воском, до якого вдається Декарт. Якщо віск, котрий має різні якості, такі як колір, пружність, геометрична форма, нагрівати на вогні, він утрачає ці якості. Отже, всі вони, робить висновок Декарт, не є неодмінними для існування воску як матеріального тіла. Єдина властивість, без якої тіло не існує, — це місце, яке воно займає в просторі. За своєю сутністю тіло є не що інше, як певним чином обмежений простір, геометрична форма. Сутність або атрибут матеріальної субстанції — протяжність, до якої можна звести всі явища матеріального світу.

З точки зору мислення матеріальність, тілесність і протяжність є цілком тотожними поняттями. Всі інші властивості ми можемо пізнати лише завдяки протяжності і через неї. Вони розглядаються Декартом тільки як її модифікації (модуси).

Таке розуміння матеріальної субстанції приводить до певних висновків. Якщо, наприклад, матеріальне тіло зводиться до протяжності, до простору, який воно займає, то між тілами, а також частинами одного тіла не може бути ніякої порожнечі. Декарт заперечує її існування. Він визнавав порожнечу лише у відносному розумінні цього слова як відносну наповненість, але заперечував її як цілковиту безтілесність. Так, келих ми називаємо порожнім через те, що там немає води, але ж там є повітря, і взагалі ним окреслюється певний простір. З метафізичної точки зору, коли всякий простір є виявом тілесності, порожнім цей келих аж ніяк не можна назвати.

Заперечення порожнечі в Декарта було зворотним боком заперечення атомів, неподільних елементарних часток, із яких складається матерія. Таким чином, фізика Декарта мала континуальний характер і протистояла атомістичній картині світу, яка на той час активно відроджувалась у Франції та інших країнах Європи.

За Декартом, протяжність матерії неперервна, вона принципово подільна до нескінченності. Декарт визнає лише існування певних часток матерії — корпускул, які подільні за своєю природою і можуть мати залежно від цього різну величину.

З континуальних поглядів на природу випливають певні висновки, які мають важливе світоглядне значення. Так, ототожнення матеріальності з протяжністю приводить Декарта до думки про безмежність Всесвіту: «цей світ, або сукупність тілесної субстанції, не має ніяких меж у своїй протяжності»[58]. Оскільки простір не має меж, безмежним є і матеріальний світ. Декарт також приходить до висновку про матеріальну однорідність світу. «У всьому світі існує тільки одна матерія», — стверджує він. «Матерія неба не відрізняється від матерії землі»[59]. І взагалі, хоч як би були світи нескінченні, вони неодмінно складаються з однієї матерії. Такі погляди, звісно, суперечили традиційним уявленням про ієрархічну будову світу. Новий світогляд, що його обстоював Декарт, був багато в чому парадоксальним для його сучасників, бо зникала відмінність між небом і землею, між верхом і низом.

Але ж проголошення принципової однорідності матеріального світу, ототожнення тілесності й протяжності, нарешті, зведення усіх якісних визначень до суто кількісних відношень породжували й певні труднощі. Одна з них — це проблема індивідуалізації матеріальних тіл. Виникає закономірне запитання: чим одне індивідуальне тіло відокремлюється від іншого? Якщо матерія позбавлена якісних ознак і зводиться до простору, то невідомо, звідки виникає та межа, що відокремлює тіло від навколишнього середовища, а також від інших тіл.

Вирішуючи цю проблему, Декарт звертається до такої властивості матеріальних тіл, як рух. Тіло відрізняється від інших тіл саме своїм рухом. Наприклад, шкаралупа горіха відрізняється від його ядра, згідно з теорією Декарта, через те, що вони рухаються з різною швидкістю. Якщо протяжність є атрибутом тілесної субстанції, то рух є його найважливішим модусом. Саме він становить основу поділу матерії на частини, взагалі основу існування фізичних об'єктів. Протяжність не має інших модифікацій, окрім поділу її на окремі тіла, їх наближення та віддалення. Тому всі фізичні процеси утворюються рухом. Модуси протяжності — це різні рухи, вони є об'єктом фізики. Рух утворює межі тіл, він структуралізує світ. Отже, саме рух лежить в основі фізичного світу, і лише завдяки йому фізика відрізняється від геометрії. Саме рух надає просторові фізичних рис у картезіанській картині світу. Розуміння

руху як фундаментального факту фізичного світу мало величезне значення для становлення нової науки. Як констатують історики, воно стало передумовою механіки Ньютона.

Рух як модус атрибута протяжності розглядається Декартом лише як механічне переміщення, тому його фізика є класичним взірцем механіцизму. Особливість картезіанського механіцизму полягала в тому, що він правив за основу для широкого впровадження у природознавство математичних методів дослідження. Для Декарта механіка взагалі була однією з галузей «загальної математики».

Механіцизм картезіанського світогляду засвідчує й те, що Декарт сформульовані ним закони механічного руху тіл уважав загальними законами природи. Перший закон — це своєрідний варіант принципу інерції, який стверджує, що кожна частка матерії зберігає свій стан, якщо на неї не діють іззовні. Сюди долучається і другий закон, згідно з яким тіло зберігає свій рух по прямій. Третій закон характеризує взаємодію матеріальних тіл. Безумовним досягненням тут було формулювання Декартом закону збереження кількості руху. Всемогутність Бога, пише він, «створила матерію разом із рухом і спокоєм і своїм звичайним сприянням зберігає у Всесвіті стільки ж руху і спокою, скільки вона вклала у нього при творенні»[60].

Звернення до Бога у фізиці Декарта не випадкове. Механіцизм, який приписує матерії лише механічне переміщення, з необхідністю породжує питання про першодвигун або якесь нематеріальне джерело руху. Сама собою матерія в Декарта мертва, позбавлена внутрішнього руху. І для того, щоб пояснити, звідки він береться в матеріальному світі, Декарт змушений звертатися по допомогу до Бога. Проте неважко помітити, що роль, яку виконує Бог, створивши матерію, надає їй певну кількість руху й визначає його закони, після чого матеріальна природа, яка живе за цими законами, не потребує втручання Бога. Його функція — бути лише гарантом збереження законів і кількості загального руху в природі. Декартове уявлення про Бога істотно відрізняється від уявлень християнських теологів. У Декарта Бог утрачає ознаки живої істоти, перетворюється на «бога геометричних істин», а його роль у світі мінімізується. Вона зводиться лише до акту творення, після чого світ живе цілком самостійно за тими зако-

нами, які йому дані на момент цього творення. Така система поглядів, як відомо, називається деїзмом. Деїзм — це компромісна позиція, проміжний стан між такими крайнощами, як теїзм і атеїзм.

Слід зазначити, що деїстичне розв'язання проблеми співвідношення Бога і світу (фізичної природи) дуже поширене у філософії Нового часу. Така світоглядна позиція давала змогу якось узгодити загальне визнання Бога з його фактичним запереченням у галузі природознавства, релігійні уявлення — з принципами механістичного матеріалізму.

Намагання Декарта максимально вивільнити наукову картину світу, матеріальної природи від присутності в ній Бога виявляється і в розумінні Декартом принципу причинності. Принцип детермінізму є найважливішим, матеріалістичним за своїм змістом положенням картезіанської фізики. Р. Декарт відкидає телеологічне пояснення природи. У його фізиці немає місця для кінцевих, тобто цільових, причин. «Ми не станемо обговорювати, які цілі Бог поставив собі, створюючи світ, — пише Декарт у «Принципах філософії». — Ми цілком викинемо з нашої філософії пошуки кінцевих цілей...»[61] Згідно з Декартом, ми маємо зосередитися лише на тому, як Бог створив ті або інші речі, а не на тому, для чого він це зробив. Тобто в науковому пізнанні ми повинні шукати відповідь на запитання: чому, з якої причини відбуваються природні процеси, хоча саму причину Декарт розуміє досить спрощено, зводячи її до механічного зіткнення матеріальних тіл.

Принципи механістичного матеріалізму, вихідні положення фізики Декарта були зреалізовані передусім у його космології. Щоб пояснити весь матеріальний світ, усі процеси, що відбуваються у ньому, на думку Декарта, потрібні лише дві речі: матерія і рух. «Дайте мені матерію і рух, і я побудую світ», — ось концентрований вираз його філософії природи. Поняття матерії й поняття руху утворюють онтологічні засади фізики й космології Декарта. Спираючись на ці поняття, він прагне створити грандіозну картину розвитку природи, від первісного до сучасного стану.

Безумовною заслугою Декарта було те, що він перший серед мислителів Нового часу запровадив ідею розвитку до космології. Тому його космологія є водночас і космогонією. Декарт намагається зрозуміти не тільки будову світу, а й його походження. Він приходить

до дуже плідної думки, що теорія фізичного світу без його історії неможлива або неповна. Висуваючи ідею еволюції, Декарт стверджує, що матеріальні речі набагато краще можна зрозуміти, спостерігаючи їх поступове виникнення, ніж розглядаючи їх як цілком готові[62]. Евристичний потенціал цієї ідеї не вичерпаний і в наші дні.

Еволюційний підхід до природи значно обмежував творчі функції Бога, якому Декарт залишив творення первісного хаосу. Перехід від хаосу до космосу бачиться йому як суто природна еволюція. Основою розвитку Всесвіту Декарт уважає вихровий рух первісно однорідної матерії. Вихровий тому, що відсутність порожнечі внеможливлювала будь-який рух, крім такого, що відбувається по колу. Створивши первісну матерію, надавши їй руху та встановивши його закони, Бог далі самоусувається. Сама собою дія цих законів поступово приводить до трансформації первісного хаосу в космос. Вихровий рух матерії спричинює поділ її на частки, зіткнення яких, своєю чергою, викликає нові зміни. Врешті-решт утворюються матеріальні частки трьох видів: перші — найдрібніші й мінливі — Декарт називає елементами вогню; другі, дрібні, кулькові й дуже рухливі частки, утворюють елемент повітря; треті, найбільші, малорухомі частки, — елемент землі. Загальний рух матерії поступово приводить до концентрації цих часток, унаслідок чого утворюються Сонце, зорі, Земля, що обертається навколо Сонця, атмосфера тощо. Закони механіки, а також ідея вихрового руху матерії дали Декартові підстави пояснити річний рух Землі навколо Сонця, добовий рух Землі навколо власної осі та інші явища.

Декарт намагається послідовно пояснити фізичний світ за допомогою принципу еволюції, показати всі фази його історичного становлення, намалювати грандіозну картину виникнення й розвитку цього світу в усіх його подробицях. Космологія Декарта діалектична й посідає важливе місце в історії діалектики. Діалектичні ідеї Декарта не були належним чином оцінені сучасниками. Лише через століття Канту й Лапласу вдалося зреалізувати геніальний задум Декарта у відомій гіпотезі походження Сонячної системи. І це зрозуміло, бо за часів Декарта єдиною офіційно визнаною космологічною концепцією було теологічне вчення про божественне творення світу. Доля ж Галілея стала

поважною пересторогою тим, хто розвивав ідеї, які суперечили біблійним оповідям.

Передбачаючи реакцію богословів, Р. Декарт надав своїй космогонічній теорії вигляду прагматичної гіпотези, що не претендує на роль істинного знання. Підкреслюючи свою згоду з релігійним ученням про творення світу, Р. Декарт переконує читача в тому, що завдання його теорії — лише полегшити усвідомлення механізму природи, що ця теорія годиться тільки як гіпотеза для опису природних фактів. Декарт навіть закликав сприймати його теорію як своєрідний філософський роман. Проте ці заклики мало кого переконували. Декарт був першим серед філософів XVII ст., хто став на шлях природного історизму. Незважаючи на механістичний характер свого світогляду, він робив спроби створити величну картину Всесвіту, що розвивається. Ідея розвитку — важливе надбання Декарта — стала одною з провідних ідей сучасної науки. В цілому фізика Декарта відіграла видатну роль у її історії. Утвердження кількісного підходу в пізнанні природних явищ, формулювання фундаментальних законів фізичного світу, в тому числі й принципу інерції, зробили її популярною серед природознавців. І не випадково вона тривалий час конкурувала з фізикою Ньютона. Але врешті-решт поступилася їй, і не в останню чергу через те, що в Декарта експериментальне дослідження природи все-таки відігравало підпорядковану роль порівняно з метафізичними спекуляціями. А його раціоналізм мав на увазі прагнення вивести в логічний спосіб природу цілого світу з природи Бога й чистого розуму.

Матеріалістична фізіологія і проблема людини. Принципи механістичного матеріалізму Р. Декарт прагнув поширити на всю природу, в тому числі й на живу. Як один із найпослідовніших механіцистів в історії науки й філософії, він цілковито відкидає ті уявлення про природу, які панували ще століття тому. Якщо натурфілософам XVI ст. природа видавалася живим організмом, то для Декарта вона мертвий бездушний механізм. Декарт рішуче заперечує не тільки середньовічну містику з її субстанційними формами, «таємними якостями», а й характерний для натурфілософії Відродження гілозоїзм. Він орієнтується на об'єктивне вивчення органічної природи, стверджує принципову можливість

використання в біології загальних методів наукового дослідження природи. Декарт заперечує існування «рослинної» та «чуттєвої» душ, учення про які свого часу допомагало філософам пояснювати якісну відмінність живої природи від неживої. Для Декарта такої відмінності не існує, для нього живі організми — це більш або менш складні механізми, своєрідні машини.

Формуванню таких поглядів об'єктивно сприяли, з одного боку, розвиток самої біологічної науки, а з іншого — розвиток техніки. Наприклад, відкриття кровообігу, що було зроблено Гарвеєм, давало підстави для висновку про суто фізичний характер усіх процесів життєдіяльності організму. Травлення, кровообіг, дихання, робота м'язів і суглобів створювали уявлення про організм як складну машину, яка діє лише на основі фізичних законів. Згадаймо також, що в XVII ст. широкого розвитку набуло мануфактурне виробництво, в якому використовувались різні технічні пристрої, що сприяло зближенню науки і технічного мистецтва. Наука почала розглядатися як потенційна техніка, а принципи технічної творчості переносяться у сферу наукового мислення. Для цього часу характерне масове захоплення різними механічними моделями, іграшками, майстерність у виготовленні яких стає справді віртуозною. Тому можна зрозуміти спроби уявити живий організм як своєрідну механічну модель. Виходячи саме з таких аналогій, Р. Декарт формулює свою ідею безумовно-рефлекторної природи нервової діяльності.

Звичайно, він не мав у своєму розпорядженні того масиву фактів, який нагромадила сучасна наука. Не було тоді розроблено й відповідної системи наукових понять, у яких можна було б адекватно виразити сутність біологічних та фізіологічних процесів. Тому деякі висновки, а також терміни, якими користувався Декарт, можуть здатися наївними й навіть примітивними. Але метод, сам його підхід до різноманітних проявів життя як до природних, фізичних процесів справив величезний вплив на дальший розвиток європейської науки. А його відкриття безумовно-рефлекторного механізму діяльності людського й тваринного організму мало епохальне значення. Російський учений І. П. Павлов, фізіолог зі світовим ім'ям, поставив поблизу своєї лабораторії пам'ятник Декартові якого вважав засновником наукової теорії рефлексів.

Багатолітні дослідження самого Декарта були викладені ним у кількох наукових творах. Найважливіші серед них — «Опис людського тіла», «Трактат про утворення тварини», а також «Пристрасті душі». У своїх працях Декарт послідовно проводить ідею відмінності душі від тіла і, наскільки це можливо, пояснює функції живого організму без будь-якої участі душі. Так звані рослинні та тваринні «душі» перетворюються у нього на тілесні «тваринні духи», які мають цілком матеріальну природу. Це — «легкий вітерець», або, точніше, «полум'я», що переносить по нервових трубках збудження від периферійних органів до мозку, а від нього знову до органів. Так виникла ідея рефлекторної дуги, за допомогою якої Декарт пояснює «автоматизм тіла».

За Декартом, усі дії цього тіла аж до найскладніших можуть отримати принципове пояснення на основі законів фізики й механіки. Нічого таємничого, надприродного, прихованого від тверезого аналізу об'єктивної науки в них немає. З погляду цієї науки тварини — це просто автомати, які діють на зразок годинника або іншого механічного пристрою. Так само, як і в годинника, їхні дії не супроводжуються будь-якою думкою і залежать лише від розміщення тілесних органів. Ніякої психіки у тварин немає. Що ж до організму людини, то він у цьому розумінні нічим не відрізняється від організму тварини. Але людина, за Декартом, не тільки матеріальна, а й духовна істота. Вона має не тільки матеріальне тіло, а й розумну душу. І це ставить перед Декартом складну філософську проблему, проблему сутності людини, а також співвідношення в ній матеріального й духовного начал.

Як матеріальна, тілесна істота людина, за визначенням Декарта, — це «машина, що складається з кісток і м'яса»[63]. Тіло людини так само, як і тіло тварини, діє за законами природи, причому ці дії здебільшого не опосередковані свідомістю і відбуваються без будь-якої участі душі. Підкреслюючи автоматизм функціонування людського тіла, Декарт наближає людину до світу природи, практично не відрізняючи її від подібних до неї за тілесною будовою істот. Але, з іншого боку, він різко протиставляє людину всім іншим природним створінням. Між людиною і світом тварин у нього пролягає принципова межа, бо людина — не просто тіло, а й розумна душа.

Душа — це така властивість людини, завдяки якій вона спроможна діяти не автоматично. Людина здатна розірвати рефлекторне кільце, підпорядкувавши своє тіло власній волі. Таким чином, поведінка людини набуває якісно нових ознак, що не залежать від будови її тіла й спричиняються іншою, не тілесною сутністю. І якщо для пояснення діяльності будь-якої матеріальної істоти достатньо створити відповідну механічну модель, то природа людини принципово не може бути пояснена на основі фізичних або механічних принципів.

У своїх спробах з'ясувати природу людини Р. Декарт торкається дуже складної, багато в чому й нині не вирішеної проблеми, а саме: чи можна штучно відтворити людську істоту, побудувати такий її матеріальний аналог, який би функціонально нічим не відрізнявся від неї? У XVII ст. йшлося про механічну копію, сучасна наука веде мову про модель на електронній основі. Але принципово сутність проблеми від цього не змінюється. Щодо тварин, то тут, на думку Декарта, якихось непереборних складностей немає. Якби, міркує він, існували машини, що мали б органи й фігуру мавпи або будь-якої іншої тварини, позбавленої розуму, то ніякої істотної різниці між ними не було б. Та коли йдеться про наділену розумом людину, то виникає зовсім інша ситуація. Навіть якби можна було створити машину, яка за своєю будовою була би цілком подібна до людини, вони б принципово різнилися. Декарт указує на дві важливі ознаки, за якими завжди можна відрізнити розумну істоту від її матеріальної подоби. По-перше, це здатність осмислено користуватися мовою, а, по-друге, універсальний характер її діяльності.

Звичайно, зазначає Декарт, можна уявити собі машину, здатну вимовляти слова й навіть пов'язувати їх із певними тілесними діями. Наприклад, якщо до неї доторкнутися в певному місці, вона вимовить відповідні слова. Але все одно «не зможе розташувати їх у різний спосіб, відповідно до змісту всього того, що говоритиметься в її присутності, як це можуть робити навіть тупі люди», — робить висновок Декарт[64].

Тож на відміну від людини машина не зможе вільно користуватися мовними знаками, створювати різні мовні конструкції залежно від змісту ситуації. І проблема тут зовсім не технічна, бо змістове користування мовою не залежить від тілесного органа. Наприклад, за-

уважує Декарт, деякі птахи здатні вимовляти слова людської мови, але, навіть маючи відповідний орган, вони ніколи не зможуть робити це так, як ми. Натомість німі люди, що втратили такий орган або зовсім не мали його, легко знаходять засоби для спілкування. Таким чином, справа не в тілесному органі, а в наявності або відсутності розуму. І коли кажуть, що тварини мають свою мову, щось говорять, але ми їх не розуміємо, то це не відповідає дійсності. Якби в них був розум, вони б знайшли багато способів порозумітися з людьми[65].

Багато в чому тварини навіть перевершують людей, наприклад у спритності, яку вони виявляють у деяких діях, у ступені розвитку окремих органів і т. ін. Проте ці переваги ще не доводять їхньої розумності. Радше навпаки, природа використовує тут лише можливості їхніх тіл. І те, що годинник завдяки своїй матеріальній будові краще, ніж ми, вимірює час, не означає, що він розумніший за нас. Він і справді був би таким, якби краще за нас виконував і все інше. Проте будь-який механічний пристрій, будь-яка тварина завжди обмежені у своїх діях, що цілком визначені їхнім тілесним устроєм. А людина діє універсально, вона нічим не обмежена в розвитку своєї діяльності, легко змінює спосіб своїх дій залежно від обставин, хоча її тілесні органи залишаються практично незмінними. Отже, універсальність людської діяльності визначається не тілесним устроєм людини, робить висновок Декарт, а саме її розумом, бо «розум є знаряддям універсальним, здатним служити за будь-яких обставин»[66].

Отож, доводячи наявність у людини розумної душі, Декарт указує на такі особливості її діяльності, на такі аспекти її поведінки, які не залежать від матеріальної природи людини, а відтак є проявом нематеріальної духовної субстанції. Душа людини відрізняється від її тіла, і завдяки душі людина виходить за межі своєї фізичної природи. Але, незважаючи на цю протилежність, людина залишається єдиною. Справді, говорить Декарт, «душа людини реально відрізняється від її тіла, але водночас вони так щільно пов'язані й поєднані одне з одним, що утворюють немовби одну річ»[67]. Про це свідчать численні факти. Наприклад, спосіб мислення людини залежить від її темпераменту, хвороба тіла або сон заважають проявам свободи волі, голод викликає смуток духу. З іншого боку, ми маємо акти осмисленої, цілеспрямованої тілесної дії. Все це свідчить про єдність

душі й тіла, про їхній взаємовплив. Тіло має потребу в душі як у своєму керівникові, а душа потребує тілесного органа, вмістища, завдяки якому вона може керувати тілом.

Але як уможливлюється таке об'єднання? Як ці дві протилежні за визначенням метафізичні сутності можуть вступати у взаємодію? Тілесна субстанція — протяжна, подільна на частини, духовна — непротяжна, проста, неподільна. Протиставивши їх у своїй метафізиці, Декарт мусив шукати їх об'єднання в антропології. Але дуалістична метафізика Декарта стає на перешкоді науковому поясненню природи людини. Так виникає психофізична проблема, проблема взаємодії душі й тіла.

Намагаючись розв'язати її, Декарт шукає органи й форми такої взаємодії з боку як тіла, так і душі. Розглядаючи її з точки зору фізіології, він знаходить специфічний орган усередині великого мозку людини, через який душа начебто може впливати на «тваринні духи», тобто нервові процеси, що відбуваються в тілі людини. Це так звана шишкоподібна залоза, на яку Декарт покладає важливу роль — бути пунктом зв'язку між душею і тілом. Завдяки їй душа може регулювати рух «духів» і впливати на дію всіх органів тіла. Водночас ця залоза здатна реагувати на найменші рухи «духів» і передавати їх душі, завдяки чому душа дістає можливість віддзеркалювати процеси, що відбуваються в тілі людини.

Душа, поєднана з тілом, не може залишатися байдужою до нього, не реагувати на той чи інший його стан. Психологічний аспект проблеми взаємодії душі й тіла висвітлюється Декартом у його вченні про пристрасті душі. Вони, на думку філософа, є продуктом подвійної природи людини. Почуття голоду, спраги, болю, бажання, вказує Декарт, — це ті види мислення, що утворюються і залежать від поєднання духу з тілом[68].

«Пристрасті душі» Р. Декарта — один із найвизначніших творів психологічної науки Нового часу. Головну його особливість становить поєднання психологічного й фізіологічного підходів. У психологічне вчення про пристрасті Декарт вносить суттєвий елемент фізіології: афективні стани душі розглядаються ним як такі, що щільно пов'язані з фізіологічними процесами. За визначенням Декарта, пристрасті — це такі душевні рухи (emotions), які на відміну від інших видів мислення викликаються і підтримуються рухами «духів»[69].

Отже, ці «духи», з одного боку, надають дії нашому тілу, м'язам рук, ніг тощо, а з іншого — викликають у душі певні стани або пристрасті. Яку ж функцію вони виконують? «Головна дія усіх людських пристрастей, — відповідає Декарт, — полягає в тому, що вони спонукають і налаштовують душу людини бажати того, до чого пристрасті готують тіло»[70]. Тобто їхнє покликання — узгоджувати рефлекторні дії тіла і визначення людської волі.

Серед усіх видів мислення саме пристрасті, на думку Декарта, справляють найбільший вплив на життя людини, вони найбільше хвилюють і зворушують її. Проте виникає питання про співвідношення пристрастей і волі. Воля за своєю природою є свободною, її не можна ні до чого примусити. Навпаки, вона сама прагне визначати дії тіла. Тому між пристрастями і волею неодмінно виникає конфлікт, боротьба. Декарт називає фізіологічні причини цієї боротьби, а саме спільні рухи «залози», що викликаються, з одного боку, «духами», а з іншого — волею. Треба зауважити, що «фізіологія» часто виявляється сильнішою за волю людини, значно звужуючи її свободу. Декарт змушений констатувати, що душа спроможна впоратися лише зі слабкими пристрастями, бурхливі ж, сильні хвилювання непідвладні їй. Єдине, на що душа спроможна в боротьбі з ними, — це затримати фізичну дію, наприклад, зупинити руку, занесену для удару.

Розглядаючи питання про співвідношення різних аспектів душевного життя людини, розуму й емоцій, чуттєвої, або хтивої, частини душі і її розумної волі, Декарт підкреслює, що душа людини єдина й неподільна, що вона не має так званих частин, між якими начебто точиться боротьба. Основою всіх цих конфліктів є боротьба душі з тілом. «Лише останньому варто приписати все те, що суперечить нашому розумові»[71]. Але за суперечністю між тілом і розумною душею, за конфліктом пристрастей і свободної волі ховається глибша суперечність — між свободою людської діяльності і природною необхідністю. Якщо свобода волі бере участь у формуванні тілесних дій людини, то як це узгоджується з принципом детермінізму? Тіло людини як матеріальна річ пов'язане з іншими речами причинним зв'язком, коли ж рух цього тіла якоюсь мірою визначається вільним рішенням людини, то у фізичному світі стають неминучими парадоксальні ситуації.

До цих колізій додається ще й конфлікт із християнським ученням про божественне визначення. Щоправда, саме до Бога звертається Р. Декарт, прагнучи розв'язати проблему свободи й необхідності. Він використовує єзуїтську аргументацію, за якою Бог дозволив людям діяти вільно, але при цьому передбачив усі наслідки їхніх дій, відповідно визначивши й хід природних речей. Але, якщо все наперед визначене Богом, то свободи волі як такої немає, вона стає чимось позірним, не здатним реально впливати на події у світі.

Загалом, розмірковуючи над природою людини, намагаючись з'ясувати її місце у світі, Декарт помітно відходить від гуманістичного ідеалу мислителів Відродження. З точки зору матеріалістичної фізики Декарта, людина не може претендувати на те, щоб стати центром світу, на те, що Бог створив цей світ для неї, задля її блага. Такі претензії можна було б виправдати, лише виходячи з потреб моралі, не більше[72]. «Подвійна» людина Декарта, в якій зовсім випадково поєднані дві незалежні субстанції, слабка, а її розумові здібності посередні[73]. Розум людини не здатен опанувати пристрасті душі, а неправильне застосування свободи волі веде до морального гріха й теоретичної омани.

І все ж Декарт оптимістично дивиться на потенції людини, сподіваючись, що за допомогою правильного методу людина зможе подолати свою обмеженість, розширити вплив розуму, побудувати всеосяжну систему достовірного знання.

Безумовно, Р. Декарт був одним із найвидатніших філософів і вчених Франції. Його вплив на подальший розвиток європейської філософії важко переоцінити. Як слушно зазначив О. І. Герцен, «з часів Декарта наука не втрачає свого грунту, вона твердо стоїть на самопізнавальному мисленні, на самозаконності розуму»[74]. Система європейського раціоналізму, засновником якої був Декарт, на тривалий час визначила долю не тільки науки, а й усієї культури, певною мірою відповідальна вона й за перебіг суспільно-політичних подій.

Особливістю картезіанської філософії був її тісний зв'язок з наукою. Саме Декарт висунув ідеал дедуктивної побудови науки, онтологічно й методологічно обгрунтував суто природничо-науковий підхід у вивченні природи й людини.

Однак для дальшого розвитку науки мали значення не тільки здобутки картезіанської філософії. Не менше значення мали й ті проблеми, які вона поставила, але не змогла розв'язати. Вже сучасники Декарта добре усвідомлювали слабкі сторони його філософії. Вони піддавали критиці його «подвійну людину», абстрактний матеріалізм його фізики й абстрактний ідеалізм його метафізики і, прагнучи подолати притаманний його філософії дуалізм, розвивали філософську думку далі. Метафізичне протиставлення матеріальної й духовної субстанцій, світу фізичного, де цілком панує закон механічної необхідності, і світу духовного, де має діяти свобода волі, неодмінно викликало нездоланні труднощі й суперечності. Метафізична межа пролягла не тільки між Богом і світом, вона не тільки зруйнувала єдність самого світу, відірвала людину від тварини, — вона розірвала навпіл саму людину. Розв'язати всі теоретичні колізії можна було, лише подолавши субстанційний дуалізм Декарта. І кожна наступна філософська система намагалася так чи інакше це зробити.

I

[1] *Scruton R.* A short history of western philosophy. London, 1927. P. 24.
[2] The English philosophers from Bacon to Mill. New York, 1939. P. 13.
[3] *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. М., 1972. Т. 2. С. 514.
[4] The English philosophers... P. 9.
[5] Ibid. P. 37.
[6] Ibid. P. 40.
[7] Ibidem.
[8] Ibid. P. 42.
[9] Ibid. P. 38.
[10] *Bacon F.* Selected writings. New York, 1955. P. 514.
[11] *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. М., 1971. Т. 1. С. 323.
[12] The English philosophers... P. 71.
[13] Ibid. P. 88.
[14] Ibid. P. 110.
[15] Ibid. P. 111.
[16] *Бэкон Ф.* Сочинения. Т. 2. С. 305.
[17] Там же. С. 307.
[18] Там же. С. 306.
[19] Там же. С. 334.
[20] The English philosophers... P. 91.
[21] *Бэкон Ф.* Сочинения. Т. 2. С. 300.
[22] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 2. С. 143.
[23] *Гегель Г.-В.-Ф.* Лекции по истории философии // Соч.: В 14 т. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 257.
[24] *Декарт Р.* Избранные сочинения. М., 1950. С. 121.
[25] Там же. С. 414.
[26] *Descartes.* Discours de la method. Paris, 1990. P. 41.
[27] *Декарт Р.* Избранные сочинения. С. 86.
[28] Там же.

[29] Там же. С. 133.
[30] *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 309.
[31] *Декарт Р.* Избранные сочинения. С. 426.
[32] Там же. С. 426—427.
[33] Там же. С. 336.
[34] *Асмус В. Ф.* Очерки истории диалектики в новой философии // Избр. филос. труды: В 2 т. М., 1971. Т. 2. С. 11.
[35] *Декарт Р.* Избранные сочинения. С. 108.
[36] *Гегель Г.-В.-Ф.* Указ. соч. С. 270.
[37] *Фейербах Л.* История философии: В 3 т. М., 1974. Т. 1. С. 251.
[38] *Декарт Р.* Избранные сочинения. С. 363.
[39] Там же. С. 333.
[40] Там же. С. 448.
[41] Там же. С. 449.
[42] Там же. С. 344.
[43] Там же.
[44] *Descartes.* Op. cit. P. 52.
[45] *Декарт Р.* Избранные сочинения. С. 125.
[46] Там же. С. 345.
[47] Там же. С. 346.
[48] Там же. С. 350.
[49] Там же. С. 440.
[50] *Descartes.* Op. cit. P. 69.
[51] *Декарт Р.* Избранные сочинения. С. 355.
[52] Там же.
[53] Там же.
[54] Там же. С. 375.
[55] Там же.
[56] Там же. С. 376.
[57] Там же. С. 351.
[58] Там же. С. 476.
[59] Там же.
[60] Там же. С. 485.
[61] Там же. С. 438.
[62] *Descartes.* Op. cit. P. 58.
[63] *Декарт Р.* Избранные сочинения. С. 343.
[64] *Descartes.* Op. cit. P. 65.
[65] Ibid. P. 66.
[66] Ibid. P. 65.
[67] *Декарт Р.* Избранные сочинения. С. 333.
[68] Там же. С. 398.
[69] Там же. С. 609.
[70] Там же. С. 615—616.
[71] Там же. С. 619.
[72] Там же. С. 507.
[73] Там же. С. 506.
[74] *Герцен О. І.* Вибрані філософські твори. К., 1949. С. 186.

II

ПОСЛІДОВНИКИ Й ОПОНЕНТИ ДЕКАРТА

Декарт був найвпливовішим мислителем XVII ст Дуже швидко він набув широкої популярності не тільки завдяки своїй природничо-науковій діяльності, як природодослідник, а й як філософ, методолог науки. Треба зазначити, що Декарт сам сприяв поширенню своєї філософії, впроваджував її в шкільне та університетське навчання. Про це свідчить хоча б його фундаментальна праця «Принципи філософії», створена саме з такою метою. Перебуваючи в Голландії, Декарт допомагав своєму учневі професору Утрехтського університету зорганізувати викладення картезіанської філософії. З великим успіхом фізіологічне вчення Декарта пропагував у своїх лекціях професор медицини й анатомії Анрі де Руа. Не менший вплив на філософську думку Європи справила й метафізика Декарта. Треба відзначити особливу роль у поширенні філософських ідей Декарта його друга абата Мерсенна, який, за свідченням істориків, узяв на себе функції «вченого секретаря Європи». Завжди діяльний, особисто знайомий з багатьма науковцями й богословами не тільки Франції, а й інших країн, Мерсенн сприяв їхньому спілкуванню, відігравши у Франції таку саму роль, що й Royal Society в Англії. Це спілкування стало передумовою формування науково-філософського співтовариства, так званої республіки вчених (La République des lettres), що об'єднала передових мислителів тогочасної Європи.

Нова філософія поставала в умовах інтенсивного обміну думками, напруженої полеміки між представниками різних напрямів і шкіл. Важливим історичним документом, що відображає характер цієї полеміки, стали «Роздуми про першу філософію» Декарта, видані 1641 р. З рукописом книги за посередництвом своїх голландських друзів, католицьких прелатів Блемарта і Баннія, а головним чином через Мерсенна, він ознайомив відомих учених і богословів, сподіваючись отримати від них попередні зауа-

ження. Такі зауваження або заперечення надійшли від голландського богослова Катеру, від французьких теологів, у тому числі й Мерсенна, від англійського філософа-матеріаліста Т. Гоббса, від паризького богослова-янсеніста Антуана Арно, від французького священика і філософа, прихильника епікуреїзму П. Гассенді, від ученого єзуїта Бурдена та ін. Книга була опублікована разом із запереченнями та відповідями Декарта на них.

Полеміка, репрезентована тут, свідчить, що картезіанська філософія утверджувалася за умов напруженої ідейної боротьби. Філософія Декарта зазнавала критики не тільки з боку представників старої, схоластичної філософії (Бурден, Катеру), а й з боку ліберально налаштованих богословів-янсеністів (Арно), а також філософів-матеріалістів (Гоббс, Гассенді). Однак, незважаючи на критику, філософія Декарта набувала дедалі більшого поширення. Виникає *картезіанство* — напрям у філософії й природознавстві XVII—XVIII ст., який розвиває філософські та наукові ідеї Картезія.

За своїм складом картезіанство не було однорідним. Оскільки дуалістична філософія Декарта поєднувала в собі як ідеалістичні, так і матеріалістичні ідеї, серед її прихильників були й матеріалісти (матеріалістичний напрям у картезіанстві), й ідеалісти (оказіоналізм, релігійна філософія Б. Паскаля). Послідовники матеріалістичної філософії виходили з матеріалістичної фізики й фізіології Декарта, намагаючись на грунті механістичного матеріалізму розв'язувати наукові й філософські проблеми. Треба зауважити, що картезіанський матеріалізм відіграв значну роль у формуванні новоєвропейського матеріалізму, зокрема французького матеріалізму XVIII ст. Водночас філософія Декарта стала основою не тільки ідеалістичної філософії XVII ст., різноманітні напрями якої виходили з картезіанської метафізики, а й усього сучасного ідеалізму. Як зазначає В. Ф. Асмус, ідеалістична філософія Декарта, його вчення про cogito, а також раціоналістична теорія пізнання «були причиною величезного впливу, що його справив Декарт на розвиток філософського ідеалізму Нового часу — аж до наших днів»[1]. Філософи, які виходили з картезіанської метафізики, намагалися подолати дуалізм та однобічний раціоналізм Декарта. Найвідоміші серед них — представники оказіоналізму А. Гейлінкс і Н. Мальбранш, а також прихильник раціоналістичної методології й водночас релігійний філософ Б. Паскаль.

Серед опонентів Декарта були й принципові противники його філософії. Насамперед це матеріалісти Т. Гоббс і П. Гассенді. Полеміка з ними відіграла важливу роль для

з'ясування суті картезіанської філософії й формування таких філософських напрямів, як матеріалізм та ідеалізм, протилежність між якими саме в новій філософії набула найбільш послідовного й чіткого вираження.

Матеріалістичний напрям у картезіанстві

Перших своїх послідовників Декарт знайшов саме серед природодослідників — фізиків, механіків, фізіологів, математиків (найвідомішим представником картезіанської фізики й математики був Х. Гюйгенс). Їх приваблював тверезий підхід картезіанської філософії до вивчення природи, вільний від середньовічних упереджень та забобонів. Але, приєднуючись до матеріалістичної фізики Декарта, вони критично ставилися до його ідеалістичної метафізики, намагалися очистити доробок свого вчителя від непослідовності й суперечностей. Вони прагнули подолати притаманний йому дуалізм, розвиваючи саме матеріалістичні аспекти картезіанської філософії. Так на її основі виникає матеріалістичний напрям у французькій філософії, якому судилося відіграти значну роль у духовному розвитку Франції. Цей напрям став одним із джерел французького матеріалізму XVIII ст.

Представники цього напряму не просто поширювали або пропагували матеріалістичну фізику Декарта. Як науковці вони сприяли формуванню природознавчого мислення, в основі якого лежали принципи механіцизму й детермінізму. Завдяки їхнім зусиллям у науці стверджувався новий тип раціональності, згідно з яким природа втрачала образ живої цілісності й перетворювалася на величезний механізм, на систему причинно пов'язаних між собою механічних дій. Навіть живі організми розглядаються тут як механічні системи. Щось зрозуміти, раціонально пояснити в межах цього мислення стає можливим лише за умов побудови

відповідної механічної моделі. Універсалізація такого підходу до явищ природи вимагала вилучити з наукової картини світу феномени духовного порядку, впливи цільових причин, свободи волі, що не вкладаються в прокрустове ложе абстрактно-геометричних і механічних її моделей.

Серед філософів, прихильних до матеріалістичної фізики й фізіології Декарта, насамперед слід назвати палкого шанувальника фізики Декарта, професора Утрехтського університету ***Де Руа*** (Леруа, 1598—1679). Свої наукові й філософські погляди він виклав у творах «Пояснення людського розуму, або розумної душі, у якому пояснюється, чим вона є і чим вона може бути» (1647) і «Натуральна філософія» (1654). Леруа прагнув на основі матеріалістичної фізики й фізіології Декарта подолати дуалізм його філософії. Наприклад, Леруа заперечував існування мислення як самостійної субстанції, розглядаючи його як модус тіла, як одну з властивостей цього тіла, таку саму, як і рух. Декартове розуміння тваринного організму як машини він уважав за доцільне перенести й на людину. Свій механіцизм у фізіології й антропології Леруа розглядав як послідовну реалізацію картезіанської філософії. На його думку, Декарт мусив приховувати свої справжні погляди на людину, приписуючи їй безсмертну душу. Леруа також заперечував існування вроджених ідей. Душі, вважав він, властива лише сама здібність мислення, ідеї ж виникають на основі чуттєвого досвіду. Отже, матеріалістична фізіологія й антропологія доповнювалися в Леруа принципом сенсуалізму. Неприйнятними для нього були й аргументи на користь існування Бога, до яких вдавався Декарт.

До прихильників матеріалістичної фізики й фізіології Декарта належали також французькі філософи ***Ж. Рого*** (1620—1672) та його учень ***П. Ряжі*** (1632—1707). Останній розвинув учення Декарта про ідеї, розглядаючи їх як відображення речей, однак надав картезіанській гносеології сенсуалістичного забарвлення.

Послідовником матеріалістичного напряму в картезіанстві був секретар Паризької Академії наук ***Бернар де Фонтенель*** (1657—1757). Він виступав проти ідеалістичної метафізики Декарта, а також проти тих філософських течій, що виникали на її грунті, таких, наприклад, як оказіоналізм. У творі «Сумніви з приводу фізичної системи оказіональних причин» (1686) Фонтенель, зо-

крема, вів полеміку з одним із найвідоміших представників цієї течії Н. Мальбраншем. Виступаючи проти спроб Мальбранша вилучити з картини природи дію об'єктивних причин, замінивши їх діями Бога, Фонтенель обстоював принцип детермінізму в пізнанні природи. Ідучи в цьому питанні за Декартом, він поширював цей принцип і на психіку людини. Фактично відкидаючи дуалізм Декарта, Фонтенель водночас був на боці Картезія в полеміці з прихильниками фізики І. Ньютона. Відомо, що до середини XVIII ст. вчення Ньютона вважалося незаперечним лише на Британських островах, на континенті ж тривалий час найбільший вплив мала саме фізика Декарта.

Фонтенель робив спроби поєднати цю фізику з прогресивними ідеями натурфілософії XVI ст. Інша його праця «Розмова про множинність світів» (1686) демонструє цілковиту прихильність до вчення Дж. Бруно про безмежність Всесвіту. Фонтенель послідовно обстоював позиції сучасної йому науки, виступав проти релігійних забобонів і розглядав будь-яку релігію як обман. У цьому відношенні його можна вважати представником раннього французького Просвітництва. Фонтенель був один із тих, хто поєднував матеріалізм картезіанської філософії з французьким матеріалізмом XVIII ст. Серед них можна назвати й відомого французького філософа-матеріаліста, лікаря ***П.-Ж.-Ж. Кабаніса*** (1757—1808), який уважав мислення фізіологічним продуктом матерії. Завершуючи розвиток картезіанського матеріалізму, він став одним із попередників матеріалізму вульгарного.

Представники матеріалістичного напряму в картезіанстві спиралися, як зазначалося, на фізику й фізіологію Декарта. Ідеалістичну ж метафізику Картезія, його непослідовність у ставленні до Бога, дуалістичне вирішення проблеми співвідношення мислення і матеріального буття вони розглядали лише як вади його філософської системи, що потребують певної корекції. Прихильники ж картезіанської метафізики, навпаки, намагалися звільнити філософію Декарта від матеріалізму і, як вони вважали, атеїзму, тобто деїзму. Вступаючи в полеміку зі своїм метром, вони, однак, залишалися в межах картезіанської філософії, грунтуючи свої міркування на її засадничих принципах.

Картезіанство і релігійно-містична філософія

Найбільший вплив на сучасників Декарта мав його раціоналістичний метод, що набув систематичного розвитку в працях його послідовників. До них належали французькі мислителі і вчені, діяльність яких була пов'язана з абатством Пор-Рояль, одним із центрів культури тогочасної Франції. Серед них — один із головних критиків картезіанської філософії та її продовжувач у формі янсенізму, священик, а згодом професор Сорбонни А. Арно. Разом з П. Ніколем він написав відомий у XVII ст. підручник з логіки, знаний під назвою «Логіка Пор-Рояля». В основу книги була покладена Декартова думка про логіку як науку, що формулює методи пізнання в математиці й природознавстві. Автори «Логіки Пор-Рояля» зазнали значного впливу їхнього друга, відомого французького математика, фізика й філософа Блеза Паскаля, життя і творчість якого також були пов'язані з Пор-Роялем.

Методологічний раціоналізм і релігійна філософія Блеза Паскаля. Блискуче продовживши раціоналістичну лінію в науці XVII ст., Паскаль, проте, внаслідок духовної кризи відійшов від картезіанського раціоналізму і став на шлях релігійних пошуків.

Народився Блез Паскаль 1623 р. у Клермоні. Його батько, Етьен Паскаль, був головою суду і вченим-математиком. Блез із юнацьких літ виявив блискучі здібності до математики. У 16-річному віці написав свій перший трактат, що вразив Декарта рівнем математичного мислення, а у 18 років створив першу лічильну машину.

Б. Паскаль заклав основи теорії ймовірностей, започаткував гідростатику, зажив слави не тільки як учений, а й як методолог науки. «Геометричний розум» та «Про мистецтво переконувати» — головні методологічні твори Паскаля, у яких він розвинув принципи картезіанської філософії. Саме ці трактати стали основою логіки Пор-Рояля.

Проте після 1651 р. через хворобу Паскаль припиняє інтенсивні наукові заняття. Він установлює дружні стосунки з членами гуртка «лібертенів», серед яких були і вчені, послідовники філософа Гассенді. 1654 р., пере-

живши глибоку душевну кризу, вчений назавжди оселився в янсеністському монастирі.

У монастирі Паскаль цілком віддається релігійним проблемам. Тут були написані «Листи до провінціала», спрямовані проти єзуїтів; саме тут Паскаль почав писати і свою головну книгу «Апологія християнства». Ця книга, одначе, не була завершена. Після смерті Паскаля відомий діяч Пор-Рояля Ніколь надрукував фрагменти з неї під назвою «Думки Паскаля про релігію та деякі інші питання». Помер Б. Паскаль 1662 р.

Як уже зазначалось, у перший період своєї творчості Б. Паскаль був послідовником філософії Декарта, його раціоналістичного методу. Так само як і Декарт, він виступає проти авторитаризму та схоластичного мислення в науці. Сліпа віра в авторитети, вважав Паскаль, принижує людський розум і суперечить природі наукового знання. Посилання на авторитет може бути доречним лише в теології, проте неприпустиме в математиці, фізиці, медицині та інших науках, що спираються на відчуття й розум, на дослід і міркування. Тут авторитет як спосіб пізнання нічого не вартий. У цих науках, на думку Паскаля, має панувати метод логічної дедукції. Подібно до інших раціоналістів він сповідує ідеал дедуктивної теорії, вважаючи, що загальні та необхідні наукові істини досягаються лише за допомогою дедуктивного методу. Але цей метод потребує попереднього визначення деяких термінів і аксіом, що їх процес логічного доведення має своєю основою. В Декарта такою основою виступали інтуїції розуму. На відміну від нього Паскаль уважав, що ми пізнаємо істину не тільки розумом, а також і серцем. Не розум, а серце є органом інтуїції, яка втрачає в Паскаля інтелектуальний характер і стає до якоїсь міри чуттєвою. Паскаль немовби піддає сенсуалізації інтелектуальну інтуїцію Декарта, зближаючи її з інстинктом та почуттями. Перші начала знання, стверджував він, відчуваються, а судження виводяться.

Б. Паскаль дещо відходить від суворого раціоналізму Декарта, віддаючи данину чуттєвому пізнанню. Порівнюючи математичне пізнання з безпосереднім, чуттєвим, він указує на певну обмеженість математичного розуму, який часто не помічає того, що перед очима. Начала безпосереднього знання, за характеристикою Паскаля, «тонкі й розмаїті», і лише людина з витонченими чуттями здатна відчути їх і зробити правильні висновки. Причому часто вона не може довести ці

висновки пункт за пунктом, як це робиться в математиці, бо тут таке доведення було б безмежно складним. «Предмет безпосереднього знання треба схопити зразу і цілком, а не вивчати його поступово шляхом умовиводів»[2].

Утім, підкреслюючи специфіку безпосереднього, інтуїтивного пізнання, Паскаль не протиставляє його раціональному пізнанню. Воно, на думку Паскаля, пройняте розумовою діяльністю, хоча розум тут діє непомітно. «Виразити словами сутність цієї роботи розуму не може ніхто»[3].

Певна сенсуалізація пізнавального процесу відбилася й на ставленні Паскаля до проблеми вірогідності чуттєвого знання. На його думку, «свідчення наших чуттів безперечні»[4]. Причину помилки він бачить не в чуттях як таких, а в природі людини, яка не здатна побачити предмет одразу з усіх боків. Але те, що вона бачить, вона бачить правильно. З'ясовуючи причину таких помилок, Паскаль указує, крім іншого, на хвороби, які викривлюють здатність людини до судження і чуттєвого сприймання, а також на пристрасті: вигоди засліплюють людину.

Особливу роль у пізнанні та в житті людини відіграє уява. Саме ця здібність, на думку Паскаля, є головним джерелом помилок та омани. Але підступність уяви полягає в тому, що вона іноді говорить правду. Якби вона була цілковито облудною, нею можна було б скористатися як критерієм істини й омани, а відтак єдиний вихід — у тому, аби розум опанував уяву. Проте розум часто безсилий це зробити. Уява творить другу натуру людини. Саме вона змушує розум вірити, сумніватись, заперечувати, вона загострює й послаблює відчуття, вона дає людині задоволення, «усі людські вчинки робляться під тиском уяви»[5].

Розмірковуючи над проблемою істини, Б. Паскаль указує на її відносність. «Істина і помилковість будь-якого поняття залежить від кута зору», — вважає він[6]. Тому знання людини завжди хиткі й непевні. Паскаль не поділяв оптимістичної віри Декарта у всемогутність людського розуму, в його здатність осягнути остаточну істину. Вичерпне знання ми можемо мати лише про скінченний предмет. Але кожна річ нескінченна за своєю природою, тому людське пізнання ніколи не вичерпає свого предмета, а вірогідність усіх наших знань може мати тільки відносний, а не абсолютний характер.

На відміну від Декарта, який претендував на те, щоб виступати від імені абсолютної, остаточної істини, Паскаль розвиває своєрідну діалектику істинного й хибного, яку він протиставляє догматизму. Догматики, до яких Паскаль відносив як представників офіційної теології, так і атеїстів, уважають, що істина абсолютно протистоїть омані. Але все у світі лише почасти істинне, а відтак і почасти помилкове. «Істина і справедливість, — писав Паскаль у своїх «Думках», — точки настільки малі, що, намагаючись поцілити в них нашими грубими знаряддями, ми майже завжди хибимо, а якщо і влучаємо, то розмазуємо її і при цьому торкаємося всього, чим вона оточена»[7]. І все ж у людини є здатність до пізнання. Попри все вчений запевняє, що «хотів би спонукати людину до пошуків всеосяжної істини»[8].

При цьому Паскаль висловлює дуже серйозний сумнів у спроможності сучасної йому науки досягти цієї мети. Він не поділяє характерні для його епохи переконання в безмежних можливостях наукового прогресу. Хіба цей прогрес, незважаючи на всі успіхи й досягнення науки, зробив людину щасливішою? — запитує філософ. «Я змарнував багато часу на вивчення абстрактних наук, але втратив до них смак — так мало вони дають знань. Згодом я став вивчати людину і зрозумів, що абстрактні науки взагалі чужі їй і що, займаючись ними, я ще гірше розумію, яке моє місце у світі, ніж ті, хто в них не знається»[9]. Абстрактні науки байдужі до людських проблем. Гадка про те, що багато науковців вивчає людину, є помилкою, констатує Паскаль. Навіть математику вивчають охочіше. Він протестує проти однобічного захоплення природознавством, проти натуралізму та сцієнтизму. Над чим варто би замислитися, то це «чи потрібна людині ця наука?» На думку Паскаля, наука виявила цілковите безсилля у вирішенні людських проблем, питань світоглядного характеру, серед яких найголовніше — про місце людини в безмежному Всесвіті. Тут наука неспроможна дати будь-яке достовірне знання. Відповісти на ці питання здатна лише релігійна віра.

Розвиток природознавства, відкриття в галузі фізики й астрономії значно змінили образ світу порівняно з тим, який панував у попередній час. То був образ вивершеного, гармонійно побудованого космосу, в якому людина посідала центральне місце. В очах

людини Нового часу Всесвіт — безмежний простір, у якому без усякої мети, підкоряючись лише законові механічної причини, рухаються маси інертної матерії. Людина перестала відчувати себе центром світу, вона виявилася на його тлі незмірно малою. У цьому світі не залишилося місця не тільки для людини, а й для Бога. Механічний космос не мав нічого спільного з натурфілософською концепцією одушевленої природи, що була характерною для Відродження.

Механістичний матеріалізм, притаманний новій філософії та науці, не міг задовольнити Б. Паскаля, бо не давав відповіді на моральні питання, які бентежили філософа. Ба більше, великою мірою вони їх і породжували. Болісні пошуки сенсу людського життя, напружені роздуми про трагічну долю людини, спроби з'ясувати її місце в безмежних просторах Всесвіту і були реакцією на нове бачення світу, на раціонально-математичне й механістичне розуміння зовнішньої природи і людини.

Трагічне світосприйняття Паскаля спричинювалося тим, що людина Нового часу перестала відчувати себе мікрокосмосом. Засвоївши аргументи нової науки про нескінченність світу, вона втратила відчуття своєї домірності з ним. Ось чому питання про співвідношення скінченного й нескінченного, про безмежність універсуму і ставлення людини до нього були чи не найголовнішими у філософії Паскаля.

На його думку, існують два види нескінченності. Перша — нескінченність у великому, тобто космічна, — нескінченність безмежного універсуму. Друга — менш очевидна, але від цього не менш істотна, — нескінченність у малому, мікроскопічна. Б. Паскаль малює яскраву картину безмежного космосу. Він закликає людину усвідомити своє жалюгідне становище у ньому. Земля, на якій вона живе, — всього лише непомітна риска на небесному склепінні, а весь земний світ — то ледь видимий штрих на неосяжному лоні природи. Й хоч би як ми розсували межі нашої просторової уяви, порівняно з сущим ми тільки атоми, бо Всесвіт — це безмежна сфера, центр якої повсюди, а периферія — ніде. Нехай людина відчує, пише Паскаль, що вона загублена у цьому закутку Всесвіту, нехай усвідомить свою мізерність перед лицем цього нескінченного простору[10].

Людська думка нездатна охопити всю його безмежність, осягнути нескінченність і вічність його буття.

«Коли я міркую про короткочасність мого існування, зануреного у вічність, яка була до мене і буде після, — пише Паскаль, — і про мізерність простору, не тільки того, що я займаю, а й того, що я бачу, простору, розчиненого в незмірній нескінченності просторів, що невідомі мені й не відають про мене, — я тремчу від жаху й питаю себе: чому я тут...»[11]. Але відповіді немає.

Не відчуває людина і міцного фундаменту під власними ногами. Ледве вона відшукує опертя, грунт розходиться під нею, і людина бачить провалля. Нескінченність у малому менш очевидна, але всі філософи зазнали у цьому питанні поразки. Наука шукає опо́ру в якомусь началі, шукає межу, основу, стверджує існування неподільного атома. Але ж ніякої межі не існує, атом так само нескінченний, як і Всесвіт. Нехай людина тільки собі уявить усі незліченні світи у цьому атомі, кожний з яких має свої планети, свою Землю з тваринами й людьми, які, у свою чергу, безмежно складні за будовою і кожен атом яких є також нескінченністю.

Таким чином, сама людина, її тіло порівняно з небуттям є величним колосом, цілим світом, який не може осягнути ніяка уява. Сама ж людина і той матеріальний світ, у якому вона живе, існують на межі двох безодень — нескінченності й небуття. Людина — середина між цими двома крайнощами, які вона не може осягнути. Від неї залишаються прихованими начала речей, їхні початок і кінець. Світ, у якому вона живе, немов розміщений між двома безоднями. Звідси тривога, жах і трагізм її існування.

Людина неначе закинута у безмежність просторів Всесвіту й цілком самотня в ньому. «Мене жахає вічне мовчання цих просторів», — пише Паскаль[12]. І цей жах — природна реакція на картину світу, створену новою філософією. Безмежна однорідна протяжність і людина, що вміщена в цьому мертвому просторі, — все це не може не викликати почуття власної мізерності й розгубленості.

Паскалю, як нікому, вдалося висловити ці відчуття. Він створює зворушливий образ людини, яка є найслабшою істотою у світі. Для того щоб її знищити, зовсім не потрібно Всесвіту, для цього досить краплини води, легкого подуву вітру. Людина — лише тростина, яку дуже легко зламати, але вона — тростина мисляча. Саме в мисленні, стверджує Паскаль, полягає гідність і велич людини, саме мислення, а не простір або час,

підносить її. «За допомогою простору Всесвіт охоплює і поглинає мене, а ось за допомогою думки я охоплюю Всесвіт»[13].

І навіть якщо Всесвіт знищує людину, вона все одно залишається високою істотою, оскільки свідома своєї загибелі й того, що вона слабка порівняно з ним. Всесвіт такої свідомості не має. Зруйнований будинок, наприклад, не відчуває своєї мізерності, він позбавлений такої здатності. І тільки людина спроможна усвідомити себе і свій стан. «Людина, безперечно, створена для того, щоб думати: в цьому головне її достоїнство й головна справа її життя, — робить висновок Паскаль. — І почати їй треба з міркувань про себе»[14].

Але в пізнанні своєї природи людина наражається на великі труднощі. Як матеріальна істота вона є частиною Всесвіту, а частину не можна пізнати, не пізнавши ціле. Людина пов'язана у цьому світі з безліччю інших, найвіддаленіших речей. Вона потребує простору, часу, руху, тепла, повітря, одним словом, до неї все причетне[15]. І, щоб пізнати людину, треба знати все, тобто вичерпати нескінченність світу. Головна ж причина криється в самій природі людини. Якщо вона є цілком матеріальною істотою, її пізнання принципово неможливе, бо немає нічого абсурднішого за твердження, ніби матерія сама себе пізнає. Нам не відомо, пише Паскаль, як матерія може прийти до самопізнання. Не менш складною для пізнання є природа духу. Але в людині поєднуються матерія і дух. Навіть однорідні явища важкі для пізнання, а пізнати таку складну, суперечливу істоту, як людина, важко й поготів. «Немає для людини завдання складнішого, — проголошує Паскаль, — а тим часом це і є вона сама»[16]. Він трактує людину цілком по-картезіанськи, дуалістично, як суперечливе поєднання двох субстанцій. Звідси висновки про суперечливу природу людини. Людина, за Паскалем, — то є «химера», «дивина», «згусток суперечностей», постійна боротьба розуму і пристрастей. Ось чому людина завжди страждає, не маючи змоги осягнути своєї власної природи. Розум людини не здатний їй допомогти, а раціоналістична методологія не може бути застосована до проблем людського існування. Єдина надія, вважає Паскаль, — на Бога, на віру в нього.

Б. Паскаль був одним із перших, хто виступив із критикою типового для Нового часу світогляду, згідно з яким вирішити всі людські проблеми має прогрес науки й техніки. Заслугою Паскаля було те, що йому одному з

перших удалось усвідомити й філософськи осмислити антиномію сцієнтизму й гуманізму. Але робив він це з точки зору релігійної свідомості, ба більше — містики.

Намальована Паскалем картина справді жахлива: людина, загублена в безмежних просторах Всесвіту, пригнічена неможливістю пізнати власну природу й раціонально вирішити проблеми власного життя, охоплена розпачем. Звертаючись до людини, Паскаль закликає її відкинути гонор, скоритися перед Богом: «Спитай у твого владики про невідоме тобі істинне своє становище. Послухай Бога», — каже він[17].

Таким чином, закономірним результатом міркувань Паскаля про людину стало його звернення до віри. Вихід із трагічного становища, в якому опинилася людина, він бачить лише в християнській релігії. Паскаль у цьому питанні рішуче виступав проти Декарта, деїзм якого ототожнював з атеїзмом. Деїзм справді мінімізує роль Бога, практично зводить її нанівець. І це викликало обурення Паскаля: «Не можу простити Декартові: він дуже хотів би обійтися у своїй філософії без Бога, але так і не обійшовся, змусив його дати світові щигля і таким чином привести в рух, а потім Бог став йому непотрібний»[18].

І якщо в науковому пізнанні, в питаннях методології природознавства Паскаль був близький до Декарта, то у вирішенні світоглядних проблем різко розходився з ним. «Думки» Паскаля є своєрідною відповіддю Декартові. У своїх релігійних пошуках Паскаль спирається на ранньохристиянську філософію Аврелія Августина.

Залежність Бога від розуму, спроби довести Його існування за допомогою раціональних аргументів, до яких удавався Декарт, не влаштовують Паскаля. Людині потрібний живий, особистісний Бог, якого вона відчуває своїм серцем. Не розум, а саме серце засвідчує існування Бога. Серце є той орган, яким людина здатна відчути Його присутність, осягнути Його природу. Проте, переконуючи скептика в існуванні Бога, Паскаль удається і до своєрідних раціональних аргументів, — маємо так зване «парі Паскаля». Людина мусить зважити свій програш і виграш і, зваживши, поставити на існування Бога. Якщо його немає, переконує Паскаль, людина нічого не втратить, але якщо є — виграє вічне життя.

Живий особистий Бог ворожий егоїзмові людської натури. Тому тільки віра в такого Бога може бути

підвалиною людської моралі. Тільки вона спроможна дати людині надію, зробити осмисленим її буття. Не розум підкорить пристрасті людини, як гадав Декарт, а віра. Розум людини, вважав Паскаль, безсилий перед пристрастями, затьмарений ними, тому людина не може знайти істину, відповіді на питання, що її хвилюють. Звільнитись від цих пристрастей може допомогти тільки віра. На відміну від Декарта, який ставив моральність у залежність від мислення (щоб правильно діяти, треба правильно мислити), Паскаль проголошує іншу тезу: щоб правильно мислити, треба правильно жити. Тобто діяти відповідно до християнської моралі, джерелом якої є не тільки розум людини, а й її серце.

Всупереч своєму часові, на противагу поширеним уявленням про егоїстичну природу людини, Паскаль рішуче засуджує пристрасть людини до свого «Я». Справжня доброчесність, стверджує він, полягає в ненависті до себе. І ця ненависть, на думку Паскаля, тотожна любові до Бога.

Сучасники Паскаля, особливо представники французького Просвітництва, несхвально ставилися до його філософії. Наприклад, Вольтер називає Паскаля мізантропом, а його «Думки» вважає «інвективами на адресу людського роду»[19]. Проте філософія Паскаля не втратила свого значення донині. Особливої актуальності вона набула в наші дні, коли надзвичайно загострились усі ті суперечності людського існування, на які вказував Паскаль. Його ідеї виявилися співзвучними кризовим явищам XX ст., а представники християнського екзистенціалізму не без підстав уважають його своїм попередником. Що ж до так званої філософії серця, про яку так багато пишуть сьогодні, то Паскаль був із тих, хто стояв біля її витоків.

* * *

Серед послідовників картезіанської філософії вирізняються ***Арнольд Гейлінкс*** (1625—1669) і ***Ніколя Мальбранш*** (1638—1715), які належали до оказіоналізму (від лат. occasio — випадок, привід) — релігійно-філософської течії, що виникла на ґрунті картезіанської метафізики.

Вихідним пунктом філософії Н. Мальбранша, так само як і Гейлінкса, було дуалістичне вирішення Декартом психофізичної проблеми. Вони намагались розв'язати ті проблеми, які виникали внаслідок мета-

фізичного протиставлення душі і тіла в картезіанській філософії.

Оказіоналізм Арнольда Гейлінкса. А. Гейлінкс, як і Декарт, розглядав дух, мислення у його протилежності до тіла, до матеріального буття. Дуалізм Декарта доведений у нього до краю, однак завдяки цьому виразніше виявляються слабкі сторони картезіанської філософії, її нездатність раціонально вирішити цю філософську проблему.

Сутність духу, за Гейлінксом, полягає в самосвідомості людини, мисленні, що замкнуте в акті рефлексії саме на себе. Гейлінкс, як і Декарт, прагне виявити специфіку мислення й тому бере його у відмінності від чуттєвого, тілесного буття. Але мислення виявляється у нього ізольованим від буття. Воно не має виходу в матеріальний світ.

У зовнішньому світі, розмірковує Гейлінкс, я знаходжу матеріальні тіла, зовнішні щодо мене об'єкти. Серед них є й безпосередньо пов'язаний зі мною, що його я називаю своїм тілом. Здається, його дії визначаються моєю волею, тобто моїм мислячим «Я». Але як я можу вважати себе причиною його руху, коли я не знаю, яким чином цей рух відбувається. Навіть якщо мені щось і відомо про це, він мало залежить від мого знання. Наприклад, робота внутрішніх органів, мозку, нирок, шлунка аж ніяк не залежить від моєї обізнаності у фізіології.

Однак якщо я не можу бути причиною руху мого власного тіла, то тим більше не можу чинити вплив на зовнішні, сторонні мені тіла. Я нічого не можу вчинити поза собою, робить висновок Гейлінкс, бо все, що я роблю, залишається в моєму «Я» і не може переходити в матеріальні тіла. Тому я — простий споглядач цього світу, а сутність моєї діяльності полягає саме у спогляданні.

Але так само й рух матеріального світу не може вийти за його власні межі. Наше тіло як частина матеріального світу є тією межею, далі якої дії цього світу не можуть поширюватись. Матеріальні речі якимсь чином впливають на наше тіло, відбиваються його органами відчуття. Але ці відбитки так і залишаються тілесними за своєю природою. Самі по собі вони не можуть стати психічними явищами, явищами мого духу. А. Гейлінкс, таким чином, дуже чітко фіксує ту пробле-

му, з якою зіткнувся і Т. Гоббс, англійський філософ, який робив спроби на грунті механістичного матеріалізму з'ясувати перетворення матеріального в ідеальне, виникнення ідеального образу з матеріальної дії. Проте Т. Гоббс через однобічність своєї філософської позиції не зміг розв'язати це питання і практично залишив його осторонь. Докладніше про це далі, що ж до Гейлінкса, то він робить цю проблему предметом філософського осмислення, хоча й доходить своєрідних висновків: вольові спонуки не можуть перейти в зовнішню дію, а дії матеріальних речей не можуть увійти до моєї свідомості. Отже, зв'язки між душею і тілом — чудо. Тією інстанцією, що поєднує душу з тілом, є Бог.

Саме Бог — справжня причина як руху мого тіла, так і всіх змін моєї свідомості. Людині тільки здається, що матеріальні дії речей викликають певні стани її душі (відчуття, ідеї, уявлення), а духовні процеси (мислення, воля) визначають дії тіла. Насправді причиною існування і руху як душі, так і тіла є Бог. Душа і тіло — тільки приводи (occasio), а не причина одного щодо другого. Ця концепція й дістала назву оказіоналізму.

Згідно з цією концепцією, Бог кожної миті втручається в життя людей, викликаючи в кожній окремій людині духовні явища, які відповідають матеріальним, і навпаки, матеріальні, які відповідають духовним. Таким чином, Бог постійно творить чудо. Гейлінкс поширює цю думку на всі матеріальні явища: причиною будь-якого матеріального явища, руху або дії є Бог. Речі лише здаються причинами одна відносно іншої. Насправді вони — тільки приводи для змін, істинна причина яких — Бог. Отже, чудом є весь світ. Підсумком цих міркувань у Гейлінкса стає заперечення об'єктивної причинності. Свої погляди він виклав у працях «Пізнай самого себе, або Етика», «Істинна фізика» та «Істинна метафізика». У сфері етики Гейлінкс доходить висновку, що сенс людського життя полягає у відреченні від світу і в заглибленні у свою душу, в споглядання розумом своїх власних модусів як проявів божественного начала в людині.

Оказіоналізм і містичний пантеїзм Ніколя Мальбранша. Ніколя Мальбранш був одним із головних представників оказіоналізму у Франції. Він розвинув далі теологічні та містичні моменти філософії Гейлінкса, намагаючись подолати властивий Декартові дуалізм душі й

тіла на ідеалістичній основі. Мальбранш прагнув звільнити філософію Декарта від елементів матеріалізму, надавши їй послідовнішої ідеалістичної форми.

Взаємини Мальбранша з картезіанцями були непростими: з Арно він сперечався щодо проблем метафізики й теології, а також не поділяв недовіру Паскаля до метафізики, хоча, як і він, звернувся до містицизму.

Народився Н. Мальбранш 1638 р. Після закінчення колежу де ла Флеш вивчає богослов'я в Сорбонні. Здобувши університетську освіту, стає священиком. Коли Мальбраншеві виповнилося 26 років, він випадково познайомився з «Метафізичними роздумами» Декарта. Вражений цим твором, заходився вивчати картезіанську філософію. У 1674 р. Мальбранш написав свою головну працю «Про пошуки істини». Йому також належать «Християнські роздуми» (1683) та «Бесіди про метафізику» (1688).

У своїх творах Мальбранш робить спроби розвинути далі метафізику Декарта, спершись на його вчення про принципову відмінність душі від тіла. Між духовною та матеріальною субстанціями не може бути ніякої взаємодії, вони існують цілком окремо одна від одної. «Дух може мислити без тіла», а «тіло може бути протяжним без духу»[20], якості одного не мають нічого спільного з якостями іншого. Дух, доводить Мальбранш, не має в собі начала, через яке може поєднатися зі своєю протилежністю, так само й матеріальний світ не може самого себе зробити видимим. Самі собою матеріальні речі невидимі для людини, вони потойбічні для її свідомості.

Об'єкти, що існують поза цією свідомістю, сприймаються не через них самих, а завдяки власній діяльності духу. Коли ми бачимо сонце або зорі як зовнішні об'єкти, то це не означає, що душа виходить за свої власні межі й мандрує зоряним небом. Насправді, стверджує Мальбранш, вона залишається в самій собі, і те, що вона бачить, є її власний предмет. Ми бачимо, усвідомлюємо всі речі через ідеї, які існують у нашій душі. Вони і є її власними об'єктами. Щоб душа сприйняла будь-яку річ, вона мусить мати відповідну ідею. Мальбранш виступає проти наївної віри людей у реальне існування цих ідей поза нашою свідомістю. Цю критику наївного реалізму пізніше сприйняв автор класичної системи суб'єктивного ідеалізму англійський філософ Дж. Берклі.

У своїх творах Мальбранш детально аналізує різні філософські погляди на природу ідей. Першою він розглядає концепцію перипатетиків, яка видається йому уособленням філософії наївного матеріалізму. Перипатетики вважають ідеї образами, що їх випромінюють матеріальні речі. Проте якщо ці образи мають матеріальну природу, то після їх витікання маса тіла зменшувалася б. І, головне, як ці матеріальні образи об'єднуються в одній точці, утворюючи єдиний, цілісний образ речі? Отже, ідеї ніяк не можуть бути матеріальними за своєю природою.

За іншим поясненням, також матеріалістичним, ідеї — це психічні явища, що виникають у душі людини внаслідок зовнішніх впливів на неї матеріальних речей. Але це означало б творення з нічого. Ідеї як нематеріальні сутності не можуть виникати з матеріальних вражень або дій, наприклад відбитків у мозку людини. Незважаючи на певні вади цієї критики, треба зазначити, що Мальбранш усе-таки постеріг дошкульні місця як наївно-реалістичної, так і натуралістичної концепцій. Обидві неспроможні були пояснити перетворення матеріального на ідеальне, а також розкрити сутність пізнавального процесу.

Не погоджується Мальбранш і з теорією вроджених ідей, прихильником якої був Декарт. Не зрозуміло, зауважує він, навіщо Богові було створювати в нашій душі таку кількість ідей, більшість із яких зовсім непотрібна для індивідуального життя людини. Не можуть ідеї бути й результатом рефлексії, споглядання душею своєї власної діяльності. Душа окремої людини, індивідуальна свідомість не може, наприклад, через власне споглядання дійти ідеї нескінченності чи будь-якої ідеї, що має загальний характер. Скінченна, одинична істота не може бути джерелом нескінченного й загального. Такі ідеї, робить висновок Мальбранш, можуть належати лише загальній, нескінченній сутності — Богові. Отже, справжнє пізнання речей — їх бачення в Богові й через Бога, а Бог є загальним місцем духів, тим загальним світоглядом, на якому грунтуються будь-яке пізнання і свідомість.

За Мальбраншем, душа сприймає речі трьома способами: за допомогою відчуттів, завдяки уяві та чистим розумом. На основі відчуття ми не можемо судити власне про речі, а лише про їхню взаємодію з нашим тілом. Згідно з раціоналістичною традицією, джерелом істин-

ного знання Мальбранш уважає лише діяльність чистого розуму — тобто таке пізнання, яке є вільним від «тілесних образів Я».

Чистим розумом душа сприймає універсалії, загальні поняття та загалом усі свої думки, які вона пізнає за допомогою рефлексії, оберненої на саму себе. Але ж розумна душа належить Богові. Отже, Бог і є «світло розуму» й «отець світла», «це він дає знання людям»[21]. Їхні душі, або духи, існують у божественному розумі, так само як матеріальні тіла в просторі. «Бог є надчуттєвий світ, або місце духів, так само як матеріальний світ є місцем тіла»[22]. Тому рефлексія душі являє собою лише пізнання Бога. Усі речі ми бачимо в Богові, а в кожній конкретній речі — тільки божественну сутність. Пізнання Бога і є, за Мальбраншем, справжньою метою всякого пізнання.

Загальні ідеї, наприклад ідея простору як такого, рівності, якості, руху, становлять необхідну передумову пізнання будь-якої конкретної речі. Це судження слушне, — адже для того, щоб сприймати якусь геометричну форму, треба мати уявлення про простір узагалі. Але Мальбранш містифікує цей факт, ототожнюючи загальні ідеї з божественною сутністю. Звідси й виникає теза про бачення речей у Богові. Ідеї конкретних речей, тобто особливі ідеї, розглядаються Мальбраншем лише як обмеження ідеї Бога.

Звідки ж виникають ці обмеження? Через взаємодію душі і Бога, дає відповідь Мальбранш, убачаючи у цій взаємодії сутність пізнання. Він розрізнює способи, якими ми сприймаємо зовнішні тіла (об'єкти) і власну душу. Зовнішні тіла сприймаються через відповідні ідеї, власна ж душа не дається нам як об'єкт. Ми не сприймаємо її через ідеї, а лише суб'єктивно переживаємо завдяки внутрішньому почуттю. Тому ми не маємо ясного уявлення про свою власну душу, хоча її існування усвідомлюємо раніше, ніж існування зовнішніх тіл. Наша душа дається нам тією мірою, якою вона щось відчуває, переживає. Тому, робить висновок Мальбранш, усі наші чуттєві переживання є явищем самої душі. В цих переживаннях немає ніякого об'єктивного знання, самі собою вони цілком суб'єктивні. Об'єктивного значення вони набувають через ідеї, тобто завдяки загальному розумові Бога. Але й загальні ідеї самі собою не видимі, так би мовити, не мають плоті. Та сама ідея простору, якщо вона нічим не обмежена, не

фіксується нашою свідомістю. І лише поєднання чуттєвості й загального розуму, душі й Бога, насичує загальні ідеї кров'ю і плоттю, окреслює їх, а чуттєвим переживанням надає характеру об'єктивного знання. Божественні ідеї просвітлюють наші почуття, перетворюючи їх на образи зовнішніх об'єктів. Саме це й означає, що Бог є світло, завдяки якому ми бачимо речі.

Проте треба зазначити, що в такий містичний спосіб Мальбранш висвітлює цілком реальні факти, які характеризують деякі особливості процесу пізнання, а саме його наділндивідуальний характер. Бо що таке Бог у Мальбранша? Це — загальний розум, який детермінує індивідуальний процес усвідомлення світу. Він — необхідна передумова об'єктивного пізнання. Проте цей розум є лише сукупністю загальних і необхідних істин, які не залежать від індивідуальної свідомості або чуттєвого досвіду кожної окремої людини. Нічого містичного в цьому факті немає. Але Мальбранш надає йому містичного забарвлення, доводячи, що всі речі, як матеріальні, так і духовні, залежать від Бога.

Бог, за визначенням Мальбранша, є всебуття, тому що він нескінченний і вміщує все. Бог умішує не тільки ідеї й душі, а й матеріальні речі, всі природні явища. Мальбранш розчиняє природу, матеріальний світ у Богові, хоча сам Бог є нематеріальною, духовною субстанцією. Відтак філософія Мальбранша набуває характерних рис містичного пантеїзму: Бог перебуває у світі лише тому, що світ міститься у Богові. «Всі творіння, — пише він, — навіть найматеріальніші й найземніші, існують у Богові, хоча й цілком духовним і для нас незрозумілим способом»[23].

Прагнучи подолати метафізичне протиставлення духу й природи, мислення й матерії, Мальбранш приходить до ідеї Бога як єдиної, простої й неподільної субстанції, у якій зникає ця протилежність. Але суперечність між мисленням і матерією він розв'язує, усуваючи одну зі сторін. Матеріальне зводиться Мальбраншем до ідеального, адже в Богові існують не матеріальні речі як такі, а тільки їхні ідеї. Ми можемо розглядати Бога як матеріальне протяжне тіло, зазначає він, але Бог протяжний зовсім не так, як природні тіла. Він є лише ідеєю протяжності як такої.

На основі пантеїстичного світогляду Мальбранш намагається вирішити і психофізичну проблему, що стала каменем спотикання для картезіанської філософії. Зв'яз-

ком між тілом і душею у нього знову виступає Бог. Мальбранш відкидає спроби Декарта пояснити взаємодію між ними на засадах природничої науки, бо такої взаємодії як природного процесу, власне кажучи, немає. Душа зовсім не міститься в тілі, а тіло не перебуває в душі, хоча їхні модальності відповідають одна одній. Ця відповідність, на думку Мальбранша, встановилася тому, що й тіло, й душа однаково перебувають у Богові, який узгоджує між собою всі тілесні та душевні стани.

Душа зовсім не керує рухами свого тіла, так само як і тіло не є причиною рухів душі. Це Бог «здійснює завдяки своїй могутності безсилі воління своїх створінь»[24]. Самі Божі створіння, матеріальні речі й людські душі безсилі будь-що здійснити, вони позбавлені, за Мальбраншем, здатності до творчої діяльності й тому не можуть виступати реальними причинами одне щодо одного. Такою причиною тут є лише Бог. Так само, як Сонце є загальною причиною всіх тих процесів, що відбуваються на Землі, Бог є загальною причиною «тисяч і тисяч наслідків», які мають місце у світі. Так звані природні причини, завдяки яким передається рух і відбувається взаємодія всіх явищ природи, є, на думку Мальбранша, лише оказіональними причинами, тобто суто випадковими й зовнішніми проявами істинної причини.

Таким чином, природа у Мальбранша перетворюється на зовнішню оболонку діяльності Творця, виявів його могутності. Однак варто зазначити, що Мальбраншеві, який тільки Богові залишив здатність до творчої діяльності, не вдалося уникнути при цьому явної суперечності. Мальбранш сам змушений був обмежити божественну могутність. «Бог не може, — зауважує він, — навіть передати своєї могутності створінням», тобто зробити з них істинні причини, бо «він не може зробити з них богів»[25].

Містичний пантеїзм і оказіоналізм, розчинення матеріальних речей у Богові й заперечення природної причинності цілком логічно вели до цілковитого заперечення будь-якої матеріальності. Водночас спроби Мальбранша через ототожнення природи й духу з Богом розв'язати проблеми картезіанської метафізики, подолати її дуалізм і відтворити цілісне бачення світу створювали передумови для моністичної філософії Б. Спінози.

П'єр Гассенді

Опоненти Декарта з-поміж картезіанців грунтувалися на тих або тих принципах його дуалістичної системи. Як прихильники матеріалістичної фізики, так і ті, що поділяли його метафізичні ідеї, залишалися в межах цієї системи. Навіть полемізуючи з Декартом, вони перебували в полоні вироблених ним поглядів на природу людини, світу, мислення й пізнання. Проте серед опонентів були й такі, що критикували картезіанську філософію з принципово інших світоглядних та методологічних позицій. Одним із перших проти неї виступив П. Гассенді (1592—1655) — представник католицької церкви, як його інколи називали, «філософ у сутані». Він обстоював і основні положення християнської релігії, й ідеї античного епікуреїзму, робив спроби поєднати Епікура з церквою, а його атомістичний матеріалізм — із християнською вірою. І таке прагнення було історично виправданим, бо негативне ставлення католицької церкви до епікуреїзму стримувало розвиток атомістичних ідей у науковому пізнанні. Примирення церкви з філософією Епікура, до чого закликав Гассенді, мало на меті усунути ідеологічні перешкоди для проникнення цих ідей у науку.

Життя і творчість. Народився Гассенді в Провансі в селянській родині, здобув університетську освіту. Професор філософії Екського університету, він із 16 років розпочав свою викладацьку діяльність. У 1645 р. став професором математики в Парижі. Але більшу частину свого життя Гассенді був священнослужителем, каноніком кафедрального собору.

В юнацькі роки Гассенді вивчав філософію Арістотеля і сам кілька років викладав його вчення з університетської кафедри. Але згодом розпочав активну критику арістотелівської філософії, протиставляючи їй нові, природничо-наукові знання, а також ті погляди давніх філософів, які, на думку Гассенді, відповідали цим знанням. Він був добре обізнаний у сучасній йому науці, захоплювався астрономією, поділяв погляди Коперника та Галілея. Гассенді належав до гуртка Мерсенна, мав дружні стосунки з Гоббсом та Кампанеллою.

У центрі наукових інтересів Гассенді була філософія Епікура. Продовжуючи справу Лоренцо Валли, він доклав чимало зусиль для відродження епікуреїзму. Результатом цих зусиль став «Звід філософії Епікура» (1649), у якому систематично досліджені всі частини його філософії. Однак Гассенді — не просто історик філософії, він самостійний мислитель, який вдало використав філософське вчення Епікура для боротьби з середньовічною схоластикою і для обґрунтування нової науки. Прихильник матеріалізму, Гассенді веде активну боротьбу з ідеалізмом і раціоналізмом картезіанської філософії. Разом із Гоббсом він виступав із критикою метафізики Декарта. «Заперечення» Гассенді надрукував сам Декарт разом зі своїми «Метафізичними роздумами» й відповідями на цю критику. Продовжуючи полеміку, Гассенді написав нові «Заперечення», на які, однак, Декарт не відповів. Величезний твір Гассенді, в якому він виклав свої філософські погляди — «Система філософії», — був надрукований після смерті філософа, 1658 р.

Логіка і теорія пізнання. Головними частинами філософії, на думку Гассенді, є фізика й етика. Фізика досліджує істину, етика — це вчення про щастя. Але пропедевтикою до обох має бути логіка. Вона покликана встановити ознаки істинного знання, показати шляхи, що ведуть до пізнання істини. Логіка — це загальна наука, що не має якогось особливого предмета, її призначення — дати лише загальні правила його пізнання. За визначенням Гассенді, логіка — це мистецтво правильно мислити, тобто правильно уявляти, правильно міркувати, правильно робити висновки й правильно розташовувати думки. Останнє має значення методу. Отже, логіка — не просто мистецтво суперечки, або мистецтво риторики, воно також слугує знаряддям пошуку істини.

Логічне вчення Гассенді мало антисхоластичну спрямованість. У своїх творах він виступає проти умоглядної схоластики (діалектики). Для того щоб бути корисною і необхідною наукою, діалектика мала б виконувати роль органона, а для цього вона мусить складатися з невеликої кількості ясних і простих правил. Але «замість точних правил наші філософи, — писав Гассенді, — сповнили діалектику величезною кількістю найскладніших суперечок, які тільки існували

у філософії»[26]. Гассенді підкреслював безплідність схоластичної науки. Віддаючи данину Арістотелю як творцю логіки (діалектики), він піддав гострій критиці послідовників Арістотеля, які перетворили цю діалектику на марну балаканину.

Треба сказати, що Гассенді з більшою повагою, ніж Ф. Бекон або Р. Декарт, ставився до традиційної логіки. Але й він не сприймав догматизму схоластичної філософії, протиставляючи йому ідеї античного скептицизму. Проте можливість подолати схоластичне псевдознання Гассенді вбачав тільки в дослідному вивченні природи. Він закликав до самостійного її дослідження замість того, щоб дивитися на неї очима Арістотеля. Тільки завдяки досліду можна підкорити розум природі, а не навпаки, як це роблять догматики, доводив він.

У гносеології Гассенді захищає емпіризм і сенсуалізм. Матеріалістичний сенсуалізм Гассенді був прямою протилежністю раціоналізмові Декарта. Свою теорію пізнання він будує відповідно до формули «в розумі немає нічого, чого раніше не було у відчуттях». Будь-яка ідея або образ виникають у розумі завдяки лише чуттю. Так, сліпий не має уявлення про колір, глухий від народження — про звук. Без чуттєвого досвіду людський розум був би чистою дошкою. Якби людина зовсім не мала відчуттів, то їй і уявляти було б нічого. Гассенді, таким чином, не погоджується з Декартом щодо існування вроджених ідей. Немає ні вроджених образів, ні вроджених ідей. Усі математичні поняття, геометричні аксіоми, закони логіки, що розглядалися Декартом як приклади вроджених інтуїтивних істин, мають, на думку Гассенді, досвідно-емпіричне походження.

Процес пізнання він розглядає як результат зовнішнього впливу матеріальних речей на органи відчуттів. Без такого впливу ніякий образ не може виникнути, тому пізнавати в принципі можна лише тілесне, матеріальне буття. На думку Гассенді, існує два способи пізнання: уява, що має справу з емпіричними даними, і розум, який осягає емпіричний матеріал. Але розум принципово не відрізняється від уяви. «Хіба розум може звертатися до самого себе або до якоїсь ідеї, не звертаючись водночас до чогось тілесного або представленого тілесною ідеєю?» — запитував він[27].

Виступаючи проти раціоналізму Декарта, Гассенді ставить під сумнів поняття інтелектуальної інтуїції.

Критерій очевидності, до якого звертався Декарт, тобто ясність і чіткість сприймання розумом, не може бути задовільним, уважає Гассенді, «бо ті ідеї, які зараз видаються ясними й чіткими, можуть згодом виявитися темними й неясними»[28]. І Гассенді у цьому питанні мав певну рацію. Здавалося б, очевидна істина, що не викликала в Декарта найменшого сумніву, — «ціле більше за частину», — у світлі сучасної науки втратила свою очевидність. Наприклад, деякі елементарні частинки в процесі ділення розпадаються на такі складові, що виявляються більшими за них і, своєю чергою, містять їх у собі. Явище так званого «ядерного демократизму», коли все складається з усього, позбавляє протилежність «частина — ціле» звичного нам змісту. Зануривши в дослідження елементарних частинок, людський розум змушений був відмовитися від багатьох таких очевидностей.

Не вважав Гассенді переконливим і доведення Декартом вродженого характеру ідеї Бога. Твердження Декарта про те, що достовірність нашого знання ґрунтується на ідеї Бога, не відповідає дійсності. Якби це було так, зауважує Гассенді, тоді б атеїсти, які заперечують необхідність цієї ідеї, не визнавали б і геометричних істин.

Протиставляючи раціоналізмові Декарта сенсуалізм, Гассенді звертається до філософії Епікура, яка, за його оцінкою, найбільш повно й точно зреалізувала сенсуалістичний принцип. Свій виклад філософії Епікура він будує так, що змушує античного мислителя обстоювати близькі йому ідеї, і передусім думку про достовірність чуттєвого досвіду.

Гассенді доводить, що досвід, відчуття людини становлять єдине джерело всіх ідей та образів, які виникають у людському розумі. Вони — єдиний канал інформації про зовнішній світ, єдиний зв'язок людини з природою. Тому особливо важливим є питання, чи достовірний чуттєвий досвід. У цьому питанні Гассенді розходиться як зі скептиками, так і з Декартом. І це не просто теоретичне або академічне питання. Це питання про саму основу, на якій ґрунтуються усталеність і безпека людського життя.

«Подібно до того, як у теслі все неминуче буде зроблено неправильно і вийде криве й недоладне, якщо головна лінійка буде крива, кутомір скошений або ватерпас хитатиметься, так і в житті все неодмінно відбуватиметься не так, як треба, і обернеться на цілко-

витий хаос і плутанину, якщо те, що треба вважати немовби головною лінійкою, кутоміром і ватерпасом у пізнанні добра і зла і в розрізненні, що слід робити і чого робити не слід, — якщо це буде криве й хибне, тобто позбавлене достовірності...»[29]. Питання про довіру до чуттєвого досвіду — це питання самого життя людини, питання її життя і смерті. Якщо руйнується вірогідність чуттєвої основи пізнання, втрачає опертя вся життєдіяльність людини. «Якщо ми не наважуємося довіряти відчуттям, — стверджує Гассенді, — ми не зможемо застерегтися ні від падіння у провалля, ні від будь-якого нещастя»[30]. Насправді ж, робить він висновок, успішність і сталість повсякденного буття, безперечна корисність і непохитність найпростіших «чуттєвих істин», що повсякчас перевіряються самим життям, доводять надійність і вірогідність чуттєвого досвіду.

П. Гассенді відкидає аргументи, що їх висувають опоненти сенсуалізму, піддає критиці поширені твердження про хибність чуттєвих образів, про облудність чуттєвого сприйняття, міркування раціоналістів про сумнівність чуттєвого пізнання. Усі ці аргументи грунтуються на непорозумінні, вважає він. Самі по собі чуття, якщо вони не супроводжуються якимись висловлюваннями, судженнями, не є ні істинними, ні хибними. Чуття сповіщають лише про факти, про те, що є, і самі є такими самими фактами. Тому лише чуття, чуттєвий досвід, на думку П. Гассенді, може бути надійним критерієм пізнання, мірилом істини.

Так само, як одне відчуття не може спростувати інше, розум не може спростувати чуттєві факти. Саме він, а не відчуття, саме його поспішні судження є джерелом помилки. Це розум може, виходячи з чуттєвих фактів, дійти помилкового висновку, а ми, переконавшись у його хибності, картаємо за це свої відчуття. Однак ці самі відчуття врешті-решт і допомагають нам виявити й виправити помилку.

Обстоюючи ідею сенсуалізму й доводячи безпосередню вірогідність чуттєвого сприймання, Гассенді спирається на філософію Епікура. Проте заслуговує на увагу той факт, що Гассенді звертається саме до чуттєвої практики, до реального життя і діяльності людини як до головного доказу достовірності чуттєвого досвіду. Важливим тут є переведення суто гносеологічного питання про основу людських знань у практичну площину.

У цій самій площині він розглядає й основні положення картезіанської метафізики. Вихідний пункт філософії Декарта «Я мислю, отже існую» Гассенді вважав грою беззмістовних понять. Не зрозуміло, як із мислення можна вивести буття, цілком слушно зауважував він. На противагу Декартові Гассенді стверджує, що існування людини випливає передусім з її діяльності, з її реальних дій. Тілесні дії й рухи людини надійніше за її мислення доводять, що вона існує.

Не поділяє Гассенді й сумнівів Картезія щодо існування матеріальних речей. Якщо своє існування філософ доводить лише з огляду на своє мислення, то існування тілесних речей обгрунтовується багатьма способами, себто через усякі дії, які дають нам можливість пізнати різноманітні чуттєві властивості речей, такі як фігура, величина, твердість, колір тощо. Тому не треба дивуватися, що їхню природу ми знаємо значно краще, ніж самих себе. Виводячи існування людини з її мислення, Декарт неправомірно ототожнює сутність людини з її душею. Але душа — це лише частина людської істоти, нехай найінтимніша й найважливіша, але частина. На думку Гассенді, різке протиставлення «чистого мислення» іншим здібностям людини, положення Декарта про незалежність розуму від почуттів та уяви як таких, що пов'язані з тілом, є неправомірними. Адже будь-яка руйнація тілесних органів однаковою мірою перешкоджає нормальному функціонуванню як мислення, так і уяви.

Більше того, Декарт, який постійно звертається до мислення людини, не дає йому ясного й чіткого визначення. Коли він каже, що мислення є субстанція, то це означає, що він одну невідому річ визначає через іншу, ще менш відому. Це така сама ситуація, якби ми на запитання «що таке вино?» замість визначення його конкретних властивостей або хімічної формули відповіли, що вино — це рідина.

Треба визнати, що зауваження Гассенді, спрямовані проти ідеалізму картезіанської метафізики, були досить влучними й виявляли слабкі сторони філософії Декарта. Проте й Декарт, який дуже пильно поставився до цих зауважень, наводив слушні аргументи, підкреслюючи особливості математичного знання, а також указуючи на метафізичний, тобто теоретичний рівень своєї аргументації.

Атомістична фізика. П'єр Гассенді виступав опонентом Декарта не тільки в питаннях гносеології. Фізика Гассенді також будується на протилежних порівняно з картезіанською фізикою принципах, хоча в них і було багато спільного. Фізика Гассенді, як і фізика Декарта, має матеріалістичний характер. Так само як і Декарт, Гассенді будує наукову картину світу на грунті механіцизму. Щоправда, це був відмінний від Декартового варіант механіцизму. Що ж до натурфілософських поглядів обох філософів, то тут вони відтворили давню антиномію тілесності й порожнечі, континуальності й дискретності. Відмінність від аналогічних поглядів Парменіда і Демокріта, стоїків та епікурейців полягала в тому, що в античних мислителів ця антиномія мала умоглядно-філософський характер, а в представників нової філософії вона набула конкретно-наукового змісту.

Гассенді відроджує атомістичний матеріалізм Епікура. Це відповідало потребам наукового розвитку й сприяло становленню нової науки, яка приходила на зміну середньовічній схоластиці. Атомістична фізика Епікура виступала серйозним аргументом у боротьбі з арістотелізмом. Фізика Декарта теж відкидала старі схоластичні уявлення, але Декарт створив континуальну картину світу, в якій не було місця атомам і порожнечі. Гассенді ж обстоював атомістичну будову матерії.

Відповідно до вчення античних атомістів Демокріта й Епікура атоми в Гассенді постають як першооснова матеріальних речей. Незважаючи на те, що вони занадто малі для чуттєвого сприймання, атоми цілком тілесні й мають такі властивості, як форма, густина, вага. Атом розглядається Гассенді як фізичне тіло, і в цьому принципова відмінність його фізики від атомістики Дж. Бруно. Атом — не метафізична сутність (монада) і не математична точка. Він має ознаки фізичного тіла, і лише відсутність порожнечі всередині атома робить його неподільним.

Неподільність атомів Гассенді використовує як важливий аргумент у доведенні вічності й незнищенності матерії. Необхідність існування атомів у нього пов'язана з тим, що має існувати першоматерія, яка не створюється й не руйнується і на яку врешті-решт розкладаються всі речі. Через те, що природа ніщо не створює з нічого й не перетворює в ніщо, при розкладі складних речей має залишатися щось далі неподільне.

Це і є атоми. Однак відоме положення Епікура «ніщо не виникає з нічого» П. Гассенді намагається узгодити з християнським віровченням: воно зберігає своє значення тільки в межах природи. Тобто в Гассенді йдеться про вічність і безсмертя матерії лише в тому сенсі, що жодна частина матеріального світу не знищується доти, доки він твориться і зберігається Богом. Гассенді вважає, що атоми створені Богом, який наділив їх усіма властивостями й рухом.

Спроби Гассенді поєднати у своїй філософії ідеї атомістичного матеріалізму з християнською релігією містили неминучі суперечності. На них слушно вказував у своїй історії філософії Л. Фейєрбах: «Як треба розуміти, що Бог діє разом з атомами? Атоми — то абсолютні атеїсти... які так само мало турбуються про Бога, як Бог Епікура про світ і про атоми; вони автократи, монархи, вони не терплять співправителя, вони самі становлять свій світ»[31]. І справді, Гассенді наділяє атоми здатністю до руху, який визначається їхньою власною природою. Вага, якою характеризується тілесна природа атомів, — ось та сила, завдяки якій вони рухаються. Цей рух невіддільний від них, тому, на відміну від Декарта, Гассенді не мусить звертатися до Бога, щоб пояснити походження цього руху, хоча цей рух так само, як і в Декарта, має в Гассенді механічний характер. «Під рухом, — писав він, — я розумію лише перехід з місця на місце»[32]. Але в питанні про джерело цього руху Гассенді явно розходився з картезіанцями. У Декарта матерія сама по собі позбавлена активності, і тому звертання до Бога є для нього цілковитою необхідністю. Гассенді ж підкреслював активність самої матерії, атоми у нього постійно прагнуть до руху. Тому звертання до Бога тут не є необхідним, воно лише данина релігійним уявленням.

Гассенді критично ставився також до теорії вихорів Декарта. Вихровість руху виникає в картезіанській фізиці як наслідок заперечення порожнечі. У Гассенді, навпаки, механічний рух атомів стає можливим завдяки існуванню порожнечі. Атоми й порожнеча — основні принципи матеріалістичної фізики Гассенді: «І неможливо собі уявити ніякої третьої природи»[33]. На думку Гассенді, кожна матеріальна річ, у тому числі й атоми, має протяжність, але протяжність не тотожна матеріальності. На відміну від Декарта, Гассенді визнавав порожній простір як щось безтілесне. Порожнеча у нього — єдина форма безтілесного існування.

Рух атомів у порожньому просторі, їх зіткнення, об'єднання й різноманітні комбінації утворюють складніші частинки — молекули. Ідея молекули була досить плідною, вона відкривала перспективи для розвитку хімії й біології. І якщо фізика Декарта була корпускулярною, то Гассенді створив молекулярну фізику. Первинні молекули в ній об'єднувались у складніші сполуки, утворюючи таким чином чуттєві речі. Ці речі вже мають певні якості, що є результатом ускладнення елементарних тіл, атомів. «Чуттєві» якості набирають у Гассенді об'єктивного характеру. Й цим його фізика відрізняється від фізики Декарта. Саме спираючись на більш якісний характер своєї фізики Гассенді намагається пояснити появу в тілесному світі «чуттєвої душі».

Людина, так само як і тварина, являє собою, на думку Гассенді, лише певним чином організоване матеріальне тіло. Однак у неї, як і у тварини, є душа. Ця душа має подвійну природу. По-перше, це — нерозумна, чуттєва душа. Вона цілком матеріальна, складається з атомів і гине разом із тілом. Вона — принцип руху цього тіла. А, по-друге, це — розумна душа. Вона нематеріальна й тому безсмертна. На відміну від чуттєвої душі, що живе, як і всі тіла, за законами природи, розумна душа має божественне походження. І знову ми подибуємо явну суперечність, адже безтілесна душа Гассенді не відповідає засадничим принципам його філософії, згідно з якими єдиною безтілесною сутністю може бути лише порожній простір. Ці суперечності, як і всі інші, не випадкові для Гассенді, який шукає компромісу між матеріалістичною філософією й релігією.

Томас Гоббс

Т. Гоббс (1588—1679) — один із найвідоміших і найцікавіших матеріалістів Нового часу. Він продовжив матеріалістичний напрям у філософії, за-

сновником якого в Англії був Ф. Бекон. Матеріалізм Гоббса більш послідовний і принциповий. У Ф. Бекона ще зберігаються окремі елементи арістотелізму, залишки «природної теології», Т. Гоббс же цілком звільняється від цих «примар» (людина «страшна у своїй небоязкій послідовності»[34]). Він не знаходить доказів існування Бога і справедливо вважається засновником новоєвропейського атеїзму.

Т. Гоббс — перший філософ, який систематично застосовував принципи фізики та механіки в етиці й соціальній філософії. Один із засновників соціології Нового часу, батько семіотики як науки, він привертає до себе увагу як політолог, котрий розкрив анатомію диктатури як форми державної влади.

Життя і філософська творчість. Т. Гоббс народився 1588 р. в родині сільського священика. Мати його була простою селянкою. Але він здобув добру освіту, закінчивши один із коледжів Оксфордського університету. Ще в дитинстві чудово засвоїв латину й грецьку мову, в університеті вивчав філософію Арістотеля і фізику. Система університетського навчання в Оксфорді була архаїчною, професори негативно ставилися до сучасної науки. Тому на формування англійського філософа більше вплинули особисті контакти з відомими європейськими філософами й науковцями, їхні праці. Неабияку роль у формуванні його наукових поглядів відіграло знайомство з італійським ученим Галілео Галілеєм та його «Діалогом про дві системи світу». Не менше значення для Гоббса мали зустрічі з Мерсенном, П. Гассенді, Р. Декартом.

Усе своє життя Т. Гоббс був пов'язаний з представниками англійської аристократії. Як компаньйон-вихователь сина англійського барона Девоншира супроводжував його в 1608—1610 рр. у подорожах країнами Європи. Відвідини Франції, Німеччини, Італії багато дали Т. Гоббсові. Після повернення до Англії він певний час виконував обов'язки секретаря свого колишнього вихователя. Важливий факт біографії Гоббса становило те, що він неодноразово зустрічався з Ф. Беконом, допомагав йому в роботі й був його особистим секретарем. У 1622—1631 рр. Т. Гоббс як компаньйон одного з англійських аристократів удруге здійснив закордонну поїздку до Франції та Швейцарії. В 1634—1637 рр., угретє

відвідавши континент, він зустрічається у Франції з Гассенді, вступає в полеміку з Декартом, а в Італії знайомиться з Галілеєм.

40-ві роки мали для англійського суспільства надзвичайно велике значення: саме в цей час починається англійська буржуазна революція. 1640 р. англійський король Карл I був змушений скликати парламент, перемога якого фактично означала революцію. 1649 р. цей парламент відправить короля на ешафот. Роялісг Т. Гоббс мусив емігрувати до Франції, де прожив 10 років. Коли громадянська війна в Англії привела до диктатури Кромвеля, Т. Гоббс таємно від емігрантів-роялістів повернувся до Лондона, за що вони оголосили його зрадником. Проте Гоббс був прихильником абсолютної політичної влади, а не саме монархії, тому вважав за можливе співробітничати з режимом Кромвеля. Ватажок революційної буржуазії запропонував йому посаду державного секретаря, але 60-літній Гоббс обмежився участю в реформації системи освіти. В цей час виходять його головні філософські праці. 1651 р. у Лондоні друкується написаний ще в Парижі «Левіафан». У цій праці Гоббс викладає своє розуміння держави й обгрунтовує доцільність компромісу з революційною буржуазією. Книга викликала незадоволення серед роялістів і клерикалів. Перші звинувачували Гоббса у відсутності належної відданості королю, другі — в атеїзмі. Після реставрації Стюартів «Левіафан» заборонили. У 50-ті роки друкуються й інші Гоббсові твори «Про тіло» (1655), «Про людину» (1658). Ще раніше, 1642 р., в Парижі побачила світ праця «Про громадянина». Разом вони складають філософську трилогію, в якій Т. Гоббс систематично розвиває свої філоысофські та політичні ідеї.

Помер філософ на 92-му році життя (1679). Уже після смерті надруковано його працю «Бегемот, або довгий парламент», присвячену історії громадянської війни в Англії, а також філософський твір «Про свободу і необхідність».

Матеріалістична онтологія. За своїми філософськими поглядами Т. Гоббс був послідовним матеріалістом, а також атомістом, що зближує його з П. Гассенді. Гоббс зазнав також значного впливу Ф. Бекона. Розвинувши матеріалістичну філософію Ф. Бекона, він, однак, став на рішучішу, ніж у його попередника, позицію щодо розмежування філософії й теології. Якщо Ф. Бекон

схилявся до так званої концепції двоїстої істини, то Гоббс відкидав будь-який компроміс із релігійною вірою, вважаючи, що філософія непоєднувана з теологією, адже предметом теології є віра, яка не піддається раціональному аналізові, та й не потребує його. Філософія — це система раціональних, теоретичних знань, тому вона не може охоплювати теологію. Гоббс піддає критиці християнську релігію, хоча й виправдовує її існування соціальними причинами. Така позиція забезпечила йому репутацію рішучого атеїста й матеріаліста, і навіть ім'я його стало символом: слово «гоббіст» сприймалося як синонім атеїста.

Порівнюючи далі матеріалістичну філософію Т. Гоббса з філософським матеріалізмом Ф. Бекона, треба зазначити, що матеріалізм останнього має виразний відбиток ренесансного світогляду. Матерія у Ф. Бекона якісно різноманітна і сповнена внутрішнього руху. У Т. Гоббса матеріалізм стає абстрактним і однобічним: багатоманітні чуттєві якості, притаманні матерії, він приносить у жертву однобічно кількісному її визначенню, а різні форми матеріального руху зводить до однієї — механічного переміщення в просторі. Т. Гоббс створює систему механістичного матеріалізму. Цей матеріалізм через його абстрактність і однобічність заходить у суперечність із ренесансним гуманізмом. Матеріалізм стає ворожим людині як універсальній у своїй чуттєвості істоті. Однак саме людина перебуває в центрі його філософської системи. Людина — фокус і головна проблема матеріалістичної філософії Т. Гоббса. Й тут немає ніякого парадокса. Річ у тім, що буття людини, її моральність, суспільну і політичну діяльність він намагається пояснити, грунтуючись на принципах сучасної йому науки, на засадах саме механістичного матеріалізму. Отже, вченню Гоббса про людину й громадянина передує розробка проблеми онтології й теорії пізнання, де викладаються основні принципи його матеріалістичної філософії.

Згідно з Т. Гоббсом, філософія — наука, об'єктом якої є прості тіла. Нічого, крім окремих, одиничних тіл, у світі не існує. І все, що ми знаємо, — це знання про матеріальні тіла, доступні нашому чуттєвому досвідові. Т. Гоббс заперечує існування якоїсь тілесної субстанції. Субстанційність — властивість окремих тіл. За визначенням Гоббса, тіло є тим, що існує саме собою, незалежно від нашої уяви, і збігається з якоюсь частиною простору. Отже, сутністю тіла є протяжність. Субстан-

ційність, існування і протяжність — головні акциденції тіла. Причому філософ не визнавав якоїсь абстрактної протяжності як умістища окремих тіл. Простір як така загальна (абстрактна) протяжність є лише суб'єктивна уява, поза протяжними тілами ніякого простору реально не існує. Звідси випливає заперечення Т. Гоббсом порожнечі. Будь-яка нетілесна або безтілесна сутність реально існувати не може. Проводячи послідовно цю думку, Гоббс приходить до заперечення духовної субстанції. На його гадку, всі балачки про «нетілесну душу», «нетілесного Бога» або «нетілесний дух» — це позбавлені будь-якого сенсу фрази. Гоббс уважає, що поняття безтілесної субстанції рівнозначне за безглуздістю безтілесному тілу.

Таким чином, Т. Гоббс долає субстанційний дуалізм Р. Декарта, елімінуючи взагалі духовне начало й утверджуючи єдино реальним начало тілесне, матеріальне. У своєму вченні про буття він визнає існування лише матеріальної субстанції, а точніше — існування різноманітних матеріальних тіл. Оскільки тіла різняться за своїм видом і особливостями, філософія, що має їх своїм предметом, теж поділяється на різні частини. Загалом тіла, за Гоббсом, бувають двох видів: створені самою природою, тобто природні, і створені людиною, або штучні. До останніх належить і таке штучне утворення, як держава. Відповідно до цього філософія складається з двох частин: філософії природи й філософії держави. Філософія природи охоплює онтологію, або першу філософію, а також окремі науки (фізику, геометрію, механіку тощо). Онтологія вивчає найзагальніші характеристики тіла як такого. Серед окремих наук найважливішою є геометрія. Людина як предмет філософії об'єднує філософію природи й філософію держави, оскільки, з одного боку, вона є природна істота (природне тіло), а з іншого — як громадянин вона належить державі.

Філософію природи, на думку Т. Гоббса, треба вивчати, починаючи з геометрії. І це зрозуміло, оскільки протяжність є найважливішою властивістю (акциденцією) будь-якого тіла. Протяжність і фігура, геометрична форма — невід'ємні акциденції тіла. Як і в Декарта, воно фактично зводиться в Гоббса до цієї форми. Тому цілком слушно Л. Фейєрбах у своїх лекціях з історії філософії характеризував Т. Гоббса як абстрактного матеріаліста, оскільки «поняття, що панує в його

філософії, є поняттям простої матерії, простого тіла, або, точніше, абстрактного, математичного тіла, суттєве визначення якого — одна тільки кількість»[35]. Ясна річ, окрім протяжності та геометричної форми тілам властиві й інші акциденції — наприклад, рух і спокій. Проте вони менш значущі, оскільки властиві не всім тілам. Одні тіла рухаються, інші перебувають у спокої.

Рух, на думку Т. Гоббса, не є доконечною властивістю матеріальних тіл. Він становить щось зовнішнє для них. І це стає зрозумілим, якщо взяти до уваги ту обставину, що рух розглядається Гоббсом лише як механічний. Механічне переміщення в просторі не зачіпає внутрішню природу тіла, воно зумовлене зовнішніми чинниками й так само, через зовнішню дію, передається іншим тілам. Однак таке механічне тлумачення сутності руху спонукає до пошуків якоїсь зовнішньої причини цього руху. Тому механістичний матеріалізм звертається до Бога як позаприродної або надприродної сили, що спричинює рух. Отже, як прихильник механічного матеріалізму Т. Гоббс не може бути послідовним атеїстом. Точніше його позицію можна схарактеризувати як деїзм. Справді, Т. Гоббс не заперечує існування Бога як причини природного руху, він відкидає Бога лише як безтілесну, духовну сутність. У Старому Заповіті, нагадує Гоббс, немає посилань на існування якихось «безтілесних духів». Т. Гоббс не сприймає ані релігійних уявлень про Бога, ані атеїстичних заперечень його існування. Наприклад, він виступав проти пантеїстичного ототожнення Бога зі світом на тій підставі, що такий пантеїзм веде до атеїзму. Але Гоббс відкидає і властивий релігійній свідомості антропоморфізм. Заперечуючи Бога як особистість, наділену розумом і волею, він уважав Бога якоюсь безособовою силою, яку можна розуміти лише як причину світу, як його рушій.

У вирішенні проблеми причинності Гоббс спирається на принципи механістичного матеріалізму. На відміну від Ф. Бекона, який певною мірою визнавав цільові й формальні причини, Т. Гоббс рішуче звільняється від цих залишків арістотелізму. На його думку, наука має справу тільки з матеріальними й рушійними причинами. В ролі рушійної причини у нього виступає активне тіло, а те тіло, що сприймає дію, — як матеріальна причина. Разом вони утворюють повну причину. Таке розуміння причини, як уважає Гоббс, дає вичерпне пояснення

всім природним процесам, у тому числі й діяльності живих істот, наділених волею і відчуттями.

Отже, реально, за Гоббсом, існують тільки протяжні тіла й властиві їм механічні рухи. Що ж до якісних характеристик цих тіл, то вони, на його думку, самим тілам не належать. Якісне розмаїття світу, такі фізичні явища, як світло, колір, тепло, твердість, — лише суб'єктивне сприйняття протяжних речей. Вони залежать не стільки від самих тіл, скільки від суб'єкта, що їх сприймає, від фізіологічної діяльності органів чуттів людини. Чуттєві образи, що їх викликають у нас протяжні речі, Гоббс називає уявними, або примарами, оскільки вони не передають реальної природи речей. Вони не відповідають ані природі зовнішніх об'єктів, ані реальному змістові того, що відбувається в суб'єкті. Насправді ці суб'єктивні образи є лише механічними рухами внутрішніх органів людини. І більше нічого. Все інше — фантазія. «Усі так звані чуттєві якості, — зазначає Гоббс, — є лише різноманітні рухи матерії всередині об'єкта, що їх спричинює, якими він у різні способи тисне на наші органи. Так само і в нас, хто зазнає цього тиску, вони є нічим іншим, як різними рухами. Позаяк рух породжує тільки рух. Але їхня ява для нас нереальна, навіч так само, як уві сні»[36]. Обгрунтовуючи цю думку, він посилається на відомі факти, коли тиск, удар, тертя або інші механічні причини викликають в очах примару світла, а у вусі — примару звуку. Виходячи з цих фізіологічних фактів, Гоббс усі чуттєві відображення матеріального світу, крім образів величини, фігури, руху та спокою, називає примарними.

Зведення всіх фізичних властивостей природи до дії механічних сил приводить до того, що фізичне як таке переноситься у сферу суб'єктивного сприйняття. Але й чуттєвість людини, що відтворює ці фізичні якості, теж тлумачиться Гоббсом як суто механічний процес. Тому не залишається нічого іншого, як оголосити їх чимось цілком уявним. У всякому разі, ці фізичні якості стають предметом скоріше такої науки, як фізіологія або психологія, ніж філософія природи. Реальне, об'єктивне буття природних речей Гоббс обмежує сферою механіки й геометрії. Такий механічний підхід він прагне поширити й на людину, яку розглядає як цілком матеріальне, природне явище.

Філософська антропологія і теорія пізнання. За своєю сутністю людина в Т. Гоббса — матеріальне, фізичне

тіло, підпорядковане дії тих самих законів, що й інші природні тіла. Гоббс уважає, що принципів механіки задосить, щоб пояснити життєздатність цього тіла. У своєму тлумаченні людської природи він загалом близький до Декарта з його ототожненням організму з простим механізмом. Для Гоббса так само, як і для Декарта, життя — чисто автоматичний і механічний процес: «Життя є лише рух частин тіла». Справді, питає він, «що таке серце, як не пружина? Що таке нерви, як не ті самі нитки, а суглоби — як не ті самі колеса, що передають рух усьому тілу?»[37]. Однак на відміну від Декарта Гоббс заперечує існування окремої від тіла нематеріальної душі. Психофізичну проблему він намагається вирішити на засадах механічного матеріалізму, відкидаючи дуалізм Декарта, тлумачачи явища людської психіки як звичайний фізичний процес. Скажімо, чуттєвість, за Гоббсом, — це результат фізичної взаємодії людського тіла з іншими матеріальними тілами, суто матеріальне, фізичне явище. Усі види чуттєвості, такі як відчуття, уявлення, фантазія, пам'ять тощо, інтерпретуються ним за допомогою механічних понять. Так, відчуття — це результат механічної дії на певні органи людського тіла зовнішніх тіл. Дія зовнішнього об'єкта викликає протидію, реакцію органа. Так виникає те, що ми називаємо чуттєвим образом. «Цей тиск, — зазначає Гоббс, — продовжений усередину за допомогою нервів та інших волокон і перетинок до мозку й серця, викликає тут опір, або зворотний тиск, або зусилля серця звільнитися. Оскільки таке зусилля спрямоване назовні, воно видається нам чимось таким, що перебуває зовні. І ось те, що видається, або цю примару, люди називають відчуттям»[38].

Як уже зазначалося, за своїм змістом відчуття, на думку Гоббса, — цілком суб'єктивні явища. Вони не мають нічого спільного з об'єктом, адже об'єкт в одному місці, а вони — в іншому, об'єкт — одне, а уявний образ — інше. Але з огляду на ті процеси, що спричиняють появу чуттєвих образів, вони є цілком матеріальні. Ці образи становлять лише внутрішній рух певного органа, викликаний механічною дією зовнішньої причини. «Причиною відчуття є зовнішнє тіло, або об'єкт, що тисне на відповідний кожному відчуттю орган»[39]. Залучаючи суто механічні аналогії, Гоббс намагається пояснити природу різноманітних психічних явищ. Якщо, наприклад, образ (внутрішній рух) виникає внаслідок прямої або опосередкованої дії зовнішнього

тіла, то він називається відчуттям, якщо цей рух відбувається за відсутності цього тіла — це фантазія або уява. Можливість уяви Гоббс пояснює тут, спираючись на механічне поняття інерції. Уява — це, так би мовити, рух органа за інерцією, коли зовнішня причина вже зникла: «Подібно до того, що ми спостерігаємо на воді, коли хвилі ще котяться тривалий час, хоча вітер уже вщух, буває і з тим рухом, що виникає у внутрішніх частинах людини, коли вона бачить, коли їй сниться і т. д. Адже після того, як об'єкт усунутий або очі закриті, ми ще утримуємо образ баченої речі...»[40].

У своїй праці «Про людину» Т. Гоббс детально зображує виникнення на основі відчуттів різноманітних психічних явищ: споминів, образів уяви, почуттів та пристрастей. Ясна річ, суто механістична інтерпретація психофізичної проблеми, спроба не тільки фізіологічні, а й психічні процеси звести до механічних рухів мозку та внутрішніх органів людського тіла дуже спрощують цю проблему. Головне полягає в тому, що Гоббс при такій інтерпретації втрачає можливість пояснити якісну відмінність між живим, наділеним чуттєвістю організмом, і неживим інертним тілом, між розумною людиною й твариною. Таке, скажімо, запитання: чому «серед тіл, що існують у природі, деякі мають відображення майже всіх речей, а інші не мають жодних?»[41], — залишається без відповіді. Не може Гоббс також пояснити, як із внутрішніх рухів тілесних органів виникають образи зовнішніх для нас речей. А в цьому якраз і полягає суть психічного як такого. Не менших труднощів зазнає Т. Гоббс і у своїх намаганнях з матеріалістичних позицій пояснити природу мислення.

Заперечуючи існування духовної, або мислячої, субстанції, він звичайно не відкидає самого факту мислення, яке, на його думку, є лише властивістю матеріального тіла. У своїх запереченнях на «Метафізичні роздуми» Декарта головну помилку останнього Гоббс убачає в тому, що Декарт перетворює мислення, яке є властивістю людини, на самостійну сутність.

Можна погодитися з Декартом, зазначає він, що з факту мого мислення безпосередньо випливає факт мого існування, оскільки той, хто мислить, не може бути ніщо. Однак спроби Декарта визначити це існування як «дух», «душа» або «розум» викликають серйозні сумніви. Не можна ототожнювати функцію з тим, кому вона належить. З того факту, що я гуляю, не можна

зробити висновок, що я прогулянка. Всі філософи, зазначає Гоббс, відрізняють суб'єкт від його здібностей та актів[42]. Водночас самі ці акти цілком залежать від суб'єкта як свого носія. Не можна собі уявити танець без того, хто танцює, пізнання без того, хто пізнає, мислення без того, хто мислить. Звідси випливає, що дух не має самостійного буття, а мислення перебуває в залежності від матерії, оскільки сутність нашого «Я» як мислячої речі визначається тільки її матеріальністю. За своєю сутністю людина є тіло. На думку Т. Гоббса, «суб'єкти будь-якої діяльності можуть бути збагнуті лише як дещо тілесне, або матеріальне»[43]. Інакше довелось би визнати, що думають не люди, а думки, або що люди думають думками. Отже, робить висновок Гоббс, «ми не можемо відокремити мислення від мислячої матерії»[44].

Але в чому полягає природа цього мислення? На чому грунтується його послідовність або логіка? Розглядаючи ці питання, Т. Гоббс намагається представити розумову діяльність людини як продукт тілесної діяльності, як результат взаємодії її тіла із зовнішньою природою. І в цьому плані мислення, за Гоббсом, фактично збігається з чуттєвістю, зводиться до неї. «Наскільки я можу згадати, — пише він, — не існує іншого акту людського розуму природного походження, який би вимагав для свого здійснення чогось іще, окрім народитися людиною і користуватися своїми п'ятьма чуттями»[45]. Що ж до мислення, то воно є не що інше, як зв'язок чуттєвих образів, уявлень. Думки — це відчуття, збережені нашою пам'яттю, а їхній порядок (зв'язок) є продовженням тієї послідовності, що має місце під час прямого чуттєвого відображення дійсності. Порядок і послідовність думок визначаються порядком матеріальних речей та їхніх властивостей, відображених нашими відчуттями. Звичайно, мислення, яке оперує ослабленими відчуттями й залишками первісних рухів, утрачає характер природної необхідності, адже тут з'являється елемент випадковості й довільності, але загалом залежність між логікою мислення і фізичною закономірністю зберігається. Найважливішим принципом, що впорядковує наші думки, є закон причини.

Спираючись на причинний зв'язок природних речей, розумна істота здатна передбачити прийдешність або знати минуле й, отже, цілеспрямовано будувати поведінку відповідно до своїх потреб. Ступінь розвитку цієї

здатності, вважає Гоббс, цілком залежить від досвіду. Вона не є чимось специфічним для людини й притаманна будь-якій істоті, наділеній відчуттями й пам'яттю. Однак у людини цей досвід набуває значного розвитку. І здійснюється це завдяки мові.

Усі інші здібності людини, які видаються властивими лише їй, насправді, вважає Гоббс, «виникли лише завдяки винаходу слів та мови. Єдине, чим відрізняється розум людини від чуттєвої природи інших істот, це здатність давати назви, іменувати свої уявлення. Те, що ми визначаємо, наприклад, як розуміння, є уявленням, але опосередкованим словами. Людський розум не має іншого руху, крім відчуттів, думок та зв'язку думок, хоча за допомогою мови й методу ці самі здібності можуть бути розвинені до такого рівня, аби відрізнити людину від усіх інших живих істот»[46].

Учення про мову відіграє надзвичайно велику роль у філософській системі Гоббса. І не тільки гносеологічну. Мова — головний культуротворчий чинник. Вона виводить людину з її тваринного стану. Без цієї здібності була б неможливою суспільна організація людей і «панувала б сама дикість»[47]. Мова також є необхідною передумовою суспільного життя і вирішальним фактором утворення держави. «Без неї в людей не було б ані держави, ані суспільства, ані договору, ані миру, так само як їх немає в левів, ведмедів та вовків»[48].

Як матеріальне тіло, людина належить природі, однак завдяки мові є суспільною, соціальною істотою з розвиненою здатністю до розумування, моральної діяльності та наукового пізнання.

Саме в користуванні мовою Гоббс бачить суттєві переваги інтелектуальних можливостей людини.

По-перше, застосування мови забезпечує фіксацію процесу мислення. Слова, або назви, правлять за позначки для пам'яті й допомагають відтворювати і підтримувати чуттєві образи та їхні зв'язки, які без таких позначок легко забуваються і втрачаються. Наслідком переведення процесу мислення у вербальну форму є те, що цей процес стає предметом свідомої дії: його можна аналізувати, продовжувати й розвивати. Водночас застосування слів дає змогу людям передавати одне одному свої почуття, бажання, наміри, досягнуті знання. Словесне мовлення стає засобом спілкування. І в цьому його найголовніша функція. Отже, мовлення набагато розширює можливості людини, збагачує її досвід,

робить контрольованим процес мислення, створює умови для взаємодопомоги.

Підкреслюючи вирішальне значення мови в житті людини, Гоббс намагається з'ясувати її природу й походження. Великим досягненням філософа стала розроблена ним знакова концепція мови. Суть цієї концепції в тому, що людина, аби впорядкувати свій хаотичний і слабкий чуттєвий досвід, створює певні допоміжні засоби, різні позначки, роль яких виконують імена або слова. Вони є опертям для нашої пам'яті. Однак якщо ці винайдені людиною позначки промовляють тільки до неї самої й не можуть бути повідомлені іншим людям, то всі вони зникають разом із нею. «Лише тоді, коли ці позначки пам'яті стають надбанням багатьох і те, що винайдене одним, може бути запозичене іншим, наука може розвиватися на благо і для спасіння людського роду»[49]. Коли позначки стають не тільки засобом фіксації власного досвіду, а й засобом повідомлення, вони перетворюються на знаки. Відмінність між позначками і знаками полягає в тому, що «перші мають значення для нас самих, другі — для інших»[50]. У Гоббса мова як носій процесу мислення, як основа людського розуміння і є системою таких знаків. Головна ж мовна одиниця — знак, що має загальне значення, формується, за Гоббсом, у процесі спілкування. І в цьому є рація. Сучасна психологічна наука багато в чому підтвердила геніальну здогадку англійського філософа. Загальне, спільне й справді народжується у спілкуванні, належить до сфери діяльності суспільного, а не індивідуального суб'єкта. Однак, ототожнивши загальний зміст мовних знаків з їхньою комунікативною функцією, Т. Гоббс розуміє їх як певні домовленості. Така суб'єктивізація стає на заваді правильному розумінню не тільки мови, а й мислення, що грунтується на ній.

На деякі вади Гоббсової концепції мови вказував Декарт. У своїх контрзапереченнях він звертав увагу Гоббса на те, що індивідуальні позначки не можуть перетворитися на мовні знаки, якщо вони не мають якогось загального, зрозумілого для всіх змісту. Чому німець, француз, англієць, розмовляючи різними мовами, мислять однаково й можуть домовитися між собою, зрозуміти одне одного? Мабуть, тому, що думка не тотожна безпосередньо слову, що слово має якийсь об'єктивний, незалежний від тих або тих форм його

словесного вираження зміст, і якби його не було, люди взагалі не змогли б домовитись. Інакше кажучи, знаки (слова, імена), аби бути засобом спілкування, мають відображати загальні властивості самої об'єктивної дійсності.

Гоббс був правий, коли у своїх намаганнях дати матеріалістичну інтерпретацію явищам людської думки звертався до мови. Саме мова є сферою, де думка виявляє свій безпосередній зв'язок з матеріально-чуттєвим існуванням, може бути зафіксована на рівні фізичного факту. Проте Гоббс суттєво спрощував діалектичний зв'язок мислення з мовленням, фактично ототожнював їх, зводячи процес мислення до мовної діяльності. Навіть асоціативний рух чуттєвих образів, уявлень, ще не позначених словами, він розглядає як різновид мовлення, називаючи його «мисленою» мовою (mental discourse). Відмінність між розумовою діяльністю і простим чуттєвим сприйманням виступає в Гоббса як відмінність різних типів мовлення. Діяльність розуму є той самий зв'язок уявлень, але опосередкований словами. «Уявлення, що їх викликають у людини (чи в будь-якої іншої істоти, наділеної здатністю мати уявлення) слова або інші довільні знаки, є саме тим, що ми називаємо розумінням»[52].

Проблема мови в Гоббса щільно пов'язана з його онтологією і теорією пізнання. З онтологічної точки зору назви або слова суть єдині універсальні речі. Реально в природі існують лише одиничні тіла, яким люди дають найменння. Якщо це — власне ім'я, йому відповідає якась одна річ (Петро, Джон, ця людина, це дерево). Якщо ж ім'я має відношення до певної кількості речей, його називають загальним. Отже, крім найменння, у світі немає нічого загального, оскільки кожна означена ним річ — індивідуальна й одинична. Т. Гоббс — номіналіст, він заперечує онтологічний статус загального. Звідси негативне ставлення до таких метафізичних понять, як «субстанція», «акциденція», «перша матерія» і т. ін. Усе це — лише загальні слова, в яких блукає наш розум. Наука, яка твердо й об'єктивно дивиться на речі, має справу тільки з одиничними фактами. Справжня наука є лише знанням зв'язків і залежностей фактів, а знанням таких фактів ми завдячуємо тільки відчуттям і пам'яті[51].

Спираючись на таке тлумачення цієї проблеми, Т. Гоббс прагне розв'язати й головну гносеологічну

проблему щодо засад людського пізнання. Свою гносеологію він грунтує на принципах емпіризму й сенсуалізму. Будь-яке пізнання, на його думку, починається з чуттєвості. Чуттєвий досвід утворює основу, фундамент усякого знання. Т. Гоббс цілком поділяє основну формулу сенсуалізму, згідно з якою «немає жодного поняття в людському розумі, яке не було б спершу породжене, цілком або частково, в органах чуття. Усе інше походить із цього джерела»[53]. І в цьому пункті він продовжує лінію емпіризму, започатковану Ф. Беконом. Але на відміну від Ф. Бекона орієнтується не тільки на емпіричне дослідження природи, а й на математизоване природознавство.

Гоббс засвоїв ідеї Галілея про необхідність застосовувати в природознавстві математичні методи дослідження, поділяв погляди Декарта на природу як предмет механіко-математичного знання. І якщо для Ф. Бекона математика виступала лише допоміжною дисципліною, то для Гоббса вона — взірець наукового знання взагалі. Він ототожнює наукове знання з математичним. Математика, геометрія у нього не просто головна наука, а уособлення науки як такої. І тут Гоббс розходиться з Беконом і наближається до раціоналізму Декарта. Перед Гоббсом постає проблема, як узгодити своє розуміння природи наукового пізнання з вихідною сенсуалістичною позицією.

Проблема полягає в тому, що науково-теоретичне, передусім математичне, знання характеризується загальністю і необхідністю, які не можуть випливати з чуттєвого досвіду. Достовірність математичного знання — не чуттєвого походження. Необхідний висновок про те, що сума кутів трикутника дорівнює двом прямим, від емпіричного досвіду ніяк не залежить. Декарт пояснював цю необхідність, спираючись на своє вчення про інтуїції розуму та вроджені ідеї. Заперечивши субстанційність мислення, його незалежність від тілесних рухів і чуттєвого досвіду, Т. Гоббс водночас відмовив йому у власному, надчуттєвому змісті. Розгортанням такого змісту Декарт якраз і вважав процес теоретичного мислення з усіма його особливостями. Для Гоббса ж якоїсь самостійної, незалежної від матерії думки бути не може.

Особливості наукового, зокрема математичного мислення, він виводить із властивого науці способу користування мовними знаками. І це було надзвичайно

важливим кроком, адже емпіризм лише тоді зміг щось протиставити раціоналізмові в царині наукового знання, коли він звернувся до аналізу мовних засобів його вираження.

Ототожнивши мислення з мовленням, Т. Гоббс доходить висновку, що результати розумової діяльності людини цілком залежать від особливостей її мови. Наприклад, достовірність математичного знання він пояснює тим, що ця наука на відміну від інших користується точно визначеними словами й дотримується певного їх порядку. «Ось чому в геометрії (єдиній науці, яку досі Бог побажав дарувати людському родові) люди починають зі встановлення своїх слів, яке вони називають дефініціями»[54]. Похибки в дефініціях є одним із головних джерел недостовірності знання, а точне визначення імен — головний засіб, що забезпечує його достовірність.

Істина в Т. Гоббса взагалі втрачає свій гносеологічний сенс, оскільки перетворюється на властивість висловлювань, речень, на особливу властивість мови. Істина у нього не характеризує гносеологічне відношення знання до дійсності. Вона для Гоббса — суто граматична категорія. «Істина полягає в правильному розташуванні імен у наших твердженнях», — пише він[55]. Наукові положення, «теореми» — то лише певний зв'язок слів.

Окремі імена, за Гоббсом, є первісними елементами знання, з них складаються судження й силогізми. Процес міркування він розглядає як обчислення, як додавання й віднімання загальних імен. Наукове знання — результат таких обрахунків. У підсумку воно є знанням усіх зв'язків імен, що стосуються певної теми. Для побудови наукового знання багато важить метод. Він має бути запозичений у геометрії й полягає в правильному міркуванні, що спирається на точні дефініції. Міркування має на меті побудувати систему правильного визначення імен. Так на відміну від чуттєвого досвіду виникає наука.

Вбачаючи світло розуму саме в точному визначенні слів, джерело помилок Гоббс також шукає в словесній сфері. Таким джерелом є метафори, двозначні або зовсім позбавлені змісту слова. Однак тут Гоббс стикається з надзвичайно складною для себе проблемою. В принципі будь-яка мова є штучною. Він сам неодноразово вказує на довільний характер мовних

знаків. Тому, навіть очистивши мову від багатозначностей та забезпечивши за допомогою методу правильне її застосування, ми не зможемо позбутися довільності у своїх міркуваннях, претендувати на об'єктивне знання у своїх висловлюваннях. Будь-яка думка, ототожнена зі словом, утрачає свою достовірність, адже значення мовних знаків, за Гоббсом, цілком залежить від самої людини або людей, які вступають у спілкування. Знання стає чимось суб'єктивним, принципово невіддільним від випадкової гадки. І справді, стверджував Гоббс, «перші істини були довільно створені тими, хто вперше дав найменння речам»[56]. У цьому випадку лише згода людей (конвенція) може якось упорядкувати довільне користування мовою. Закономірним результатом Гоббсового емпіризму стає конвенціалізм.

Договір між людьми, загалом, є вирішальним чинником у житті людей, він лежить в основі їх суспільного буття. Спираючись на договірну теорію, Т. Гоббс пояснює походження держави.

Вчення про суспільство й державу. Проблема соціального буття людини, людського суспільства й держави — одна з центральних у філософії Т. Гоббса. Значний вплив на формування його політичних поглядів справили досвід громадянської війни в Англії, пошуки виходу з тієї кризи, яку переживало англійське суспільство. Криваві події англійської історії, спустошення й численні жертви, що несла з собою війна, зумовили Гоббсове ставлення до держави, в якій він бачив єдину силу, здатну забезпечити мир. Головна функція держави, за Гоббсом, полягає в тому, щоб гарантувати мир і безпеку своїх громадян. Виходячи з цього, він обгрунтовує необхідність утворення держави і змальовує її устрій.

Життя кожного народу, вважав Гоббс, поділяється на дві стадії. Державній, або громадянській, стадії передує так званий природний стан. Це такий період у житті людей, коли їхня природна сутність виявляє себе повною мірою. Вона тут нічим не обмежена. У тлумаченні цієї сутності Гоббс дотримується натуралістичного погляду. Він не погоджується з Арістотелем, який уважав, що людина за своєю природою є суспільною (політичною) істотою. На думку Гоббса, людина від природи — егоїст, що прагне лише задовольнити власні потреби. Через свою пожадливість людина від природи

є ворогом іншої людини. «Людина людині — вовк», — ось ємка формула, що характеризує взаємини між людьми в природному стані. Головним принципом природної людини є прагнення до блага й власного самозбереження. Оскільки всі люди від природи рівні (тут Гоббс виступає прихильником буржуазної ідеології, спрямованої проти ієрархічної будови феодального суспільства), оскільки «природа створила людей рівними щодо фізичних і розумових здібностей»[57], усі вони з однаковим правом можуть претендувати на якесь благо для себе. Звідси неминучим стає зіткнення їхніх інтересів, стан війни «всіх проти всіх».

У природному стані панує так зване природне право, право кожної людини задовольняти свої потреби й боронити своє життя. «Природа дала кожному право на все, це означає, що в суто природному стані, або до того, як люди пов'язали один одного договорами, кожному було дозволено робити все, що завгодно і проти кого завгодно, а також володіти й користуватися всім, що він бажав і зміг добути»[58]. Однак через загальну ворожнечу, через зіткнення окремих інтересів це право стає чимось позірним. Не стільки добробут або добування якихось благ стає головною турботою людини, скільки елементарне збереження власного життя, виживання як таке. Тож логічною є думка Т. Гоббса, що «перша засада природного права полягає в тому, аби кожний захищав своє життя і боронив своє тіло, наскільки він тільки зможе»[59]. Проте й захист власного життя за умов війни «всіх проти всіх» стає вельми проблематичним. У природному стані, констатує Т. Гоббс, існує «постійна небезпека наглої смерті»[60]. Людину охоплює жах. Цей жах є загальною психологічною характеристикою людини в цьому стані. Він же спонукає людину до миру, змушує її пригасити пристрасті й прислухатися до голосу розуму. Аби позбутися цього жаху й постійної загрози самознищення, люди приходять до «громадянського стану», уклавши «суспільний договір» не задля якихось вищих цілей або ідеалів, а для власної вигоди. Суспільний договір означає утворення державної влади. Головною ознакою громадянського стану, за Гоббсом, є наявність міцної централізованої влади. Звідси стають зрозумілими його політичні симпатії.

Гоббс не відрізняє громадянського суспільства від держави, що виникає через відчуження людських прав і

передання їх провідникові держави. Виникнення держави Т. Гоббс змальовує як цілком свідому, розумну акцію. Суть її полягає в тому, що люди передають свою владу якійсь одній особі або урядові. Так виникає величний Левіафан, або смертний Бог, якому ми зобов'язані миром і захистом. Сила держави, її свобода й повноваження цілком залежать від сили, свободи й повноважень, які окремі громадяни надали їй унаслідок суспільної угоди. Проте, уклавши договір, народ уже не може його скасувати. Він перестає бути сувереном; усю повноту суверенних прав здобуває державний правитель, стаючи єдиним носієм державної волі. Йому належить уся повнота як законодавчої, так і виконавчої влади. Поділ влади, на думку Гоббса, неодмінно веде до громадянської війни. Тому найприйнятнішою формою державного правління для нього є монархія.

Державу Гоббс визначає як штучно створене тіло. Аналізуючи її будову, він удається до аналогії з людиною. Держава — це великий організм, у якому суверен — душа, чиновництво — нерви й суглоби, таємні агенти — очі, виконавчі органи — суглоби й судини. Але живий організм у Гоббса ототожнюється з механізмом, тож ідеться не стільки про соціальну органіку, скільки про соціальну механіку. Головним чинником державного ладу Гоббс уважає силу. Він виправдовує насильство правителя над природними пориваннями своїх підлеглих, розцінюючи їхнє рабське становище як цілком нормальне для держави. Вона панує над громадянином. Вона — єдине мірило законності й моралі. Т. Гоббс негативно ставиться до ідей моральної автономії людини, вбачаючи в ній найбільшу небезпеку для існування державної влади. «Хвороба держави, — пише він, — виникає через отруту бунтівних доктрин, одною з яких є те, що кожна приватна особа може бути суддею у добрих чи злих учинках»[61]. Гоббсова держава поглинає всі права своїх громадян. Вона стає цілком незалежною від них. Перейшовши через суспільний договір до громадянського стану, люди опиняються в цілковитій залежності від державної влади. Вони змушені підкорятися їй, сама ж влада не пов'язана ніякими громадянськими законами. Політичну владу Гоббс узагалі ставив вище за будь-які закони.

Тип держави, обстоюваний англійським філософом, є своєрідним антиподом того, що пізніше буде назване

правовою державою. Т. Гоббс вимагає заборони всіх політичних партій, уважає за потрібне запровадити цензуру й надати державі право конфісковувати власність громадян. Він виступає проти всіх так званих буржуазно-демократичних конституційних вимог (свободи сумління, недоторканності приватної власності, конституційного обмеження держави, відокремлення від неї церкви, народного суверенітету), вважаючи їх згубними для держави.

Концепція держави в Гоббса загалом антидемократична, хоча сам він не надавав особливої ваги відмінностям між різними формами державного правління — демократичною, аристократичною чи монархічною. Він припускав, що формою державної влади може бути й республіка, важливо лише, аби республіканський уряд діяв рішуче й злагоджено, як одна особа.

Попри те, що Т. Гоббс дотримується погляду на державу як на штучне утворення, закони, за якими вона живе, він уважає продовженням природних законів. Ба більше, саме за умов державного життя повною мірою діють вічні та незмінні закони «природного права». Державні закони, що створюються законодавчою волею правителя, мають спиратися на ці так звані природні закони. Гоббс виходить із того, що «природні й громадянські закони збігаються за змістом»[62]. Він налічує близько 20 «природних» законів. Найважливіші серед них: зумовлений інстинктом самозбереження потяг до миру, обов'язок поступатися своїми правами задля громадянського миру, обов'язок виконувати укладені домовленості, вимога вважати всіх рівними собі, вимога рівноправності, прагнення до взаємодопомоги. Всі ці «закони» можуть бути зведені до фундаментального морального принципу: не робити іншим того, чого не бажаєш собі. В природному стані через пожадливість та егоїстичну натуру людей, через те, що пристрасті беруть гору над розумом, цей принцип, а разом із ним і всі «природні» закони стають чимось позірним, нереальним. І лише в громадянському стані, завдяки дії державної влади, яка обмежує людські пристрасті, ці закони можуть бути зреалізовані. Держава, стверджує Гоббс, є такою організацією, яка змушує людей діяти відповідно до розуму й моралі, виявляє розумну природу людини й робить її моральною істотою.

Юридичні закони Т. Гоббс ототожнює з моральними нормами, маючи на увазі, що лише завдяки державній

владі ці норми можуть мати якусь дієвість. Моральна доброчесність у нього збігається з правовою. Тому юридичні закони мають виконувати всі. Загальним критерієм мотивів та вчинків є користь або вигода держави. Ототожнюючи «природні» закони з вимогами права й моралі, прирівнюючи останні до законів держави й наказів правителя, Гоббс виправдовує сваволю урядовця, надає їй природного й морального оформлення. Дбаючи про інтерес держави, правитель-суверен може вдаватися до будь-яких засобів, аби його захистити. Зокрема, Гоббс уважає цілком правильним ошукування, міфологізацію свідомості, використання з політичною метою релігії.

Релігія, за Гоббсом, є одним із необхідних інститутів суспільного життя. Без неї не можна ефективно керувати масами. Звичайно, релігія ґрунтується на забобонах, але якщо ці забобони визнаються державою і сприяють її зміцненню, вони перетворюються на благо. Релігія є благо тому, що вчить коритися політиці керівних осіб. Сила релігійного впливу забезпечується використанням такої емоції, як жах. У «Левіафані» Гоббс дає таке визначення релігії: «Жах перед невідомою силою, вигаданий розумом або створений уявою на підставі вигадок, дозволених державою, називається релігією»[63]. Жах неосвічених людей перед невідомою земною або небесною силою є одна з найголовніших причин виникнення релігії. Держава має використовувати релігійні забобони, а правитель може зобов'язати всіх громадян сповідувати якусь релігію. При цьому Гоббс наполягає на уніфікації релігійних учень, оскільки в державі має бути лише одна релігія. Інакше стає неминучим розбрат на релігійному ґрунті. Релігія покликана слугувати зміцненню державної влади й підкорятися їй. Вона стає злом, коли починає претендувати на якусь самостійну роль, протиставляючи себе державі.

Теорія моралі. Важливим елементом філософської системи Т. Гоббса є вчення про моральні аспекти людської діяльності. Як зазначалося, людина, на думку Гоббса, не просто природне тіло, вона також суб'єкт суспільних і моральних відносин. Але в трактуванні людської моралі, так само як і політичного життя, Гоббс виходить із природи людини. Тому його етику можна схарактеризувати як натуралістичну. Описуючи

природу людини, Гоббс, як згадувалося, всіляко підкреслює її егоїстичну сутність. Природі людини властиве прагнення до самозбереження, себелюбство, жадібність. Усе її життя є складною грою пристрастей та інтересів, що наближає людину до тваринного світу. Як будь-яка жива істота, людина характеризується здатністю до вільного руху, основу якого становить прагнення (desire). Це прагнення, якщо воно спрямоване на речі, які мають позитивне значення для збереження життя, Гоббс називає схильністю (appetite), якщо ж воно пов'язане з речами, що мають негативне значення, — антипатією (aversion). Ці прості пристрасті іманентні людині, пов'язані з самою її природою й лежать в основі її різноманітних емоційних станів. Залежно від характеру обставин, у які потрапляє людина, від особливостей предмета, на який спрямовані її устремління, ці пристрасті дістають назву любові, ненависті, надії, довіри, гніву, доброти, амбітності, заздрощів і т. ін.

Саме з грою цих природних, на думку Гоббса, пристрастей він пов'язує центральні для будь-якої етичної концепції поняття добра і зла. Т. Гоббс заперечує ці етичні категорії як якісь вічні цінності, даровані людству Богом. Поняття добра і зла він розглядає у зв'язку з відчуттям задоволення і незадоволення, що переживає людина, стикаючись із предметами своїх пристрастей. «Людина називає добром будь-який об'єкт своїх схильностей або бажання; об'єкт своєї ненависті або антипатії вона називає злом»[64]. Добро і зло не є чимось сталим, вони залежать від тих або тих переживань людини за певних конкретних обставин її життя. З цим пов'язані відомі міркування Т. Гоббса про неможливість створення об'єктивної науки щодо суспільної справедливості. На відміну від математики, предмет якої не викликає пристрастей і не зачіпає людських інтересів, наука про мораль не може сформулювати свої положення так, щоб вони не заперечувались людьми. Я переконаний, зазначає Гоббс, якби математична істина, згідно з якою три кути трикутника дорівнюють двом прямим, суперечила б чиїмсь інтересам, учення геометрії було б відкинуто, а математичні книги — спалені.

Отже, добро, за Гоббсом, — усе те, що подобається людям, до чого вони прагнуть, що їм корисно. Зло — навпаки. Таким трактуванням цих понять Гоббс започаткував лінію утилітаризму в етиці.

Важливою проблемою його етичної теорії була проблема свободи. До неї Гоббс також підходить з натуралістичних позицій. У своїх діях люди детерміновані власними пристрастями. Тому свободи волі як такої не існує. Уявлення про свободу волі виникає через незнання тих інтересів, мотивів, пристрастей, якими спричинені дії людини. Як і загалом у природі, тут панує необхідність. Однак природна необхідність не виключає свободи. Цікаво, що Гоббс розглядає свободу як цілком природне явище. За його переконанням, це поняття може бути застосоване до нерозумних і неживих істот так само, як і до людей. Свободу Гоббс визначає як відсутність протидії або спротиву, розуміючи під цим зовнішні перешкоди рухові[65]. Якщо якесь тіло через такі перешкоди не може далі рухатись, якщо посуд перешкоджає воді розтектися, якщо живі істоти заковані в ланцюги або ув'язнені, ми кажемо, що вони позбавлені свободи. Вони будуть вільними, якщо ці перешкоди будуть усунені. Таке розуміння свободи не заперечує необхідності власної дії речей, її спричинення законами їхньої власної природи. Всі дії людей підпорядковані необхідності. Однак їх можна вважати вільними, якщо вони не натрапляють на перешкоди з боку зовнішнього середовища, не зазнають насилля з боку інших речей. Реальна свобода людини детермінована характером її взаємодії з цими речами, тим, наскільки вона своєю активністю може здолати зовнішній спротив. Значною мірою це залежить від її знань. Так трактування свободи, запропоноване Гоббсом, наближається до поглядів Б. Спінози, який визначить свободу як пізнану необхідність.

Хоча Гоббс мав серед сучасників небагато прихильників, його філософське вчення відіграло важливу роль у дальшому розвитку матеріалістичної філософії. Справжнього визнання воно набуло в наступному столітті, особливо цінувалося французькими матеріалістами. Д. Дідро захоплено писав, що твори Гоббса з користю для себе можна коментувати все життя.

[1] *Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956. С. 300.
[2] *Паскаль Б.* Мысли. М., 1974. С. 112 (Библиотека всемирной литературы. Т. 42).
[3] Там же.
[4] Там же. С. 114.
[5] Там же. С. 128.
[6] Там же. С. 132.
[7] Там же. С. 130.
[8] Там же. С. 180.
[9] Там же. С. 144.
[10] Там же. С. 122.
[11] Там же. С. 151.
[12] Там же.
[13] Там же. С. 169.
[14] Там же. С. 144.
[15] Там же. С. 125.
[16] Там же. С. 126.
[17] Антология мировой философии: В 4 т. М., 1970. Т. 2. С. 304.
[18] *Паскаль Б.* Указ. соч. С. 126.
[19] *Вольтер.* Философские сочинения. М., 1988. С. 190.
[20] Антология мировой философии. Т. 2. С. 448.
[21] Там же. С. 444.
[22] Там же.
[23] Там же. С. 443.
[24] Там же. С. 448.
[25] Там же. С. 445.
[26] *Гассенди П.* Сочинения: В 2 т. М., 1968. Т. 2. С. 38.
[27] Там же. С. 476.
[28] Антология мировой философии. Т. 2. С. 591.
[29] *Гассенди П.* Сочинения: В 2 т. М., 1966. Т. 1. С. 120.
[30] Там же.
[31] *Фейербах Л.* История философии: В 3 т. М., 1974. Т. 1. С. 173.
[32] *Гассенди П.* Сочинения. Т. 1. С. 167.
[33] Там же. С. 139.
[34] *Герцен О. І.* Вибрані філософські твори. К., 1949. С. 204.
[35] *Фейербах Л.* История философии. Т. 1. С. 135.
[36] The English philosophers from Bacon to Mill. New York, 1939. P. 131.
[37] Ibid. P. 129.
[38] Ibid. P. 131.
[39] Ibidem.
[40] Ibid. P. 133.
[41] *Гоббс Т.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 185.
[42] Там же. С. 414.
[43] Там же. С. 415.
[44] Там же.
[45] The English philosophers... P. 139.
[46] Ibid. P. 140.
[47] *Гоббс Т.* Избранные произведения. Т. 1. С. 234.
[48] The English philosophers... P. 141.
[49] *Гоббс Т.* Избранные произведения. Т. 1. С. 62.
[50] Там же. С. 62.
[51] The English philosophers... P. 146.
[52] Ibid. P. 136.
[53] Ibid. P. 131.
[54] Ibid. P. 142.
[55] Ibidem.
[56] *Гоббс Т.* Избранные произведения. Т. 1. С. 79.
[57] The English philosophers... P. 159.
[58] *Гоббс Т.* Избранные произведения. Т. 1. С. 305.
[59] Там же. С. 304.
[60] The English philosophers... P. 161.
[61] Ibid. P. 205.
[62] Ibid. P. 163.
[63] Ibid. P. 152.
[64] Ibid. P. 148.
[65] Ibid. P. 196.

III

РАЦІОНАЛІСТИЧНІ СИСТЕМИ СПІНОЗИ Й ЛЕЙБНІЦА

Незважаючи на те, що в новій філософії з самого початку заявила про себе протилежність раціоналізму й емпіризму, філософія XVII ст. розвивалася під знаком раціоналістичної філософії Декарта. Сама назва цього напряму походить від латинського слова ratio — розум, оскільки саме на розум його прихильники покладаються в царині пізнання світу. Однак на розум покликаються і так звані емпірики. Ф. Бекон, П. Гассенді, Т. Гоббс, Дж. Локк та інші розглядають процес наукового пізнання як раціональну діяльність, спрямовану на результати чуттєвого досвіду. Проте відмінність між раціоналізмом і емпіризмом все-таки існує. Вона полягає в протилежному трактуванні природи розуму та його зв'язку з чуттєвим досвідом. Раціоналізм залишає такому досвідові тільки допоміжну роль, убачаючи джерело достеменності пізнання, його надійний грунт саме в розумі. Ба більше, таким джерелом може бути лише «чистий» розум, тобто звільнений від впливу чуттєвості, пристрастей, зовнішніх авторитетів. Але чистий розум не означає порожній. Характерною особливістю раціоналізму є вчення про «вроджені ідеї», на які розум може спертися у своїх логічних операціях і які даються йому інтуїтивно, у формі інтелектуальної інтуїції.

Другою важливою ознакою раціоналізму є ототожнення логічних і онтологічних відношень. Адже система логічних зв'язків тільки тоді може забезпечити істинне пізнання речей, коли вона відповідатиме їхнім реальним зв'язкам.

Для раціоналізму логічне відношення підстави й висновку має збігатися з онтологічним відношенням причини й наслідку, ratio (підстава) має дорівнювати causa (причина). Лише за таких умов дійсність стає прозорою для розуму, а його світло може проникнути в її найвіддаленіші кутки. Однак це означає, що сама дійсність постає тут як суттєво раціоналізована. Раціоналістична методологія передбачає відповідну онтологію, або уявлення про те, що світ,

природа розумно влаштовані, з самого початку грунтуються у своєму існуванні на принципах розуму.

В новій філософії такий підхід до природи та її пізнання був послідовно зреалізований у раціоналістичній системі Декарта. Серед найвідоміших представників європейського раціоналізму XVII ст. були Б. Спіноза і Г. Лейбніц. Поділяючи загальні настанови раціоналістичної методології Картезія, вони, однак, намагалися вдосконалити його філософію, подолати її вади.

Бенедикт Спіноза

Видатний голландський філософ Б. Спіноза (1632—1677) був прихильником, якоюсь мірою навіть учнем Р. Декарта і водночас — найпослідовнішим критиком притаманного картезіанській філософії дуалізму. Головна заслуга Спінози в тому, що він розвинув моністичне вчення про природу, перетворивши дві незалежні Декартові субстанції (мислення і протяжність) на атрибути єдиної субстанції — Бога, якого він розглядає не як творця цих субстанцій, а як їхню загальну сутність.

Життя і філософська творчість. Бенедикт Спіноза народився в Амстердамі в єврейській родині (єврейське ім'я Спінози — Барух), яка переселилася до Голландії з Португалії, де на той час панувала релігійна нетерпимість. У Голландії ж євреї мали більшу свободу для своєї віри.

Голландія — перша капіталістична країна Європи, велика морська й колоніальна держава. У XVII ст. вона переживає розквіт культури, стає центром науки, мистецтва, друкарства. Недарма саме Голландію обрав Р. Декарт місцем своєї наукової та філософської діяльності. Не дивно, що саме Голландія стала батьківщиною Б. Спінози, який, за визначенням О. І. Герцена, є «справжній і всебічний батько нової філософії»[1].

Освіту Спіноза здобув у семикласній єврейській школі, де вивчав давньоєврейську мову, Біблію, Талмуд. Він знайомиться з працями середньовічних єврейських філософів Маймоніда і Герсоніда. Маймонід був прихильником пантеїстичного світогляду, і його вплив на Спінозу не викликає сумніву. Спіноза також вивчає латинську й давньогрецьку мови, що дало йому змогу ознайомитись із християнською теологією та схоластикою. Він вивчає сучасну йому філософію (праці Дж. Бруно, Ф. Бекона, Т. Гоббса, Р. Декарта) і науки — фізику, математику, медицину. Свою філософську освіту здебільшого здобув сам, бо навіть школу не поталанило закінчити через те, що батько забажав залучити його до комерції.

Нова наука і філософія значно вплинули на свідомість майбутнього філософа. Спіноза висловлює сумніви в істинності Талмуда, відверто виступає проти релігійних, як він уважав, фантазій. Усе це викликало занепокоєння в рабинів, які навіть запропонували йому щорічне утримання в розмірі тисячі гульденів з тією умовою, що він залишиться в синагозі, але мовчатиме. Спіноза відкинув цю пропозицію. Врешті-решт його конфлікт із керівниками релігійної общини завершився в 1656 р. відлученням від неї. Проте Спіноза, покинувши єврейську общину, не перейшов до християнської церкви й опинився поза релігією взагалі. Понад усе він цінував свободу й незалежність, задовольняючись найнеобхіднішим, уважав за краще самому заробляти на хліб, ніж користуватися допомогою своїх шанувальників. Спіноза виготовляв оптичне скло, у вільний час вивчав латинську мову й філософію. Жив він спершу в селі поблизу Гааги, а потім у Гаазі. Помер 1677 р. від туберкульозу.

Головний твір Спінози, в котрому він систематично виклав свої філософські погляди, — «Етика» (Ethica ordine geometrico demonstrata), над якою філософ працював починаючи з 1662 р. і яка була надрукована в 1677 р., вже після смерті автора. Інші твори Спінози, такі як «Основи філософії Декарта», «Короткий трактат про Бога, людину та її щастя», «Трактат про вдосконалення розуму» (Tractatus de intellectus e mendatione) містили в собі положення, які дістали остаточне завершення в принципах «Етики».

Гучної слави зажив «Богословсько-політичний трактат» (1670) Спінози, в якому він започаткував наукову

критику Біблії. Трактат був спрямований проти нідерландських кальвіністів і відразу зробив Спінозу відомим серед прогресивних мислителів та політиків того часу. Водночас він викликав лють і ненависть як серед рабинів, так і християнських, особливо протестантських, теологів. Почалося цькування філософа як ворога релігії та атеїста. Опубліковані друзями після смерті Спінози головні його праці одразу були заборонені.

Твори Спінози ввібрали в себе і поширені в Середні віки та в період Відродження пантеїстичні погляди, і притаманні Новому часові матеріалістичні ідеї, що містилися у філософських творах Ф. Бекона, Т. Гоббса, у фізиці Р. Декарта. Але найбільше вплинула на філософську творчість Спінози саме картезіанська філософія. Вона визначила центральну проблему метафізики Спінози — єдність матеріального й духовного, мислення й протяжності. Спіноза критикує Декарта за те, що той протиставив дух і матерію, перетворивши їх на самостійні субстанції. На противагу Декартові Спіноза створив моністичну систему, в основу якої поклав учення про одну, єдину субстанцію.

Контраст із Декартом полягає також у тому, що той мало переймався етичними проблемами, для Спінози ж метафізика є лише фундаментом філософської теорії моралі. Практичне, себто етичне, спрямування його філософії вирізняє її серед тогочасних філософських систем. Однак етику Спіноза прагне будувати як об'єктивну науку. Замість голого моралізаторства чи осуду людських вад він прагне наукового аналізу. Не плакати, не сміятися, але розуміти, — ось ті слова, що виражають суть його моральної філософії. Проте об'єктивне пізнання людської поведінки передбачає знання законів світу, до якого належить людина, а етика як наука має грунтуватися на метафізиці й теорії пізнання.

Метафізика. Вчення про субстанцію. На відміну від Декарта Спіноза починає свою філософію не з суб'єкта, не з «Я», не з самосвідомості, а з об'єкта, буття, субстанції. Інакше кажучи, він прагне пояснити світ із нього самого, а не виходячи з властивостей суб'єкта, який пізнає цей світ. І в цьому виявляється принциповий об'єктивізм Спінози.

На думку Спінози, cogito Декарта є вираженням лише випадкової істини, тимчасом як достеменність

знання має грунтуватися на його необхідності. Істину можна осягнути, вважає він, лише за умов, коли ми піднесемося над точкою зору нашого обмеженого досвіду, над нашим окремим «Я» і подивимося на речі «очима Бога», з погляду вічності й необхідності. Таке бачення пов'язане в Спінози саме з раціональним методом.

Раціональне пізнання й поняття субстанції — головні принципи його філософії. Субстанція стала одним з центральних метафізичних понять ще за часів Арістотеля. На ньому грунтує свою метафізику й Декарт, але Спіноза, як ніхто, дослідив це поняття, намагаючись вичерпати всю його філософську глибину. Цій проблемі присвячена перша частина «Етики», яка має назву «Про Бога». Саме тут Спіноза дає визначення субстанції. «Під субстанцією, — пише він, — я розумію те, що існує саме по собі й уявляється саме через себе, тобто те, уявлення про що не потребує уявлення про іншу річ»[2]. Субстанція — це самостійне, ні від чого не залежне буття. Вона є причиною самої себе (causa sui), тобто субстанція не має зовнішньої причини й детермінована лише власною природою.

Поняття causa sui — найважливіше поняття спінозизму, з нього випливають надзвичайно важливі висновки. По-перше, це висновок про довершеність субстанції, про те, що опріч неї, нічого більш довершеного й досконалого бути не може. З абсолютної довершеності субстанції постає необхідність її існування. Вона існує необхідно, її існування безпосередньо збігається з її сутністю. Субстанція не може не існувати, інакше вона втратила б свою абсолютну досконалість, отже, вона не потребує творення, а відтак і якоїсь вищої за неї субстанції. Вона вічна й нескінченна. А це означає, по-друге, що субстанція може бути лише одна. Немає жодної підстави припускати існування якоїсь іншої субстанції, бо таке припущення дорівнювало б її обмеженню. Поняття субстанції в Спінози є вираженням сутнісної єдності різноманітних явищ світу, вираженням довершеності, єдності та цілісності цього світу.

Але що собою являє субстанція Спінози? На це запитання він відповідає таким чином: «Окрім Бога, ніяка субстанція не може ні існувати, ні уявлятися»[3]. Тому субстанція — це і є Бог. Одначе що таке Бог? Бог у Спінози ототожнюється з природою. Він увесь час

повторює: «Бог, або Природа». Спінозівський бог не має нічого спільного з Богом християнської, юдейської або будь-якої іншої релігійної віри, тобто з живою особою, що наділена власним розумом, волею і стоїть поза створеним нею світом. Бог Спінози — це внутрішня щодо природних речей причина, яка не діє на них іззовні й практично нічим не відрізняється від них. Його могутність — закони й необхідність самої природи. Він і є ця природа, взята в її необхідності й нескінченності.

Критикуючи Святе Письмо, Спіноза стверджував, що релігія не дає істинного знання Бога, оскільки визначає його у відношенні до людини. Релігія наділяє Бога людськими якостями, тому релігійна свідомість завжди має відбиток антропоморфізму. Істинне визначення Бога, на думку Спінози, може дати лише філософія, яка безвідносно до людини з'ясовує його об'єктивну суть. Бог у відношенні до самого себе, тобто філософський бог, це і є природа. Таким чином, бог Спінози у своєму існуванні нічим не відрізняється від природи. Наприклад, він не здатний на чудо, бо не може діяти проти власної сутності, себто проти природи, її необхідних законів. Таке визнання Бога рівнозначне його запереченню. Не дивно, що Спіноза зажив репутації атеїста.

Критика Святого Письма, заперечення Бога як особи, що стоїть поза природою і над нею, саме й були підставою для оцінки світогляду Спінози як матеріалістичного й атеїстичного. Так уважали не тільки теологи, представники церкви, а й послідовники Спінози, його прихильники. Наприклад, французькі матеріалісти XVIII ст. визнавали й високо оцінювали філософську концепцію Спінози саме завдяки її матеріалістичному й атеїстичному характеру.

Справді, філософія Спінози містила дуже сильні матеріалістичні тенденції. Природа, яка ототожнюється з Богом і виступає, таким чином, як довершена, єдина й нескінченна субстанція, що не потребує для свого існування і пізнання нічого, опріч самої себе, стає символом матеріалістичного розуміння світу. Бо головна вимога матеріалізму й полягає в тому, щоб пояснити цей світ із нього самого. Матеріалізм визнає первинність матеріальної природи, заперечуючи будь-яку зовнішню причину її існування. Визначення субстанції як causa sui найкраще відповідає матеріалістичним уявленням про природу.

Проте, зводячи Бога до природи, Спіноза не ототожнює природу з матерією. Але тільки за умови такого ототожнення світогляд Спінози без усяких застережень можна було б назвати матеріалістичним. Для Спінози ж матеріальне буття є одним із нескінченних вимірів природи. На відміну від Декарта, що проголошував панування в природі тілесної субстанції, Спіноза вважає, що природа має нескінченну кількість атрибутів. «Я розумію під природою, — зазначає він, — не одну тільки матерію та її стани, а, крім матерії, й інше нескінченне»[4].

Світогляд голландського філософа більш точно можна було б визначити як пантеїзм, причому пантеїзм натуралістичний. На відміну від містичного пантеїзму, який розчиняє природу в Богові, натуралістичний пантеїзм, навпаки, наближає Бога до природи. Погляди Спінози розходились як із релігійно-креаціоністськими уявленнями про Бога, так і деїстичними концепціями, згідно з якими Бог є чимось надприродним. Учення Спінози — це натуралізм, багато в чому близький до матеріалізму. За конкретно-історичних умов XVII ст. він справді виглядав як матеріалізм. Філософія Б. Спінози становила принаймні значний крок у формуванні й ствердженні новоєвропейського матеріалізму. Цей крок був досить помітним навіть порівняно з матеріалістичною фізикою Декарта. Природа в Декарта мертва, сама по собі вона позбавлена руху, джерелом якого виступає в Декарта трансцендентний щодо природи Бог. Спіноза робить спроби перенести творче начало в саму природу.

Отже, субстанція, або природа, не зводиться Спінозою до суто тілесного, матеріального буття. Протяжність у нього є лише одним із незчисленних атрибутів субстанції. Атрибут — це суттєва її визначеність, невіддільна від неї властивість. За визначенням самого Спінози, атрибут є тим, що розум убачає в субстанції як її сутність[5].

Слід зауважити, що атрибут — це не просто одна з властивостей, а сутність субстанції, конкретизована в певному відношенні. Атрибути Бога — це сам Бог, репрезентований інтелектові цілком і адекватно.

Так само, як і субстанція, кожний атрибут має уявлятися лише через самого себе. Але на відміну від субстанції, яка є абсолютно нескінченною, атрибут нескінченний тільки у своєму роді. Оскільки субстанція є

нескінченною сутністю, то й кількість її атрибутів (способів виявлення) нічим не обмежена, в принципі вона нескінченна. Субстанція не може бути позбавлена жодного з них, бо це призвело б до втрати абсолютного характеру її існування.

Проте треба зазначити, що положення Спінози про нескінченну кількість атрибутів має суто формальний характер. Людина знає лише два з них: мислення і протяжність. Саме в аспекті цих двох атрибутів людський розум і пізнає субстанцію. Відповідно до них природа, Бог, субстанція, з одного боку, виступають як річ протяжна (res extensa), а з іншого — як річ мисляча (res cogitans). Важливо підкреслити, що це — не різні субстанції, а різні способи уявлення, репрезентації єдиної природи. «Субстанція мисляча й субстанція протяжна, — пише Спіноза, — утворюють одну й ту саму субстанцію, яку розуміють в одному випадку під одним атрибутом, а в іншому під другим»[6].

Протилежність мислення й матеріального буття, таким чином, не має субстанційного (метафізичного) характеру, вона не випливає з самої природи речей. У сутності своїй світ єдиний, з точки зору субстанції, або Бога, всі речі, їхні протилежні властивості — одне. В цьому полягає філософський монізм Спінози, втілюється його прагнення досягти онтологічної єдності таких на позір незбіжних характеристик буття, як мислення і матеріальність, дух і природа. Такий підхід дав Спінозі змогу розв'язати або просто зняти чимало, здавалося, нерозв'язних філософських проблем. Але й сам він стикався з чималими труднощами. Атрибути та їхні взаємовідносини — одна з них.

Проблема атрибутів належить до найскладніших у філософській системі Спінози. Як цілком слушно зазначає Л. Фейєрбах, відмінність між мисленням і протяжністю у Спінози є формальною, бо не випливає з природи самої субстанції. Спіноза не може пояснити, звідки виникає відмінність між ними, він просто фіксує це як емпіричний факт. Атрибути визначаються ним гносеологічно, в термінах, що характеризують наше пізнання світу. Але звідки беруться різні способи пізнання (аспекти бачення) природи, якщо вони не мають субстанційної основи?

Не менш складною є проблема взаємовідносин між атрибутами субстанції. Між ними не існує причинного зв'язку, між ними немає ніякої взаємодії. Спіноза навіть не намагається пояснити духовне через матеріальне або

навпаки. Питання про первинність якогось із цих начал утрачає всякий сенс, бо мислення і протяжність як такі не мають субстанційного буття, а є лише вияв єдиної субстанції. За аналогією, запропонованою Віндельбандом, вони являють собою щось на взірець різних вимірів єдиного простору.

Однак таке розуміння мислення і протяжності мало велике значення для раціоналістичної філософії, оскільки воно знімало проблему співвідношення між матеріальними (фізичними) й логічними процесами. Якщо Декарт мусив удаватися до Бога, аби пояснити узгодженість між логічною послідовністю думок і порядком фізичних явищ, між психічними процесами в душі й фізичними процесами в тілі, між актами свободної волі й природної необхідності, якщо оказіоналісти вважали таку узгодженість чудом, то Спіноза уникнув цього. Своїм ученням про мислення і протяжність як різні вияви єдиної субстанції йому вдалося вирішити цілу низку філософських проблем, нерозв'язних з точки зору картезіанської філософії. І найголовнішим серед них було обгрунтування раціоналістичної методології, яка передбачає тотожність логічних і онтологічних зв'язків. Спіноза дає класичне формулювання цьому положенню: «Порядок і зв'язок ідей, — пише він, — ті самі, що порядок і зв'язок речей»[7]. Для Спінози цей висновок має цілковиту слушність, адже це один і той самий «божественний» порядок. Те, що з точки зору атрибута мислення виступає як послідовність ідей, пов'язаних необхідними логічними зв'язками, з точки зору атрибута протяжності постає як закономірний рух матеріальних речей. Метод логічної дедукції відповідає, таким чином, законам самої природи.

З іншого боку, надзвичайно складною для Спінози виявляється проблема співвідношення нескінченної субстанції й світу скінченних речей. Одиничні речі Спіноза розглядає як модуси, розуміючи під ними «стани субстанції», себто «те, що існує в іншому й уявляється через це інше»[8]. Модуси не мають самостійного буття, їхнє існування можливе лише як певні стани того чи іншого атрибута субстанції. Так, тілесні, матеріальні речі є певними модифікаціями (модусами) атрибута протяжності. Такими самими модусами, але атрибута мислення, є ідеї, що відповідають цим речам. Як ідеї, так і протяжні речі єдині за своєю природою (субстанцією) і є лише різними її станами. Але що породжує ці стани, що є причиною їх появи?

Єдиною причиною всіх речей Спіноза вважає субстанцію, або Бога. Він розрізняє субстанцію, яка є основою буття цих речей, називаючи її природою, що породжує (natura naturans), і субстанцію як сукупність усіх модусів, одиничних речей, називаючи її природою породженою (natura naturata). Спіноза робить спроби довести, що вони утворюють єдиний світ, бо їх розрізнення має лише логічне значення. Вони однаково вічні, тому породження світу окремих, одиничних речей не розгортається в часі, а має суто логічний характер. Спричинення Богом цих речей розглядається Спінозою не як реальний процес їхнього творення, а як суто логічний процес дедуктивного виведення.

Між Богом і речами (модусами) складаються відносини на кшталт логічної підстави й висновку. Численні речі виводяться з Бога-субстанції так само, як із поняття трикутника випливає теорема про те, що сума його кутів дорівнює двом прямим. Треба зауважити, що скінченні речі розглядаються Спінозою як модуси субстанції саме тією мірою, якою їхні визначення логічно випливають із поняття субстанції-Бога.

Таким чином, дії Бога, який творить світ різноманітних речей, за своєю суттю є процесом логічного слідування. Але й тут Спіноза стикається із серйозними труднощами. Насамперед вони пов'язані з тим, що суто логічними засобами не можна вивести з досить абстрактного поняття субстанції багатоманітний світ одиничних речей. Від абстрактного до конкретного не можна перейти, користуючись лише засобами логічної дедукції.

Проте ці труднощі мають не тільки логічний, а й метафізичний характер. Річ у тому, що всі скінченні речі існують завдяки своїй тотожності з субстанцією. В ній вони втрачають свою окремішність, зливаються в неподільному бутті, як краплини води в єдиній масі океану. Всяке ж відокремлення несе з собою негацію, заперечення цього буття, момент небуття. Звідси відоме положення Спінози, що будь-яке визначення є заперечення. І це так, оскільки таке визначення обмежує абсолютну досконалість і буття Бога. Однак звідки береться це обмеження?

Бог як абсолютна реальність не може бути джерелом чогось негативного. Субстанція як така не містить у собі небуття, отже, і принципу диференціації. Тому вона не може породити світ скінченних, обмежених і відокремлених одна від одної речей.

Долаючи дуалізм Декарта, Спіноза приходить до дуалізму єдиної, нескінченної субстанції й світу скінченних речей. Субстанція у нього щось абсолютно позитивне, вона виключає будь-яке визначення, заперечення, тому скінченні речі виявляються несумісними з сутністю Бога. Скінченне в Спінози метафізично протистоїть нескінченному, позитивне — негативному, єдине — множинному. Для того, щоб якось пов'язати крайні полюси системи, Спіноза вводить поняття нескінченного модусу. Нескінченні модуси виконують роль посередніх ланок між субстанцією і світом окремих речей. Ці модуси прямо залежать від субстанції й визначаються характером її атрибутів.

Серед нескінченних модусів протяжності Спіноза виділяє: сукупність усіх протяжних речей у світі; простір як такий; рух та спокій. Нескінченними модусами мислення є: сукупність усіх свідомостей; сукупність усіх ідей (абсолютний інтелект).

Матеріальна природа і принцип детермінізму. Сукупність усіх протяжних речей утворює матеріальну природу. Спіноза приєднується до Декарта, ототожнюючи протяжність із матеріальністю. І так само як Декарт, вирішуючи проблему індивідуалізації однорідної матерії й пояснюючи виникнення з неї окремих речей, він звертається до руху. Рух і спокій — нескінченні модуси атрибута протяжності — є основою існування цих речей. «Кожна окрема річ, що починає дійсно існувати, — пише Спіноза, — стає такою через рух і спокій»[9]. Кожна така річ становить лише певну їх пропорцію. Однак тут постає складне питання про джерело руху. Поняття субстанції як causa sui містить у собі можливу відповідь на нього, адже за своїм змістом воно близьке до поняття саморуху. Проте рух, за Спінозою, є модус, хай нескінченний, але тільки модус одного з численних атрибутів субстанції. Сама субстанція як абсолютно довершене буття нерухома й бездіяльна. Вона позбавлена в Спінози внутрішнього неспокою. Тому доводиться просто констатувати наявність руху у світі матеріальних, протяжних речей. Цей рух зводиться Спінозою, як і Декартом, до механічного переміщення. У світі ідеальних речей або ідей аналогом цього руху виступає дедуктивний процес. Закони логіко-математичного мислення є відповідниками законів механічного руху. Тому, як і в Декарта, саме механічна картина світу видається у Спінози тотожною розумові, єдино раціональною та

об'єктивно істинною. У світі матеріальних речей механічний рух розгортається як процес безперервної взаємодії цих речей, усі вони пов'язані між собою і разом утворюють велетенський механізм природи. Природа як сукупність модусів протяжності уявляється нескінченним ланцюгом пов'язаних між собою явищ, кожна ланка якого необхідно спричинена іншими, й так без кінця[10]. Кожна природна річ, кожне явище має зовнішню причину, існує через взаємодію з іншими речами, і лише природа загалом виступає як причина самої себе. Але як природа в цілому, так і кожна окрема річ не можуть уникнути універсального закону причинності. Все у природі має свою причину, кожне її явище необхідно детерміноване.

Принцип детермінізму — визначальна риса філософії Спінози. Неминуща цінність його філософії якраз і полягає в побудові детерміністської картини світу, у ствердженні причинності як засадничого принципу науки. Причинність у Спінози — єдина форма зв'язку між речами, що утворюють природу. «У природі немає речі, про яку не можна було б запитати, чому вона існує»[11]. Але Спіноза рішуче відкидає будь-які уявлення про цільові причини. Спосіб діяльності Бога, а отже й спосіб існування природи, не може бути схарактеризований за допомогою поняття мети. Аби довести це, Спіноза використовує своєрідну аргументацію, суть якої полягає в тому, що уявлення про цілеспрямований характер діяльності Бога заперечує його досконалість і довершеність. Якби Бог прагнув до якоїсь мети, то це означало б, що йому чогось бракує. У поглядах на природу телеологічний принцип, на думку Спінози, є виявом антропоморфізму. Люди переносять на природу спосіб своєї діяльності або співвідносять її зі своїми практичними потребами, тимчасом як розум вимагає досліджувати природу такою, якою вона є, у її об'єктивній суті. Аналізуючи у своїй «Етиці» типові приклади антропоморфних уявлень про природу, Спіноза засуджує їх як старі передсуди, що спотворюють істинне знання речей. «Усі передсуди, на які я хочу тут указати, — пише він, — мають єдине джерело, а саме те, що люди вважають взагалі, що всі природні речі діють так само, як вони, задля якоїсь мети»[12]. На відміну від таких перекручених уявлень розум шукає в природі лише знання причини, знання необхідності.

У нескінченному ланцюзі причин і наслідків немає нічого довільного, не детермінованого законами приро-

ди. Тут немає місця для дії якихось надприродних або ідеальних сил. У природі панує єдина сила — необхідність причинних зв'язків. Спіноза висловлює переконаність у тому, що кожне природне явище необхідне, але ця необхідність у нього не тотожна окремій причині, вона відповідає всій нескінченній сукупності природних детермінацій. «Якби люди ясно запізнали весь порядок Природи (totus ordo Naturae), вони б знайшли все так само необхідним, як і все те, чого вчить математика»[13]. Тобто якщо систему причинних зв'язків узяти в цілому, то вона збігається з логічною або математичною необхідністю. Або, навпаки, природна необхідність збігається з логічною в тому випадку, коли ми беремо цю необхідність у всій сукупності природних зв'язків.

Кожна матеріальна річ необхідна в системі природи. Ця необхідність визначається, по-перше, єдиною природою Бога, з якої ця річ випливає як логічний наслідок (логічна необхідність), і, по-друге, зовнішніми причинами, іншими речами (фізична необхідність). У принципі, або з точки зору розуму, вони в Спінози збігаються. Взятий у цілому загальний порядок природи набуває характеру абсолютної або логічної необхідності. Таке її розуміння виключає існування випадковості.

На думку Спінози, в природі немає нічого випадкового. Кожній речі, навіть найдрібнішій, належить цілком певне місце в нескінченній системі природи, і кожна річ є абсолютно необхідною для неї. Спіноза заперечує об'єктивне існування випадковості. «У природі речей, — стверджує він, — немає нічого випадкового»[14]. Випадковість — лише продукт нашої уяви, вона не є чимось реальним і виникає тільки через брак нашого знання. На відміну від уяви розум прагне пізнати всі речі як необхідні. У цьому полягає природа розуму. Але таке заперечення випадковості, ототожнення природної необхідності з логічною обертається в Спінози, з одного боку, на фаталізм, а з іншого — на абсолютизацію тієї самої випадковості, бо за кожною дрібничкою вбачається необхідний вияв божественної природи.

Необхідність є найважливішою характеристикою спінозизму. Вона має безпосередній зв'язок із центральним принципом філософії Спінози — поняттям субстанції. За зауважою Гегеля, субстанція Спінози — це Ідея у формі необхідності. І якщо в Декарта необхідність пану-

вала лише у світі матеріальних речей, у голландського мислителя вона набуває універсального значення, бо він поширює її й на світ речей мислячих. Декарт, який наділяв дух, мислячу субстанцію здатністю вільного вибору, свободою волі, натрапив на нерозв'язну проблему: як узгодити цю свободу з природною необхідністю? Заперечивши свободу волі й підпорядкувавши розум природній необхідності, Спіноза дає своє розв'язання цієї проблеми. Ставлення до свободи — важливий аспект його детермінізму. Свобода — одна з центральних проблем його філософії — розглядається ним як фундаментальне поняття метафізики. Спіноза не протиставляє свободу необхідності. Навпаки, дає їй визначення через цю її протилежність. «Вільною, — пише він, — називається така річ, яка існує через саму тільки необхідність своєї власної природи і спонукається до дії тільки сама собою»[15]. Таке визначення, діалектичне за своєю суттю, є яскравим прикладом діалектичного мислення Спінози. Ототожнюючи свободу й необхідність, він уводить поняття «вільної необхідності», яке протиставляє зовнішньому примусові. Розрізняючи два види необхідності, Спіноза пише, що вона може бути «вільною і вимушеною»[16]. Друга, себто примус, не є істинною необхідністю.

Отже, свобода (вільна необхідність) у Спінози — це своєрідний вид детермінації, але такої, що визначається природою самої речі й зумовлена тільки внутрішніми її законами. З цієї точки зору річ буде вільною, якщо вона діє відповідно до своєї власної природи і не знає зовнішнього примусу. Такою річчю може бути тільки Бог, або субстанція: як causa sui вона не має зовнішньої причини. Всі інші речі, модуси атрибутів мислення і протяжності є «вимушеними» речами й, отже, не знають свободи.

Те саме мало б стосуватися й людини, однак людина не просто річ або модус субстанції, вона індивідуальність. І як така виявляє волю і внутрішню активність. Спіноза вводить поняття індивідуума, пояснюючи, що він є складною організацією, об'єднанням різних модусів, які, об'єднуючись, утворюють одне ціле. Врешті-решт «уся природа є одним індивідуумом»[17]. Такий індивідуум треба відрізняти, приміром, від абстрактної протяжності як загальної сутності всіх матеріальних речей. Тілесні речі, що є лише кількісними модифікаціями якоїсь речовини (матерії), навіть не мають індивідуалізованих назв, про них ми кажемо

«шматок воску», «купа снігу», «діжка води». Зовсім інша річ, коли ми кажемо про живу істоту, називаючи її деревом, птахом або людиною. Перед нами індивідуум, певна індивідуальність, що опирається змінам, прагне зберегти себе, весь час відтворює себе. Самою сутністю її є прагнення до самозбереження. Таке цілком природне прагнення (conatus) становить і сутність людини, відмінність полягає лише в тому, що її бажання й дії усвідомлюються, а певні стани її тіла супроводжуються ідеями.

Антропологія та філософія духу. Від метафізики Спіноза переходить до антропології та філософії духу. Науку про людину він розглядає як складову частину науки про природу. На відміну від Декарта, в дуалістичній системі якого подвійна природа людини є предметом різних наук, Спіноза створює моністичне вчення про людину, розглядаючи її як єдину за своєю сутністю істоту. Онтологічний монізм доповнюється методологічним: розглядаючи антропологію як розділ фізики, він прагне застосувати до людини ті самі природничо-наукові методи, що й до інших явищ природи. Людина, за Спінозою, лише частина природи й підпорядкована її загальним законам.

За своєю сутністю вона не є субстанцією, вона тільки модус єдиної субстанції — природи. Точніше, її сутність становлять модуси мислення й протяжності, сукупність яких утворює індивідуум, або живий організм, у якому поєднуються душа й тіло.

Душа людини — це ідея її тіла, а тіло — об'єкт її душі. І душа, і тіло є лише різні вияви цього організму (індивідуума), різні способи репрезентації його сутності. Вони не мають самостійного, субстанційного буття. Ось чому ані душа, ані тіло не можуть визначати одне одного, взаємодіяти між собою.

Процеси мислення, з точки зору Спінози, принципово не можуть бути породжені тілесними процесами, і навпаки. Він, таким чином, знімає психофізичну проблему Декарта, уникаючи посилань на чудо, до якого був змушений удатися Мальбранш, а також вульгарного зведення процесів мислення до суто тілесних процесів. Заперечуючи залежність тілесних процесів від актів волі, Спіноза, однак, мусив розглянути ті аргументи Декарта, за допомогою яких той доводив вплив розуму або душі на людську діяльність. Зокрема ці аргументи, як зазна-

чалося, полягають у тому, що причину багатьох дій людини не можна вивести з самої лише її тілесної організації. Наприклад, людське тіло саме по собі, без керівництва розумом не здатне створити архітектурну споруду або живописне полотно. На це Спіноза відповідає таким чином, що здатності тіла як такого ніхто ще остаточно не визначив і ретельно не вивчив, а тілесний устрій людини за своєю досконалістю набагато перевершує все, що створене її мистецтвом. Додатковими аргументами йому також слугують автоматичні дії сновид і багатоманітні здатності позбавлених розуму тварин. Спираючись на те, що з природи випливає нескінченно багато, Спіноза робить висновок, що тіло саме по собі здатне робити все те, чим людина вирізняється з-поміж інших істот. Душа тільки спостерігає різноманітні дії тіла, вона усвідомлює їх і навіть дивується з них, але не спричинює їх. Отже, вважає Спіноза, самих законів тілесної природи досить, аби пояснити життєдіяльність людини, її творчість тощо. Все цілком піддається описові в термінах фізики й фізіології. Позірна залежність душі й тіла одне від одного є лише зовнішній вияв того факту, що за своєю сутністю вони одне й те саме, але виражене різними способами. З цього боку людина нічим не відрізняється від будь-якої іншої речі. Але ж душа людини суттєво відзначається від інших душ, і, щоб зрозуміти, в чому полягає ця відмінність, Спіноза знову посилається на природу тіла. Ідеї різняться між собою залежно від їхніх об'єктів. «Тому для визначення того, чим відрізняється людська душа від інших душ і чим вона вища за них, нам необхідно дослідити, як ми сказали, природу її об'єкта, себто природу людського тіла»[18].

У багатьох дослідженнях спосіб, яким Спіноза вирішує психофізичну проблему, характеризується як психофізичний паралелізм. Але наведені вище слова свідчать про те, що розуміння Спінозою цієї проблеми глибше за просту фіксацію паралельності розумових і тілесних процесів. Спіноза схиляється до визнання певного пріоритету тіла, а відтак і до залежності психології від фізіології.

Душа, за Спінозою, є породження тіла в тому розумінні, що весь свій зміст вона отримує через усвідомлення його різних станів, зумовлених взаємодією із зовнішніми речами. А оскільки душа як ідея свого тіла має сприймати все, що відбувається у ньому, вона

здатна до сприймання багатьох речей. За своїм змістом душа — це складна сукупність різних ідей, безпосередніми об'єктами яких є різні стани людського тіла. Загалом душа невідривна від тіла, а його фізична смерть спричиняє і загибель душі.

У Спінози, щоправда, йдеться про безсмертя духу та певної частини людської душі, але при цьому мається на увазі не окрема, індивідуальна душа, а те в ній, що тотожне нескінченному атрибутові мислення. Після смерті душа окремої людини зливається із субстанцією і переходить у стан субстанційної вічності. Але те саме відбувається і з людським тілом: акт його фізичної смерті означає його злиття із субстанцією. У цьому розумінні воно не менш вічне, ніж його ідея, або душа.

Співвідношення тіла й душі як об'єкта та його ідеї не є чимось специфічним для людини, але на відміну від усіх інших речей людина має не тільки ідею свого тіла, а й ідею своєї душі, себто ідею ідеї. Таке рефлексивне відношення, завдяки якому людина набуває самосвідомості, — суто людська особливість. Саме завдяки самосвідомості людина відрізняється від інших речей. Отже, коли Спіноза говорить про загальність мислення як атрибутивної властивості природи, то це не означає, що кожна природна річ здатна до рефлексії й може усвідомлювати свою власну ідею. На це здатна тільки людина.

Як нескінченний атрибут субстанції мислення не тотожне розумові або волі людини. Тому цілком слушним видається твердження Спінози, що Бог позбавлений розуму й волі[19]. Атрибутивність мислення означає принципову здатність природи до свідомих дій, що актуалізується, коли з'являється відповідний суб'єкт. Водночас це означає принципову мислимість природи, бо кожній речі в нескінченному мисленні Бога відповідає певна ідея, завдяки якій ця річ стає об'єктом пізнання. Проте мислима річ ще не є річчю, що мислить. Атрибутивність мислення реально здійснюється лише в людині, яка здатна поводити себе не тільки як річ протяжна, а й як річ мисляча. Більше того, людина є такою частиною природи, завдяки якій уся природа приходить до самосвідомості. Людина здатна осягнути ідею кожної природної речі, і в цьому, на думку Спінози, — її головне призначення у світі. Сутність людської свідомості, сутність людського духу полягає в пізнанні.

Проблема пізнання посідає значне місце у філософській системі Спінози. Як і Декарт, джерело достовірно-

го знання він убачає в діяльності розуму, протиставляючи розуміння (intellectio) уяві (imaginatio). Як і в Декарта, мислення у нього ототожнюється із самосвідомістю, що є проявом розумової активності. Завдяки самосвідомості (cogito) людський розум стає суб'єктом, центром безперервної діяльності мислення.

Об'єктивна реальність пізнається й усвідомлюється людиною у формі ідей. Спіноза розрізняв ідеї, котрі виникають унаслідок уяви й пов'язані з діяльністю органів чуття, та ідеї розумового пізнання. Чуттєві ідеї темні, нечіткі, ідеї розуму, навпаки, завжди сприймаються ясно й чітко. Чуттєве пізнання — це перший його рід. Воно — сприйняття зовнішніх тіл через стани власного тіла і, таким чином, має образний характер. «Такі стани людського тіла, ідеї яких репрезентують нам зовнішні тіла, — зауважує Спіноза, — будемо називати образами речей... і якщо душа споглядатиме тіло таким робом, ми будемо говорити, що вона уявляє (imaginatі)»[20].

Чуттєві образи виникають завдяки взаємодії людського тіла з іншими тілами. Як матеріальне тіло людина включена в універсальну систему природних зв'язків, вона пов'язана безпосередньо або опосередковано з усіма речами, з усією природою, тому ніяких обмежень чуттєве пізнання не має. Усі явища навколишньої дійсності так чи інакше відбиваються різними станами людського тіла. Але чуттєві образи цих явищ завжди будуть темними, неясними, бо в них до природи зовнішніх тіл завжди долучається власна природа людини, її тілесних органів. Об'єктивне тут завжди поєднане з суб'єктивним. Спіноза застерігає проти того, щоб чуттєві образи вважати хибними ідеями. Вони не містять у собі якоїсь омани, і душа не помиляється, коли уявляє, стверджує він[21]. Чуттєві ідеї мають певне об'єктивне значення, тому Спіноза вважає за краще називати їх неадекватними.

Зв'язки чуттєвих ідей у свідомості людини завжди мають випадковий, суб'єктивний характер, оскільки базуються на невпорядкованому досвіді. Пізнання через невпорядкований досвід є найбільш поширеним і масовим. Переважна більшість людей обмежується саме цим рівнем пізнання. Великого значення тут набуває віра, бо, не маючи достовірного знання, людина змушена у своїй практичній діяльності спиратися на ймовірне знання, компенсуючи брак логічних доказів суб'єктивною вірою.

Однак для того щоб здобути адекватну ідею, треба здолати віру в чуттєвий досвід, вийти за його межі, піднестися на рівень раціонального пізнання. Саме тому Спіноза негативно ставився до індуктивного методу Ф. Бекона. Різновидом досвідного пізнання він уважав і абстрактне знання, носієм якого є слово. Він часто підкреслював відмінність між образом, словом та ідеєю. Слова — це знаки речей, що існують в уяві. Тому узагальнення, які робляться за допомогою слів, не виходять за межі чуттєвого досвіду. Спіноза виступає проти фетишизації слова, звинувачуючи в цьому схоластику. Так звані універсалії, навколо яких сперечалися схоласти, — це закріплені словесними термінами випадкові узагальнення, що їх стихійно доходить людський натовп. «На слова, — зазначає Спіноза, — спочатку натрапляє натовп, а потім їх використовують філософи»[22].

Другий рід пізнання, за Спінозою, — це розум (ratio) або інтелект (intellectus), який оперує загальними поняттями, що мають значення адекватних ідей. Ці ідеї адекватні, оскільки їхнім змістом є те загальне, що існує між різними речами, а також між цими речами і тілом людини. Чим більше спільного наше тіло має з іншими тілами, тим спроможніше воно до адекватного сприйняття, вважає Спіноза. Отже, змістом загальних понять є однакові властивості окремих речей. Проте такі поняття самі по собі мають фрагментарний характер, тому за форму адекватного, істинного знання на цьому рівні править логічна система понять. Логічний зв'язок, системність є найважливішим критерієм, за яким адекватна істинність розуму відрізняється від неадекватної, частково істинної уяви. Поняття розуму пов'язані між собою процесом дедуктивного виведення (доведення). Саме завдяки такому доведенню вони стають достовірним знанням. Отже, їхній об'єктивний зміст визначається їхнім місцем у логічній системі, а їхні логічні властивості стають найважливішою характеристикою істинного знання.

На відміну від зовнішнього, чуттєвого пізнання розумне пізнання має позачуттєвий характер і здійснюється немовби «зсередини». Протиставляючи розумове знання чуттєвому досвідові й уяві, Спіноза підкреслює його логічну природу. Розум на відміну від уяви сприймає не випадкові властивості речей, а їх необхідні визначення. Розумове пізнання виключає часові характеристики світу. Отже, розум, підсумовує

Спіноза, є пізнання речей у формі вічності й необхідності[23].

Раціоналістична методологія Спінози, так само як і Декарта, була зорієнтована на дедуктивну побудову теоретичного знання, взірцем якого виступала математика. Найяскравішим прикладом такого знання завжди вважалися «Начала» Евкліда, а метод, за яким вони були побудовані, дістав назву «геометричного». Спіноза застосовує цей метод у своєму головному творі «Етика» як єдино правильний, на його думку, в пізнанні природи. Поширюючи раціоналістичну методологію на вирішення всіх філософських проблем, Спіноза робить спроби використати метод логічної дедукції для побудови власної філософської системи. Це прагнення стало найрадикальнішим виявом раціоналізму в XVII ст. Спіноза був переконаний, що, користуючись геометричним методом, він викладає вічну й необхідну логіку світу.

Але дедуктивний метод побудови наукового знання передбачає існування певних логічно не виведених, безпосередньо істинних положень. Цей бік раціоналістичної методології, як відомо, пов'язаний із проблемою інтелектуальної інтуїції. Інтуїція розглядається Спінозою як третій, найвищий рід пізнання. Розум здатний безпосередньо сприймати деякі адекватні ідеї, які виконують роль фундаменту для логічного міркування. Найважливішою серед них є ідея Бога, яку Спіноза трактує як інтуїтивно ясну. Спираючись на неї, за допомогою логічної дедукції можна відтворювати об'єктивну логіку світу, осягнути всю природу в її об'єктивному бутті.

Інтуїція у Спінози є способом пізнання сутності речей. Поняття розуму мають своїм предметом їх загальні визначення, але вони не виражають їхньої сутності. На відміну від них інтуїція, за Спінозою, — це такий вид пізнання, що «веде від адекватної ідеї щодо формальної сутності деяких атрибутів Бога до адекватного пізнання сутності речей»[24]. Сутність кожної речі логічно випливає із сутності Бога та його атрибутів.

Логічна дедукція та інтуїція у Спінози щільно пов'язані між собою. Як джерело достовірного, адекватного знання він протиставляє їх досвідному, чуттєво-абстрактному знанню. Генетично інтуїції розуму та його логічні доведення не пов'язані з досвідом. Розум має свій власний фундамент і розгортає свою пізнавальну діяльність незалежно від досвіду.

Гносеологічний раціоналізм Спінози переростає в загальну характеристику всієї філософської системи. Думка про незалежність розуму від чуттів, про його перевагу над ними узасадничує не тільки його теорію пізнання, а й інші розділи його філософії. На принципах раціоналізму будуються етика, соціологія, психологія Спінози. Саме завдяки розумові, спираючись на розумове пізнання, людина може здобути свободу й досягти щастя, саме розум лежить в основі доброчесності та соціальної гармонії. Але утвердження принципів розуму стає можливим лише завдяки безперервній боротьбі з пристрастями, з афективною природою людини.

Вчення про афекти. Це вчення посідає надзвичайно важливе місце у філософській системі Спінози. Саме в ньому виявляється принципова єдність душі й тіла, людської сутності й природи. Якщо не зважати на відому працю Декарта, Спіноза був першим, хто систематично дослідив людські емоції, розглядаючи їх як форму зв'язку людини із зовнішнім світом. Реагуючи на цей світ емоційно, людина виявляє свою залежність від нього.

Безумовною заслугою голландського філософа були спроби поширити на людину та її поведінку природничо-наукові методи дослідження, розглянути її різні стани як звичайні явища природи. Людина — частина природи, вона включена в загальну систему природної детермінації й підпорядкована її законам.

Проте детермінація людської поведінки не має механічного характеру. Ця детермінація опосередкована власними прагненнями, діями й устремліннями людини. Через це людина не є механічним пристроєм або автоматом, вона одушевлена істота, що відчуває біль, смуток, радість та насолоду. Взаємодія людини з іншими речами опосередкована її душевними станами, а процес детермінації її поведінки охоплює явища не тільки фізичні, а й психічні. Саме такими є афекти, себто прояви людського життя, котрі водночас виступають і як певні стани тіла, і як відповідні їм стани душі.

Як зазначалося, сутністю людини, джерелом усіх виявів її життя, на думку Спінози, є прагнення до самозбереження. Ним визначається в кінцевому підсумку поведінка людини, воно — початок її активності. Інстинкт самозбереження, що притаманний кожній живій істоті, є конкретним виявом загального закону

природи. Згідно з цим законом людина прагне до всього, що підтримує її існування, та уникає всього, що загрожує йому. Якщо це прагнення стосується тільки самої душі, то його називають волею. Якщо ж воно розглядається відносно як душі, так і тіла, тоді воно виступає як прагнення (appetitus), що становить основу (сутність) людської життєдіяльності. Усвідомлене прагнення набирає форми бажання.

Прагнення спонукає людину до дії, всі ж інші стани її тіла й душі (якщо вони не нейтральні) або збільшують, або зменшують цю здатність до дії, немовби регулюють людську активність, стимулюючи або гальмуючи її. Такі стани Спіноза називає афектами. «Під афектами, — пише він, — я розумію стани тіла (corporis affectiones), які збільшують або зменшують здатність самого тіла до дії, сприяють їй або обмежують її, а разом із тим і ідеї цих станів»[25].

Первинним афектом є саме прагнення, подальші його різновиди — афекти задоволення (радості) і незадоволення (смутку). Людина відчуває задоволення, коли її прагнення до самозбереження натрапляє на те, що йому сприяє, і незадоволення, коли має справу з чимось несприятливим. Ці три афекти, на думку Спінози, є основними, всі інші беруть свій початок від них. Наприклад, кохання є не що інше, як задоволення (радість), що супроводжується ідеєю зовнішньої причини. Подібне тлумачення він дає ненависті та іншим афектам. Загалом усе розмаїття психічних станів людської душі й відповідних їм фізіологічних станів тіла Спіноза намагається послідовно вивести з перших трьох.

Таким чином, афекти — це зміни життєвої активності людини, емоційно-образні стани душі й тіла, які підсилюють або зменшують цю активність. Розмаїття афектів залежить як від самої людини, рівня її розвитку (втіхи п'яниці непорівнянні із задоволеннями культурно розвиненої людини), так і від тих об'єктів, на які спрямована ця активність. «Існує стільки ж видів задоволення, незадоволення і бажання, а отже й усіх афектів, що складаються з них... або від них походять (якими є любов, надія, жах тощо), скільки існує видів тих об'єктів, з боку яких ми зазнаємо афектів»[26].

Отже, афекти є такими чинниками людської діяльності, які характеризуються єдністю суб'єктивного й об'єктивного, людської сутності та зовнішньої природи. Людина зазнає афективного стану лише від таких речей,

які мають значення для неї, від яких залежить здійснення її життєвих прагнень. Афекти-пристрасті регулюють взаємодію людської істоти з цими речами, немовби «прив'язують» її до них. Більшість афектів, на думку Спінози, є саме пристрастями, тобто такими психофізичними станами, які визначаються не лише самою людиною, а й зовнішніми причинами. У цьому розумінні пристрасть — це пасивний стан. За Спінозою, людина пасивна, коли її дії зумовлені зовнішніми причинами, й активна, коли — внутрішніми. Як частина природи людина залежить від багатьох речей, потребує їх, тому влада афектів-пристрастей є не що інше, як залежність людини від природи. Таку залежність Спіноза називає рабством. Оскільки людина не може існувати поза природою, могутність якої значно перевищує її можливості, людина безсила перед владою афектів. «Людина необхідно зазнає завжди пасивних станів, — пише Спіноза, — дотримується загального порядку природи, підкоряється йому і пристосовується до нього, наскільки цього потребує природа речей»[27].

У четвертій частині своєї «Етики», яка називається «Про людське рабство, або про силу афектів», Спіноза пише про нездатність людини вгамувати свої пристрасті або якось обмежити їх. Через це людина стає іграшкою в руках фортуни. Саме цим пояснює він відомий парадокс, сформульований іще Овідієм: людина бачить перед собою краще, але змушена наслідувати гірше. Єдине, в чому полягає могутність людської душі в її боротьбі з афектами, вважає Спіноза, — це пізнання, і насамперед пізнання розумове.

Річ у тому, що афекти, за Спінозою, безпосередньо пов'язані з чуттєво-образним знанням. Ті або інші афекти можуть існувати лише за наявності відповідної ідеї (ідеї бажаної, коханої, ненависної тощо речі), але оскільки речі даються людині через стани її власного тіла, вони є лише образами її уяви. Саме уява — той механізм, що поєднує пристрасті із зовнішнім світом. Але ж ідеї, що виникають через уяву, не є адекватними, ясними й чіткими, що, за Спінозою, засвідчує людську пасивність, а отже й залежність від зовнішніх причин. Подолання цієї пасивності передбачає просвітлення чуттєвих образів, з'ясування темних ідей людської уяви за допомогою розуму. Таке підпорядкування афективних станів вимогам розуму є, на думку Спінози, необхідною передумовою вирішення складних проблем, що поста-

ють перед людиною у її житті, в тому числі проблем соціальних та етичних.

Теорія моралі та соціологічні погляди. Свою етичну концепцію Спіноза будує на підвалинах натуралістичного розуміння людини. Розглядаючи людину як частину природи, він робить спроби на основі природних законів пояснити особливості її поведінки, характеристики її суспільного буття, походження найважливіших етичних категорій. Спіноза виступає проти поширених на той час етичних теорій, здебільшого релігійних. Він заперечує трансцендентні поняття абсолютного добра або абсолютного обов'язку, які буцімто незалежно від потреб людини визначають напрям її дій. Навпаки, на його думку, вони цілком залежать від її потреб і можуть бути пояснені лише з огляду на реальне життя людини, на розуміння її природної сутності. Остання ж, як зазначалося, полягає в прагненні людини до самозбереження. Прагнення до збереження свого існування, за Спінозою, є першою і єдиною основою людської доброчесності. Ця доброчесність полягає в необхідному наслідуванні саме природних законів, а не вигаданих усупереч їм норм і правил. Наслідування законів природи — обов'язок і право кожної людини. Отже, її прагнення до щастя, до власної вигоди, до задоволення своїх потреб — це природне право, яке цілком відповідає вимогам розуму. Виходячи з цих вимог, Спіноза дає таке тлумачення добра і зла: «Під добром я розумію те, що, як ми напевно знаємо, для нас корисне. Під злом — те, що, як ми напевно знаємо, перешкоджає нам мати якесь добро»[28].

Таким чином, усе, що сприяє досягненню вигоди, є добро, а все, що перешкоджає їй, — зло. Вигода, на думку Спінози, становить основу моральності. Критики етичної концепції голландського філософа небезпідставно вказують на властиві їй елементи егоїзму та утилітаризму. Загалом релятивізація етичних категорій, поставлення їх у залежність від мінливих потреб людини внеможливлюють етику як таку[29]. Справді, заперечення категорій моралі як абсолютних цінностей і принципів може виглядати як проповідь аморалізму. Проте треба звернути увагу на те, що добро і зло Спіноза визначає залежно від нашого знання. Добром не є все те, що нам видається корисним, а лише те, про що ми напевно знаємо як про корисне, що є справді корисним, — це

по-перше. А по-друге, розуміння власної користі неодмінно приводить людину до необхідності суспільного життя. Людина не може жити наодинці. Серед багатьох корисних речей «для людини немає нічого більш корисного, ніж людина»[30]. Для збереження свого існування люди не можуть вигадати нічого кращого, ніж діяти спільно, злагоджено, аби вони «всі разом шукали загальнокорисного для всіх. Звідси, — продовжує свою думку Спіноза, — випливає, що люди, які керуються розумом, тобто люди, які шукають власної користі під керівництвом розуму, не відчувають потягу до чогось, чого б вони не бажали іншим людям, а тому вони справедливі, вірні й чесні»[31].

Таким чином, Спіноза, який, на перший погляд, заперечує моральний принцип добра, поставивши його у залежність від утилітарного принципу власної користі, знову приходить до морального закону, оскільки принцип утилітаризму ставить у залежність від розуму. Керуючись вимогами цього розуму, він проголошує необхідність взаємного узгодження всіх приватних інтересів, а його філософія перетворюється на справжній панегірик людській солідарності, спільності людських інтересів та поривань. Звичайно, в суспільстві існують суперечності, антагонізми, зіткнення інтересів. Більше того, між людьми так склалося, що вони часто ненавидять одне одного. Причину такого становища Спіноза вбачає в афективній природі людини. «Оскільки люди підвладні афектам... вони можуть бути огидні одне одному»[32]. За Спінозою, люди відрізняються між собою через те, що вони керуються афектами, але вони подібні одне до одного, а їхні інтереси необхідно збігаються, якщо вони живуть, керуючись розумом[33]. З точки зору розуму прагнення до щастя, вигода або корисливість окремої людини не повинні суперечити щастю та інтересам інших людей, їх загальному благополуччю.

Отже, висловлюючи думку, що для людини немає нічого кориснішого, ніж людина, і навіть проголошуючи, що «людина людині бог», Спіноза додає до цієї формули суттєве уточнення: «оскільки вона живе, керуючись розумом». Таким чином, можливість розв'язання соціальних суперечностей Спіноза вбачає насамперед у сфері психології й пізнанні, у зміні мотивацій людської поведінки. Щоб досягти соціальної гармонії, необхідно приборкати різні афекти, підпорядкувати їх розумові. Але наскільки реальна ця умова? У своєму житті люди

зазнають різних афектів, керуються ними. Сам собою розум, як уважає Спіноза, ще не здатний знищити їх. За теоремою 7 (ч. III «Етики») будь-який ефект може бути обмежений або знищений лише іншим афектом, сильнішим і протилежним йому. Таким афектом у суспільному житті людей, на думку Спінози, — і тут він погоджується з Т. Гоббсом, — може бути острах перед державною владою. Створюючи загальний порядок життя і встановлюючи закони, держава обмежує афекти окремих людей, але робить це головним чином «шляхом погроз»[34]. Отже, створення розумного порядку не викреслює з людського життя дію афектів, а лише впорядковує їх.

Спіноза цілком приєднується до теорії походження держави Т. Гоббса. Усвідомлюючи користь спільного життя, люди укладають суспільний договір і переходять, таким чином, від природного до громадянського стану. Державна влада виникає з делегування їй кожною людиною своїх прав. За визначенням Спінози, держава — це суспільство, що грунтується на законі, а люди, які перебувають під захистом права, є громадянами. Але, на відміну від Т. Гоббса, для якого держава — це необмежена диктатура, Спіноза дотримувався демократичніших поглядів. У політиці він був прихильником республіканського устрою, вважаючи, що сувереном у державі завжди є народ. Інакше тлумачив Спіноза й функції держави. Головне її призначення — забезпечення природних прав людини, гармонізація різноманітних інтересів, створення умов для спільного життя людей. Саме існування держави вможливлює розумне узгодження загальних та приватних інтересів. Держава є тією сферою, де реалізуються розум і свобода. Загалом лише в громадянському стані стають реальними добро і зло, справедливість і несправедливість, законність та злочин. У природному стані, коли кожний керується тільки власною користю і сам визначає, що є добро, а що — зло, будь-яка відмінність між ними зникає. І тільки в громадянському стані, де діють загальні закони й люди за загальною згодою визначають добро і зло, вможливлюється правова та етична визначеність людської поведінки. Розумна людина користується вигодами державного життя для досягнення добра, а отже, і максимальної користі для себе.

Яким же бачиться етичний ідеал Спінозі? У чому, на його думку, полягає справжня користь людини, до якої

вона має прагнути? Відповідаючи на це запитання, Спіноза зазначає, що корисне для людини все те, що веде до пізнання. Саме в ньому бачить своє благо людина, яка керується розумом. Звідси постає етичний ідеал мудреця — людини, яка не уникає земних радощів, користується речами і, наскільки це можливо, дістає насолоду від них, але головною метою якої є пізнання. Це людина, яка живе задля пізнання, а не навпаки. Найвищою користю або благом для людини є пізнання Бога. Тому не дивно, що, починаючи з чисто утилітарного тлумачення моралі й обґрунтування принципу егоїзму, Спіноза приходить урешті-решт до заперечення цього принципу, пов'язавши людську моральність із пізнанням Бога. «Безумовна доброчесність душ, — зазначає він, — полягає в пізнанні. А найбільш високе, що душа може осягти, є ... Бог»[35]. Саме через пізнання Бога людина може прийти до внутрішньої свободи й щастя.

Проблема свободи. Свобода людини — центральна проблема етики Спінози. Як згадувалося, з метафізичної точки зору свободи як спонтанної, причинно не зумовленої дії, на думку Спінози, бути не може. У трактуванні свободи людини, або її волі, він принципово розходиться з Декартом, заперечуючи свободу волі як таку. Всі уявлення про свободу волі Спіноза визначає як суб'єктивні ілюзії. На його думку, воля, як і все суще, «повинна мати зовнішню причину, якою вона необхідно викликається»[36]. Так само як і випадковість, уявлення про свободу волі виникає через брак нашого знання: люди усвідомлюють свої бажання, але не знають причин, якими вони детерміновані. Врешті-решт усі стани душі, так само як і тіла людини, з точки зору метафізики, спричинені Богом. Він — єдина причина речей, і всі речі перебувають у залежності від Нього. Але оскільки людина є складним за своєю будовою організмом (індивідуумом), якому протистоїть зовнішня природа, то цю необхідність можна поділити на внутрішню і зовнішню. В першому випадку Бог діє немовби ізсередини людини, тобто її дії безпосередньо спричинюються Ним. А в другому випадку Він діє на людину через зовнішні речі. В першому випадку людина активна, її дії збігаються з діями Бога, отже, мають розумний характер. У другому — вона пасивна й реагує емоційно. Саме перший вид необхідності, згідно з

метафізикою Спінози, дорівнює свободі. Ця свобода зовсім не означає незалежності людини від природної необхідності, позбутися якої неможливо. Мова може йти лише про перехід від пасивного стану до активного, від страждання до дії, від емоційного реагування до розумної поведінки.

Свободу Спіноза розглядає саме як внутрішню свободу, що досягається через приборкання афектів, як своєрідну терапію душі, ключову роль у якій відіграє розум. Завдяки такій терапії мають запанувати ті афекти, що звеличують людину, звільняючи її від ницих пристрастей. Конкретні способи, за допомогою яких вона може впорядкувати своє душевне життя й досягти блаженства, Спіноза докладно розглядає у п'ятій, останній частині своєї «Етики». Найголовнішим серед них є розумове пізнання. Річ у тім, що сила кожного афекту визначається, на думку філософа, співвідношенням могутності зовнішньої причини й нашої власної душевної сили. Проте сила людської душі детермінується тільки пізнанням. Що менше людина знає, то більше вона страждає, то більше залежить від зовнішніх обставин, і навпаки, ясне усвідомлення як власних устремлінь, так і необхідності законів природи зміцнює людську душу, звільняє її від влади афектів-пристрастей. Спіноза вказує на те, що пізнання необхідності тих або інших подій суттєво зменшує владу афектів над людиною. Так, незадоволення, викликане втратою якогось блага, вщухає значно швидше, якщо людина розуміє, що це благо не можна було зберегти ніяким чином.

Але самого знання необхідності замало. Як зазначалося, сам собою розум не здатний, на думку Спінози, викликати або знищити якийсь афект. Афект може бути знищений або зменшений лише іншим афектом. Однак важливим є те, що в Спінози саме пізнання супроводжується надзвичайно сильним афектом радості. Воно тому й впливає на емоційний стан людини, що пов'язане з певними її емоціями. Радість, яку несе з собою пізнання, звільняє людину від низьких руйнівних пристрастей. Емоційне піднесення, що супроводжує пізнання як самої людини, так і зовнішньої природи, Спіноза називає інтелектуальною любов'ю до Бога. Саме вона є тим активним станом людської душі, завдяки якому людина досягає внутрішньої свободи і щастя. «Ця любов до Бога, — вказує Спіноза, — є найвищим бла-

гом, до якого ми можемо прагнути згідно з настановами розуму»[37].

Любов до Бога, та радість, якою супроводжується його пізнання, має цілком позитивний характер і ніколи не може перейти у свою протилежність, набути негативного значення. Пізнання Бога — це пізнання необхідної, субстанційної природи всіх речей і явищ, це пізнання кожної речі з точки зору її необхідності. Розуміння цієї необхідності й радість, якою супроводжується її пізнання, — ось той шлях, яким людина здобуває свободу та внутрішній спокій.

Аналізуючи концепцію свободи Спінози, критики його філософії вказують на її споглядальний характер. Згідно з цією концепцією єдине, на що здатна людина, — це пізнання природної необхідності й примирення з нею. Свобода для Спінози — усвідомлена, пізнана необхідність. Вона полягає у здатності людини підпорядковувати свої емоції велінням розуму, знанню цієї необхідності. Отже, свобода для Спінози — це опанування людиною себе, але аж ніяк не зовнішньої природи. І в цьому принципова відмінність спінозизму від марксизму. Марксизм, як відомо, прагнучи подолати споглядальний характер попередньої філософії, робить акцент саме на пануванні людини над природою, на її здатності творчо перетворювати природу речей. Саме так розуміє марксизм свободу. Однак абсолютизація людської активності, нічим не обмежене прагнення до панування обертається руйнацією природи й ще більшим узалежненням людини від неї. Сучасна екологічна криза — яскраве тому свідчення. Спіноза був правий, стверджуючи, що справжня свобода можлива лише за умов, що людина здатна опанувати сама себе, свої пристрасті, нерозумні бажання. Та й про яке панування над зовнішнім світом можна взагалі говорити, якщо людина не владна над собою?

Споглядальність Спінозівської концепції свободи, однак, не тотожна людській пасивності. Шлях до свободи, що його пропонує голландський мислитель, означає творчу перебудову наших взаємин із природою. Справді, людина не може бути вільною від законів природи, до якої вона сама належить. Вона не може скасувати ці закони або діяти всупереч їм. Але від самої людини залежить, яким чином її діяльність узгоджується з ними. Одна річ, коли людина, що керується емоціями й темними образами уяви, змушена коритися природній

необхідності, заплативши за це зайвими стражданнями, і зовсім інша, коли людина, що керується розумом, свідомо будує свою діяльність відповідно до його законів. Спіноза закликає людей орієнтуватися у своєму житті не на скороминуще, тимчасове, випадкове, а на вічне, стале, необхідне, шукати й знаходити в мінливих рисах світу високий і вічний образ Бога. Уникнути залежності від природи все одно неможливо, але є різниця в тому, залежати від плинного й випадкового чи від вічного й необхідного. Саме другий шлях — шлях розуму веде людину до свободи, до незалежності від миттєвих прикрощів і випадкових обставин її життя.

Готфрід Лейбніц

Готфрід Лейбніц (1646—1716) — німецький учений-енциклопедист, просвітник, один із найвидатніших європейських філософів XVII — початку XVIII ст. Німеччина, що тільки-но вийшла з Тридцятилітньої війни, була однією з найвідсталіших країн Європи. Вона залишалась феодальною країною, роздробленою на окремі князівства. Економічний занепад доповнювався політичною відсталістю. У духовному житті панували середньовічна ідеологія, теологія та схоластика. Але представники молодої буржуазії мріяли про політичне об'єднання німецьких земель, про розвиток нових економічних відносин, про становлення сучасної науки й техніки. Передові мислителі Німеччини вивчають досягнення європейської науки й філософії і самі стають її видатними постатями. Одним із них був Г. Лейбніц.

Життя і філософська творчість. Народився Г. Лейбніц 1646 р. у Лейпцигу в родині професора моралі. В 1661 р., коли Лейбніцу виповнилось 15 років, він вступив до Лейпцизького університету, який закінчив у 1666 р.

Один семестр навчався в Єнському університеті у відомого математика Е. Вейгеля. З юнацьких років майбутній учений захоплювався логікою і філософією, вивчав твори як давніх, так і сучасних філософів. Цікавився теологією, правом, математикою. По закінченні університетського навчання захистив «Дисертацію про комбінаторне мистецтво», в якій висловив ідею логічного числення. Того ж року написав дисертацію з юриспруденції. Лейбніц відмовився від кар'єри університетського професора й пішов на службу. З 1668 р. він перебував на службі в міністра Майнцького курфюрства, де займався питаннями права, а також релігійною і політичною діяльністю. У 1672—1676 рр. Лейбніц жив у Парижі, де виконував дипломатичні доручення. Чотири роки, прожиті ним у французькій столиці, були насичені науковою творчістю. Він установлює особисті контакти з такими видатними вченими, як Ферма, Гюйгенс, Папен, із логіком Арно, філософом Мальбраншем, грунтовно вивчає праці Декарта й Паскаля. У цей період Лейбніц двічі відвідав Лондон, Амстердам і Гаагу, де познайомився з Ньютоном, Бойлем та Спінозою. У 1676 р. під час поїздки до Голландії він ознайомився з винаходом Левенгука — мікроскопом, який відкрив новий світ мікроорганізмів. Це відкриття привернуло увагу Лейбніца до біології й значною мірою вплинуло на становлення його власної філософії.

Починаючи з 1676 р. протягом 40 років Лейбніц перебував на службі в герцогів Ганновера як бібліотекар, історіограф, політичний радник.

Протягом усього свого життя Лейбніц активно проводив наукові дослідження. Його вважають одним із засновників сучасної науки. Автор ідеї логічного числення, зробив значний внесок у розвиток фізики й механіки. У 1684 р., за три роки до Ньютона, Лейбніц опублікував свої дослідження з диференціального числення. Теоретичну роботу поєднував з організаційною. У 1700 р. створюється наукове товариство в Берліні, першим президентом якого стає Лейбніц. Він також був членом Лондонської й Паризької академій наук, чималий внесок зробив у розвиток видавничої справи. Але все це не було потрібне правителям Ганновера. В останні роки свого життя Лейбніц зазнав великої скрути. Старому філософу часто не виплачували платню, натякаючи, що він нікому не потрібний. Єдиною розрадою для нього в ці роки було спілкування з гер-

цогинею Софією та прусською королевою Софією-Шарлоттою, з якою він зустрічався, приїжджаючи до Берліна. Кожну таку поїздку, а також подорожі до Австрії, Італії, які він робив за дорученням ганноверських володарів, Лейбніц використовував для розширення своїх наукових зв'язків. Помер Лейбніц 1716 р. за досить дивних обставин.

Лейбніц залишив величезну наукову спадщину. В Ганноверському архіві зберігається близько 75 тис. його рукописів. Листування Лейбніца, а це понад 15 000 листів, свідчить про надзвичайно широкі контакти з науковцями Європи, про інтенсивний обмін думками, який значною мірою стимулював його власну наукову творчість. Лейбніц активно займався не тільки суто науковими проблемами, а й проблемами логіки й методології наукового пізнання. Велику частину його доробку становлять філософські твори, в яких він постає як автор глибокої й оригінальної філософської системи. Треба зазначити, що Лейбніц не виклав свою систему в якомусь окремому творі, його філософські ідеї розсипані в численних статтях, листах, невеликих за обсягом працях. Найзначніші філософські твори Лейбніца — «Міркування про метафізику» (Discours de la metaphysique, 1686), «Нові досліди про людське розуміння» (Nouveaux essais sur L'entendement humain, 1705), «Теодицея» (Essais de theodicée sur la bonte de Dieu, 1710), «Монадологія» (1714). Більшість їх написані латинською або французькою мовами, що дало Гегелю привід заперечувати належність Лейбніца до німецької культури. Але безсумнівним є той факт, що Лейбніц був найвидатнішим мислителем усієї докантівської Німеччини, який, як ніхто інший, сприяв піднесенню німецької філософської думки до всесвітньо-історичного рівня.

Метафізика. Вчення про субстанцію. Своє головне завдання в галузі філософії Лейбніц убачав у метафізичному обгрунтуванні наукового пізнання. На його думку, метафізика — найглибший різновид знання. Наука, зокрема природознавство, не можуть замінити метафізику і зберігають потребу в ній як у своєму фундаменті. Позиція Лейбніца у цьому питанні протистояла не тільки точці зору І. Ньютона з його відомим гаслом «Фізика, стережись метафізики», а й поглядам Р. Декарта, який, розмежувавши тілесну і духовну субстанцію,

цілком відокремив фізику від метафізики. Як відомо, предметом фізики у нього виступала матеріальна, протяжна природа, предметом же метафізики — Бог і душа, або дух. На відміну від Декарта Лейбніц уважає, що метафізика є суттєвим виміром природи і залишається першою наукою в її пізнанні. Він прагне реабілітувати метафізику, оскільки загальні начала тілесної природи, фізики й механіки мають, за його переконанням, радше метафізичний, ніж математичний зміст.

Метафізика Лейбніца нерозривно пов'язана з його раціоналізмом, адже вона і є пізнанням субстанційної підстави речей, яке грунтується на самих лише принципах розуму. Вчення про субстанцію і раціоналістична методологія — ось дві головні доктрини німецького філософа.

Серед принципів розуму, на яких будується метафізика Лейбніца, найголовнішими є принцип тотожності, принцип ідентичності нерозрізненого, або закон відмінності, та принцип достатньої підстави. Раціоналістична методологія Лейбніца, як це властиво раціоналізмові взагалі, ототожнює логічні й онтологічні відношення. Тому логічний закон тотожності набуває тут онтологічного звучання й тлумачиться як характеристика субстанції. Поняття субстанції виводиться з поняття логічного суб'єкта. І так само як логічний суб'єкт в аналітичному судженні містить у собі всі свої предикати, субстанція містить у собі всі свої атрибути. На цьому й грунтується впевненість раціоналізму щодо можливості силою самого лише розуму, методом логічної дедукції вивести з поняття субстанції всі необхідні властивості речей. Другий принцип також важливий для метафізики Лейбніца й означає, що дві речі (субстанції), якщо вони мають одні й ті самі властивості (атрибути), не можуть бути розрізненими й становлять одну річ, і навпаки, якщо є хоч одна відмінність, вони — різні речі. Третій принцип є логічним законом, яким Лейбніц доповнив відомі закони логіки (тотожності, суперечності, виключеного третього). Згідно з цим законом, немає жодного судження, яке б не мало підстави. Він також набуває в Лейбніца онтологічного значення і постає як найважливіший аргумент у доказі буття Бога й пізнанні емпіричних речей.

Метафізика Лейбніца пов'язана з цими принципами й виникає на їхній основі. Але далеко не вичерпується ними. Найголовнішими елементами метафізики Лейб-

ніца були поняття субстанції, Бога та теорія (або принцип) наперед установленої гармонії. Остання посідає центральне місце в його філософській системі. Лейбніц сам, характеризуючи свою філософську творчість, називав себе головно автором теорії наперед установленої гармонії. Але докладніше про це пізніше.

Метафізичними проблемами Лейбніц зацікавився вже на самому початку своєї наукової діяльності. Він добре знав античну філософію й сучасні йому філософські вчення. У кожному з них він шукав раціональні, позитивні моменти, водночас добре бачив і властиві їм вади, прагнув подолати їх у власній філософії. Як і в попередників Лейбніца, головною проблемою його метафізики, її своєрідним фокусом була проблема субстанції. Лейбніц заперечує властивий картезіанській філософії субстанційний дуалізм душі й тіла, метафізичне протиставлення духовного й тілесного начал. Не задовольняє його також спосіб, у який Спіноза долає цей дуалізм. Моністичне вчення Спінози про єдину субстанцію обертається у нього дуалізмом субстанції та світу окремих речей. Але розмаїття світу, вважає Лейбніц, має випливати із самої субстанційної основи буття, інакше відмінності між речами втрачають реальний зміст. Він прагне подолати одноманітність субстанції Спінози, в якій розчиняються, втрачають свою реальність окремі речі. Лейбніц піддає критиці спінозизм саме за те, що ці речі перетворюються тут на скороминущі модифікації єдиної субстанції — Бога, втрачаючи своє самостійне буття. Єдиною субстанцією для Спінози може бути лише Бог, а не окремі речі. На противагу цьому Лейбніц уважає, що кожна річ має бути такою субстанцією. У світі стільки окремих субстанцій, скільки якісно відмінних речей. Ученню Спінози про єдину субстанцію він протиставляє вчення про індивідуальні субстанції-монади й щодо цього стоїть на позиції субстанційного плюралізму.

Не погоджується Лейбніц і з ученням Мальбранша, згідно з яким самі речі не мають здатності діяти. Відповідно до оказіоналізму діють не речі, а Бог у присутності або з приводу речей. Речі не можуть розглядатися як причини, вони лише приводи. І як такі вони тільки сприймають дії Бога, який змушений постійно втручатися в природний перебіг подій. На це Лейбніц заперечує: чому Бог не може створити речі, здатні до власної діяльності? Акт творення має

залишити свій слід у створених речах. Цим слідом якраз і є властива їм здатність до власної діяльності. Позиція Лейбніца в цьому пункті близька до деїзму. Він робить спроби повернути природі життя й творче начало. Якщо для Мальбранша природа — лише зовнішня оболонка діяльності творця, то в Лейбніца сповнені самостійного життя й діяльності всі речі, всі індивіди — не тільки люди, тварини або рослини, а й мінерали, метали тощо.

Своє вчення про активність тілесних субстанцій Лейбніц протиставляє однобічно механістичному розумінню дійсності. Механістична точка зору на природу, обґрунтована картезіанською філософією, стала в XVII ст. загальновизнаною. Певною мірою прихильником такої точки зору був і сам Лейбніц. Він сам указував на те, що метод механічного пояснення природи на певний час захопив і його. Але Лейбніц зрозумів обмеженість цього методу й виступив як один із перших критиків механіцизму. Це не означає, що він відкинув принципи механіки й математики в поясненні природи, але він застерігав проти універсалізації цих принципів, проти того, аби бачити в них остаточні засади наукового пізнання. Лейбніц як ніхто зрозумів, що принципи механістичного матеріалізму не дають підстав пояснити світ фізичних речей, не кажучи вже про явища живої природи або взаємозв'язок душі й тіла. Якщо атрибутом тілесної субстанції є сама лише протяжність, а тіло — це тільки певне місце в просторі, то як пояснити, наприклад, властиву речам непроникність, здатність до опору, інерцію та ін.? Навіть механічну взаємодію тіл, переконує Лейбніц, не можна пояснити як просте перенесення зовнішнього руху. Кожне тіло рухається своїм власним рухом, спричиненим його внутрішніми силами. Якщо навіть якесь явище природи, вага або пружність, і може бути пояснене суто механічним шляхом, себто виведене з механічного руху, сам цей рух потребує обґрунтування. Його доконечною підставою виявляється властива тілесним речам внутрішня сила.

«Спробувавши заглибити принцип самої механіки, аби вказати на підставу законів природи, котрі пізнаються через досвід, — пише Лейбніц, — я помітив, що для цього недостатньо брати до уваги одну лише протяжну масу, що необхідно вдатися ще й до поняття сили»[38]. Це поняття, на думку німецького філософа, має стати предметом нової науки — «динаміки», більше

того, вона набуває надзвичайно важливого метафізичного значення. Саме сила, а не протяжність, уважає Лейбніц, є головним атрибутом субстанції. Сама лише матерія, сутність якої була зведена картезіанцями до протяжності, не може утворити тілесної субстанції. Як така субстанція тіло — не просто протяжність, а й певне прагнення, сила. Поняття субстанції, таким чином, протистоїть у Лейбніца аналогічному поняттю в Декарта й Спінози. Вона у нього не мертва, не нерухома, а навпаки, сповнена життя й діяльності. Субстанцію він визначає як сутність, або істоту, що здатна діяти[39].

У цілому вчення Лейбніца щодо субстанційної підстави речей можна узагальнити у вигляді таких положень: 1) світ складається з нескінченної множини простих субстанцій або монад, подібних до душі; 2) вони розташовані ієрархічно відносно Бога або інших домінуючих монад; 3) кожна монада має свою власну лінію життя, напрямок розвитку, а зміни, що виникають у ній, спричинені її внутрішнім прагненням; 4) кожна монада віддзеркалює світ зі своєї точки зору, але при цьому не впливає на інші монади й не сприймає їхні дії. До цих положень можна додати ще одне: дії всіх монад із самого початку взаємоузгоджені Богом. Розглянемо наведені положення докладніше.

Традиційне визначення субстанції в того ж Декарта або Спінози полягало в тому, що субстанція є така річ, котра існує самостійно й пізнається сама через себе. Але завдяки чому ця річ може зберігати своє самостійне буття? Саме завдяки діяльності, відповідає Лейбніц. Діяльності, що є реалізацією сили, або самою рушійною силою. Філософ звертає увагу на те, що сила як атрибут субстанції — не лише здатність до дії, вона є реальною, справжньою силою, такою, що завжди реалізується, переходить у дію, якщо для цього немає зовнішніх перешкод. Отже, субстанція та її атрибут — сила необхідно пов'язані з діяльністю, активною дією, через яку певна річ зберігає свою самобутність, своє самостійне буття в потоці мінливих явищ. Не може бути субстанції без діяльності, переконує Лейбніц. Звідси діяльність — головний принцип метафізики Лейбніца, який тісно пов'язаний у нього з іншим принципом — індивідуальності.

Індивідуалізація протяжних речей завжди була складною проблемою для механістичної методології. І Декарт, і Спіноза, аби пояснити виникнення окремих речей,

зверталися до руху, внаслідок якого речі відокремлюються одна від одної, віддаляються від інших речей. Але звідки береться цей рух? Механіцизм не може вказати на джерело цього руху в самих природних речах. Лейбніц бачить таке джерело в рушійній силі, у власній діяльності цих речей. Для нього всі істоти, всі сутності — лише різні види діяльності, а сама ця діяльність — основа їхньої індивідуалізації. Завдяки діяльності вони стверджують свою окремішність від інших речей, виявляють свою неповторну особистість. Де немає самостійної діяльності, там немає і відмінності між речами. Загалом самодіяльність — основа одиничності. У філософії Спінози тому й не було переходу від загальної субстанції до одиничних речей, що ця субстанція позбавлена у нього активного руху, внутрішнього неспокою. Субстанція у нього не одинична, а одиничне — не субстанційне. У Лейбніца ж, навпаки, субстанція не може бути загальною, вона завжди одинична, індивідуалізована, а кожне одиничне буття — субстанційне. Тому в нього і йдеться не про одну субстанцію, що розчиняє індивідуальні відмінності речей, а про нескінченну кількість одиничних окремих субстанцій, кожна з яких є самостійним індивідуальним буттям.

Усе, що діє, неодмінно є окремою субстанцією і має відрізнятися від інших. І навпаки, все, що не здатне діяти, не несе в собі й принципу індивідуальності. Причому індивідуальність полягає не просто в просторовій або часовій відокремленості речей, а в самій їхній суті. Просторові відмінності — це лише зовнішній вияв внутрішньої активності речей. Не речі відокремлені одна від одної завдяки простору і часу, а простір і час розрізняються завдяки тому, що існують різні речі.

Принцип індивідуальності, яким характеризується субстанція, Лейбніц пов'язує із законом відмінності. Цей закон — один із головних законів логіки й онтології Лейбніца. Згідно з ним усі речі відрізняються одна від одної, або, інакше, у світі немає двох безумовно однакових речей. Якби існували речі, абсолютно однакові за своїми властивостями, вони б становили одну й ту саму річ. У своїх лекціях з історії філософії Гегель розповідає анекдот, коли один дворянин, почувши про цей закон, намагався спростувати твердження філософа, шукаючи в Герренгауському саду два однакових листочки, проте всі зусилля його були марними[40]. Навіть відомий вислів «як дві краплини води», яким ми

засвідчуємо однаковість якихось речей, легко спростовується. Досить поглянути на ці краплини в мікроскоп, щоб переконатися в правоті філософа. В кожній ми бачимо свої окремі світи. На погляд Лейбніца, як уже згадувалося, значною мірою вплинули саме відкриття в мікробіології: винахід мікроскопа, експерименти Левенгука, дослідження клітини. Індивідуальні субстанції він і розглядав як такі живі істоти. І справа не в зовнішньому вигляді, а в самому принципі.

Принцип відмінності має силу для всіх, як духовних, так і матеріальних речей. Матерію, на думку Лейбніца, не можна уявляти собі як щось цілком однорідне й тотожне. Навпаки, ніде в матеріальному світі, світі протяжних речей, немає безумовної тотожності. Матеріальні речі різняться не тільки кількісно, а й якісно. І якщо Спіноза наполягав на єдності всіх речей, на їх тотожності в субстанції, то Лейбніц робить акцент на відмінності між ними, виводячи її з природи самої субстанції. Субстанція у нього завжди індивідуалізована, вона виступає як індивід, що завдяки своїй активності якісно відрізняється від інших індивідів. Така індивідуалізована субстанція дістала в Лейбніца назву монади.

Монада — проста субстанція, суттєвим визначенням якої є сила. Проте це не фізична або механічна сила, що може бути об'єктом досвідного вивчення. Природа цієї сили метафізична, надчуттєва й осягається лише за допомогою розуму. Монада — початок, джерело всілякого руху, з неї виходить і починається будь-яка дія. У цьому розумінні її можна визначити як силову точку. Але це не фізична й не математична точка. Фізична точка взагалі суперечливе поняття, оскільки вона завжди є чимось протяжним, математична ж точка нереальна, оскільки існує лише потенційно. Тому властиве речам субстанційне начало — це метафізична точка. Вона має нематеріальний, непротяжний характер і є сутністю, чимось подібною до душі. Лише душа, на думку Лейбніца, становить принцип життя і діяльності, але монади як прості субстанції не можна вважати душами у звичайному розумінні цього слова. Для точнішого визначення природи цієї субстанції Лейбніц використовує запозичене в Арістотеля поняття ентелехії. «В тілесній субстанції, — пише він, — має міститися перша ентелехія... первісна рушійна сила, що в поєднанні з протяжністю (або суто геометричним елементом) завжди діє... Це і є субстанційне начало, яке в

живих істотах називається душею, а в інших — субстанційною формою. Воно становить із матерією єдину субстанцію, або, єдине саме по собі, воно утворює те, що я називаю монадою»[41].

Монади — це метафізичні точки, своєрідні атоми («останні елементи» в аналізі речей), але атоми не фізичні. Монади Лейбніца не мають нічого спільного з атомами Демокріта та Епікура. Якщо це й атоми, то атоми «формальні». Інакше кажучи, монади — не матеріальні, а ідеальні начала речей. Тому філософія Лейбніца, його метафізика може бути схарактеризована як система об'єктивного ідеалізму.

Природа речей у Лейбніца в кінцевому підсумку зводиться не до їхніх матеріальних визначень (протяжності, величини, геометричної форми), а до монад як їхніх ідеальних сутностей. Усі речі складаються з них. Монади, що є простими субстанціями, не мають частин. Вони не можуть виникнути або бути зруйнованими природним шляхом. Вони створюються Богом і так само, як і Бог, вічні. На відміну від монад складні субстанції — речі, тіла, рослини, тварини, люди — формуються природним шляхом і набувають ознак тілесності, протяжності та множинності. Складні субстанції, за Лейбніцем, — це зібрання простих. Він порівнює їх із військом, яке складається з окремих вояків, або з отарою, у яку збиваються вівці.

Прості субстанції не мають фігури й тому різняться лише за своїми внутрішніми якостями та характером діяльності. Діяльність ця має цілком внутрішній, ідеальний характер і реалізується у двох видах: сприймання (перцепція) і прагнення. Сприймання — це уявлення, або репрезентація складного (множинного) в простому, зовнішнього у внутрішньому. Прагнення — це потяг від одного уявлення до іншого, воно є джерелом усіх змін, що відбуваються у внутрішньому житті монади. Лейбніц підкреслює, що простота субстанції не суперечить багатоманітності її уявлень. Завдяки власній діяльності монада відтворює все розмаїття можливих субстанційних станів.

У кожній монаді ідеально представлений увесь універсум, вона, за образним визначенням Лейбніца, є живим дзеркалом Всесвіту. Кожна монада сприймає більш або менш ясно й чітко все, що відбувається у світі, кожна монада пов'язана з усіма іншими монадами. Кожна з них — неповторна індивідуальність, во-

дночас вона — цілий світ, нескінченний універсум. Монади — це ніби різні картини одного й того самого міста, але зроблені з різних точок. Вони різні, але не суперечать, а доповнюють одна одну, створюючи об'ємне уявлення про нього. Лейбніц відтворює ідею неоплатонізму про загальний космічний зв'язок, зв'язок усіх з усіма, а сам космос постає як органічна цілісність. Субстанційний плюралізм у нього діалектично поєднується з уявленням про гармонійну єдність, цілісність світу. Незважаючи на відмінність між монадами, всі вони утворюють гармонійно побудований космос. На чому ж грунтується ця єдність? І яким чином відбувається взаємозв'язок між монадами?

Відповідаючи на це запитання, Лейбніц указує на те, що монади не пов'язані між собою фізичною взаємодією. Вони не можуть фізично впливати одна на одну. Монади взагалі нічого не сприймають іззовні й живуть лише власним внутрішнім життям. Як зазначає Лейбніц, «монади зовсім не мають вікон, через які щонебудь могло б увійти туди або звідти вийти»[42]. Усі уявлення, якими живуть монади, створюються ними самими. Водночас кожна з них пов'язана з усім світом, чутливо реагує на все, що відбувається у ньому. Всі зміни у внутрішньому житті монади, у її прагненнях та уявленнях співзвучні тому, що має місце у світі. На чому ж грунтується така узгодженість? Зовні вона видається результатом матеріальної взаємодії різноманітних речей та явищ. Але між монадами може бути тільки ідеальний зв'язок. «У простих субстанціях, — зазначає Лейбніц, — можливий лише ідеальний вплив однієї монади на іншу»[43]. Розкриваючи природу цього зв'язку, він формулює один із головних принципів своєї метафізики — принцип наперед установленої гармонії. Суть його полягає в тому, що Бог із самого початку, створюючи монади, пристосовує їх одну до одної.

Намагаючись максимально реалізувати потенції кожної монади, Бог при цьому бере до уваги всі інші, узгоджує властиві їм прагнення. Кожна монада вимагає, аби Бог, «установлюючи на початку речей порядок між іншими монадами, узяв до уваги і її»[44]. Даючи кожній місце у світі, Бог змушений припасовувати їх одну до одної і, таким чином, обмежувати, надавати їм певної визначеності. Через те зв'язок і відношення між монадами ідеально представлені в самій визначеності монад. «Унаслідок такого зв'язку, або пристосованості (accom-

modement) усіх створених речей до кожної з них і кожної до всіх інших, будь-яка проста субстанція має відношення, які слугують вираженням усіх інших субстанцій, отже, монади є постійним живим дзеркалом універсуму»[45]. Взаємодія між монадами — це їхня спільна, взаємоузгоджена дія. Сукупність монад нагадує хор, у якому поєднуються різні голоси й партії, внаслідок чого виникає гармонія. Принципом гармонії, або взаємної узгодженості, тут виступає Бог. Саме Бог, цей величний диригент світу, створює індивідуальні сутності-монади, які не дисонують між собою, а гармонійно доповнюють одна одну. І те, що зовні видається фізичним матеріальним зв'язком, зовнішньою причиною і зовнішньою дією, є виявом взаємної узгодженої діяльності кожної окремо взятої субстанції.

Кожній монаді належить певне місце в цій світовій гармонії. І хоч усі монади мають, на думку Лейбніца, однакову природу, вони ніби виліплені з одного тіста, але різняться за ступенем досконалості. Досконалість монади визначається ясністю та чіткістю перцепцій і силою прагнення. Виходячи з цього, Лейбніц будує своєрідну ієрархію простих субстанцій, виділяючи три головні ступені: 1) «голі» монади, що утворюють тіла неорганічної природи; 2) душі; 3) духи.

Найвищою серед монад, або монадою монад, є Бог — абсолютно досконала сутність, що характеризується максимумом активності. Саме він становить джерело буття й діяльності всіх інших монад, що є його створінням і народжуються від безперервних випромінювань божества. Бог не знає обмежень, усі інші створіння обмежені за своєю природою. Серед них найбільш обмежені у своїй активності так звані голі монади. Їхня сила пасивна й зводиться лише до непроникності, опору тощо. «Голі» монади найнижчі в ряду створених субстанцій. Їх не можна назвати мертвими, оскільки з метафізичної точки зору смерті немає і будь-яка монада жива й діяльна. Але ці монади не живуть активним життям. Вони ніби сплять, не бачачи снів. Монади-душі досконаліші порівняно з «голими» монадами, з них утворюються тварини, наділені здатністю відчуття. Для Лейбніца відчуття — дещо більше, ніж елементарні перцепції. У тварин перцепції пов'язані з пам'яттю і мають відповідні органи. Пам'ять допомагає душам зв'язувати перцепції в певній послідовності, внаслідок чого виникають умовні рефлекси. Проте живі істоти, що ке-

руються лише пам'яттю, позбавлені розуму. Вони ще не розумні істоти, а їхні перцепції мають темний і несвідомий характер.

Найдосконалішими монадами є духи. Це душі, наділені не тільки пам'яттю, а й свідомістю, здатністю до міркування та рефлексії. Духи здатні не тільки до перцепції, а й до апперцепції (самосвідомості). Сутністю духу, за Лейбніцем, є розум — джерело загальних і необхідних істин. Ці істини сприймаються ним ясно й чітко. Отже, для Лейбніца, як і для Декарта, саме розум з його здатністю до ясного й чіткого сприймання є найвищим виявом духовної активності. Проте Лейбніц критикує картезіанців за те, що вони ототожнюють душу з духом, зводять її до самосвідомості. Усе, що лежить за межами свідомості, вважається ними позбавленим душі й розглядається як суто тілесні стани. Лейбніц рішуче розходиться з Декартом, для якого будь-які уявлення можливі лише у формі свідомості. На відміну від Декарта він уводить поняття так званих малих уявлень, несвідомих перцепцій. Поняття несвідомого взагалі становить надзвичайно важливе досягнення філософії Лейбніца. Справді, дух, або самосвідомість, є найважливішою частиною душі, найвищим виявом її активності, але самою свідомістю далеко не вичерпується. За межами свідомості — цілий світ, сповнений різноманітних уявлень, більш або менш ясних перцепцій, прагнень та устремлінь.

Для Лейбніца немає абсолютно мертвих, позбавлених життя й діяльності, а отже й душі, речей. Розташовані в певній послідовності, ці речі утворюють поступове сходження до вершин духовної активності. І якщо в Декарта душа відділена від тіла, а між духом і матеріальною природою — метафізичне провалля, то в Лейбніца вони пов'язані між собою безперервним переходом. Дух, життя, неорганічна природа — це лише якісно визначені сходинки безперервного процесу розвитку. Між ними, на думку Лейбніца, існує нескінченна кількість перехідних ланок, що з'єднують ці сходинки, перетворюють протилежність між ними на умовну й відносну.

Принцип безперервності, яким характеризується відношення між різними станами субстанції, відіграє надзвичайно важливу роль у побудованій Лейбніцем картині світу. Виходячи з цього принципу, Лейбніц долає метафізичне протиставлення живого й неживого, духу й матерії. «Існує щільний зв'язок між людьми й

тваринами, — пише він, — між тваринами й рослинами і, нарешті, між рослинами й копалинами, копалини, у свою чергу, перебувають у щільному зв'язку з тілами, які нашим чуттям та уяві здаються мертвими й безформними»[46]. Уся природа постає в Лейбніца як безперервний ланцюг розвитку, в якому якісні перетворення відбуваються через поступове накопичення непомітних змін. Природа ніколи не робить стрибків, у ній ніщо не відбувається одразу.

Важливим досягненням Лейбніца було запровадження принципу розвитку, еволюції. Еволюційний підхід за деякими винятками загалом був чужий для науки XVII ст., і Лейбніц став одним із небагатьох мислителів того часу, якому вдалося подивитися на природу з точки зору її еволюції. Причому ця еволюція мислиться ним не просто як певна ієрархія живих істот, а й як можливість розвитку кожної такої істоти, або монади, від примітивного стану нижчих організмів до вищих духів. Рушійною силою цього розвитку є потяг кожної монади до більшої досконалості, а її історія виступає як результат її власної діяльності. Принципова можливість для кожної монади пройти цей шлях, реалізувати свої поривання спричинена тим, що в кожній монаді представлено увесь світ, увесь універсум. Монада містить у собі не тільки свою історію, своє минуле, але й майбутнє, представлене як можливість, як непомітні перцепції, які в процесі духовної еволюції переходять у свідомі уявлення. Отже, майбутнє, вже «преформоване» в кожній монаді, неначе запрограмоване в ній найвищою істотою — Богом. А це означає, що діяльність монади — лише реалізація закладеної в ній програми. Не випадково Лейбніц називає монади «духовними автоматами».

Вирішення психофізичної проблеми. Проблема співвідношення душі й тіла, матеріальних і духовних начал стала однією зі стрижневих для філософії Нового часу. Сформульована Декартом, вона привертала до себе увагу багатьох новоєвропейських філософів. Не обминув цю проблему й Лейбніц. Певною мірою у її вирішенні він спирався на концепцію оказіоналізму, але не міг погодитися з Мальбраншем, який позбавив усі речі — і тіла, і душі — власної діяльності. За Мальбраншем, у речах діє Бог, він є єдиною причиною усіх змін, що відбуваються в них, тому саме до Бога треба звертатися

кожного разу, аби пояснити зв'язок між ними. З огляду на це взаємодія душі й тіла розглядається як чудо, яке творить кожної миті Бог. Лейбніц намагається уникнути посилання на Бога. Проблему взаємодії душі й тіла він розв'язує, виходячи із загального закону взаємоузгодженої дії монад, спираючись на своє розуміння загального характеру зв'язку простих монад у складі універсуму. Цей зв'язок визначається у Лейбніца принципом наперед установленої гармонії. Створені Богом монади діють таким чином, що не потребують його постійного втручання. Лейбніц уважав, що йому вдалося позбавити Бога посередницької функції, оскільки «справжній посередник між тілом і душею — наперед установлена гармонія»[47].

Кожна субстанція діє незалежно від інших, за своїми власними законами, але так, що послідовність створюваних нею уявлень, їхній порядок відповідають послідовності змін, що відбуваються в усіх інших речах. Те саме стосується монад-душ і монад, що утворюють тіло. «Душа підкоряється своїм власним законам, тіло — також своїм, і вони узгоджуються завдяки гармонії, наперед установленій між усіма субстанціями, оскільки вони всі суть вираження одного й того самого універсуму»[48]. Взаємна припасованість монад створює видимість їх фізичної взаємодії, хоча з метафізичної точки зору жодна монада не знає зовнішнього впливу. Тіло вважається причиною душі, а душа — причиною тіла, тому що «страждання і дії одного супроводжуються діями і стражданнями або взагалі відповідними явищами в іншому»[49].

Свого конкретного вираження проблема взаємовідношення душі й тіла набуває в Лейбніца при розв'язанні питання щодо природи складних субстанцій. Саме для них стає реальною протилежність цих двох начал, і саме для них вона набирає характеру взаємодії різних монад. Як зазначалося, складні монади розглядаються Лейбніцем як зібрання простих. Але в кожній сукупності простих субстанцій є така, що домінує над іншими, утворюючи їх центр і виступаючи принципом їхньої єдності. «Існує нескінченна кількість ступенів монад, з яких одні більш або менш панують над іншими», — зазначає він[50]. Такою панівною монадою виступає в кожному випадку найдосконаліша серед них. Панування, про яке пише Лейбніц, не має нічого спільного із зовнішнім примусом і здійснюється не зовнішньою їх

взаємодією. Це панування зумовлене тим, що кожна монада сама прагне до більшої досконалості, до максимально можливої довершеності. Через це панівна монада як найбільш довершена й досконала створює своєрідний центр тяжіння. Для цілого Всесвіту таким центром, до якого прагнуть усі речі, є Бог. Він принцип єдності світу, його духовний центр. Але й кожна окрема сукупність монад має свій центр, навколо якого вони об'єднуються. Його роль виконує панівна монада, яку називають душею, або ентелехією. Усі інші монади, які об'єднуються навколо неї, утворюють її тіло. Зв'язок та взаємовідносини між душею і тілом грунтуються на принципі наперед установленої гармонії. Вони не взаємодіють, а лише узгоджено діють. Те, що зовні видається спричиненням душею тіла і навпаки, насправді є самостійною дією однаково налаштованих або зорієнтованих монад. Аби пояснити свою позицію щодо взаємозв'язку душі й тіла, Лейбніц використовує запропонований ще окказіоналістами приклад із годинниками. Якщо два годинники синхронно вказують один і той самий час, то може видатись, що вони пов'язані між собою причинним зв'язком. Насправді ж вони діють цілком автономно. Хоча, звичайно, потрібна якась сила (той же годинникар), яка б із самого початку узгодила, синхронізувала цю дію.

Центральна монада, або душа, а також усі інші зорієнтовані на неї монади, з яких складається тіло, утворюють, за Лейбніцем, єдиний організм, єдину живу субстанцію, тіло й душа в якій нерозривно поєднані. Кожна душа ніби привласнює певну частину матерії, володіє нижчими за неї істотами, які мають слугувати їй. «Немає душі, або ентелехії, яка б не була панівною щодо нескінченної кількості інших, що входять до її органів, і душа ніколи не буває без якого-небудь органічного тіла...»[51]

Тіло й душа не існують окремо одне від одного. На думку Лейбніца, у природі не існує не тільки «голих» тіл, абсолютно позбавлених душі, життя і діяльності, але й душ, які б існували без тіла. «Не буває ані душ, цілковито відокремлених від тіла, ані безтілесних геніїв. Один тільки Бог цілком вільний від тіла»[52]. Бог є безтілесною, суто духовною істотою, адже він — максимум активності й довершеності. Для всіх інших речей, активність і досконалість яких обмежена, активне начало завжди доповнюється пасивним, певним актив-

ним діям завжди відповідають певні пасивні стани. Всі природні речі, таким чином, складаються з душі й тіла, єдність яких не може бути зруйнована. Змінюватися може характер співвідношення активного й пасивного начал, їхня міра, але сутність усіх живих організмів, або субстанцій, однакова. Тому Лейбніц не визнавав метемпсихозу, переселення душ та їхнього існування після смерті тіла.

З метафізичної точки зору для Лейбніца взагалі не існує смерті, так само як і народження. «Не тільки душі, а й тварини не виникають, не зникають, вони лише розвиваються, згортаються, вдягають новий одяг, скидають його, перетворюються; душі ніколи не залишають свого тіла й не переходять з одного тіла в інше»[53]. І знову у своїх міркуваннях Лейбніц спирається на досягнення сучасної йому біології. Наприклад, відкриття сперматозоїда в 1677 р. доводило, що життя не виникає з народженням дитини, що сама дитина — це результат певних перетворень, метаморфоз живої клітини, що мали місце ще до акту народження. Водночас відкриття мікроорганізмів засвідчило, що життя існує в різних формах, часто нами не видимих. Кожна краплина води — це цілий світ. Як образно висловлюється Лейбніц, кожна субстанція — став, наповнений рибами. Звідси й думка про те, що смерть якогось складного організму ще не є абсолютною загибеллю. Зберігаються й далі існують інші організми, монади з їхніми тілами й душами. Думку Лейбніца про відсутність смерті можна витлумачити й так, що потік життя ніколи не переривається, а лише зазнає певних метаморфоз, що організм жодної істоти не зникає без сліду, своїми клітинами, своєю кров'ю і душею відтворюючись і продовжуючись в інших істотах.

Загальне поняття природи й проблема матерії. Лейбніц так само, як і Декарт, прагнув вивести підставу фізичних законів і принципів із чистого розуму, дати їм метафізичне обгрунтування. Головним метафізичним поняттям, на якому базувалося його тлумачення фізичних явищ, було, як і в Декарта, поняття субстанції. Однак розуміння природи в Лейбніца принципово розходиться з Декартовим. Якщо в Картезія природа за своєю сутністю — це мертва тілесна маса, здатна лише до механічних рухів, то в Лейбніца вона жива й діяльна, оскільки навіть так звана неорганічна природа не позбавлена життєвої активності абсолютно.

Виходячи зі свого поняття субстанції, Лейбніц створює надзвичайно багату картину природи, що різко відрізняється від украй абстрактного розуміння тілесної природи в Декарта. Світ у Лейбніца являє собою безмежну кількість різноякісних речей, пов'язаних між собою непомітними переходами, він охоплює живу й неживу природу, протяжні тіла, рослини й живі організми. Всі вони є своєрідним вираженням ідеальних сутностей, або монад, які у своєму розвитку проходять шлях від стану темних, пасивних перцепцій, що наближається до інертної й неживої матерії, до стану найбільш активних і ясних перцепцій, які Лейбніц пов'язує з діяльністю духу. Кожна річ становить певне співвідношення цих протилежних станів, своєрідну єдність душі й тіла, матеріального й духовного начал. Але ж тіло у цьому випадку є тією самою монадою чи сукупністю монад, що перебувають на певному ступені свого розвитку. Чи можна в такому разі вважати це тіло матеріальним? І що таке взагалі матерія для Лейбніца? Це надзвичайно важливі запитання, але точної відповіді на них він не дає.

Лейбніц нерідко вказує на те, що жива субстанція виникає завдяки поєднанню матеріального начала, або протяжної, пасивної матерії, з непротяжною субстанцією, монадою, або душею. Він навіть каже, що монади «занурені в матерію», тобто матерія є чимось суттєво відмінним і навіть протилежним щодо них. Виходячи з цього, можна казати про дуалізм безтілесних, живих та активних субстанцій, з одного боку, і пасивної, неорганічної, протяжної матерії — з іншого[54]. Водночас Лейбніц робить спроби показати, що матерія лише породження монади як ідеальної сутності, своєрідна форма її вияву. Матерія, згідно з цим поглядом, — наслідок обмеження, вияв недосконалості монади. Вона, за визначенням Лейбніца, є хворобою духу. Оскільки в складі універсуму монади взаємно обмежують одна одну, це призводить до зменшення їхньої активності, до появи темних, неясних перцепцій. Звідси й виникає матеріальний світ протяжних речей. Таким чином, інертна й бездіяльна матерія є лише обмеженим і недосконалим виявом ідеальної сутності буття, навіть якоюсь мірою її втратою.

З огляду на це матеріальне існує як щось вторинне, похідне, що не перетворює, звичайно, матеріальні речі на якусь ілюзію. Матеріальний, тілесний світ — це світ

монад, або самі ці монади в їхньому обмеженому бутті. Вони суть духи, що являються як тіла. Через це монади — не тільки метафізичні «точки», у своїх виявах це й механічні або фізичні «точки» (атоми), й динамічні центри фізичних сил, і здатність хімічних речовин до реагування, й органічні ембріони. Всі явища природи є певним виявом ідеальних активних начал, що лежать у їхній основі, а природа загалом як сукупність цих явищ є дедалі повнішим виявом потенційних можливостей цього начала. І все ж, хоч би як близько через обмеження і втрату своєї активності монада підходила до стану, подібного до стану пасивної, неживої матерії, перетворитися на таку матерію вона не може. З метафізичної точки зору для субстанції неможливий стан смерті й бездіяльності, і заперечити це положення не допомагає навіть звертання до математичного поняття диференціала. Монада може нескінченно наближатися до цього стану, але не переходити у нього. Отже, матерія залишається чимось відмінним від монади й не може виникнути з неї. Навіть Бог, за Лейбніцем, не творить матерію. Тому філософ змушений констатувати співіснування двох світів: протяжної матерії й ідеальних монад. Між цими світами існує певний розрив, здолати який Лейбніц прагне, знову ж таки спираючись на свій принцип наперед установленої гармонії. Бог має гарантувати єдність світу, узгодити механічні закони матеріальної природи й принципи внутрішньої діяльності ідеальних сутностей-монад.

Фізичну природу з її законами й формами існування Лейбніц намагається уявити як суто феноменальне буття, що якимось чином породжується буттям субстанційним. Матеріальні речі для нього — це феномени, такий же феномен увесь матеріальний світ у цілому, але, як висловлюється Лейбніц, «добре обгрунтований феномен».

Спираючись на таке бачення матеріального, фізичного світу, він розвинув свою концепцію простору й часу, яка принципово відрізнялася від поглядів на простір і час І. Ньютона. Про характер цієї концепції можна судити з полеміки Лейбніца з прихильником ньютонівської механіки Самюелем Кларком. Суть її полягає в тому, що Лейбніц заперечував абсолютний простір як такий, що існує поза й незалежно від просторових відношень індивідуальних речей. Для Ньютона простір існує цілком об'єктивно, як загальне вмістище

матеріальних речей, у якому й відносно якого вони рухаються. Лейбніц же вважає, що будь-які просторові визначення виникають через відмінності між індивідуальними субстанціями. Лише їхня діяльність надає сенсу будь-яким просторовим розрізненням, а сам простір як такий існує тільки як система взаємин між ними. Ці висновки Лейбніц грунтує на метафізичному понятті індивідуальної субстанції й законі відмінності.

Не тільки поняття матерії як такої, або форм її існування, а й фізичні закони матеріального світу він намагається вивести з характеру діяльності монад. Серед них чи не найважливіший — закон причинності. Слід зазначити, що Лейбніц розрізнює метафізичну підставу і фізичну причину. Остання має лише феноменальний характер і є результатом взаємної обмеженості або припасованості монад. Кожній монаді належить певне місце у світі, таким чином, вона обмежується, аби дати місце іншим. А це означає, що активність її не абсолютна. Вона обмежена, отже, містить у собі елемент страждання.

Страждання, за Лейбніцем, — це обмежена дія або темна, неясна перцепція. Звідси й виникає уявлення про зовнішню причину і взагалі про зовнішнє. Оскільки страждання однієї монади врівноважується активністю іншої, виникає уявлення про причинно-наслідковий зв'язок між речами. Те, що на боці однієї виступає як страждання, на боці іншої — як дія. Страждання і дії у створених Богом речах обопільні, взаємно узгоджені, і кожна виявляється необхідною ланкою в загальному ланцюгу речей і явищ.

У фізичному світі панує необхідність, закон. Принцип детермінізму є найважливіший у природничо-науковому пізнанні світу. Оскільки ж метафізичною підставою для нього служать спонтанні дії монад, Лейбніц підкреслює також важливе значення для природничої науки метафізичних принципів, що ними керуються ці дії. Серед них закон благодаті й телеологічний принцип. Як згадувалося, творці нової науки і фундатори нової філософії від Ф. Бекона до Б. Спінози заперечували будь-яке значення для природознавства цільової причини, вважаючи уявлення про неї проявом антропоморфізму. Лейбніц, навпаки, поряд із причиною діючою стверджує значення цільової причини. Якщо Б. Спіноза вважав телеологічний принцип, а разом із ним усі аксіологічні визначення дійсності лише застарілим передсудом, позбавленими будь-якого об'єктивного сенсу

суб'єктивними ілюзіями, то Лейбніц, навпаки, був переконаний, що поняття краси, добра, прагнення досконалості й кінцеві причини є не тільки характеристиками людської діяльності, вони мають об'єктивні підстави в самій природі, в самій сутності речей. На відміну від Спінози, який прагнув досягти моністичного бачення світу, але заради цього зводив духовні явища до їх природної основи, Лейбніц підкреслював своєрідність духовного світу, властивих йому законів, але бачив зародки цих законів у природі, стверджував цілісність світу через пошуки гармонії між його різними сферами.

Справді, між духовним і тілесним світом існує принципова різниця. Душі діють згідно з законом кінцевої причини, тобто «через прагнення, цілі й засоби», а матеріальні тіла діють за законом діючої причини. В духовному світі, або у світі монад, панує телеологічний принцип, а в тілесному, матеріальному світі — закон причини. Душі належать моральному світові, вони утворюють «град божий» і прагнуть до вищого блага як до своєї кінцевої мети. Тіла належать матеріальному світові, в якому діють закони механіки. Але, спираючись на принцип наперед установленої гармонії, Лейбніц прагне показати єдність цих світів. «Обидва царства — причин діючих і причин кінцевих, — пише він, — перебувають у гармонії між собою»[55]. Ця гармонія душі й тіла, царства природи й царства благодаті, єдність телеологічного принципу й принципу детермінізму уможливлює людську свободу, є її метафізичною підставою.

Проблема свободи. Ця проблема привертала увагу філософа протягом усього його життя, він звертається до неї не тільки в суто філософських працях, а й у працях логіко-математичного та релігійно-теологічного характеру. У своїх міркуваннях про свободу Лейбніц намагався подолати труднощі, на які натрапила нова філософія. Суть цих перешкод полягала у неможливості поєднати визнання свободи волі, довільності людської діяльності з природною необхідністю, принципом детермінізму, на якому грунтується наукове розуміння природних явищ. Наслідуючи Гоббса й Спінозу, Лейбніц відмовляється від поняття свободної волі і в цьому суттєво розходиться з Декартом. Свободу волі він розглядає як сваволю, як «чудо», що суперечить природній необхідності. Але якщо Декарт відрізняє царину духу від природної сфери, наділяючи дух свободою і незалеж-

ністю, то Гоббс і Спіноза розчиняють дух у природі, підпорядковуючи його природній необхідності. Погодитися з такою точкою зору Лейбніц теж не міг. Для нього дух є чимось вищим за рівнем свого розвитку й ступенем досконалості, ніж природа, хоча він і вказує на сутнісну єдність між ними. Принцип діяльності духу гармонійно узгоджується з принципом дії фізичної природи.

Діяльність не тільки людини, а й будь-якої монади має довільний характер у тому сенсі, що вона нічим не детермінована іззовні. Зовнішня детермінація, що панує у фізичному світі, не скасовує субстанційної свободи й не суперечить їй. «Треба взяти до уваги, — наголошує Лейбніц, — що в будь-який момент одне тіло вже пристосоване до всякого іншого й готове до того, що інше вимагатиме від нього. Через це несвобода субстанції — то лише зовнішня і позірна несвобода»[56]. Заперечуючи сваволю, Лейбніц водночас визнає притаманну субстанції свободу. Так само як і в Спінози, ця свобода не протистоїть у нього необхідності. Проте саму необхідність він розуміє більш глибоко й диференційовано.

За Лейбніцем, є три види необхідності: метафізична, або абсолютна; фізична; моральна. Саме з другим і третім видами необхідності у нього пов'язана можливість свободи. Перший вид необхідності має логічний характер і грунтується на логічному законі суперечності. Метафізична необхідність протистоїть випадковості й цілком відкидає її. Ніяких альтернатив вона не допускає, оскільки суть її полягає в тому, що припущення чогось протилежного призводить до логічної суперечності. Будь-яка протилежність, з огляду на це, неможлива. Але в реальному житті, у фізичному світі, на думку Лейбніца, необхідність утрачає свій абсолютний характер і стає гіпотетичною. «Світ не можна назвати необхідним метафізично в тому сенсі, що протилежне йому містило б у собі суперечності або логічну нісенітницю, він проте необхідний фізично»[57]. Фізична, або гіпотетична необхідність логічно не виключає інших можливостей. Можливим Лейбніц уважає все, що має деякий ступінь досконалості й за певних умов може існувати. Гіпотетична необхідність утрачає фатальний характер і містить у собі можливість вибору. Ця необхідність не виключає у Лейбніца випадковості. Якщо в Спінози випадковість — лише суб'єктивна ілюзія, що виникає через брак знання, то для Лейбніца вона

цілком реальна. Він каже про відносну необхідність, а отже, й про відносну випадковість. Випадковим є те, що може бути, а може й не бути, але припущення чого не веде до логічної суперечності. Саме така відносна необхідність є підставою для свободи людини.

Розуміння свободи в Лейбніца суттєво відрізняється від її поняття у Спінози. Ототожнюючи фізичну необхідність із логічною (метафізичною), Спіноза фактично не залишає простору для людської активності. Людина у нього може, усвідомивши цю необхідність і пізнавши її розумом, добровільно діяти згідно з нею, або, піддавшись владі афектів і зазнаючи страждань та зайвих хвилювань, усе ж таки підкоритися їй. Вибір тут незначний і стосується лише способу реалізації цієї необхідності. Свобода в Лейбніца передбачає вибір самої можливості, що має реалізуватися у фізичному світі. Хоча й цей вибір теж детермінований, але вже не законами логіки або математики, а моральним законом благодаті. Важливо й те, що саму свободу Лейбніц розглядає в розвитку, розрізняючи її ступені й види.

З метафізичної точки зору кожна монада діє цілком спонтанно. Свобода, так би мовити, закладена в самій природі субстанції. Але тільки в духів як найвищих монад характер цих дій набирає форми справжньої свободи. Свобода залежить від ступеня духовного розвитку й реально вможливлюється тоді, коли в монади з'являється здатність до самосвідомості. Лише тоді вона стає суб'єктом, а необхідність її діяльності переходить у свободу. Найвищим рівнем свободи характеризується діяльність Бога. Бог має абсолютну свободу, хоча «воля Бога не може бути довільною»[58] в тому розумінні, що Бог не може діяти всупереч своїй власній природі. За своєю природою Бог прагне до кращого, а його воля детермінована моральною необхідністю. Таке розуміння свободи Бога відображене у відомій концепції Лейбніца про множинність можливих світів. Згідно з цією концепцією існує багато світів можливих, тобто несуперечливих з точки зору логіки. Вони з однаковою необхідністю мисляться Богом, але Бог вибирає (створює) лише один із них. З логічної точки зору цей вибір має довільний характер, оскільки вони цілком рівні. Водночас такий вибір грунтується на певних підставах, але морального гатунку.

У своєму виборі Бог керується законом благодаті, тобто прагне до максимуму реальності або до найвищої

досконалості. За підставу вибору для нього править саме ознака досконалості, що має не тільки формальний, а й змістовий характер. З формального боку поняття досконалості в Лейбніца означає логічну несуперечливість, за змістом — найбільшу багатоманітність і повноту буття. З огляду на це найдосконалішим буде такий світ, який несуперечливо поєднає в собі максимальну кількість речей і явищ. «Подібно до того, як рідини самі собою збираються у сферичні краплини, так і в природі світу здійснюється найбільш місткий ряд»[59]. Керуючись цим законом, з багатьох можливих світів Бог обирає і приводить до існування (творить) «найкращий». Звідси відомий висновок Лейбніца про те, що ми живемо в «найкращому» зі світів. Найкращому в тому розумінні, що Бог при творенні універсуму «вибрав план найкращий, такий, що поєднує у собі найбільше розмаїття разом із найбільшим порядком»[60].

З такого розуміння досконалості випливають важливі висновки. По-перше, це означає, що найдосконаліший світ не може бути зведений до буття самого лише Бога й потребує існування максимально можливої кількості різноманітних уявлень, включно з такими, що фактично наближаються до пасивного стану матерії. І, по-друге, для того, щоб із багатьох можливих світів вибрати найкращий, Бог мусить володіти абсолютним знанням, до кінця усвідомлювати всі можливі наслідки свого вибору. Людина таким знанням не володіє, тому її свобода обмежена.

Як і кожна духовна істота, людина у своїй діяльності керується законом благодаті. Людина прагне до власного блага, і в цьому полягає її природа. Як вода внаслідок дії земного тяжіння стікає донизу, знаходячи для цього найменшу шпаринку, так і людина прямує до свого блага, використовуючи для цього ті можливості, які відкриваються їй у світі. Таким є моральний закон її життя. У своєму виборі людина детермінована цим законом, так само як течія води детермінована законом тяжіння. Але для багатьох людей ця детермінація опосередкована чуттєвими бажаннями й пристрастями. Людина, яка залежить від пристрастей, не вільна у своєму виборі. І тільки тоді, коли цей вибір відбувається під дією розуму, на підставі справжнього знання добра й блага, людина стає вільною. Отже, рівень її свободи залежить від рівня її духовного розвитку, від рівня її самосвідомості, а можливість вільного вибору залежить

від її пізнання. Добро та істина, реалізація мети або досягнення блага, з одного боку, і пізнання світу — з іншого, перебувають у Лейбніца в нерозривному зв'язку. А сам процес пізнання розглядається ним як шлях духовного піднесення від темних і пасивних станів душі до ясного їх усвідомлення й, отже, максимуму можливої активності та свободи.

Теорія пізнання. В теорії пізнання, як і в інших розділах своєї філософії, Лейбніц намагався уникнути однобічності традиційних гносеологічних концепцій, знайти між крайнощами можливий компроміс, урахувати позитивні моменти, властиві різноманітним філософським течіям. Водночас він критично ставиться до них. Так, Лейбніц критикує своїх попередників за недостатнє розуміння активності людської душі. В гносеології, так само як і в онтології, головним у нього є принцип діяльності, пізнання виступає як гносеологічний еквівалент субстанційного процесу саморозвитку монади. Уявлення про активний характер людського пізнання онтологічно обґрунтовується у вченні про замкнутість монади, про те, що вона нічого не сприймає ззовні і все створює завдяки власній діяльності.

Виходячи з такого розуміння пізнавального процесу, Лейбніц піддає критиці емпіризм з його вченням про душу як чисту дошку, що отримує всі свої ідеї із зовнішнього досвіду, пасивно віддзеркалює дії зовнішніх причин. Виступаючи прихильником раціоналізму, Лейбніц водночас не погоджується і з деякими представниками раціоналістичної філософії, для яких людський розум — лише бліда копія божественного розуму. Скажімо, для Декарта необхідні істини безпосередньо вкладаються в людську душу Богом. Вони з самого початку сприймаються людським розумом ясно й чітко, усвідомлюються ним як раціональні істини. Лейбніц поділяє точку зору теорії вроджених ідей, але, на відміну від Декарта, по-своєму трактує характер цієї вродженості. На думку Лейбніца, вродженими є всі без винятку ідеї, а не тільки інтуїції розуму, але здебільшого це — темні перцепції, до ясного усвідомлення яких душа ще повинна прийти у своєму духовному розвитку.

Таким чином, Лейбніц виступає проти метафізичного протиставлення різних видів знання — чуттєвого й раціонального, ймовірного й вірогідного, розглядаючи їх як певні ступені цього розвитку. Він не поділяє одно-

бічного раціоналізму Декарта, схильного чуттєве і ймовірне знання вважати за ніщо. Процес пізнання у нього не зводиться до одних лише логічних процедур у формі точних міркувань, математичних доказів та геометричних побудов. Він необхідно містить у собі й чуттєві сприйняття та чуттєвий досвід. Хоча як раціоналіст Лейбніц підкреслює недостатність і обмеженість цього досвіду як такого.

Найповніше свою теорію пізнання Лейбніц виклав у творі «Нові досліди про людське розуміння». Ця праця була своєрідною відповіддю на відому працю Дж. Локка й містила критику гносеологічної теорії англійського філософа. Лейбніц піддає критиці емпіризм і сенсуалізм Дж. Локка, який, за справедливою зауважою Лейбніца, продовжив лінію П. Гассенді. Лейбніц не заперечує значення чуттєвого досвіду в пізнанні, проте вказує на його недостатність. «Хоча відчуття необхідні для всіх наших справжніх знань, — пише він, — але вони недостатні для того, щоб сповістити їх нам цілком»[61]. Відчуття дають нам лише приклади або поодинокі та випадкові істини. Однак хоч би скільки було таких прикладів, їх завжди буде не досить, аби встановити загальну необхідність знання. Лейбніц був один із тих, хто зрозумів принципову ваду емпірично-індуктивістської методології, нездатної пояснити походження теоретичних або необхідних істин. Звідси висновок про те, що «доведення необхідних істин випливає тільки з розуму»[62]. Ці істини, як наприклад істини математики, мусять спиратися на принципи, що не залежать від прикладів і свідчень чуттєвого досвіду, а належать самому розумові, без якого неможлива ніяка пізнавальна діяльність.

Чистими «емпіриками», вважає Лейбніц, є тільки тварини, які не мають розуму й керуються тільки самими прикладами. З цієї причини вони ніколи не доходять загальних і необхідних істин, і тому люди їх так легко ловлять і підкоряють собі. Тварини керуються у своїй поведінці зв'язками уявлень, що грунтуються на пам'яті, тобто випадковими зв'язками. Вони не мають надійних (необхідних і загальних) правил, отже, легко помиляються. І лише завдяки наявності в людини необхідних знань, які відтворюють доконечні й загальні зв'язки між речами, вона суттєво перевершує тварин у своїх інтелектуальних можливостях.

Обстоюючи точку зору Дж. Локка, один із персонажів філософського твору Лейбніца Філалет указує

на те, що чуттєвий досвід доводить існування зовнішніх речей і що знання, засновані на ньому, мають безпосередньо вірогідний характер. Але, на думку Лейбніца, істинність чуттєвих речей полягає не в чуттєвих уявленнях як таких, а у зв'язках цих уявлень. Саме зв'язки уявлень, їх упорядкованість, добра обгрунтованість перетворюють їх на знання про реальний об'єкт, слугують надійним критерієм, що дає змогу відрізнити ці знання від примар або снів. Але грунтуються ці зв'язки на принципах розуму, на раціональних істинах.

Іншими словами, для того, щоб на основі досвіду можна було отримати достовірне знання зовнішніх об'єктів, воно має спиратися на такі істини, які не можна осягнути досвідним шляхом і які безпосередньо належать розумові, тобто вроджені йому. Не тільки математичне знання або взагалі знання, що базується на логічних доведеннях, але й досвідне, емпіричне знання неможливе без цих істин розуму. Виходячи з цього, Лейбніц доповнює відому формулу емпіризму: «Немає нічого в інтелекті, чого б не було у відчуттях» — словами «окрім самого інтелекту». А це означає, що людський розум має свій власний зміст. Обгрунтуванню цього факту й слугує характерна для раціоналізму теорія вроджених ідей. Наявність таких ідей обстоював Р. Декарт, який розглядав їх як інтуїції розуму, що лежать в основі логічного доведення і самі такого доведення не потребують. Для Декарта діяльність мислення завжди супроводжується усвідомленням цих істин або актом самосвідомості. Але висновок про безперервність мислення або наявність постійно ясної свідомості, що випливає з теорії раціоналізму, спростовувався прихильниками емпіризму, які посилалися на реальні факти психічного життя людини: запаморочення свідомості, сон, відсутність усвідомлення цих принципів великою кількістю людей. Уводячи поняття несвідомого, Лейбніц знаходить компроміс між цими протилежними позиціями.

Так, стверджує він, вічні й необхідні істини розуму належать нашій душі, на них грунтується вся наша діяльність як розумних істот, але це не означає, що ми їх увесь час усвідомлюємо, свідомо мислимо. Ці істини сприймаються нами несвідомо, і щоб їх усвідомити, зробити предметом ясного й чіткого сприймання, необхідне додаткове інтелектуальне зусилля. «Не треба думати, — зауважує Лейбніц, — начебто ці вічні закони розуму можна прочитати в душі прямо, без усякого на-

пруження»[63]. Для цього потрібна спеціально спрямована увага. Вони стають фактом нашої свідомості лише в акті рефлексії. Але багато людей живуть без усякої рефлексії, хоч це й не означає, що їхні душі порожні, а вони зовсім позбавлені розуму. «Ми, — пояснює Лейбніц, — так би мовити, вроджені самі собі, і в нас містяться буття, єдність, субстанція, тривалість, зміна, діяльність, сприймання, задоволення та тисяча інших предметів наших інтелектуальних ідей»[64]. Усе це ми вносимо в наше пізнання разом із собою. Без цих ідей загалом неможливе будь-яке мислення, вони утворюють його структуру, його власний зміст. «Загальні принципи входять у наші думки, зв'язок і душу яких вони становлять. Вони необхідні для них так само, як для ходіння потрібні м'язи й жили, хоча ми про це і не думаємо. Дух щохвилини спирається на ці принципи, але йому нелегко розкрити їх і уявити собі чітко і нарізно, оскільки це потребує з його боку значної уваги до того, що він робить, уваги, якої не знає більшість людей, що не звикли до міркування»[65]. І це зрозуміло, оскільки увага більшості людей спрямована не на діяльність власного розуму, а на зовнішні об'єкти. Але якщо ці принципи не усвідомлюються, то яким чином вони діють, і чи можемо ми в такому разі вважати їх існуючими?

Для Декарта, як, до речі, і для Локка, душа тотожна свідомості. Лейбніц теж розглядає свідомість (самосвідомість) як найвищий вияв духовної активності, але свідомість для нього не вичерпує багатоманітного життя духу. Той факт, що загальні принципи розуму не усвідомлюються, ще не означає, що їх немає в душі, що вони ніяк себе не виявляють. На думку Лейбніца, вони проявляються як певні схильності, інстинкт, звички або природні потенції. Через це душу годилось би порівняти не з чистою дошкою, як це роблять емпірики, а з брилою мармуру, прожилки якої окреслюють обрис майбутньої фігури.

Принципи розуму діють несвідомо в досвідному пізнанні, але цей досвід відіграє важливу роль у процесі пізнання цих принципів. «Якби не було відчуттів, — зазначає Лейбніц, — нам ніколи не спало б на думку замислюватися над ними»[66]. Досвід, чуттєва практика взагалі є вихідним пунктом усякого пізнання, у тому числі й необхідних істин розуму. Увага, без якої неможливий акт рефлексії, визначається, на думку

Лейбніца, саме чуттєвою практикою. «Увага керується потребою»[67]. Саме відчуття, що безпосередньо пов'язані з цією потребою, дають нам привід усвідомити принципи розуму. Тому зовнішні відчуття можна вважати якоюсь мірою причиною наших думок. І в цьому полягає часткова істина емпіризму. Але ж думки, що виникають на основі чуттєвого досвіду, завжди мають лише ймовірний характер. Стосовно ж принципів розуму, на основі яких ми доводимо істини достовірні, то відчуття відіграють щодо них лише роль зовнішнього приводу, що спонукає розум вдатися до акту рефлексії, а не справжньої причини.

Лейбніц розрізняє знання досвідного походження і знання, що виникають на основі розуму. Перші він називає фактичними істинами, або істинами факту, другі — істинами розуму. На відміну від перших вони загальні й необхідні, їхня достовірність доводиться логічно. Логічне доведення цих істин може спиратися лише на вроджені нашій душі «внутрішні принципи» і як таке не потребує звернення до чуттєвого досвіду. Відчуття «можуть підказувати, виправдовувати й підтверджувати ці істини, але не доводити їхню бездоганну постійну достовірність»[68].

Істини розуму, за Лейбніцем, мають інтуїтивно-дедуктивний характер. І в цьому він погоджується з Декартом. Але Декарт визначав первинні інтуїції розуму, на які спирається весь дедуктивний процес, за суто психологічним критерієм — ясністю і чіткістю їхнього сприймання розумом. Лейбніц удосконалив Декартове вчення про інтуїцію. Психологічний критерій у нього доповнюється логічним. Усі інтуїтивні істини розуму грунтуються на логічному законі тотожності і є аналітичними судженнями, тобто такими, предикати яких імпліцитно входять у поняття суб'єкта. Аналітичні судження мають характер логічної необхідності, оскільки саме припущення протилежного вже веде до логічної суперечності і повинно бути відкинуте як неможливе. Істини розуму, що грунтуються на законах логіки, мають вічний характер і не залежать від досвіду, від мінливих обставин чуттєвого життя. Проте ці істини далеко не вичерпують багатоманітні явища світу, для пізнання яких якраз і потрібен досвід.

Лейбніц чудово розумів, що, крім наук логіко-математичного циклу, існують науки «емпіричні», такі як історія, біологія, географія та ін., раціональні методи

пізнання яких не тотожні з методами математики чи математичної фізики. Істини в цих науках не можуть бути доведені на основі самих лише законів логіки, бо вони мають справу зі сферою гіпотетичної необхідності, реальністю, у якій пересікаються різні, часто протилежні можливості. Реалізація цих можливостей залежить від конкретних обставин і регулюється законом достатньої підстави. Разом із відомими законами логіки — законом тотожності, законом суперечності й виключеного третього — закон достатньої підстави є одним із найважливіших принципів методології Лейбніца. Без цього закону неможливе дослідно-експериментальне природознавство. Він став у Лейбніца логічним еквівалентом принципу причинності, що лежить в основі природничо-наукового пізнання світу. Увівши цей закон, Лейбніц звертає увагу на важливе значення поряд із логічно необхідним, достовірним знанням знання ймовірного. Він підкреслює необхідність дослідження ступенів імовірності емпіричних істин. І в цьому також принципово розходиться з Декартом, який відкидав імовірні істини як сумнівні. На думку Лейбніца, «не треба нехтувати жодною істиною»[69].

Закон достатньої підстави є передусім законом емпіричного пізнання, він лежить в основі так званих істин факту. Але він має ще інший аспект. Саме пошуки достатньої підстави всіх явищ природи приводять Лейбніца до ідеї Бога. Доведення його існування базується на тому, що всі явища й природа загалом для свого існування вимагають певної підстави, і такою підставою є Бог.

Намагаючись визначити роль і місце для кожного виду пізнання (інтуїтивного, демонстративного та чуттєвого), вказати на значення не тільки вірогідного, а й імовірного знання, не тільки істин розуму, а й істин факту, доповнюючи вже відомі закони логіки законом достатньої підстави, Лейбніц відходить від безкомпромісного картезіанського раціоналізму. Але методологічною основою його філософського вчення, безумовно, є раціоналізм.

Згідно з раціоналістичною точкою зору головні принципи мислення виступають у Лейбніца водночас і як закони самої природи, а принципи розуму — як принципи дійсності. Ці закони становлять основу методології Лейбніца. Особливістю цієї методології є те, що осмислення природи у нього пройняте глибокими діалек-

тичними ідеями, що вигідно відрізняє його філософію від інших філософських систем XVII ст.

Філософія і теорія пізнання Лейбніца привертає увагу насамперед своєю критикою однобічно механістичного погляду на природу. Лейбніц довів неможливість зведення живої природи до машини, органічного до механічного. Порівняно з Декартом і Спінозою він збагатив поняття субстанції принципом діяльності, внутрішньої активності.

Найважливішою діалектичною ідеєю Лейбніца є думка про універсальний зв'язок. Кожна монада містить у собі зв'язок з усім універсумом, править за індивідуальне його відображення. У діяльності монади минуле діалектично пов'язане з сучасним і майбутнім, а закон безперервності дає Лейбніцу підстави поєднати непомітними переходами живу й неживу природу, тілесне й духовне начала, матерію і дух. І, нарешті, одним із провідних понять Лейбніцевої філософії є поняття розвитку.

На жаль, значні діалектичні потенції філософії й теорії пізнання Лейбніца не були зреалізовані послідовниками. Його філософія набула поширення у XVIII ст. завдяки популяризаторській діяльності учня Лейбніца — Християна Вольфа (1679—1754). Вольф став засновником так званої «лейбніце-вольфової школи», в межах якої метафізика й теорія пізнання Лейбніца втратила свої діалектичні здобутки й набрала тривіального характеру. Вольф систематизував філософію Лейбніца, але ця система виявилася відірваною від змістових проблем наукового пізнання, від природничих наук і перетворилася на символ беззмістовної системотворчості, метафізики в сенсі антидіалектики. Саме з такою метафізикою активно боролися у XVIII ст. як представники нового природознавства, так і філософи — прихильники матеріалізму й емпіризму.

Проте діалектичний зміст філософських ідей Лейбніца не був загублений у подальшому розвитку європейської філософської думки. Істотним впливом цих ідей позначена філософія Дідро й Робіне, Канта й Гердера, Якобі й Шеллінга. Багато в чому принципи Лейбніцевої філософії випереджали засадничі положення класичної німецької філософії.

III

[1] *Герцен О. І.* Вибрані філософські твори. К., 1949. С. 231.
[2] *Спиноза Б.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 361.
[3] Там же. С. 372.
[4] Там же. Т. 2. С. 89.
[5] Там же. Т. 1. С. 361.
[6] Там же. С. 407.
[7] Там же.
[8] Там же. С. 361.
[9] Там же. С. 110.
[10] Там же. С. 385—386.
[11] Там же. С. 102.
[12] Там же. С. 395.
[13] Там же. С. 301.
[14] Там же. С. 387.
[15] Там же. С. 362.
[16] Там же. Т. 2. С. 593.
[17] Там же. Т. 1. С. 419.
[18] Там же. С. 414.
[19] Там же. С. 378.
[20] Там же. С. 423.
[21] Там же.
[22] Там же. С. 280.
[23] Там же. С. 443.
[24] Там же. С. 439.
[25] Там же. С. 456.
[26] Там же. С. 501.
[27] Там же. С. 529.
[28] Там же. С. 524.
[29] *Кечекьян С. Ф.* Этическое мировоззрение Спинозы. М., 1914.
[30] *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 1. С. 583.
[31] Там же. С. 538.
[32] Там же. С. 547.
[33] Там же. С. 548.
[34] Там же. Т. 2. С. 553.
[35] Там же. Т. 1. С. 554.
[36] Там же. С. 102.
[37] Там же. С. 602.
[38] *Лейбниц Г.-В.* Сочинения: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 272.
[39] Там же. С. 404.
[40] *Гегель Г.-В.-Ф.* Лекции по истории философии // Соч.: В 14 т. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 346.
[41] *Лейбниц Г.-В.* Сочинения. Т. 1. С. 300.
[42] Там же. С. 413—414.
[43] Там же. С. 91.
[44] Там же. С. 422.
[45] Там же.
[46] Там же. С. 213.
[47] Там же. С. 332.
[48] Там же. С. 427.
[49] Там же. С. 158.
[50] Там же. С. 405.
[51] Там же. С. 336.
[52] Там же. С. 426.
[53] Там же. С. 407.
[54] *Жучков В. А.* Немецкая философия эпохи раннего просвещения (конец XVII — первая четверть XVIII в.). М., 1989. С. 79.
[55] *Лейбниц Г.-В.* Сочинения. Т. 1. С. 427.
[56] Там же. С. 330.
[57] Там же. С. 285.
[58] Там же. С. 309.
[59] Там же. С. 235.
[60] Там же. С. 409.
[61] Там же. 1983. Т. 2. С. 49.
[62] Там же. С. 81.
[63] Там же. С. 50.
[64] Там же. С. 51.
[65] Там же. С. 85—86.
[66] Там же. С. 49.
[67] Там же. С. 88.
[68] Там же. С. 82.
[69] Там же. С. 373.

IV

БРИТАНСЬКИЙ ЕМПІРИЗМ

Осмислення методологічних засад нової науки породило протилежність раціоналізму й емпіризму, боротьба між якими суттєвою мірою визначала характер усієї новочасної філософії. Ця протилежність заявила про себе на самому початку її історії філософськими системами Ф. Бекона й Р. Декарта, яскравим виявом її стали дискусія Картезія з його опонентами П. Гассенді й Т. Гоббсом, а також полеміка Г. Лейбніца і Дж. Локка. Доповнюючи одне одного, раціоналізм і емпіризм обстоюють протилежні погляди на методи пізнання природи й шляхи отримання достовірного знання про неї. На відміну від раціоналізму емпіризм джерелом такого знання вважає чуттєвий досвід. Це не означає, що емпіризм заперечує значення розуму. Але, розглядаючи наукове пізнання як застосування раціональних методів до емпіричних фактів, він зовсім інакше розуміє природу цих методів і зовсім інакше трактує природу розуму. Для емпіризму розум не є самостійним джерелом істини, він позбавлений власного змісту й не виходить у своїх діях за межі чуттєвих даних. Діяльність розуму в емпіризмі набуває психологічних рис, тому логіка й гносеологія тут часто змішуються з психологією.

Виступаючи проти спроб за допомогою самої тільки логіки вивести знання про світ, людину й Бога з принципів чистого розуму, емпіризм піддає критиці фундаментальні філософські (метафізичні) поняття. Він заперечує змістовність і пізнавальне значення метафізики, що грунтується на суто раціональних методах і претендує на роль умоглядного пізнання світу. Натомість емпіризм апелює до здорового глузду й закликає спиратися на емпіричні факти. Абсолютизація гносеологічної ролі досвіду, й особливо досвіду індивідуального, призводить, однак, до однобічності в трактуванні процесів пізнання.

Випрацювання й обгрунтування емпіричної методології були пов'язані з певними онтологічними проблемами.

Передусім це проблема загального. Прихильники емпіризму заперечують його онтологічний статус, уважаючи реально сущими лише окремі чуттєві речі. Проте заперечення буття, що виходить за межі його чуттєвого образу, породжує значні філософські складності, робить цілком логічною еволюцію емпіризму в бік суб'єктивізму й феноменалізму.

Започаткований ще Ф. Беконом, найвищого розвитку емпіризм досягає в британській філософії XVIII ст. Саме в цей період формується таке помітне в історії нової філософії явище, як британський емпіризм. Його найвідомішими представниками були Дж. Локк, Дж. Берклі та Д. Юм. У межах загального методологічного напряму вони репрезентують його різні версії: Дж. Локк створює філософську систему, грунтовану на принципах матеріалістичного сенсуалізму, Дж. Берклі трансформує її в бік суб'єктивного ідеалізму, а Д. Юм намагається зняти цю протилежність на основі філософського скептицизму. У своїй послідовності ці версії відтворюють еволюцію емпіричної філософії.

Зрозуміло, що історія цього напряму далеко не обмежується Британськими островами й хронологічно виходить за межі XVIII ст. Як зазначалося, континентальна філософія XVII ст. вже дає досить виразні зразки емпіризму. Ще більшого поширення на континенті він здобуває у XVIII ст., особливо у Франції. Філософська думка жодної європейської країни взагалі не розвивалася ізольовано від загальноєвропейського філософського процесу, однак це не означає, що вона не мала свого національного обличчя. Так сталося, що емпіризм, будучи загальним методологічним напрямом, якнайкраще втілив особливості саме британської філософії з її орієнтацією на здоровий глузд і повагою до емпіричного факту. І найвпливовішим британським філософом на рубежі XVII—XVIII ст. був Дж. Локк.

Джон Локк

Продовжувач матеріалістичної традиції, започаткованої в англійській філософії Ф. Беконом, Дж. Локк (1632—1704) став після Т. Гоббса одним із

найвизначніших філософів-матеріалістів XVII ст. Вплив Локкової філософії виходить за межі того часу, до якого він належав. XVII ст. було добою раціоналізму, століттям великих метафізичних систем. І хоча проти ідеалістичної метафізики виступали представники матеріалістичної філософії, такі як П. Гассенді й Т. Гоббс, остаточно матеріалізм утверджується в європейській філософії у XVIII ст. І саме філософія Дж. Локка стала одним із витоків цього матеріалізму. Дж. Локк не тільки матеріаліст, він репрезентує протилежний раціоналізмові методологічний напрям — емпіризм. Його полеміка з прихильниками раціоналістичної методології й теорії пізнання — невіддільна частина історії філософської думки Нового часу. Саме з Локкової філософії починається історія так званого британського емпіризму XVIII ст.

Своєрідність філософії Дж. Локка полягає в тому, що він переносить увагу з онтологічних і метафізичних проблем на проблеми гносеологічні, розробивши на засадах емпіризму й матеріалістичного сенсуалізму деталізовану теорію пізнання. Але не меншу увагу Локк приділяє суспільно-політичним проблемам, ставши одним із перших теоретиків правової системи буржуазного суспільства.

Життя і наукова творчість. Народився Дж. Локк 29 серпня 1632 р. у м. Рінгтоні. Виховувався в пуританській сім'ї, його батько був судовим чиновником, який під час громадянської війни воював на боці парламенту проти короля Карла I Стюарта. Навчався Дж. Локк у вестмінстерській монастирській школі, а потім в Оксфордському університеті. Вийшовши зі стін університету, він вивчає природознавство й медицину. Університет відмовив йому в наданні вченого ступеня доктора медицини, але в 1668 р. Дж. Локк був обраний дійсним членом Лондонського Королівського товариства (англійської академії наук). Він підтримує тісні зв'язки з природодослідниками, експериментально досліджує людські хвороби. Найтісніші контакти Локк установлює з Бойлем. Водночас він виявляє інтерес і до філософії: вивчає твори П. Гассенді й Р. Декарта.

Не менше цікавиться Дж. Локк політикою. Свою долю він пов'язав із життям і політичною діяльністю лорда Ешлі (графа Шефтсбері), який був активним

політичним діячем і супротивником реставрації Стюартів. 1667 р. Дж. Локк стає домашнім лікарем і вихователем дітей лорда Ешлі, а згодом і його секретарем. Він негативно ставиться до політичних подій, що почалися після смерті Олівера Кромвеля. До влади знову приходять Стюарти, спочатку Карл II, а потім його брат Яків II. Шефтсбері був лідером опозиційної партії вігів, а його взаємини з королівською владою безпосередньо вплинули й на кар'єру Дж. Локка. Коли Шефтсбері став лордом-канцлером, Локк також обійняв важливі адміністративні посади. Але коли взаємини Шефтсбері з королем набрали особливо конфліктного характеру, сам Шефтсбері, а разом із ним і Дж. Локк змушені були залишити Англію й емігрувати до Франції. Дж. Локку випало пережити еміграцію двічі. 1683 р., переслідуваний агентами Якова II, він мусив тікати до Голландії. Там у нього встановилися тісні стосунки з правителем Нідерландів Вільгельмом Оранським, який сам прагнув англійської корони. Локк став ідеологом партії вігів.

Політична діяльність не була на заваді Дж. Локку в його науковій роботі, яку він ніколи не припиняв. Саме в еміграції написаний його головний філософський твір «Дослід про людський розум» (An Essay concerning human understanding), над яким Локк працював майже 20 років. Опублікований твір був після повернення філософа на батьківщину в 1690 р. За життя Локка працю перевидано тричі й перекладено французькою та латиною.

Повернутися до Лондона Дж. Локк зміг лише після так званої славної революції 1688 р., коли торі й віги, що були однаково ворожі до влади Стюартів, допомогли Вільгельму заволодіти Лондоном. Між цими партіями, що репрезентували інтереси фінансової й торговельної буржуазії, а також великих землевласників, був досягнутий компроміс, і в Англії встановився режим конституційної монархії. Повернувшись до Лондона, Дж. Локк бере активну участь у політичному житті, обіймає важливі адміністративні посади. Однак 1700 р. він відходить від державних справ, а 28 жовтня 1704 р. помирає.

1690 р. крім «Досліду про людський розум» побачила світ також найвідоміша праця філософа з питань політичної філософії «Два трактати про державне правління» (Two treatises of Civil Government). В історію наукової думки Дж. Локк увійшов і як теоретик педагогіки: його «Думки про виховання» опубліковані 1693 р.

Перу філософа належить низка праць релігійно-філософського змісту, серед них «Листи про віротерпимість» (1682—1692) та «Розумність християнства» (1695). Філософські й релігійно-політичні твори Дж. Локка справили значний вплив на подальший розвиток філософської й суспільної думки як на Британських островах, так і на континенті. Локк стояв біля витоків англійського Просвітництва. Учнем і послідовником Дж. Локка став один із найвизначніших англійських матеріалістів XVII ст. Дж. Толанд. Із захопленням сприймали твори Локка діячі французького Просвітництва. Вольтер назвав його «Дослід» «давно й пристрасно очікуваним гостем».

Критика раціоналізму й теорії вроджених ідей. Свою теорію пізнання Дж. Локк починає з критики розвинутої в межах раціоналістичної філософії теорії вроджених ідей. Основи цієї теорії були закладені Р. Декартом. Власну теорію пізнання Дж. Локк розвиває в гострій полеміці з картезіанцями, а стрижень цієї полеміки якраз і становила концепція вроджених ідей. Починаючи виклад своєї гносеології, Локк прямо й недвозначно заявляє: «В душі немає вроджених принципів»[1]. Однак він не просто заперечує існування вроджених ідей, він всебічно аналізує ті аргументи, що їх наводили прихильники цієї теорії на її захист. Слід зазначити, що у власній аргументації Дж. Локк спирається на емпіричний досвід, широко використовуючи фактичний матеріал, запозичений із психології, історії, етнографії та інших наук.

Передовсім, зазначає Дж. Локк, послідовники теорії вроджених ідей посилаються на факт загальної згоди людей щодо окремих понять, принципів, самоочевидних істин. Як уважають картезіанці, на користь існування вроджених ідей свідчить існування таких умоглядних і практичних принципів, як, наприклад, логічний закон суперечності, згідно з яким річ одночасно не може бути й не бути. Найважливішою такою ідеєю є також ідея Бога. Натомість Дж. Локк доводить, що насправді таких принципів, які б визнавалися всіма без винятку людьми, не існує. Скажімо, багато так званих вроджених ідей не знайомі дітям, дикунам або ідіотам. Той же закон суперечності відомий лише обмеженому колу освічених людей. Багато людей узагалі не має найменшого уявлення про такі речі, як субстанція. Що ж до ідеї Бога, котра згідно з картезіанською філософією лежить в

основі всієї пізнавальної діяльності людини, то різні народи мають різні уявлення про Бога, а деякі з них узагалі живуть без такої ідеї. Практичні принципи або вимоги моралі, якими керуються у своєму житті ці народи, також різняться між собою і часто навіть мають протилежний зміст. Дж. Локк указує на відносний характер усіх моральних норм.

Але якщо навіть припустити існування загальнозначущих положень, які визнають усі люди, з цього ще не випливає існування вроджених принципів. Ті, хто посилається на загальну згоду, зазначає Локк, помилково вважають, що людей нічого не вчать і вони самі нічого не вчаться перед тим, як зможуть висловити цю згоду. Але ж вони повинні вивчити для цього хоча б слова та їхні значення, бо «ні те, ні друге не народилося разом із ними»[2]. Слова потрібні людям для позначення ідей, які, доводить Локк, теж не народжуються з нами. «І оскільки в жодному положенні, з яким погоджуються зразу ж, як тільки його чують, не є вродженими ні слова, що ними позначені деякі ідеї, ні самі ідеї, то я, — пише Локк, — бажав би знати, що в таких положеннях залишається вродженим»[3].

Одним із головних аргументів, на якому ґрунтується теорія вроджених ідей і навколо якого розгорталися гострі суперечки, було твердження, що розум постійно мислить, себто твердження про його безперервну діяльність. Це своєрідний стрижень раціоналістичної концепції пізнання. І справді, якщо в душі від самого її народження присутні ідеї, то це означає, що душа постійно перебуває у стані активної діяльності, вона весь час усвідомлює ці ідеї, мислить їх. Однак Локк спростовує це твердження, посилаючись на факти реального життя. Досвід, указує він, свідчить, що людина не може діяти й мислити постійно. Люди нерідко перебувають у такому стані, коли в них не виникає ніяких думок. Душа перестає мислити, коли людина, наприклад, у стані сну або втрачає свідомість. Аргументи Локка виглядають досить переконливими, але вони втрачають сенс, якщо згадати відмінність між актуальним мисленням, мисленням, що усвідомлює себе, і мисленням потенційним, що не досягає форми самосвідомості. Саме на таку відмінність указує в полеміці з Дж. Локком прихильник раціоналізму Г. Лейбніц, уводячи поняття про непомітні для свідомості несвідомі уявлення.

Однак Дж. Локк не вважає цю точку зору слушною. Гадка про непомітні для свідомості уявлення видається

йому безглуздою. «Це щось вище за філософію», — каже Локк. «Бути в душі й не бути усвідомленим» — це для нього явна суперечність, це все одно, що «бути й водночас не бути в душі». А логічна суперечливість, як відомо, і є формальним вираженням змістового безглуздя.

Не менш суперечливим є твердження про те, що вроджені істини відбиті в душі, але ми дізнаємося про них лише завдяки діяльності розуму. Це все одно що твердити, ніби ми одночасно знаємо й не знаємо ці істини. Єдиний сенс усіх спроб довести існування вроджених ідей, зазначає Локк, полягає в тому, що в людини є вроджена здатність знати. Із цим твердженням можна погодитись. «Адже, мені здається, — пише Локк, — ніхто ніколи не заперечував того, що душа здатна пізнавати окремі істини. Здатність, кажуть вони, вроджена, знання набуті»[4]. Але тоді всяка різниця між вродженими й невродженими істинами втрачає сенс, усі ідеї є здобутими.

Найкращий спосіб спростувати теорію вроджених ідей, уважає Локк, — показати їхнє походження. Помилкове уявлення про вродженість ідей, власне, і виникає тому, що ми не знаємо шляхів їх виникнення в душі. Своє завдання Локк бачить у тому, щоб розкрити генезис цих ідей, продемонструвати їх походження зі світу матеріальних речей.

Вчення про досвідне походження ідей. Досвід зовнішній і внутрішній. На противагу раціоналізму Локк наполягає на тому, що всі ідеї й принципи, всі знання, що містяться в душі людини, вона здобуває власним досвідом. На запитання, звідки душа отримує зміст своїх міркувань і знань, Локк відповідає: «З досвіду. На ньому все наше знання грунтується, від нього воно врешті-решт походить»[5]. Така позиція свідчить про емпіризм Дж. Локка. Але як він розуміє досвід? На думку Локка, досвід у найзагальнішому вигляді є всім, що впливає на свідомість людини й засвоюється нею протягом життя. На перших етапах цього життя, в момент народження людини її душа порожня, вільна від будь-яких ідей або принципів, і лише поступово досвід заповнює це «порожнє місце» (empty cabinet)[6]. Душа на час народження людини нагадує чистий аркуш паперу або чисту дошку (tabula rasa). І знову Дж. Локк посилається на реальні факти психічного розвитку дитини. Якщо уважно спостерігати за новонародженими,

вказує він, то будемо мати мало підстав уважати, що вони принесли з собою якісь ідеї. Адже «за винятком, можливо, неясних ідей голоду, спраги, тепла й деяких болей, які вони відчували в череві матері, в них немає жодних виявів яких-небудь певних ідей, і особливо ідей, що відповідають словам, якими позначені ті загальні положення, що вважаються вродженими принципами»[7].

Уявлення про душу людини як про чистий аркуш паперу є логічним наслідком критики раціоналістичної теорії вроджених ідей. Згідно з цим уявленням душа не може мати в собі якихось позадосвідних знань. Звичайно, що поняття «чистої дошки» є певною ідеалізацією, воно слугує для позначення того межового стану, з якого починається індивідуальна історія людської психіки. Воно має переконати в правильності емпіричних настанов Локкової теорії пізнання, адже поняття про душу як чисту дошку начебто засвідчується реальними фактами. Проте посилання на перебіг психічного розвитку дитини обертається на контраргумент щодо концепції самого Локка, оскільки, як показує досвід психології, ніякої порожньої душі не існує. Уявлення про душу як про порожню шухлядку, що поступово наповнюється певним матеріалом, не відповідає дійсності. Душа не може бути порожньою, бо в цьому разі її просто немає. Локк мав рацію, коли казав про те, що ідеї, мова, моральні принципи, закони логічного мислення тощо засвоюються вже після народження людини, але варто зазначити, що це засвоєння і є процесом формування власне людської душі. Ці ідеї, система мовних значень, як свідчить сучасна психологія, утворюють структуру людської свідомості, становлять основу свідомого ставлення людини до дійсності[8]. Суттєвою вадою філософії Дж. Локка у цьому питанні було те, що він виходив із натуралістичного розуміння людини, залишаючи поза увагою об'єктивне й наддиндивідуальне (у формах культури) існування людського духу.

Істотною вадою Локкової теорії пізнання справедливо вважається так звана гносеологічна робінзонада, коли суб'єкт пізнавальної діяльності — наділений свідомістю індивід — береться поза суспільними формами його буття, незалежно від вироблених людством форм духовної культури. Але в таких поглядах виявляється й загальне для філософії Нового часу прагнення утвердити самодостатність і суверенність людської особистості, незалежність її розуму від зовнішніх чинників, ідеологічних догм або наукових авторитетів. Як і Декарт, Локк

виступає проти авторитаризму в науці, він бачить гарантію наукової достовірності в досягненні її власним розумом. «Люди повинні самі мислити й пізнавати, — проголошує Локк — ...Ми з такою самою підставою можемо сподіватися пізнавати чужим розумом, як бачити чужими очима»[9]. Звичайно, з таким твердженням важко погодитись, оскільки можливості людського розуму в пізнанні дійсності значно розширюються саме завдяки можливості «бачити чужими очима», завдяки нагромадженню загальнолюдського досвіду. Але пафос таких тверджень зрозумілий.

Локк обстоює суверенність людського розуму рішучіше, ніж це робить Декарт. Відкидаючи існування вроджених ідей, він заперечує залежність людини від будь-яких наднндивідуальних інстанцій (духовна субстанція, Бог) і стверджує, що істина може бути досягнута лише зусиллями людини в її взаємодії з речами. «Ми, — зазначає Локк, — імовірно, досягли б незмірно більших успіхів у відкритті розумового та умоглядного знання, якби шукали біля джерела, у дослідженні самих речей. І якби для знаходження його користувалися більше власними, ніж чужими думками»[10].

Власний досвід у таких пошуках відіграє, на думку Дж. Локка, вирішальну роль. Підвалиною цього досвіду, його суттєвим визначником є відчуття. Досвід, про який ідеться в Локка, має передусім чуттєвий характер, а його теорія пізнання набуває ознак сенсуалізму. Саме відчуття, за Дж. Локком, започатковують будь-яке знання. «Якщо запитають, — пише він, — коли людина починає мати ідеї, то правильною відповіддю, на мій погляд, буде: коли вона вперше починає відчувати»[11]. Ідеї виникають у розумі одночасно з відчуттями. Отже, чуттєвий досвід, що виникає через контакт людської душі з матеріальним світом, є основою людського пізнання. У цьому розумінні теорія пізнання Дж. Локка грунтується на матеріалістичному сенсуалізмі.

Відомо, що різниця між матеріалізмом та ідеалізмом у гносеології полягає передусім у розв'язанні питання про джерело знання. Згідно з матеріалістичною філософією цим джерелом є незалежні від свідомості матеріальні речі. Саме такий погляд послідовно проводить Дж. Локк. Обговорюючи це питання, він недвозначно вказує на відмінність між ідеями, що виникають через відчуття, та їхніми об'єктами — якостями речей. «Ідеї в розумі, якості в речах», — пише він[12]. Ці якості є зовнішніми

причинами ідей. Однак, визначившись у цьому питанні, Локк указує на іншу проблему, а саме на проблему відповідності ідей їхнім об'єктам. На думку Локка, деякі ідеї відповідають якостям речей, що спричинили їх, подібні до них, адекватно відтворюють їхню об'єктивну природу. Такі якості та відповідні їм ідеї Локк називає первинними. Інші ж ідеї не подібні до своїх об'єктів, а ті якості, що відтворюються нашими відчуттями, існують лише завдяки уяві. Це так звані вторинні якості.

Первинні якості належать самим речам, вони невіддільні від них та існують у них саме так, як сприймаються нами. Це — реальні якості: щільність, протяжність, фігура, рух (спокій), величина. Вторинні якості власне речам не належать, а виникають лише в процесі їх чуттєвого сприймання. Це такі якості, як колір, смак, тепло, звук. Вони не існують незалежно від суб'єкта й тому вважаються уявними.

Поділ усіх якостей на об'єктивні й суб'єктивні є традиційним для філософії Нового часу. Такої точки зору дотримувалися Декарт, Гоббс, Спіноза та інші філософи й науковці Нового часу. Об'єктивними й дійсними вважалися лише механіко-геометричні властивості речей, решта відносилися до сфери суб'єктивної уяви. Така настанова відбивала типові для тогочасної науки уявлення про природу та її пізнання, оскільки вважалося, що саме математика й механіка розкривають її об'єктивну суть. Термінологічно цей поділ на первинні і вторинні якості сформувався під впливом Р. Бойля. Локк використовує впроваджені Бойлем терміни. Однак він прагне матеріалістично витлумачити природу вторинних якостей. Ці якості, хоча й не є об'єктивними властивостями речей, викликаються цілком об'єктивними причинами — силами. Силою Дж. Локк називає здатність одного тіла завдяки властивим йому первинним якостям спричинювати певні зміни в інших тілах. У цьому аспекті відчуття розглядаються Локком як такі зміни, що викликаються в нас реальними силами, хоча ці відчуття й не відповідають об'єктивній природі цих сил.

Отже, чуттєві образи мають цілком об'єктивні причини. Ними є первинні якості, бо вони властиві самим речам, але в разі, коли їх безпосередньо не сприймають наші органи чуття, скажімо, через їхні малі розміри, вони діють як сили. Відчуття кислого, наприклад, є сумарний ефект дії на орган смаку гострих граней кристаликів кислоти, кожна з яких не сприймається окремо від інших. Тому чуттєвий образ не відтворює ці

причини адекватно. «В самих тілах, — пояснює свою думку Локк, — немає нічого подібного до цих ідей. У тілах є тільки сила, аби створювати ці відчуття в нас; і те, що в ідеї є солодким, блакитним чи теплим, у самих тілах є не що інше, як певний об'єм, форма й рух непомітних часток»[13].

Однак, незважаючи на існування об'єктивних причин, за своїм змістом ідеї вторинних якостей є суб'єктивними. Вони перестають бути образами об'єктивних речей, і в цьому полягає загроза відриву чуттєвих образів від матеріального світу. Цю ваду Локкової гносеології майстерно обіграв пізніше Дж. Берклі, автор суб'єктивно-ідеалістичної версії сенсуалізму. Втім, не витримує критики також інтерпретація ідей первинних якостей як цілком об'єктивних, оскільки будь-який чуттєвий образ органічно поєднує в собі об'єктивне й суб'єктивне, відображає об'єктивні якості речей, але водночас несе й відбиток суб'єктивності. Спіноза в інтерпретації чуттєвих образів стояв ближче до істини.

Отже, чуттєвий досвід, ідеї, що виникають через відчуття, становлять основу, фундамент пізнання, однак чуттєві сприймання не є єдиним джерелом знань. Іншим таким джерелом виступає рефлексія, або спостереження над діяльністю нашого розуму. Досвід, за Локком, постає у двох видах: як зовнішній (відчуття) і внутрішній (рефлексія). Зовнішній досвід є джерелом ідей, що відображають властивості (якості) матеріальних речей, а внутрішній — ідей, що виражають різні способи духовної діяльності, різні стани нашої душі. Це такі ідеї, як «мислення», «воля», «віра», «пізнання», «бажання» тощо. Засобом рефлексії є самоспостереження. Локк, таким чином, розрізняє два джерела ідей: зовнішній матеріальний світ і діяльність самого суб'єкта пізнання. «Ці два джерела, повторюю я, себто зовнішні матеріальні речі як об'єкти відчуттів і внутрішня діяльність нашого власного розуму як об'єкт рефлексії, на мою думку, — пише Локк, — являють собою єдине, звідки беруть початок усі наші ідеї»[14].

Учення Дж. Локка про рефлексію свідчить, що його гносеологічна позиція не зводиться до вульгарного сенсуалізму, який усе розмаїття людських знань редукує до зовнішніх відчуттів. Це вчення відображало багатий досвід філософії в дослідженні внутрішнього, духовного світу людини. Проте факт поділу Локком досвіду на зовнішній і внутрішній іноді викликає сумнів щодо по-

слідовності його матеріалізму. Висуваються звинувачення у своєрідному гносеологічному дуалізмі, нібито властивому Локковій філософії. Однак такі звинувачення позбавлені будь-яких підстав, оскільки внутрішній досвід постає в Локка лише на грунті зовнішнього. «Ідеї рефлексії, — вказує він, — виникають пізніше»[15]. Рефлексія вторинна щодо відчуттів. Для того щоб виникла здатність до самоспостереження, має існувати достатній зовнішній досвід. Локк звертає увагу на те, що душа починає розмірковувати над своєю діяльністю лише згодом і здатна робити це тільки щодо здобутих через відчуття ідей. Інакше кажучи, об'єктом рефлексії передусім є діяльність розуму щодо чуттєвого матеріалу, який виникає завдяки зовнішньому досвіду. Доводячи це положення, Дж. Локк посилається на факти розумового розвитку дитини. В перші роки свого життя, зазначає він, вона цілком захоплена зовнішнім світом, зовнішній досвід у неї переважає, і лише згодом, із розвитком цього досвіду, дитина починає звертати увагу на свої душевні стани. Внутрішній досвід у Локка немовби надбудовується над зовнішнім, а це означає, що філософ не відходить від принципу сенсуалізму.

Про це свідчить і той факт, що рефлексія в Локка має чуттєву природу, є різновидом чуттєвого сприймання. Він навіть називає її «внутрішнім почуттям». З огляду на це вчення Дж. Локка про рефлексію принципово відрізняється від поняття про рефлексію в Декарта або Лейбніца. Для Декарта рефлексія слугує актом чистого розуміння, в якому розкриваються найсуттєвіші (метафізичні) визначення буття. Для Локка рефлексія — це різновид емпіричного дослідження (спостереження), об'єктом якого є психологічні властивості людини.

Дж. Локк — один із засновників емпіричної психології з характерним для неї методом самоспостереження (інтроспекції). У розділі «Досліду», присвяченому ідеям рефлексії, Локк, власне, і викладає своє психологічне вчення. У ньому привертає увагу аналіз пізнавальних здібностей людини. Найпершою такою здібністю людського розуму Локк уважає сприймання. Сприймання — перша для всіх наших розумових здібностей дія, той шлях, яким усі знання входять у наш розум. Сприймання розглядається Локком як загальна властивість усіх вищих тварин, що відрізняє їх від нижчих. У рослин, наприклад, немає здібності сприймання. Але це — суто пасивна здібність, і розум тут ще не діє. Більш розви-

неною формою сприймання є споглядання, себто здібність розуму затримувати, зберігати на певний час ідеї в полі свого зору. Інший спосіб такого зберігання — пам'ять, тобто здібність відновлювати в розумі ідеї, що зникли зі сприймання. Пригадування, як і споглядання, — це вже активні дії розуму. Важливу роль у цих діях відіграє увага.

Формою людського мислення є здібність розрізнення, її різновидами Локк уважає дотепність і здібність судження. Мислення він намагається уявити як розвиненішу й складнішу форму сприймання. Найважливішими формами активної діяльності розуму в Локка є поєднання, порівняння, абстрагування й узагальнення. Саме такою активністю мислення відрізняється від суто пасивної здібності — голого сприймання. Завдяки цим видам розумової діяльності з простих, безпосередніх ідей зовнішнього й внутрішнього досвіду виникають більш складні й опосередковані ідеї.

Проблема утворення складних ідей. Теорія узагальнення. Намагаючись вивести походження усіх знань, у тому числі загальних і абстрактних понять, із найпростіших, елементарних актів чуттєвого сприймання, Локк поділяє всі ідеї на прості й складні. Прості ідеї — це вихідний матеріал пізнавальної діяльності, вони — початкові елементи досвіду, своєрідні атоми, на які розкладаються всі наші знання. За власною волею людина як суб'єкт пізнавальної діяльності може поєднувати, порівнювати прості ідеї, так або інакше оперувати ними, створювати з них похідні або складні, але вона не спроможна ані створити, ані зруйнувати спричинені зовнішніми об'єктами прості ідеї. Отже, активність людського розуму суттєво обмежена. «Панування людини в малому світі її власного розуму, — зазначає Локк, — майже таке саме, як і у великому світі видимих речей, де її влада, хоч би як майстерно й вправно нею користувалися, не поширюється далі того, аби поєднувати й розділяти наявні під рукою матеріали, однак не може створити хоча б частки нової матерії або знищити хоча б один атом, що вже існує»[16].

У цьому положенні відображається матеріалізм Дж. Локка, який стверджує залежність людини та її свідомості від зовнішніх, матеріальних причин. Водночас Локк підкреслює й певну активність людини як у реальному житті, так і в пізнанні. У своїх взаєминах зі світом

людина й активна, й пасивна. У пізнанні вона активна при творенні складних ідей, але пасивна у сприйнятті простих. Такий механічний поділ значно спрощує процес пізнання, а в деяких випадках і викривляє його. Так, у чуттєвому сприйнятті світу, що утворює фундамент людського пізнання, людина виявляється в Локка чисто пасивним сприймачем зовнішніх дій, а саме чуттєве сприйняття уподібнюється ним дзеркальному відображенню. Воно — суто механічний процес. Відчуття Локк порівнює із дзеркалом, а дію зовнішньої причини, що викликає їх, розглядає як механічний поштовх. Тим часом активність людського розуму, яка спрямована на створення складних ідей, нічим у нього не обмежується й набуває характеру довільної діяльності. В результаті зникає будь-яка різниця між такими фантастичними ідеями, як, наприклад, кентавр, і серйозними науковими поняттями, що відображають реальну дійсність.

Викликає сумнів і саме поняття простої ідеї, адже всяка простота, як і складність, відносна. Скажімо, ідея числа, що її Локк наводить як приклад простої ідеї, насправді є надзвичайно складним науковим поняттям. Навіть, здавалося б, елементарне відчуття кольору, як справедливо зазначає Лейбніц, являє собою досить складну властивість.

Усі складні ідеї, за Локком, виникають унаслідок активної діяльності людського розуму, яка зображується ним як процес комбінування простих ідей. І в цьому також виявляється суттєва обмеженість Локкової теорії пізнання, оскільки мислення людини тут спрощується, зводиться до елементарних процесів механічної комбінаторики. Як зазначалося, Локк виділяє три види розумової діяльності, які є різними способами утворення складних ідей: поєднання (складання), порівняння й узагальнення через абстракцію. Поєднання простих ідей утворює складні ідеї емпіричних субстанцій, або одиничних речей, разом з їхніми модусами або характерними властивостями. В процесі порівняння цих речей формуються складні ідеї, що репрезентують різні типи відношень. Нарешті, третій вид пізнавальної діяльності утворює загальні поняття. Субстанції (модуси), відношення й загальні поняття суть головні «розряди», або категорії складних ідей. Кожна наступна категорія, як уважає Локк, потребує попередніх, спирається на них.

Отже, найгрунтовнішим видом розумової діяльності, таким, що лежить в основі інших, є складання, або

поєднання простих ідей. Ця синтетична операція, як зазначалося, пов'язана з поняттям субстанції, аналізові якого Локк приділяє досить багато уваги. І це не випадково, адже поняття субстанції було одним із центральних метафізичних понять у філософії XVII ст. Дж. Локк розрізняв емпіричні субстанції (окремі речі) і загальну субстанцію. Щодо існування перших у нього немає жодного сумніву, а поняття загальної субстанції, навколо якого якраз і будуються метафізичні системи, викликає в Локка досить скептичне ставлення. Існування такої субстанції проблематичне, а її ідея — темна й неясна. Вона, на думку Дж. Локка, є винаходом самого розуму, його припущенням та існує радше в нашій уяві, ніж у реальній дійсності. Коли ми не знаємо реальної причини самостійного буття окремих якостей або не можемо пояснити, чому ці якості утворюють певну цілісність, ми просто вигадуємо ідею якоїсь підпори, на котрій вони тримаються. «Не спроможні осягнути, як ці якості існують самі або одне в одному, ми припускаємо, що вони існують у якомусь загальному предметі й підтримуються ним; цю опору ми позначаємо словом «субстанція»[17]. Іронізуючи над зусиллями філософів віднайти таку загальну основу речей, Локк порівнює філософське поняття субстанції з тим слоном, на якому, згідно з віруванням давніх індійців, тримається Земля, і черепахою, на якій стоїть цей слон. «Субстанції й акциденції мало корисні у філософії», — робить висновок Дж. Локк.

В онтологічному плані поняття загальної субстанції, на думку Локка, малозмістовне й невизначене. Чуттєвим досвідом або рефлексією воно не дається, але функціонально його існування цілком виправдане. Річ у тім, що ідея такої субстанції потрібна з гносеологічної точки зору як умова можливості створення розумом складних ідей одиничних речей. Кожна ідея такої речі (ідея людини, коня, золота, води тощо) нічого, крім поєднання простих ідей чуттєвого досвіду або рефлексії, собою не являє, доводить Локк. За своїм змістом вона є «тільки сполученням і об'єднанням кількох простих ідей»[18]. Але, з іншого боку, одинична річ, або емпірична субстанція, — це не просто сума певних якостей, вона утворює певну цілісність. Тому логічно виникає питання про підставу, на якій відбувається цей синтез. У кожній складній ідеї емпіричної субстанції міститься ще щось, крім простих якостей. І саме оте «щось» об'єднує ці

якості в одиничну річ. Ідею цього «щось» і виражає поняття субстанції. Локк недвозначно вказує на те, що в кожній ідеї емпіричних субстанцій «завжди першою і головною буває уявна або неясна ідея субстанції як такої»[19].

З цього випливає дуже важливий висновок: розум у своїй пізнавальній діяльності спирається на певні ідеї, які не мають досвідного походження, але відіграють у пізнанні неабияку роль. Справді, досвід, за Локком, дає пізнанню матеріал, але розум, що обробляє цей матеріал, виявляється теж не порожнім. Звідки ж беруться у ньому ідеї на кшталт ідеї субстанції як такої? Локк не показує, яким чином, із яких чуттєвих ідей генеруються подібні поняття. Мабуть, це й неможливо зробити, адже розум потребує цієї ідеї з самого початку своєї діяльності, при складанні з простих чуттєвих образів ідей «емпіричних субстанцій», або одиничних речей. Виходить, що розум сам створює цю ідею, не ґрунтуючись при цьому ні на зовнішньому, ні на внутрішньому досвіді. Змушений зробити такий висновок, Локк заходить у суперечність із власною теорією пізнання, з принципом досвідного походження ідей.

Важливим різновидом складних ідей у Локка є ідеї модусів. До них належать ідеї простору й часу.

Від безпосереднього об'єднання простих ідей, що веде до створення емпіричних субстанцій і модусів, відрізняється другий спосіб утворення складних ідей — через їх зіставлення й порівняння. Так виникають ідеї відношень. Серед них ідеї причинності, тотожності, відмінності та ін. До цього типу ідей належать і загальні ідеї. Концепція узагальнення Дж. Локка посідає важливе місце в його теорії пізнання. Значення цієї концепції виходить далеко за межі власне Локкової філософії, а його пояснення механізму утворення загальних понять набуло широкої популярності серед логіків.

Проблему загального Локк вирішує з позицій концептуалізму, оскільки загальне виникає, на його думку, лише завдяки діяльності розуму. Поза розумом загального немає. Як уважає Локк, реально існують лише окремі чуттєві речі. Загальне позбавлене реального існування, оскільки його утворення (узагальнення одиничного) передбачає абстрагування від реальної дійсності, від умов реального існування загальної ідеї. Загальні ідеї утворюються саме через абстрагування, вони в Локка є синонімами абстрактних ідей, вони можливі лише як

абстрактні ідеї. Абстрагування — цей надзвичайно важливий вид пізнавальної діяльності, що веде до створення загальних понять, — визначається Дж. Локком як «відокремлення ідей від усіх інших ідей, що супроводжують їх у їхній реальній дійсності; ця дія називається абстрагуванням, і в такий спосіб створені всі загальні ідеї в розумі»[20]. Абстрагування — це відкидання, заперечення всіх чуттєвих властивостей дійсних речей, окрім однієї, що утримується розумом незалежно від інших. Таке ізольоване сприймання ідеї цієї властивості перетворює її на абстрактну. Фіксується ця ідея за допомогою слова. Тому абстрактне мислення завжди спирається на мовні знаки.

Абстрактна ідея стає загальною через те, що вона отримує можливість репрезентувати певну множину окремих речей. Ідеї бувають загальними, вказує Дж. Локк, «коли виступають як представники багатьох окремих речей»[21]. Цей акт мислення, у якому абстрактна ідея виступає представником певного класу одиничних речей, Локк називає узагальненням. Але на якій підставі стає можливим таке відношення? Якась абстрактна ідея набуває здатності репрезентувати множину або клас окремих речей, по-перше, тому, що вона відображає однакову для всіх речей властивість, і, по-друге, тому, що ми відволікаємося від усіх інших властивостей, через які речі відрізняються одна від одної. Об'єктивним змістом загальної ідеї є подібність, що притаманна багатьом речам, але вона набуває загального значення лише за умов абстрагування від усього окремого, відмінного. Саме тому загальна ідея й не може в Локка не бути абстрактною, саме тому вона здатна існувати лише в розумі за допомогою слів або імен. Тлумачення поняття загального у Дж. Локка багато в чому подібне до точки зору Т. Гоббса. Так само як і Гоббс, Локк зводить реальну підставу загального до подібності окремих речей; як і в Гоббса, існування загальної ідеї стає можливим у Локка через позначення її мовним знаком. Але якщо Гоббс ототожнює загальне з таким знаком, з іменем, яким позначається певна множина одиничних речей, то Локк бачить в імені лише засіб фіксації створеної розумом абстрактної й загальної ідеї. Саме цим концептуалізм Дж. Локка відрізняється від номіналізму Т. Гоббса.

Створена Локком теорія узагальнення, як зазначалося, справила значний вплив на подальший розвиток

логічної науки. Однак ця теорія має суттєві вади. По-перше, створювані таким чином загальні ідеї здатні виражати лише зовнішню, часто випадкову подібність речей і не втілюють їхньої справжньої єдності. Загальне, що грунтується на схожих зовнішніх ознаках, не має об'єктивного існування, оскільки існує лише завдяки абстрактній діяльності розуму. Наявність однакової ознаки (наприклад, щетини) дає підстави до одного класу речей віднести і їжака, і щітку, але таке об'єднання буде штучним. Щоправда, взагалі класифікація нерідко має штучний вигляд. Проте така штучність, хоч і виправдана в певних межах, не відповідає природі науково-теоретичного поняття, змістом якого є реальна єдність певного класу речей. Теорія узагальнення Дж. Локка розкриває механізм утворення так званих емпіричних понять (абстрактних уявлень) і залишає осторонь проблему утворення понять теоретичних, що, до речі, і є виявом емпіризму філософа.

По-друге, запропонований Локком механізм утворення загальних ідей передбачає, що перед тим, як шукати спільну для певного кола речей ознаку, треба мати якесь уявлення про їхню загальну природу. Але чому саме серед цих речей ми шукаємо таку ознаку, чому саме ними обмежили коло предметів, що підлягають узагальненню? Для того щоб абстрагувати від одиничних речей загальну ідею, розум повинен мати знання загального як умову своєї абстрагуючої діяльності. Виникає своєрідне логічне коло у виведенні, на яке у свій час звертав увагу Арістотель.

Суперечливість Локкової теорії утворення складних ідей свідчить про те, що його спроби вивести ці ідеї з елементарних даних чуттєвого досвіду зазнали невдачі. Ця суперечливість є свідченням однобічності емпіризму як методологічної основи наукового пізнання. Однак сенсуалістична гносеологія Локка справила великий вплив на подальший розвиток філософії. В цьому плані заслуговують на увагу не тільки запропоновані Локком механізми досвідного формування ідей, а й види пізнання, що виникають на їх основі.

Види пізнання. Ідеї, що створюються нашим розумом на грунті чуттєвого досвіду, є тими об'єктами, на які спрямована пізнавальна діяльність людини. Сутність пізнання, за Локком, — сприйняття зв'язку між ідеями, їхньої відповідності або невідповідності одна одній. За-

галом Локк виділяв чотири категорії таких зв'язків, що осягаються пізнанням і становлять його зміст. Це: 1) тотожність або відмінність, 2) відношення, 3) сумісність існування, 4) реальне існування. Впадає в око обмеженість такої класифікації, її випадковий характер. Не пояснює Локк, і на чому вона грунтується. Чому, скажімо, до неї включена сумісність існування (просторове відношення) і залишена осторонь часова послідовність?

Метою і внутрішнім сенсом пізнання проголошується істина, оскільки, за визначенням Локка, «пізнання істини є сприйняттям відношення між нашими ідеями»[22]. Таке пізнання досягається двома способами. Перший — це безпосереднє пізнання, або інтуїція, коли відповідність між ідеями вбачається прямо, з самих цих ідей, не опосередковано якимись додатковими аргументами. І другий — це опосередковане сприйняття, коли відповідність або невідповідність між ідеями з'ясовується за допомогою інших ідей. Таке пізнання Локк називає демонстративним, або раціональним.

Ці види знання різняться за ступенем ясності й достовірності. Найвищим видом, за Локком, є інтуїція. Розумові не потрібно тут щось доводити або досліджувати, істина сприймається прямо й відразу, так само як світло сприймається оком. Розум відразу сприймає, що біле не є чорне, а коло не є трикутник, що $3 > 2$, а $2 + 1 = 3$ й т. д. Від таких інтуїцій, уважає Локк, залежить усе наше пізнання, саме вони визначають його достовірність і очевидність. Наше пізнання настільки залежить від інтуїції, що демонстративне пізнання також грунтується на ній.

Особливість другого виду пізнання полягає в тому, що воно вимагає додаткових зусиль розуму, який змушений установлювати між ідеями посередні ланки, тобто додаткові ідеї, які Локк називає доводами. Такі дії розуму є доказами, а весь цей процес називається міркуванням. Очевидність демонстративного знання не настільки ясна, як знання інтуїтивного, і досягається воно не так швидко. Відмінність між ними полягає також і в тому, що інтуїтивне пізнання позбавлене сумнівів, тим часом як демонстративне містить їх у собі і, власне кажучи, з них починається. Докази якраз і спрямовані на те, щоб усунути сумніви. Аби весь процес міркування мав достовірний характер, кожний його крок повинен бути інтуїтивно очевидним. Але коли в процесі міркувань виникають задовгі ланцюги доведень, ство-

рюється можливість для помилки. Отже, протилежність істини й хиби виникає саме в процесі демонстративного (раціонального) пізнання. Найбільшого застосування воно дістало в математиці, однак Локк заперечує думку тих, хто вважає математику єдиною сферою, де воно може використовуватись. Раціональне пізнання можливе й в інших науках.

Усяке достовірне знання досягається за допомогою інтуїції й доказу, все інше — лише віра або гадка. Безумовною заслугою Локка є те, що він свідомо поставився до проблеми меж пізнання. Досліджуючи це питання, він указує, що обсяг нашого пізнання незначний, адже він не охоплює навіть усіх наших ідей. Що ж до ідей, то вони бідні й не охоплюють усіх речей. Нерозв'язаними проблемами залишаються квадратура кола, взаємозв'язок первинних і вторинних якостей, мислення й матерії та ін. У розв'язанні кардинальних проблем буття ми змушені покладатися на одкровення, і, не будучи здатними до ясновидіння, задовольнятися вірою та ймовірністю. Серйозною проблемою Локк уважає пізнання реального існування. Справа в тім, що інтуїція й раціональне пізнання спроможні встановити лише перші три види зв'язків між ідеями. Що ж до четвертого (реального існування), то на це здатне лише відчуття. Лише чуттєве сприйняття дає нам знання реального існування одиничних предметів поза нами. Чуттєве пізнання є різновид інтуїтивного і безпосередньо пов'язує чуттєві ідеї із зовнішніми об'єктами. Можна, однак, сказати, що це вже не зовсім пізнання, оскільки виходить за межі відношень між самими тільки ідеями. Але, з іншого боку, звідки ми знаємо, що існують якісь речі, крім ідей? Скептик, посилаючись на те, що немає надійного критерію, щоб розрізнити сон і неспання, висловлює сумнів стосовно реального існування речей. На що Локк відповідає, звертаючись до чуттєвого досвіду кожної людини, яка прекрасно розуміє різницю між образами пам'яті й реальними речами. Якщо б не можна було встановити різниці між сном і явою, тоді б утратило будь-який сенс усяке пізнання, пошуки істини й доведень. Нехай скептик скаже, чи існує для нього різниця перебувати у вогні наявно чи уві сні. У всякому разі практичне життя, задоволення і незадоволення від наявних предметів є достатнім грунтом, аби вважати існування чуттєвих предметів реальним, пише Локк. Їхня достовірність так само велика, як наші благополуч-

чя чи нещастя. Що ж понад це, то нам байдуже[23]. Однак заслуговує на увагу й той факт, що для емпірика Локка існування Бога є більш достовірною і переконливою істиною, ніж ті пізнання, що їх ми отримуємо через органи чуття про зовнішні речі. На його думку, ми значно менше переконані в існуванні речей зовнішнього світу, ніж у своєму власному або бутті Бога. Істину власного буття ми пізнаємо інтуїтивно (і тут Локк повторює відомі аргументи Декарта), що ж до існування Бога, то воно пізнається за допомогою логічних міркувань. Локк посилається на те, що це знання є необхідним висновком з факту нашого власного існування, яке для свого пояснення потребує певної причини.

Отже, підсумовує свої міркування Дж. Локк, ми можемо припустити три види пізнання: інтуїтивне, демонстративне й чуттєве, кожне з них має свої ступені, або рівні очевидності й достовірності. Важливість чуттєвого пізнання в тому, що воно безпосередньо пов'язує нас із зовнішнім світом.

Матеріалістична онтологія. В розв'язанні гносеологічних питань Дж. Локк обстоював матеріалістичну точку зору, згідно з якою всі наші ідеї, сукупність яких утворює досвід людини, є відображенням певних об'єктів, що існують незалежно від цього досвіду. Зовнішній досвід — це більш або менш адекватне відображення зовнішнього світу, його чуттєвих якостей. Уявлення Дж. Локка щодо природи цього світу грунтувалися на ідеях сучасної йому науки й значною мірою збігалися з поглядами І. Ньютона. Дж. Локк поділяв ідеї ньютонівської фізики, яка протистояла картезіанській природничонауковій картині світу. Ньютон відкидав учення Декарта про тотожність протяжності, тілесності й матеріальності. Натомість він обстоював дуалізм матерії й порожньої протяжності. Ньютонівська механіка грунтується на уявленнях про порожній простір, у якому існують і відносно якого рухаються матеріальні об'єкти. Цей простір є загальним умістищем речей. На противагу континуальній картині фізичного світу Декарта Ньютон утверджує атомістичну теорію матерії. Поділяючи ці погляди, Дж. Локк також уважає, що матеріальний світ складається з величезної кількості атомів, що рухаються в порожньому просторі. Загальними законами, на його думку, є закони механіки.

Свої погляди на фізичний світ Локк виклав у невеликому творі «Елементи натуральної філософії». Тут він не тільки висловлює прихильність до ньютонівської фізики, а й формулює деякі філософські положення, на яких вона має грунтуватися. Серед них твердження про те, що світ складається з безлічі матеріальних об'єктів. Цей висновок постійно підтверджується зовнішнім досвідом, коли відчуття щомиті демонструють нам величезну кількість матеріальних речей, які існують поза нами. Якими властивостями наділені ці речі? Відповідаючи на це запитання, Локк посилається на ідеї так званих первинних якостей. Саме через ці ідеї людина здатна щось знати про матеріальні речі як вони є. Це — знання таких властивостей, як протяжність, геометричні форми, механічні зв'язки й рухи. Що ж до існування матеріальної субстанції, то Локк, незважаючи на своє негативне ставлення до цього поняття, все-таки схиляється до думки, що вона існує. Це складна для Локка проблема, адже мова йде не про емпіричні субстанції, одиничні речі, існування яких не викликає у нього жодного сумніву, а про так звану філософську субстанцію, тобто загальну основу матеріального світу, єдиний субстрат різноманітних речей. Посилаючись на всемогутність Творця, він допускає, що Богом була створена така субстанція. Найсуттєвіша її властивість, за Локком, — щільність. «Матерія є протяжна щільна субстанція»[24]. Він заперечує поширену в XVII ст. думку, що сутність матеріального тіла зводиться до протяжності. Ідею простору Локк відрізняє від матеріальної щільності, грунтуючи на цьому уявлення про порожній простір.

Складною проблемою для матеріалістичної онтології завжди була проблема руху. Локк звертає увагу на те, що поняття матеріальної субстанції не містить у собі здатності до руху, до якоїсь активної дії. І хоча ми з досвіду знаємо про існування цього руху, «жодна частка матерії не здатна сама собі надати ані руху, ані спокою»[25]. Так само важко, виходячи з поняття про сутність матерії, пояснити існування такого фізичного явища, як гравітація. Відомо, що І. Ньютон змушений був задовольнитися самою тільки констатацією факту її існування, відмовившись від будь-яких пояснень. Ньютонове «гіпотез не вигадую» стосувалося саме природи такого фундаментального для його механіки факту, як всесвітнє тяжіння. Дж. Локк посилається на всемогутність Бога, який начебто надав створеній ним матерії

цієї сили. До всемогутності Бога він змушений апелювати і в інших випадках, коли стикається з обмеженістю механістичного матеріалізму, з неможливістю на його основі пояснити складні явища фізичного й духовного світу.

Показовим для матеріалізму Локка є те, що, визначаючи матеріальну субстанцію загальною сутністю всіх природних речей, він чудово розуміє обмеженість цього принципу щодо багатоманітних явищ природи. Йдеться не тільки про рух або силу гравітації. Набагато складнішою є проблема життя й мислення. Навіть рослинна частина природи, зазначає Локк, містить у собі такі якості та дії, що аж ніяк не випливають із сутності матерії як такої. У тваринному світі ми натрапляємо на ще більші досконалості й властивості, непоясненні на її основі. Однак найбільшої гостроти проблема набуває тоді, коли мова заходить про співвідношення матерії й мислення. Проблема єдності цих двох протилежних начал обговорюється Локком у багатьох працях, зокрема в його «Досліді». Аналізуючи різні варіанти її розв'язання, він не відкидає можливості існування поруч із матеріальною духовної субстанції, але все-таки вважає, що немає жодних підстав заперечувати твердження щодо здатності матерії мислити. Сама матерія не здатна породити жодної думки або знання, проте, пише Локк, «я не бачу суперечності в тому, що перша вічна мисляча істота могла б надати певним системам створеної нею нечуттєвої матерії, об'єднаним за її задумом, певного рівня чуттєвості, сприйняття й мислення»[26]. Локк погоджується з матеріалістичною тезою про те, що мислення є властивістю певним чином організованої матерії. Мислить матерія, але здатність ця не становить її власне породження, вона надана матеріальній субстанції Богом. Так само, як специфічні властивості тваринного й рослинного світу, а також такі фізичні властивості, як гравітація й рух.

До речі, саме обмеженість механістичного матеріалізму слугує Дж. Локку важливим аргументом на користь існування Бога. Оскільки матеріальна субстанція не містить у собі начала свого власного буття, не може бути достатньою підставою життя й мислення, необхідним є існування «вічного розуму» або Бога, наділеного всезнанням, могутністю й провидінням. Цей варіант космологічного аргументу Дж. Локк висуває, по суті повторюючи аргументацію І. Ньютона. Щодо

поглядів на Бога, то тут Локк був близький до деїзму. Однак релігійні погляди Локка не можна вважати деїстичними, оскільки він визнає божественне одкровення та інші християнські догмати. Що ж до місця релігії в суспільному житті, то Локк виступав на захист поміркованої віротерпимості, хоча його релігійна толерантність не поширювалась на католиків та атеїстів. Прихильник англіканської церкви, він навіть закликав позбавити атеїстів усіх громадянських прав, що явно розходилось із його політичними переконаннями.

Філософський матеріалізм і сенсуалістична теорія пізнання були пов'язані з іншими частинами Локкової філософії. У своїй антропології, етиці, педагогіці, у своїх державно-політичних поглядах Дж. Локк виходив із розуміння людини як природного індивіда, чуттєвий досвід якого відіграє вирішальну роль у його житті. Спираючись на розуміння людської душі як чистої дошки, Локк рішуче заперечував існування вроджених моральних або юридичних норм, узагалі будь-яких практичних принципів. Звідси він робив висновок про те, що всі люди від природи рівні, і лише в процесі виховання або взаємодії з середовищем, а також завдяки активній праці й громадській діяльності формуються відповідні риси людської особистості.

Суспільно-політична теорія. Проблеми суспільно-політичного життя посідають чільне місце в системі філософських поглядів англійського філософа. У своїх трактатах про державне правління Локк розвинув теорію буржуазного конституційного ладу. Ці твори були написані на підтримку режимові Вільгельма Оранського й спрямовані проти роялістської теорії державної влади Р. Фільдмера. Але значення цих трактатів набагато ширше. В них Дж. Локк уперше сформулював державно-правовий ідеал буржуазного суспільства. Його вчення значною мірою вплинуло на формування юридичного світогляду і встановлення буржуазного конституційного правління в країнах не тільки Європи, а й Америки. Багато політичних діячів, таких як Джефферсон, Франклін, Бріссо, були прихильниками й послідовниками Дж. Локка, теорія якого розглядалась ними не як система абстрактно-теоретичних постулатів, а як декларація непорушних прав людини, що мала становити конституційне ядро розумного суспільного ладу[27]. Сам Дж. Локк брав активну участь у цьому процесі. Наприклад, ним була напи-

сана конституція для Північної Кароліни, прийнята 1669 р.

У своїх поглядах на суспільне життя Дж. Локк спирався на етичні настанови, що розвивалися П. Гассенді, Т. Гоббсом, Б. Спінозою. Вихідним у нього було індивідуалістичне розуміння людської природи, згідно з яким люди, які утворюють державу й суспільство, є своєрідними атомами, що керуються у своїй діяльності лише власними інтересами й прагнуть до задоволення своїх суто природних потреб. Головне для них — прагнення до задоволення цих інтересів, до власної користі. Саме ним визначаються етичні поняття добра і зла, ним детермінована й необхідність створення держави.

Концепція походження держави Дж. Локка багато в чому подібна до концепції Т. Гоббса. Як і Гоббс, він розглядає утворення держави як результат суспільного договору, завдяки якому відбувається перехід від природного стану до громадянського. Але якщо Т. Гоббс фактично ототожнював державу й суспільство, Дж. Локк розрізняє їх. Суспільство у нього виникає раніше від держави. Крім того, на противагу Т. Гоббсу Дж. Локк розглядає природний стан як такий, у якому панувала взаємна доброзичливість. За Локком, у цьому стані миру, доброї волі, взаємної допомоги й безпеки всі люди були вільними, незалежними та від народження рівними. Доводячи природну рівність людей, Локк спирається на своє розуміння душі як tabula rasa. Рівність для нього — це відсутність переваг, якихось природою визначених привілеїв. Таке розуміння природної рівності людей, звичайно, було спрямоване проти станового поділу у феодальному суспільстві.

За умов природного стану в житті людей панують природні закони, концентрованим виразом яких є так зване природне право. Концепція природного права відігравала важливу роль у формулюванні непорушних прав людської особистості, що, за цією концепцією, є природжені. Головні серед них — свобода, право на власне життя й право власності. Власність, за Локком, виникає до створення держави й становить реалізацію природного права, результат природної життєдіяльності людини. Життя, за Локком, — це діяльність, підпорядкована щастю й вигоді, які самою природою визначені цілями кожного індивіда. Всі люди мають рівне право на ініціативу, на вияв творчої енергії, спрямованої на досягнення цих цілей. Саме в такому сенсі Дж. Локк

говорить про рівність людей у їхньому природному стані, маючи на увазі рівність можливостей і домагань. Проте така рівність не означає зрівнялівки. Люди наділені різними талантами, в них різні здібності, вони не однаково працьовиті, звідси виникає відмінність у власності. Власність Локк розглядає як результат особистої праці людей. Право на власність має взагалі фундаментальне значення для правової системи громадянського суспільства.

Саме власники, на думку Дж. Локка, становлять основу суспільного життя й держави, саме власники більше від інших були зацікавлені в переході до громадянського стану. «Головною метою вступу людей у суспільство, — писав він, — є прагнення мирно й безпечно користуватися своєю власністю, а головним знаряддям і засобом для цього слугують закони»[28]. У власниках Локк убачав основу правопорядку, і тільки людей, що мають власність, уважав розумними громадянами.

Саме диференціація власності, що виникає через різні природні здібності й таланти, спричинює розклад природного стану і викликає потребу в державній владі. Але держава, вважає Локк, повинна не обмежувати свободу та ініціативу людей, а гарантувати їх. Юридичні норми громадянського стану мають зберегти найкращі риси стану природного. Держава мусить гарантувати непорушні природні права людини: право на життя, свободу й власність. Ці права, які люди визнають у природному стані, становлять, за Локком, конституційний базис правової держави. Потрійна правова формула (свобода, життя, власність) стала правовою основою держав, створених буржуазними революціями, хвиля яких прокотилася Європою, саме вона була покладена в основу їх конституційного ладу й розглядалась ідеологами цих революцій як така, що відповідає природі людини та законам розуму. Одним із перших ідеологів буржуазного правопорядку якраз і був Дж. Локк.

Учення Дж. Локка про права особистості справді мало революційне значення, оскільки потреба суспільних перетворень, прагнення до нового, розумного суспільного ладу набули в ньому свого свідомого вираження, отримали чітке юридичне оформлення. Це вчення було спрямоване проти феодальних порядків, закріпачення й поневолення людини, проти будь-якої деспотії. Право на життя означає у Локка не тільки неприпустимість

убивства, а й неможливість добровільного рабства. Свобода для нього — це право кожної людини бути власником свого життя. Вона заперечує будь-які відносини особистої залежності (раба й рабовласника, кріпака й пана, слуги й господаря). Людина має право не тільки користуватися своїм власним життям, а й самостійно визначати свої життєві цілі.

Важливим елементом теорії правової держави Дж. Локка було вчення про поділ влад. Законодавча влада має належати парламентові, який у відповідних законах закріплює свободу сумління, свободу слова, друку, зборів, право власності й т. ін. Виконавча влада, до якої Дж. Локк відносив і судову, має належати кабінетові міністрів і лише частково — королю. Ідея поділу влад як суттєвого елемента правової держави була розвинута у XVIII ст. французьким просвітником Монтеск'є, який виокремив ще й судову владу.

Джерелом державної влади Дж. Локк уважав народ, але на відміну від Т. Гоббса обстоював думку, що народ, створюючи державу, не втрачає свого суверенітету. Найвищим сувереном, за Локком, є не правитель, не уряд, а нація. Народ, якщо правитель не виконує своїх зобов'язань, може скасувати свою угоду з ним. Народ навіть має право на насильницьке повалення державної влади, якщо вона не відповідає своєму призначенню, тобто має право на революцію. Ці положення Локкової політичної теорії вочевидь спрямовувалися проти короля Якова II. Сам Дж. Локк був прихильником конституційної монархії й виступав як ідеолог політичного компромісу між абсолютною монархією і республікою.

Як власне філософським, так і суспільно-політичним ідеям Дж. Локка належить важливе місце в історії європейської філософії. Матеріалістичний сенсуалізм Дж. Локка, його критика теорії вроджених ідей зробили значний внесок у подолання вад раціоналізму та метафізики XVII ст. І багато в чому сприяли становленню французького матеріалізму XVIII ст. Так само його суспільно-політичні ідеї справили великий вплив на видатних представників французького Просвітництва: Ш.-Л. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, Вольтера.

Джордж Берклі

В першій половині XVIII ст. в Англії домінувала філософія Дж. Локка, яка дістала своє продовження у творчості таких його послідовників, як Дж. Толанд, Дж. Прістлі, А. Коллінз. Однак у духовному житті пореволюційного англійського суспільства відбуваються серйозні зміни, пов'язані з підсиленням консервативних настроїв. Одним із філософських теоретиків цього консерватизму був Дж. Берклі (1685—1753), автор класичної системи суб'єктивного ідеалізму. Ґрунтуючись на сенсуалістичній теорії пізнання Дж. Локка, він створює ідеалістичну версію сенсуалізму, а у своїх запереченнях філософського матеріалізму формулює головні аргументи проти нього.

Життя і діяльність. Народився Дж. Берклі 1685 р. на півдні Ірландії в містечку Келкені. Англієць походженням, він уважав себе ірландцем. Освіту здобув у коледжі Св. Трійці Дублінського університету, де вивчав теологію й математику. В університеті зацікавився філософією. Наполегливо вивчає праці Ф. Бекона, Р. Декарта, Т. Гоббса, Н. Мальбранша. Дж. Локка. Результати напружених теоретичних роздумів занотовує в записниках, які пізніше були видані й за якими можна простежити, як він поступово наближається до своїх філософських висновків. Цей процес у загальних рисах завершується 1709 р., коли Берклі друкує свою першу філософську працю «Дослід щодо нової теорії зору» (An essay towards a new theory of vision). Того ж таки року він здобуває сан диякона англіканської церкви. А через рік, у 1710 р., виходить друком головна філософська праця Берклі — «Трактат про принципи людського знання» (A treatise concerning the principles of human knowledge). Власне кажучи, це лише перша частина задуманої ним книги, яка так ніколи й не була закінчена. Слід зазначити, що перше враження від філософської праці юного Берклі (на цей час йому виповнилось 25 років) було здебільшого негативне. Йому закидали надмірну оригінальність і психічну неврівноваженість. Однак ставлення до Берклі змінилося після публікації нової книги «Три розмови між Гіласом і Філонусом» (1713), в якій він дає популярний виклад своїх філософських ідей. Ця книга була написана у формі діалогу, учасники якого

уособлюють позиції матеріалізму (Гілас) та ідеалізму (Філонус). Зрозуміло, що у філософському спорі перемогу здобуває Філонус, який репрезентує власні погляди автора.

Кілька років потому Берклі мандрував країнами Європи, відвідав Італію і Францію. Під час цих відвідин мав особисте знайомство з Н. Мальбраншем. А 1728 р. задля місіонерської діяльності відбув до Америки, де на о. Род-Айленд, що за 300 км від Нью-Йорка, спробував заснувати коледж св. Павла. Однак за браком коштів не зреалізував задумане й 1731 р. повернувся на батьківщину. З собою привіз написаний на Род-Айленді новий філософський твір «Алсіфрон, або дрібний філософ», у якому взяв під захист релігійну етику й виступив проти вільнодумства. Місіонерські зусилля не залишилися непоміченими. 1734 р. він здобув сан єпископа. Останні 18 років життя виконував церковні обов'язки на півдні Ірландії. 1744 р. була опублікована остання філософська праця Берклі «Сайріс: ланцюг філософських міркувань і досліджень» (Siris: a chain of philosophical reflections and inquiries), у якій намітився відхід від суб'єктивного ідеалізму і стали явними неоплатоністські тенденції в його філософії. Помер Дж. Берклі в Оксфорді 1753 р.

У своїх філософських творах англійський філософ торкався надзвичайно складних філософських проблем. Передусім це питання сутності чуттєвого пізнання, взаємозв'язку суб'єктивного й об'єктивного в ньому, це проблема існування, а також критичний аналіз філософського поняття субстанції. Проте головна мета філософських зусиль Дж. Берклі полягала в захисті християнської віри і в боротьбі проти атеїзму й матеріалізму. Він добре розуміє зв'язок між ними, свідомо розробляючи свою філософію на засадах ідеалізму.

Суб'єктивно-ідеалістична гносеологія Берклі сформувалася на підставі критичної переробки сенсуалізму Дж. Локка. Користуючись слабкістю деяких положень Локкової теорії пізнання, він створює свій варіант сенсуалізму, в якому об'єкти чуттєвого сприймання ототожнюються з ідеями, що виникають у ньому. У філософському відношенні творчість Берклі належить до традиційного для Британії емпіризму і є важливим етапом його розвитку. Але слід зазначити, що філософський ідеалізм Берклі, згідно з яким підставою існування всіх чуттєвих об'єктів проголошується мислячий дух, «Я», був би неможливим без Декарта, без його вчення про cogito та наголосу на суб'єктивній свідомості.

Критика теорії пізнання Дж. Локка. Як зазначалося, в розробці своїх філософських ідей Берклі грунтується на гносеології Дж. Локка. Він наслідує Локкову термінологію й у своїй аргументації постійно посилається на його авторитет. Водночас Берклі висловлює свою незгоду з деякими положеннями Локка, намагаючись усунути непослідовності його теорії. Об'єктом критики стають учення Локка про ідеї первинних і вторинних якостей, трактування ним філософського поняття матеріальної субстанції, а також теорія абстрагування й узагальнення. Треба визнати, що Берклі і справді зміг намацати дошкульні місця Локкової теорії, однак, критикуючи її, нерідко викривляє його філософську позицію, намагається обернути її на користь своєї ідеалістичної точки зору.

У «Трактаті про принципи людського знання» Берклі починає виклад своїх філософських поглядів із критики теорії абстрактних і загальних ідей. Те, що цій критиці він надавав великого значення, засвідчує той факт, що їй Берклі присвятив практично всю передмову до трактату. Головною причиною більшості помилок і утруднень, з якими стикається наукове пізнання, переконує він, є саме думка, що «розум має силу створювати абстрактні ідеї або поняття про речі»[29]. Вважається, що такі ідеї становлять предмет логіки й метафізики, а також усіх тих наук, з яких складаються найвищі й абстрактні галузі знання. Берклі досить критично ставиться до цих наук. Аналізуючи їхній стан, він зазначає, що більшість із них сповнена темрявою і сумнівами, обтяжена нескінченними суперечками й парадоксами. Це стосується навіть тих із них, які начебто грунтовані на ясних і переконливих доказах, і тільки незначна їх частина приносить людям користь. І все це через фальшиві начала, на яких вони будуються. Найпоширенішим серед них є вчення про абстрактні й загальні ідеї.

Критика, до якої вдається Берклі, має на меті радикальніше, ніж це робив Локк, пов'язати наукове знання з емпіричним досвідом, вилучити з нього ті елементи, які видаються відмінними від безпосередніх чуттєвих сприймань. Передусім це стосується метафізичних понять, найважливішим серед яких є поняття субстанції. Свою критику Берклі зосереджує на понятті матеріальної субстанції, оскільки філософське поняття матерії становить основу матеріалістичного світогляду. Берклі намагається довести, що реально такої основи

немає і бути не може. Реально такі абстрактні сутності людський розум просто не здатний уявити.

На думку Берклі, процес утворення абстрактних ідей, як він описаний Локком, не відповідає дійсності, оскільки насправді розум не може відокремити від речі ті її властивості, без яких вона реально не існує. Не можна відділити рух, а отже, й уявити його собі окремо від рухомого тіла, колір від фарбованої поверхні й т. ін. «Ніякими зусиллями думки, — пише філософ, — ми не можемо утворити ідею протяжності, відокремлену від інших видимих і відчутних якостей»[30]. Це не означає, що розум загалом не здатний до подібних дій. Наприклад, у своїй уяві ми можемо відокремити якийсь орган від тіла, якусь частину або деталь від цілого, але можемо тому, що в самій дійсності такі дії цілком реальні. Скажімо, цілком реально для людини втратити руку або навіть голову. Отже, і в розумі за допомогою уяви ми можемо повторити подібне. Однак заперечення Берклі стосуються не таких дій, а тих операцій абстрагування, що ведуть до формування загальних ідей. За Локком, вони утворюються через попередню абстракцію, і саме проти існування таких ідей виступає Берклі. Хто, де й коли, запитує він, бачив насправді трикутник узагалі або рух як такий. Уявити собі такі речі неможливо. Загальна ідея, що фіксує щось спільне багатьом окремим речам, абстрагуючись від їхніх специфічних властивостей, безглузда й суперечлива. Вона б мала не містити в собі жодної специфічної для них риси й водночас стосуватися їх усіх. Цитуючи Локка, Берклі зазначає, що загальна ідея трикутника повинна бути водночас усім і нічим[31]. Такий трикутник має бути одночасно і прямокутним, і тупокутним, і гострокутним. Так само рух як такий — одночасно і повільним, і швидким. Отже, будь-яка абстрактна загальна ідея суперечлива й тому неможлива.

Було б перебільшенням казати, що Берклі взагалі заперечує існування загальних ідей. У передмові до «Трактату» він підкреслює: «Треба зазначити, що я не заперечую існування загальних ідей, а лише тільки існування абстрактних загальних ідей»[32]. Проблему загального Берклі розв'язує з позицій номіналізму. Реально існують лише окремі, одиничні чуттєві речі. Та або та окрема ідея набуває загального значення, коли вона починає відігравати роль знака. Певна ідея, залишаючись одиничною, стає загальною, коли вона репрезентує або заміняє собою всі інші ідеї певного роду або ж коли

вона використовується як знак. Скажімо, в міркуваннях геометра цілком конкретний, одиничний образ прямокутного трикутника може виконувати роль знака, яким позначається будь-який інший трикутник. Лише в цьому сенсі, вважає Берклі, ми можемо говорити про існування загальної ідеї трикутника. Така теорія узагальнення дістала назву репрезентативної.

Іноді, зауважує Берклі, можливість абстрактних загальних ідей доводять, посилаючись на існування мови, на те, що наймення речей нібито пов'язані з їх загальними ідеями. Однак насправді загальне ім'я (знак багатьох речей) не пов'язане з якоюсь абстрактною ідеєю, воно лише має здатність викликати в нашій уяві ту або ту, але кожного разу особливу, одиничну ідею.

Отож, усіма своїми аргументами Берклі намагається довести неможливість абстрактних загальних ідей. Слід зазначити, що його критика Локкової теорії узагальнення мала певні підстави. Ми вже казали про вади та обмеженість цієї теорії, про ті утруднення, з якими вона стикається. Берклі був правий у тому, що отримане через абстрагування від усіх особливих, специфічних рис загальне поняття позбавляється всякого реального змісту. Загальне, справді, не існує окремо від особливого. Запропонована Локком схема узагальнення може служити методом утворення лише абстрактних уявлень, а не теоретичних понять, які розкривають справжню спільність (єдність) речей. Одначе, слушно критикуючи обмеженість теорії Локка, Берклі зовсім не прагне розкрити шляхи утворення таких понять. Полемізуючи з Локком, він увесь час апелює до здорового глузду. І він правий, коли мова йде про образи безпосередньої уяви, але зміст людської свідомості далеко не обмежується цими образами. Особливо коли йдеться про наукове пізнання. Тут ми маємо справу з науковими поняттями, які хоч і відходять, на перший погляд, від чуттєвого образу дійсності, але здатні проникати в її сутність. Берклі ж, заперечуючи значення таких понять, перекриває шлях науковому пізнанню. Його критика Локка має на меті одне — заперечення реальності абстрактних і загальних ідей, а також доведення головної тези свого емпіризму, згідно з якою єдино реальними об'єктами пізнання є одиничні чуттєві речі.

Проблема існування. У зв'язку з цим виникає запитання: а що ми маємо на увазі, коли кажемо про

існування таких об'єктів? Що ми розуміємо під терміном «існування» стосовно чуттєвих речей? «Я кажу, що стіл, на якому я пишу, існує, — розмірковує Берклі, — і це означає, що я бачу і відчуваю його; а коли б я вийшов із мого кабінету, то сказав би, що він існує, розуміючи під цим те, що я міг би сприймати його, або що якийсь інший дух актуально його сприймає»[33]. Інакше кажучи, існувати для Берклі означає сприйматися, бути у сприйнятті. Коли кажуть про безумовне існування речей, незалежно від їхнього відношення до нашої чуттєвості, то це щось незрозуміле. Реальне існування речі та її відчуття, наполягає він, невіддільні одне від одного. «Об'єкт і чуттєвість насправді одне й те саме і не можуть бути абстраговані одне від одного»[34]. Esse est percipi — ось головний принцип філософії Берклі.

У його міркуваннях про зв'язок між чуттєвим сприйманням та існуванням є слушність, адже й справді відчуття — єдиний для нас спосіб виявити реальне буття речей. Факт такого існування для людини і справді невіддільний від факту їх чуттєвого сприйняття. Проте це зовсім не означає, що речі існують лише для нас, що вони не можуть існувати самі по собі. З першого Берклі безпідставно робить висновок про друге. Обгрунтовуючи цю думку, він посилається на положення Локкової філософії про те, що чуттєві ідеї є об'єктами нашого пізнання. З цього Берклі висновує, що речі, на які спрямоване пізнання, — не що інше, як ці ідеї.

Серед людей побутує думка, каже він, що будинки, гори, річки, одним словом чуттєві речі, існують незалежно від їх чуттєвого сприйняття. Але чим насправді є речі, що я називаю яблуком, деревом, книгою? Кожна з цих речей, відповідає Берклі, — це сукупність різноманітних чуттєвих ідей. Зір дає мені ідею червоного або жовтого кольору, на дотик я сприймаю ідею твердого, кулеподібного, смак дає мені ідею солодкого. Сукупність цих ідей я називаю яблуком. І так кожна окрема річ є лише сукупністю подібних ідей, що даються моєю чуттєвістю, і поза чуттєвістю ніякого іншого значення не має.

Усі погоджуються з тим, продовжує Берклі, що наші думки, пристрасті або ідеї не існують поза нашим розумом. Тому й речі, що є сукупністю таких ідей, не можуть існувати незалежно від нього. Однією з найочевидніших істин, що безпосередньо відкриваються

людині, Берклі вважає ту, згідно з якою «всі тіла, з яких складається всесвіт, не мають жодного існування поза нашим духом, і ... їхнє буття (esse) полягає в тому, щоб сприйматися або пізнаватися»[35]. У цьому, робить висновок він, і полягає спосіб їхнього буття, спосіб же буття мислячого духу, навпаки, полягає в тому, що він сприймає, пізнає.

Припустімо, розмірковує далі Берклі, що поза нами існують якісь речі. Виникає запитання: чи сприймаються вони? Якщо ні, то й казати нема про що. Коли ж вони сприймаються, то чим вони для нас є, як не певними ідеями? Нічого іншого про них ми не знаємо й знати не можемо. Матеріалісти стверджують, що речі існують незалежно від мислячого духу, від нас, а ідеї є лише їхнім відображенням або копією. Проте «ідея не може бути схожою ні на що, крім ідеї», так само як «колір чи фігура не можуть бути схожими ні на що, крім іншого кольору або фігури»[36]. Отож, ідеї нічого не представляють, окрім самих себе.

Берклі рішуче заперечує можливі трактування цієї точки зору як скептичної. Навпаки, свою філософію він розглядає як спосіб подолання скептицизму, так само як матеріалізму й невіри. За його переконанням, саме матеріалізм, який стверджує принципову різницю між речами й ідеями, веде врешті-решт до скептицизму. Матеріалізм, як і скептицизм, висловлює недовіру нашим відчуттям, уважаючи їх несправжнім буттям. Натомість Берклі проголошує, що відчуття, чуттєві речі — єдина й остання реальність, з якою ми маємо справу. Що ж до речей поза нашим чуттєвим досвідом, то будь-які абстрактні міркування про них беззмістовні й позбавлені сенсу. Саме в цьому — сутність ідеалізму Берклі.

Обґрунтовуючи свою позицію, він переглядає Локкове вчення про первинні і вторинні якості. Нагадаємо, що різниця між ними, за Локком, полягає в тому, що ідеї первинних якостей адекватно відображають властивості речей, тим часом як ідеї вторинних якостей не схожі з тими силами, котрі викликають їх, бо зумовлені особливостями суб'єкта сприйняття. Берклі трансформує останнє положення таким чином, що вторинні якості набувають виключно суб'єктивного характеру і є лише нашими суб'єктивними переживаннями. Свої аргументи Берклі грунтує на відносності цих якостей, на їхній залежності від суб'єкта, від його чуттєвого апарату. Скажімо, сила, з якою ми сприймаємо тепло від

вогнища, залежить від нашого розташування щодо нього, а сама якість сприйняття є функція чуттєвих органів (шкірою ми відчуваємо тепло, а очима бачимо світло). Звідси Берклі робить неправомірний висновок, що ці якості не можуть існувати незалежно від людської чуттєвості й ніякого відношення до об'єкта, речей поза нами, не мають. Такої самої суб'єктивізації зазнають і так звані первинні якості. На думку Берклі, вони також залежать лише від суб'єктивних умов сприйняття. І доводить він це, посилаючись на їхню начебто цілковиту залежність від вторинних якостей. Скажімо, ідея геометричної фігури реально існує лише як сприйняття кольорових контрастів. Накреслений геометром трикутник — це лише контраст між чорною тушшю і білим папером. Якщо ж абстрагуватися від сприйняття кольорів, зникне й сама геометрична фігура. Первинні якості нерозривно пов'язані з вторинними, їх навіть подумки не можна абстрагувати від них. Абстрактні уявлення про фігуру, протяжність, рух — уявлення, ізольовані від реального сприйняття речей, за Берклі, просто неможливі. Тому первинні якості так само суб'єктивні, як і вторинні. Як перші, так і другі не існують поза суб'єктом, незалежно від мислячого духу. Але ж у речах нічого, крім цих якостей, немає, отже, можна зробити висновок, що й самих цих речей, котрі начебто існують незалежно від нас, теж немає. «Така річ, як зовнішній об'єкт, — підсумовує свої міркування Берклі, — не повинна існувати»[37].

Берклі був, безумовно, правий, наголошуючи на суб'єктивному характері всіх наших відчуттів. За способом існування вони справді суб'єктивні й цілком антропоморфні, однак це не означає, що вони позбавлені будь-якого об'єктивного змісту, ніяким чином не відтворюють об'єктивні властивості речей. У такому разі вони б не давали змоги живим істотам орієнтуватися в навколишньому середовищі, отже, були би біологічно некорисні й зайві. Однак усе якраз навпаки. Сучасні психологія і фізіологія нагромадили достатньо аргументів на користь того факту, що чуттєве сприйняття будується саме як процес уподібнення. Відображуючи зовнішні речі, суб'єктивна діяльність певного органа уподібнюється певним їхнім якостям, а суб'єктивний образ речі виникає як переживання такої подоби[38]. Як свідчить психологія, відчуття реальності, предметної віднесеності, що ними супроводжується чуттєве сприйман-

ня, — не просто психологічна ілюзія. Воно грунтується на постійному, повсякчасному використанні апарату нашої чуттєвості в практичному житті, на тому, що живі істоти органічно вписані у своє середовище, безпосередньо пов'язані з ним, а чуттєвість і є формою такого зв'язку.

Критика філософського поняття матерії. Позицію Берклі не слід розуміти таким чином, що він узагалі заперечує існування речей. Він лише заперечує їх незалежне від духу існування. Берклі проти того, аби вести якісь розмови про зовнішнє для нас буття, проголошуючи весь чуттєвий світ, як він сприймається і переживається нами, єдиною й останньою реальністю. Хоча, як побачимо далі, він визнає існування незалежної від нас духовної субстанції (Бога), однак заперечує існування будь-якої позбавленої мислення субстанції (матерії). Саме на цьому понятті Берклі зосереджує вогонь своєї критики, оскільки саме з ним пов'язана ідея зовнішнього, незалежного від мислення й чуттєвого сприймання буття. Він прагне довести, що поняття тілесної, матеріальної субстанції безглузде, суперечливе, позбавлене бодай якого-небудь змісту. Тілесна субстанція, приміром, немислима без протяжності. Всі філософи одностайні в тому, що протяжність — чи не найважливіший її атрибут. Однак протяжність є не що інше, як одна з первинних якостей, на суб'єктивному характері яких наполягає Берклі. Тому й тілесна субстанція, якщо від неї забрати цей атрибут, просто перестає існувати, перетворюється на фікцію.

Берклі посилається на міркування Локка з приводу того, що ідея тілесної субстанції є лише гіпотеза, яка дає змогу пояснити поєднання чуттєвих якостей у речах, що існують поза нами. Уявлення про тілесну субстанцію, вважав Локк, виникають як гадка про певну опору для цих якостей у їхньому зовнішньому бутті. Але, силкується довести Берклі, ніякої потреби в такій гіпотезі немає. Сама історія пізнання начебто свідчить про її безпідставність. І справді, пише він, раніше люди вважали, що колір, форма, рух та інші чуттєві якості існують поза душею, як об'єктивні властивості речей. На цій підставі «здавалося необхідним припускати деякий позбавлений мислення субстрат, або субстанцію, в якому вони існують, оскільки не можна було уявити, щоб вони існували самі по собі. Згодом люди, перекo-

навшися з плином часу, що кольори, звуки й решта вторинних чуттєвих якостей не існують поза душею, позбавили субстрат або субстанцію цих якостей, залишивши лише первинні — фігуру, рух і т. п., котрі, як вони вважали, все ще існують без участі душі й потребують матеріальної опори. Однак, як було показано, жодна з чуттєвих якостей, навіть ці, не може існувати інакше, ніж у розумі або душі, що їх сприймає. З цього випливає, що ми не маємо більше жодної причини припускати існування **матерії»**[39].

Позбавлена всіх своїх чуттєвих якостей, матерія, каже Берклі, все одно що ніщо. Тому, коли б це поняття відкинули, його зникнення ніхто б не помітив. Мені закидають те, іронізує він, що начебто я знищую матеріальну субстанцію, але як можна знищити те, чого не існує? Від такої втрати постраждають хіба що атеїсти, бо тілесна субстанція за всі часи була їх великим другом. На фундаменті вчення про матерію «були побудовані всі нечестиві системи атеїзму та ірреліґійності»[40]. І тут Берклі цілком правий, указуючи на прямий зв'язок матеріалістичної філософії з її наріжним каменем — поняттям тілесної субстанції, а також на єдність матеріалізму з атеїзмом. Треба віддати Берклі належне в тому, що він саме в понятті тілесної субстанції побачив головний принцип матеріалістичного світогляду. Треба також визнати й те, що Берклі, як ніхто інший, зрозумів філософську суть цього поняття.

Він не проти поняття матерії в тому сенсі, в якому воно відповідає здоровому глуздові, з точки зору його, так би мовити, повсякденного вжитку. Берклі не має нічого проти матерії як сукупності чуттєвих якостей, протяжності, щільності, ваги й т. п., єдине, проти чого спрямована його критика, так це проти того філософського змісту, який надається цьому поняттю. А цей зміст він цілком правильно вбачає в тому, що матеріальна субстанція оголошується підставою (support) існування всіх якостей і акциденцій поза свідомістю[41]. Берклі чудово розуміє, що коли йому пощастить довести нереальність такої підстави, тоді єдиним носієм, субстанційною основою всіх якостей і акциденцій, а зрештою й усіх чуттєвих речей, виявиться суб'єкт, наділений здатністю мислення або сприймання. Берклі постійно підкреслює, що головне питання не в тому, існує чи не існує реальний світ, речі, будинки, гори, моря. Зрозуміло, що вони існують. Але на якій підставі?

Питання полягає в тому, що́ є носієм, субстанційною основою цих речей: дух або матерія, духовна або тілесна субстанція? Берклі всіма засобами прагне довести одне, а саме що такою основою є мислячий дух, що поза ним і незалежно від нього будь-яке існування неможливе. Причому слід наголосити, що в Берклі йдеться не про духовну сутність якоїсь одної людини, скажімо, про власне «Я». Це був би крайній висновок із його аргументації. Така позиція, коли весь світ зводиться до суб'єктивних переживань окремої людини, до моїх власних суб'єктивних уявлень, називається *соліпсизмом.* Інколи філософію Берклі наводять як приклад філософського соліпсизму, але це не зовсім так. Берклі прагне уникнути таких крайнощів. Коли йдеться про те, що тіла не існують незалежно від духу, каже він, «я маю на увазі не цю або ту індивідуальну душу, але всі душі, хоч якими б вони були»[42]. Отже, світ у своїй сутності складається з певної сукупності суб'єктів, душ, способом існування яких є здатність до сприйняття. Всі інші так звані матеріальні речі існують лише завдяки їм, як їхні чуттєві перцепції.

Одначе, обстоюючи принципи своєї філософії, Берклі розуміє, що послідовно проведена суб'єктивно-ідеалістична точка зору стикається з цілою низкою проблем, які вимагають розв'язання. Найголовніші з них: неперервність існування, незалежність зовнішніх відчуттів від нашої волі, різниця між реальними й уявними речами, закономірність природних явищ. І справді, якщо способом існування чуттєвих речей є їх сприймання котримсь із суб'єктів, то з цього випливає парадоксальний висновок, що світ у цілому й кожна окрема річ мають щоразу зникати, тільки-но їх перестають сприймати. Для суб'єктивного ідеаліста цілий світ зникає разом із ним. Аби уникнути цього парадокса, Берклі й каже про існування безлічі людських душ. Речі продовжують існувати у відчуттях інших людей. У кінцевому підсумку безперервне існування світу гарантоване Богом: якщо речі не сприймаються ніким з-поміж «створених духів», то вони існують у душі «вічного Духу». Отже, виходить, що речі існують незалежно від індивідуальних суб'єктів у сприйнятті Бога. Таким чином, суб'єктивний ідеалізм доповнюється в Берклі об'єктивним, рух у напрямі до якого став особливо відчутним у пізніх його творах, зокрема «Сайрісі».

Апеляція до Бога дає Берклі змогу пояснити й той факт, що переважна кількість наших відчуттів не зале-

жить від нашої волі. Вони вочевидь спричинені якоюсь зовнішньою силою. До речі, це один із найголовніших аргументів матеріалізму на користь існування зовнішнього світу. До цього аргументу вдавався і Декарт, доводячи достеменність існування тілесної субстанції. Берклі погоджується, що такі відчуття мають зовнішню причину, але вбачає її не в матерії, а в Богові. Це Бог навіює їх людям. Якщо ці відчуття не залежать від нашої волі, то існує якась інша воля або інший дух, розмірковує Берклі, який їх викликає. Так само, за допомогою Бога, він намагається знайти надійний критерій розрізнення реальних і уявних речей. Якщо стати на точку зору суб'єктивного ідеалізму, то різниця між ними зникає. Але здоровий глузд і досвід кажуть нам протилежне. Для Берклі джерелом того, що ми називаємо реальним, є найвищий дух, Бог. Ті ж суб'єктивні образи, що створені нами самими, він називає уявними. Так само Берклі пояснює і природну закономірність: «певні правила або встановлені методи, за якими дух, від якого ми залежимо, збуджує в нас чуттєві ідеї, звуться законами природи»[43].

Усе сказане дає підстави для висновку, що ідеалізм Берклі нерозривно пов'язаний з релігією, вірою в Бога. Власне кажучи, свою філософію він і розвивав як захист та обґрунтування віри, як засіб спростовування матеріалізму та атеїзму. Водночас звернення до Бога дало Берклі змогу розв'язати ті проблеми, що неодмінно виникають на ґрунті його вчення, а також узгодити його зі здоровим глуздом. Таким чином, емпіризм Берклі набуває радше релігійного, ніж наукового змісту.

Здоровий глузд і наука. Берклі був упевнений, що його теорія не тільки узгоджується зі здоровим глуздом (common sense), а й ґрунтується на ньому. Критики Берклі, навпаки, сприймали його теорію як таку, що суперечить здоровому глуздові, несумісна з ним. Однак, розгортаючи свою аргументацію, англійський філософ постійно апелює до чуттєвого досвіду, до фактів повсякденного життя, вважаючи, що здоровий глузд і полягає в тому, щоб керуватися у своїх міркуваннях лише тим, з чим ми реально маємо справу. А це — лише наші чуттєві переживання і сприйняття. На цій підставі Берклі вважає безглуздими ті уявлення й поняття, які виходять за межі чуттєвої реальності. Абстрактні ідеї протяжності, простору, руху, поняття зовнішнього буття

й тілесної субстанції для нього позбавлені реального змісту. Однак, відкинувши ці, безглузді для Берклі, речі, звільнивши чуттєвий досвід від такої «метафізики», він логічно приходить до висновку, що реальний світ цілком іманентний нашій свідомості, збігається з нею. Ідеалізм Берклі виростає на грунті емпіризму, хоча, звичайно, не дорівнює йому. Емпіризм як такий не завжди веде до ідеалізму. Згадаймо філософію того ж Дж. Локка, Т. Гоббса або Ф. Бекона.

Суб'єктивний ідеалізм Дж. Берклі був надто вузькою базою для розвитку навіть емпіристичної методології. Як зазначає Б. Рассел, точка зору Берклі, послідовно проведена, змушує відмовитись від будь-яких тверджень, які б виходили за межі нашого власного особистого досвіду. Для Берклі це вияв здорового глузду, але на практиці такої позиції ніхто не дотримується[44]. Що ж до наукового пізнання, то для нього вона просто згубна. І підтвердженням цьому служить ставлення Берклі до сучасної йому науки.

Дж. Берклі змушений був визнати, що в основі всього природознавства лежить поняття матеріальної субстанції. Але, відкинувши його, він заперечує значення всіх фундаментальних понять фізики, механіки й математики. Передусім ідеться про поняття фізичної причини. Берклі заперечує її реальне існування, оскільки ми сприймаємо, як він уважає, лише наслідки. Реально існують тільки духовні причини. Фізичне спричинення є безпідставне припущення, примара або навіть ошуканство. Саме тому він заперечує існування всесвітнього тяжіння як загальної причини фізичних процесів. Якщо й казати про якусь загальну причину, то нею може бути лише Бог.

Суб'єктивізація таких понять, як протяжність і рух, також позбавила їх наукового значення, що привело Берклі до заперечення досягнень сучасної йому науки. Він виступив проти механіки Ньютона, проти одного з її найважливіших понять — абсолютного простору. Однак, указуючи на відносність просторових визначень, Берклі передусім заперечував їх об'єктивний характер. У математиці він намагався спростувати метод диференціального числення на тій підставі, що поняття диференціала (безконечно малої величини) передбачає вихід за межі мінімально відчутних об'єктів (minima sensibilia). Взагалі прагнення Берклі розглядати об'єкти математики як чуттєві сприйняття руйнували її як точну аб-

стрaктну науку, повертали її до тих часів, коли вона була неточною, емпіричною дисципліною «на кшталт емпіричного землемірства в давніх єгиптян»[45]. Якби наука пішла шляхом, запропонованим Берклі, наприклад, замінила б об'єкти геометрії чуттєвими образами (точки — плямами, лінії — кольоровими смугами й т. п.), довелось би не тільки відмовитись від багатьох досягнень сучасної математики, а й зруйнувати навіть геометрію Евкліда. А відтак цілі галузі математизованого природознавства, теоретична механіка, оптика, астрономія стали би просто неможливими. Розуміючи серйозність таких наслідків, Берклі був змушений поступово відступати від проголошених ним принципів. У пізніших працях («Про рух», «Аналітик», «Захист вільнодумства в математиці») він виявляє схильність до компромісу, визнаючи правомірність абстрактно-математичних об'єктів. Варто, проте, зауважити, що ідеї Берклі зажили чималої популярності серед філософів-позитивістів, таких як Е. Мах і Г. Герц. Б. Рассел, Ф. Франк, М. Шлік, котрі в окремі періоди своєї творчості перебували під впливом махізму, також захоплювалися працями англійського філософа. Дж. Берклі цілком справедливо вважається попередником Маха, прихильників якого приваблювали такі найголовніші риси берклianства, як *номіналізм* і *феноменалізм*.

Що ж до етики й політики, то Берклі мало звертав на них увагу, вважаючи, що вони мають бути підпорядковані релігії й служити їй.

Девід Юм

Серед найвагоміших постатей в історії європейської філософії Нового часу — Д. Юм (1711—1776), який завершив лінію британського емпіризму. Продовжуючи традицію, започатковану ще Ф. Беконом, він безпосередньо прилучається до емпіричної філософії Дж. Локка і Дж. Берклі, однак надає їй скептичного забарвлення. Юм сформулював головні принципи

новоєвропейського скептицизму, а його теорія пізнання пройнята ідеями феноменалізму й позитивістського заперечення метафізики. Як соціально-політичний мислитель Д. Юм був прихильником зближення партій торі й вігів, а ідеалом політичного устрою вважав конституційну монархію.

Життя і творчість. Народився Д. Юм 1711 р. в Единбурзі в родині незаможного дворянина. Здобув юридичну освіту в Единбурзькому університеті. Пробував займатися комерцією, але невдало. Три роки навчався у Франції в м. Ла Флеш, де написав свою першу філософську працю «Трактат про людську природу» (Treatise of human nature). Трактат було завершено, коли юнакові виповнилося 26 років. Опублікував він свою працю 1738 р. в Лондоні після повернення з Франції. Однак публікація не принесла йому слави. 1748 р. Юм публікує нову працю «Дослідження щодо людського пізнання» (An Inquiry concerning Human Understanding). Це був варіант першої частини «Трактату», яку він переробив, сподіваючись на успіх. За переконанням Юма, неприхильне сприйняття його першої публікації було спричинене не стільки змістом, скільки формою викладу. 1752 р. він публікує перероблену другу частину під назвою «Дослідження щодо принципів моралі» (An Inquiry concerning the Principles of Morals). За оцінкою самого Юма, це була найкраща його філософська праця. Однак особливого зацікавлення вона теж не викликала. Проте Юм продовжує працювати й публікує цілу низку праць із моральної та політичної проблематики.

Починаючи з 1752 р. Юм обіймає посаду бібліотекаря юридичного товариства в Единбурзі. В цей час його увага спрямована на історію. Пише «Історію Англії», перша частина якої була опублікована 1754 р. Публікація зазнала значної критики, зробивши Юма відомим. Справа в тому, що Юм, працюючи над «Історією Англії», прагнув досягти певної політичної мети: сприяти зближенню вігів з торі. Однак викликав лише невдоволення з боку як перших, так і других. Інші праці Юма, написані ним у цей час, були присвячені релігії. Це — «Натуральна історія релігії» (1755) та більш відома «Діалоги з природної релігії», опублікована вже після смерті Юма.

В його небагатому на події житті можна відзначити відвідини Франції в середині 60-х років як секретаря

посольства в Парижі. Тут він знайомиться з діячами французького Просвітництва, з Д'Аламбером, Руссо, Гольбахом. Про нього з прихильністю відгукуються Гельвецій і Вольтер. Французькі просвітники були знайомі з працями Юма, присвяченими питанням релігії, і цінували його за антиклерикальні погляди. Хоча сам Юм ставився до французьких матеріалістів досить стримано. Прикрим непорозумінням закінчилося його знайомство з Руссо, який вирізнявся хворобливою підозрілістю й обвинуватив Юма в недоброзичливому ставленні до себе.

1766 р. Д. Юм повертається на Британські острови. Останні свої роки жив на батьківщині, в Единбурзі, де спочатку був секретарем філософського товариства, а потім очолив гурток учених (своєрідну шотландську академію наук). Помер Юм 1776 р.

У своїх філософських працях, найвідомішими серед яких були «Трактат про людську природу» та «Дослідження щодо людського пізнання», Юм розвинув далі емпіричну філософію Дж. Локка. Головний принцип його емпіризму щодо чуттєвого походження думок Юм проводив навіть більш ригористично. Разом з тим він виявляє ті парадокси й складності, які містила в собі сенсуалістична теорія пізнання Дж. Локка, намагаючись дати їм своє розв'язання. Серед них проблема сприйняття зовнішнього буття, необхідності, причинно-наслідкових зв'язків тощо. Дж. Берклі, аналізуючи ці проблеми, зробив радикальний висновок про те, що відношення між ідеями в нашій душі та речами, що поза нею, не можуть бути сприйняті, а тому він відкинув зовнішній світ, перетворивши розум, душу на єдину форму реальності. Берклі трансформував емпіризм Локка в ідеалізм, який мав уже не наукове, а релігійне значення.

Для Юма, навпаки, значення емпіризму полягало саме у виправданні нової емпіричної науки. Він розумів, що Дж. Локк у своїй сенсуалістичній гносеології захищав принципи наукового пізнання світу, що, критикуючи теорію вроджених ідей, Локк виступав проти тих, хто атакував досвідну науку. Заявляючи про те, що розум із самого початку знає відповіді на всі питання, вони дискредитували її нелегку й кропітку працю. У цій боротьбі Юм був на боці Дж. Локка. Разом з тим він бачив і ті недоліки Локкової теорії пізнання, якими майстерно скористався Берклі.

Залишаючись на грунті емпіризму, Юм намагався уникнути крайніх висновків суб'єктивного ідеалізму. Особливістю його позиції було те, що в розв'язанні гносеологічних проблем він посилався на своєрідно потрактовану природу людини, на ті звички та вірування, що хоч і не мають раціонального пояснення, але, будучи вкорінені в кожній людині, відіграють надзвичайно важливу роль у процесі пізнання. Д. Юм значно більше уваги, ніж його попередники, звертає на чуттєво-емоційну природу людини, на роль віри в її житті. Йдеться не про релігійно-містичні аспекти цієї віри, а про ті немовби природні сили людини, безпосередні вірування й переконання, на яких грунтуються її свідомість і життєвий досвід.

Приєднуючись до Локка у ствердженні досвідних засад людського пізнання, Юм водночас уносить суттєві корективи в розуміння самого досвіду.

Вчення про досвід та його структуру. Сам Юм уважав свою філософію спробою застосувати до розуму людини, її душі ті самі принципи, які Ньютон використовував щодо фізичної природи, тобто перенести в пізнання людської природи методи природничо-наукового дослідження. Йдеться не тільки про його емпірично-аналітичні прийоми, а й про той факт, що в основі Юмової теорії досвіду лежить своєрідний атомізм ідей і вражень, цих головних елементів досвіду. Так само, як і Дж. Локк, Юм переконаний, що будь-які речі, перш ніж стати предметом досвіду, мають бути представлені в наших відчуттях. Їхні перцепції (сприйняття) є основою досвіду, вони становлять увесь матеріал пізнавальної діяльності мислення. Усі сприйняття Юм поділяє на два види: враження (impressions) та ідеї. Різницю між ними він убачає у ступені їхньої жвавості й сили. Ті сприйняття, які входять у свідомість із найбільшою силою і нестримністю, є первинними елементами досвіду й називаються враженнями. До них Юм відносить відчуття, афекти, емоції. Враження виникають незалежно від нашого бажання й волі. Вони утворюють той реальний грунт, на якому з'являються і в залежності від якого створюються всі наші ідеї. Збережені пам'яттю враження переробляються на ідеї за допомогою уяви. Ідеями Юм називає копії цих вражень, вони суть ті форми, в яких первісний чуттєвий матеріал входить у сферу розумової діяльності. Локк чуттєві ідеї фактично

ототожнював з відчуттями, Юм розрізнив їх. У такий спосіб він намагався зняти фатальне для емпіричної філософії питання про взаємозв'язок речей та ідей, чуттєвих якостей та тих об'єктивних сил, що породжують їх у чуттєвому сприйнятті. Особливо гостро ця проблема постала в суб'єктивному ідеалізмі Берклі. І якщо Локк був переконаний в існуванні зовнішніх об'єктів, властивості яких більш-менш адекватно передаються нашими ідеями, то Берклі, підхопивши Локкову тезу про те, що чуттєві ідеї суть безпосередні об'єкти нашого розуму, зробив з неї логічний висновок, що, крім них, ніяких інших об'єктів узагалі не існує. Однак у такому разі зникає будь-яка різниця між реальним і уявним, між об'єктивним і суб'єктивним, що, своєю чергою, унеможливлює орієнтоване на зовнішню природу наукове пізнання. Тому Юм намагається внести елемент реальності в сам чуттєвий досвід, протиставивши незалежні від волі чуттєві враження створеним уявою або відтвореним пам'яттю ідеям. Однак слід сказати, що різниця між ними досить умовна, а запропонований Юмом критерій їх розрізнення (жвавість і сила) недостатньо надійний.

Юм сам указує на відносність такого критерію, адже можуть бути і досить сильні й неначе живі спомини чи образи уяви, і досить слабкі, майже невідчутні враження. Нічого не залишається, як послатися на вкорінене в самій природі людини почуття реальності. Кожен знає, переконує Юм, що таке реальні відчуття і що таке химерні образи уяви. Звичайно, такий підхід до складної гносеологічної проблеми на перший погляд видається дещо легковажним. Однак можна погодитися з Юмом у тому плані, що питання про довіру нашим відчуттям не стільки теоретична, скільки практична проблема. Це той випадок, коли теоретичні аргументи мають поступитися місцем саме вірі, переконаності в реальності чуттєвих сприйняттів кольору, звуку, світла або тепла. І хоч як би ми намагалися, залишаючись на грунті емпіризму або сенсуалізму, розв'язати цю проблему, ми маємо або пристати до Берклі, або погодитися з Юмом. Або визнати, що будь-які абстрактні міркування про зовнішнє існування речей позбавлені фактичного грунту, або послатися на таку нераціональну силу, як віра.

Критики Юмової філософії слушно звертають увагу на те, що він усуває головне гносеологічне питання про

взаємозв'язок речей та ідей, об'єктивних якостей та відчуттів, поставивши натомість питання про взаємозв'язок різних елементів самого досвіду. І справді, Юм відмовляється розглядати цю проблему, посилаючись на те, що раціональними засобами вона нерозв'язна. Він просто констатує факт наявності чуттєвих вражень у нашій душі.

Головне питання, яке цікавить Юма, це їх співвідношення з ідеями. Як зазначалося, первинними він уважає саме враження, а вторинними, похідними від них — ідеї. Всі ідеї ми отримуємо не інакше як від чуттєвих вражень. «Ми нездатні сформувати правильну ідею про смак ананаса без того, щоб насправді скуштувати його»[46]. Усі ідеї відповідають чуттєвим враженням, схожі на них, до певної міри є їх адекватним відображенням. Вони, так само як і враження, поділяються, з одного боку, на ідеї відчуттів та рефлексії (в Юма це емоційні стани), а з іншого — на ідеї прості й складні.

Прості перцепції (ідеї та враження) — це своєрідні атоми досвіду, вони не можуть бути розчленовані на якісь складові елементи. Складні перцепції протилежні простим і постають унаслідок їхнього поєднання.

Асоціативна теорія мислення. Складні ідеї, за Юмом, утворюються шляхом асоціації простих. Для нього це єдиний спосіб мислення чуттєвими образами. Така асоціація — результат вільної діяльності уяви. Юм наслідує Локка, який бачив у процесі утворення складних ідей вияв творчої активності суб'єкта. Але Юм свідомий і слабкостей Локкової концепції, адже така активність фактично збігається зі сваволею. Якщо це так, то логічно виникає питання про істинність та вірогідність результатів грунтованого на такій діяльності пізнання.

Цей момент має неабияке значення для Юма, і тут ми стикаємося з важливою особливістю його емпіризму. Розкриваючи механізми досвідного пізнання, головну складність він бачить у поясненні не стільки походження простих ідей, скільки утворення їх різноманітних і на позір довільних асоціацій. Юм прагне з'ясувати, віднайти якусь закономірність у розумовій діяльності, грунтованій на чуттєвому досвіді, ті внутрішньо притаманні самому досвідові підстави, які надають достовірності його результатам. На перший погляд, зазначає він, самий тільки випадок поєднує між собою прості

ідеї, а дії нашої уяви видаються виключно довільними. Однак існують деякі універсальні принципи, «котрі змушують її повною мірою узгоджуватися з самою собою в кожному місці і в кожний момент часу»[47]. Юм стверджує, що ці принципи визначають природний зв'язок, або здатність однієї ідеї природно викликати іншу. Тобто існує деяка «асоціативна якість», деяке начало, що об'єднує ідеї. Цей зв'язок не слід розглядати як непорушний або нероздільний, адже для уяви нічого нероздільного не існує. Не слід також уважати, що без цього начала розум нездатний об'єднувати ідеї, бо немає нічого вільнішого за уяву. «Однак ми маємо вважати його м'якою (gentle) силою, яка зазвичай панує і, між іншим, спричинює те, що різні мови настільки відповідають одна одній. Природа немовби вказує кожній з них на ті прості ідеї, що найкраще підходять для об'єднання у складні»[48].

Наявність такого начала підтверджується існуванням регулярних асоціацій, які ми вважаємо природними. Ці природні сили (а Юм порівнює їх із фізичною силою тяжіння, що діє в природі) регулюють наше мислення, діяльність нашої уяви, змушуючи переходити від однієї ідеї до іншої, об'єднуючи їх певними типами зв'язків. Юм виділяє три таких начала («асоціативні якості»): *схожість, суміжність* у часі й просторі, *причина* і *дія*. Скажімо, уявляючи собі ідею якоїсь речі, ми мимоволі пригадуємо щось подібне або щось таке, що межувало з нею у просторі й часі. Це звичайні правила так званого асоціативного мислення. Значно більшу увагу Юм звертає на третє відношення (причина і дія), яке, на його думку, найпоширеніше й найважливіше. Це відношення, як уважає Юм, є найвагомішою схемою мислення, оскільки не тільки дає змогу встановлювати необхідні зв'язки між речами, а й визначає взаємини між людьми в суспільстві[49].

Проблемі причинності Юм присвячує значну частину свого «Трактату», але перед тим він аналізує різні категорії складних ідей, які слугують звичайними предметами наших думок і міркувань. У цілому вони можуть бути поділені на *відношення, модуси* й *субстанції*.

Почнемо з перших. Аналіз різних видів відношень Юм здійснює паралельно з типологією асоціацій, хоча зв'язок між ними не досить чітко визначений. Але ясно одне, що ці асоціації — різновид так званих *філософ-*

ських відношень. Загалом усі відношення, за Юмом, можна поділити на два види: природні й довільні, позаяк їх загальне поняття має два значення. Перше — це якість, через котру ідеї так поєднуються в уяві, що одна з них природно викликає іншу. І друге — це якість або предмет, стосовно яких ми вважаємо за потрібне порівнювати якісь ідеї. У другому випадку зв'язок установлюється за нашою волею, у першому — незалежно від неї, у другому він має довільний характер, у першому — природний. Перелічити всі якості, на підставі яких виникають різноманітні природні відношення перцепцій, неможливо, але серед них Юм виділяє *філософські*, до яких, на його думку, можна зрештою звести всі інші. Це: схожість, тотожність, протилежність, просторово-часові відношення, кількість, ступінь і, нарешті, причина й дія. На відміну від звичайних, філософські відношення суть ті якості (визначення речей), з якими розум зіставляє ідеї в процесі мислення.

З-поміж перелічених чотири види відношень, а саме схожість, протилежність, ступінь і кількість, мають особливе пізнавальне значення. Вони можуть бути предметом достеменного знання й утворюються за допомогою самих тільки логічних міркувань. Передусім це — логіко-математичне знання. Решта відношень, у тому числі каузальні, пізнаються досвідним шляхом. Отже, Юм розділяє досвідне й позадосвідне пізнання. Зразком апріорного знання є математика, висновки якої безумовно достовірні. Всяке інше знання має лише ймовірний і проблематичний характер.

Філософські відношення у Юма — це загальні категорії, на підставі яких розгортається процес мислення. Тож вони не просто якості, визначення предмета цього мислення, а його загальні схеми або форми. І хоча мислення характеризується Юмом переважно з психологічного боку, можна сказати, що він тут робить значний крок у напрямі кантівського їх трактування.

Важливим філософським поняттям, до аналізу якого звертається Юм, було і поняття *субстанції*. Юм продовжив з позицій емпіризму критику цієї категорії, розпочату ще Дж. Локком. Приєднуючись також до Берклі, який зосередився на критиці матеріальної субстанції, він пішов значно далі, поширивши її на поняття духовної субстанції. Це мало суттєві світоглядні наслідки, адже, погоджуючись із Берклі, що довести існування матерії неможливо, Юм те саме каже й стосовно

найвищого духу, тобто Бога. У своїй критиці він апелює до здорового глузду і, спираючись на принципи емпіризму й феноменалізму, доводить, що філософське поняття субстанції не має реального змісту. Звертаючись до філософів, які будують свої міркування на грунті філософського поняття субстанції, Юм запитує: а чи сприймають субстанцію наші відчуття, чи здатна дати нам цю ідею рефлексія?

Давши негативну відповідь на ці запитання, він доходить висновку, що «в нас немає ідеї субстанції, відмінної від сукупності окремих якостей», що «ця ідея субстанції, так само як і модусу, є не що інше, як зібрання простих ідей, об'єднаних уявою і позначених спеціальним ім'ям»[50] Ідею субстанції як певної підпори для спільного існування простих якостей Юм називає фікцією. Він уважає, що цю ідею-фікцію люди вигадали, аби пояснити сталі сукупності ідей, шукаючи те «дещо», на підставі якого вони об'єднуються. Однак, на гадку Юма, в такому «дещо» немає потреби, бо утворення сталих сукупностей простих ідей можна легко пояснити через відношення суміжності та причинності.

Не менш рішуче заперечував Юм і існування абстрактних загальних ідей. У цьому питанні він фактично приєднується до Берклі. Посилаючись на свого попередника, Юм оцінює його репрезентативну теорію узагальнення як значне відкриття останніх років. На думку Юма, «всі загальні ідеї є не що інше, як окремі ідеї, приєднані до спеціального терміна, який надає їм ширшого значення і змушує їх викликати при нагоді інші індивідуальні ідеї, подібні до них»[51]. Отже, абстрактні ідеї самі по собі одиничні, але вони можуть стати загальними, виконуючи специфічну роль представників (in their representation). За будь-яких умов образ, яким оперує наш розум, залишається образом окремого об'єкта, проте в наших міркуваннях ми можемо застосувати його як загальний. Завдяки чому стає можливим таке застосування? Передусім, як уже зазначалося, завдяки загальному імені. Однак на якій підставі ми можемо пов'язувати з одним іменем різні об'єкти? Власне кажучи, йдеться про ті підстави, на яких виникає загальна ідея, позначена спільним іменем. Такою підставою, як гадає Юм, є відношення схожості: «Індивідуальні ідеї, зібрані разом, підходять під загальний термін з огляду на схожість, що існує між ними»[52].

Таким чином, підґрунтя того розумового процесу, який є оперуванням загальними й абстрактними ідеями, або, точніше, в якому вони набувають значення таких ідей, становлять закони природної асоціації ідей, а саме принцип схожості. Вдаватися до якихось інших, вигадувати існування якихось загальних ідей, крім тих, що репрезентують індивідуальні об'єкти, об'єднані схожістю, Юм не вважає за потрібне.

Проблема причинності й зовнішнього існування. Серед принципів природного зв'язку, виділених Юмом, найбільше значення для розумової діяльності має принцип причинності. Це — найширше відношення, яке виражає найсильніший зв'язок перцепцій. Прагнучи розкрити внутрішній механізм досвідного пізнання, Юм зосереджує свою увагу саме на механізмі каузального зв'язку. Справа не тільки в тому, що цей принцип являє собою головний закон природничо-наукового пізнання. Відомо, що в боротьбі проти арістотелізму й середньовічної схоластики творці нової науки й філософії саме в певному трактуванні причини вбачали суть природничо-наукового підходу до дійсності, протиставивши телеологічним уявленням про неї детерміністську картину світу. Однак справа полягає ще й у тому, що, за переконанням Юма, причинність слугує єдиною підставою для мислення як опосередкованого пізнання. Досвідне знання речей, що безпосередньо дається чуттєвим сприйняттям, не становить особливої проблеми для Юма. Механізми звичайної асоціації, керовані принципами схожості чи просторово-часової суміжності, дають змогу задовільно пояснити утворення складних ідей або емпіричних об'єктів. Однак головне питання, яке турбує Юма, — досвідне пізнання тих речей, які безпосередньо чуттєвим сприйняттям не даються. Підставою такого пізнання, на його думку, можуть бути лише їхні причинно-наслідкові зв'язки.

Отже, аналіз причинності пов'язаний у Юма з проблемою мислення, яке начебто виявляє свою відмінність від безпосередньо чуттєвої основи. Юм зазначає, що саме таке мислення забезпечує доцільність людської діяльності, здатність передбачення, а відтак і управління природними й суспільними процесами. У ньому полягає «джерело всіх відносин, грунтованих на інтересі й обов'язку»[53]. Той факт, що принцип причинності відкриває шлях для виходу за межі безпосередньо даного,

Юм пояснює, посилаючись на ту обставину, що причинний зв'язок означає не тільки безпосередній рух чи дію одного об'єкта в іншому, а й здатність його до такої дії. Спираючись на безпосереднє сприйняття об'єкта, ми можемо з огляду на цю здатність дійти висновку про подію, що відсутня у сприйнятті.

Такий висновок робиться в процесі міркування, уся суть якого, за характеристикою Юма, полягає лише в зіставленні двох чи більше об'єктів та у відкритті відношень між ними. Проте коли ці об'єкти та їхні відношення безпосередньо сприймаються відчуттями, ми називаємо це радше сприйняттям, ніж міркуванням. Діяльності мислення як такої тут ще немає. Такими є, приміром, відношення схожості, місця або часу. В кожному з них розум не переступає межі сприйняття того, що безпосередньо дається відчуттями. І «тільки причинність, — підкреслює Юм, — породжує такий зв'язок, завдяки якому саме існування або дія якогось об'єкта дає нам упевненість, що за ним слідувало або йому передувало якесь інше існування або дія»[54]. Здатність установлювати такі опосередковані зв'язки Юм і називає власне міркуванням. Усі інші (тотожність, суміжність, схожість і т. п.) причетні до нього лише тією мірою, якою вони зумовлюють відношення причинності.

Отож, перед Юмом постає складне завдання пояснити, залишаючись на ґрунті емпіризму, можливість такого мислення або, інакше, можливість виходити за межі безпосереднього сприйняття. Для цього треба з'ясувати природу каузального зв'язку, довести емпіричне походження самого принципу причинності.

Керуючись цим завданням, Юм закликає уважніше придивитися до поняття причини, розкласти його на складові елементи. Таких елементів, що ними утворюється причинне відношення, за Юмом, три. Це: 1) просторова суміжність; 2) часова послідовність; 3) необхідність породження. Або, інакше, для того щоб два якісь об'єкти вважалися сполученими причинним зв'язком, вони мають межувати в просторі, йти одне за одним у часі, а дії одного повинні неодмінно викликати певні зміни в іншому. Що стосується перших двох умов, то вони безпосередньо даються чуттєвим досвідом. Саме лише чуттєве сприйняття здатне дати нам уявлення про просторові й часові відношення між об'єктами. Що ж до необхідності породження, то вона

чуттєвим досвідом безпосередньо не дається, а без неї каузального зв'язку як такого немає. Берклі свого часу на цій підставі взагалі заперечив існування причини, відкинувши претензії природничої науки на пізнання каузальних зв'язків у природі. Однак Юм серйозно ставиться до науки та її прагнення розкрити причинну залежність між явищами природи. Він уважає причинно-наслідкову схему мислення природною силою, незалежною від бажання або примхи людей.

На думку Юма, вона вкорінена в самому досвіді людини, а її безпосередньою підставою є регулярність зв'язків, що виникають у ньому. Регулярна повторюваність певної послідовності подій у часі породжує ідею їхнього каузального зв'язку. Але самої послідовності ще не досить, щоб казати про причинність. Юм нагадує відоме правило, що запобігає можливій помилці в судженнях: після того не означає внаслідок того. Проста часова послідовність не має нічого спільного з причинною залежністю. Це так, каже Юм, але регулярно повторювана послідовність закріплюється у свідомості людини, перетворюючись на звичку. Своєю чергою, звичка породжує певні очікування. Людина вже чекає, що за одним явищем має йти інше. Все це формує віру в необхідність каузального зв'язку.

За Юмом, саме віра (belief) слугує підставою уявлень про причинне відношення, на ній урешті-решт побудовані схеми нашого мислення. Віра як така нічого нового у зміст наших чуттєвих сприймань не вносить, її не можна вважати якимсь новим порівняно з чуттєвими враженнями джерелом ідей. Вона, за Юмом, лише особливе почуття (психологічне переживання), що ним супроводжуються створені уявою ідеї, — відчуття впевненості, переконаності, належності. Однак саме воно перетворює часову послідовність у відношення «причина — дія», а помилкову з точки зору логіки формулу «після того значить унаслідок того» — в нав'язливу схему мислення.

Підкреслюючи надзвичайну поширеність і важливість цієї схеми в житті людини, Юм закликає критично поставитись до неї. На його думку, вона замість достеменного знання часто-густо лише навіює нам безпідставні надії. Юм ілюструє свою думку прикладом із куркою, яку господарка регулярно годувала зерном, сформувавши впевненість, що вона і є причиною курчиного життя, аж поки одного разу та не прийшла до курника з ножем.

Не відкидаючи об'єктивного існування причинності як такої, Юм разом з тим заперечує догматичну впевненість більшості науковців у тому, що наші поняття адекватно її відображають. Якщо навіть вона і є, то залишається недоступною нашому пізнанню, не здатному вийти за межі чуттєвого досвіду. А в цьому досвіді причина для нас не більше, ніж усталена сукупність (асоціація) ідей, грунтована на вірі, тобто такий зв'язок, який має лише психологічне, а не онтологічне значення.

Але якщо це так, то ми не можемо нічого знати й про ті об'єктивні причини, які породжують наші власні перцепції. В досвіді ми маємо справу лише з ними й ані на крок не виходимо за ці межі. Тож будь-які міркування про зовнішнє буття, що начебто спричинює нашу чуттєвість, так само безпідставні. Але звідки тоді виникає ідея такого існування? Що змушує нас уважати власні сприйняття зовнішніми речами? Пояснюючи цей психологічний феномен, Юм звертає увагу на те, що в досвіді ми фіксуємо той факт, що одні речі існують поза іншими: стіл, папір, ручка й т. п. сприймаються як зовнішні одне одному. Ми також сприймаємо власне тіло й тіла, зовнішні щодо нього. Звідси виникає ідея про зовнішнє буття. Але й наше власне тіло, й зовнішні щодо нього речі насправді лише наші сприйняття, тому ніякого зовнішнього буття для нас не існує. Це не більше ніж ілюзія, яку легко зруйнувати за допомогою простого експерименту. Достатньо злегка натиснути на око, і зображення роздвоїться, а те, що сприймалося як зовнішня річ, виявить свою справжню сутність — бути лише чуттєвим образом.

Правду сказати, визнає Юм, ця гадка про зовнішнє буття вкорінилася в нашій душі. Жодна людина не сумнівається, що дерево, будинок і т. п. існують незалежно від нас. Проте довести це, спираючись на досвідне знання, ми не можемо. У нас немає вражень зовнішнього буття. Реально розуму не дано нічого, крім чуттєвих сприймань, а знати щось поза ними ми не можемо. «Насправді, — пише Юм, — ми ані на крок не можемо вийти за межі самих себе й не сприймаємо ніякого існування, окрім тих перцепцій, що з'явилися в межах цього вузького кола. Цей універсум нашої уяви не має жодної ідеї, крім тих, що були породжені тут.

У формуванні поняття про зовнішні об'єкти, стосовно яких ми припускаємо специфічну відмінність від наших перцепцій, найбільше, що ми можемо зробити,

так це створити відповідну щодо них ідею, не претендуючи на їх пізнання»[55]. Ця промовиста цитата якнайкраще характеризує скептицизм Д. Юма, який полягає в запереченні пізнаваності об'єктивного буття речей та необхідних зв'язків між ними. На відміну від Берклі Юм не відкидає зовнішнє буття як таке, але він не визнає можливості щось знати про нього. За Юмом, ідея зовнішнього існування, так само як ідея причинності й необхідності, не має реального змісту, оскільки вони не даються чуттєвим сприйняттям. Єдиною підставою для них може бути віра. Скептицизм Юма, який фактично дорівнює агностицизму, грунтується на його емпіризмі, на впевненості в тому, що чуттєві сприйняття становлять єдино реальні свідчення про світ. Але якщо це так, тоді й справді людина опиняється у «вузькому колі» своїх суб'єктивних вражень. Що ж до об'єктивних властивостей речей, то про них на цьому вузькому гносеологічному грунті залишається тільки гадати.

Свій скептицизм Юм спрямовує на головні філософські (метафізичні) поняття, такі як субстанція, причина, необхідність, дух, буття. Він висловлює сумнів щодо можливості знати не тільки матерію, а й Бога. Так само скептично Юм ставиться до поняття душі, або духовної сутності людини.

Проблема особистості. Критика поняття особистості, або «Я», зумовлена в Юма критичним ставленням до духовної субстанції. Фактично він не розрізняв їх. Через це, заперечивши існування останньої, Юм приходить до заперечення психофізіологічної єдності, цілісності особи, того, що ми називаємо нашим «Я». Однак звідки тоді береться ідея такого «Я» і який справжній зміст цього поняття? Кажучи «справжній», треба мати на увазі «емпіричний», адже всі ідеї, за Юмом, набувають якогось змісту лише завдяки чуттєвим враженням. Аналізуючи цю проблему, Юм виступає проти тих традиційних, особливо для раціоналістичної філософії, уявлень про душу як незмінну, тотожну собі, просту сутність, що начебто безпосередньо сприймається в акті самосвідомості. Скажімо, для Декарта сприйняття власного «Я» є першою і найочевиднішою істиною. Справді, погоджується Юм, серед філософів, яких він називає метафізиками, поширена впевненість у тому, що ми безпосередньо усвідомлюємо наше «Я», кожної миті

відчуваємо його присутність. Уважається, що цей факт не потребує ніяких доведень, ба більше, що він вищий за всі доведення. Але, продовжує Юм, таке судження суперечить нашому досвідові. Якщо цю ситуацію критично проаналізувати, то виявиться, що в нас немає і бути не може ідеї нашого «Я», яка б могла з'явитися звичайним і вже відомим шляхом.

Юм наводить цілу низку аргументів, які, на його думку, спростовують усталені погляди на природу душі. Головне в них те, що ця ідея суперечить тим враженням, на підставі яких вона могла б виникнути. Приміром, усі враження одиничні, тим часом як особа містить у собі велику їх кількість, усі вони віднесені до неї. І в цьому сенсі вона є чимось загальним. Усі наші враження мінливі: страждання, насолода, смуток і радість, пристрасті й відчуття заступають одне одного й не існують одночасно. На відміну від них «Я» уявляється як щось стале і собі тотожне. «Таким чином, — робить висновок Юм, — ні з цих, ні з будь-яких інших вражень ідея особистості не може бути виведена, отже, такої ідеї немає»[56].

Чим тоді є наше «Я» насправді? Чи може воно існувати окремо від тих перцепцій, ідей та вражень, що послідовно виникають у нас? Суть Юмової концепції особистості якраз і полягає в тому, що вона не може розглядатися як щось відмінне від перцепцій, адже реально, в досвіді ми не можемо сприйняти наше власне «Я» незалежно від тих суб'єктивних актів, відчуттів, емоційних станів, у яких воно виявляє себе. «Я не здатний уловити своє «Я» хоча б у якийсь момент часу без якогось сприйняття і нічого не можу спостерігати, окрім цього сприйняття»[57]. Юм приєднується до Берклі, вважаючи способом існування мислячого духу здатність до сприймання. Як тільки воно припиняється, стверджує він, зникає і наше «Я». Коли б усі мої сприйняття припинилися, то це б і було смертю. Відсутність відчуттів, спогадів, уяви або пристрастей, як то буває уві сні, у стані непритомності чи після фізичної смерті, однаковою мірою означає для мене одне — небуття.

Невіддільність реального буття особи від властивих їй перцепцій приводить Юма до висновку, що вона і є ці перцепції. Він скептично ставиться до поглядів метафізиків на природу душі, згідно з якими вона — проста й неподільна підстава для існування мінливих чуттєвих станів. Усі ідеї, перцепції, пристрасті різні, не пов'язані

між собою, переконує Юм, тому вони не потребують нічого для підтримки власного існування. «Залишаючи осторонь таких метафізиків, — пише він, — я наважуюсь стверджувати стосовно решти людей, що вони суть не більше, ніж зв'язка або зібрання різних сприймань, які йдуть одне за одним»[58]. Отже, людина, особистість — лише сукупність її перцепцій, сукупність її суб'єктивних переживань, не більше. Людський дух Юм уподібнює до театру, на сцені якого одне за одним виступають різні сприйняття. Таким чином, не тільки зовнішні для нас об'єкти, а й наша власна сутність залишається недоступною нам. І коли Юм каже, що в пізнанні ми ані на крок не виходимо за власні межі, то мається на увазі лише феноменальний бік нашого буття як суб'єкта цього пізнання.

Усі метафізичні визначення душі Юм уважає безпідставними, називає їх фікціями. Ідея тотожності душі виникає через помилку, внаслідок безпідставного перенесення на мінливі об'єкти або низку різних, несхожих між собою об'єктів того способу, яким уявляються сталі й незмінні об'єкти. Однак для того щоб зрозуміти зв'язок перцепцій, з яких складається наша душа, немає потреби уявляти собі якусь незмінну сутність, що начебто весь час зберігається. Для цього достатньо звичайних правил асоціації. Нічого таємничого в душі не залишається. Людина весь час змінюється в процесі свого життя разом із зміною своїх чуттєвих вражень. Звідси й смерть утрачає свою таємничість, оскільки означає лише зникнення таких вражень.

Проте, відкинувши особистість, Юм відразу стикається з чималими труднощами. На такому фундаменті не тільки не можна побудувати задовільну систему етики, а й пояснити характер віри, що відіграє надзвичайно важливу роль у теорії пізнання Юма і є одним із суттєвих чинників людської натури.

Вчення про афекти та теорія моралі. Гносеологічні погляди Юма дістали відображення в першій книзі його «Трактату». Друга книга присвячена дослідженню афектів, а в третій викладається його теорія моралі. В цілому вони утворюють філософську систему Юма, в якій він розрізнює умоглядну, або теоретичну, і практичну філософію. До останньої й належать вчення про афекти і мораль. Однак практична філософія Юма щільно пов'язана з його теорією пізнання. Юм підкреслює, що

вона грунтується на принципах, розроблених ним у першій книзі. Вирішальну роль тут відіграє специфічно потрактована чуттєвість. Людина як суб'єкт практичних відносин постає у Юма чуттєвою, афективною істотою. Афекти або пристрасті цілком визначають її волю й поведінку.

Розглядаючи проблему співвідношення чуттєвості й розуму в життєдіяльності людини, Юм підкреслює виключно пасивний характер останнього. Для нього розум — суто споглядальна здібність людини, що жодним чином не впливає на практичний бік її життя. Тому, на думку Юма, безпідставно казати про боротьбу розуму з афектами. Розум не тільки не здатний приборкати пристрасті, він постає в Юма як їхній раб.

Афекти Юм визначає як емоційні стани людини, в яких дістає вираження її життєво важливе ставлення до речей. «Те, що ми звичайно розуміємо під афектом, — пише він, — є сильною і відчутною емоцією душі, коли наявні якесь благо або зло, або інший об'єкт, який через своєрідну будову наших здібностей здатний викликати схильність до себе»[59]. Джерелом афективних станів людської душі є об'єкти, репрезентовані певними чуттєвими враженнями. Афекти неможливі без таких вражень і передбачають їх. Вони є породженням первинних перцепцій. Усі сприйняття Юм поділив на первинні і вторинні. Первинні — це зовнішні відчуття й тілесні страждання або задоволення, які виникають безпосередньо, через взаємодію зовнішніх об'єктів з чуттєвим апаратом людини. Вони не опосередковані іншими враженнями або ідеями. Вторинні, навпаки, виникають через таке опосередкування. Тому Юм називає їх враженнями рефлексії. Власне, афекти і є такими вторинними перцепціями. Найголовнішим джерелом усіх афектів Юм уважає саме тілесні страждання й задоволення, від яких походять найрізноманітніші афективні, тобто емоційні, стани людини і якими врешті-решт визначаються всі її дії та характер її поведінки. «Головною пружиною і рушійним принципом людської душі, — зазначає філософ, — є задоволення або біль; коли ці відчуття усуваються з наших думок або почувань, ми значною мірою втрачаємо здатність до афектів чи дій, до прагнень або волінь»[60].

Усі афективні стани Юм поділив на дві групи: спокійні і бурхливі. До перших він відносив почуття прекрасного й потворного. До речі, і розум Юм харак-

теризує лише як такий спокійний афект. До других — почуття кохання, ненависті, радості або смутку. Юм детально описує різні комбінації й модифікації цих афектів. Головним правилом взаємозв'язків між ними є те, що протилежні враження пов'язані з протилежними афектами.

Вчення Юма про афективну природу людини має пряме відношення до його теорії моралі. Ця теорія сенсуалістична й грунтується на тих самих принципах, що й теорія пізнання та вчення про афекти. Розрізнення добра і зла, схвалення першого і засудження другого, як уважає Юм, можливі лише за умов, коли в душі людини виникають відповідні перцепції. Свою теорію моралі він будує на противагу тим раціоналістичним системам етики, які виводили моральні категорії й норми з чистого розуму. Ці системи, вказує Юм, виходили з існування вічних моральних законів, незмінних критеріїв добра і зла, що однаковою мірою мали стосуватися всіх розумних істот, незалежно від особливостей їхньої будови або конкретного становища у світі. Саме тому ці системи будувалися за зразком математичної науки. Закони моралі автори цих систем прагнули довести геометричним способом.

Однак моральні істини не можна уподібнити істинам математичним, вони не можуть бути предметом абстрактного, безстороннього міркування, оскільки моральні категорії характеризують не самі тільки зовнішні об'єкти, а й наше ставлення до них. Моральні поняття добра і зла, зазначає Юм, незастосовні до зовнішніх речей безвідносно актів нашого духу, вони існують виключно між внутрішніми актами та зовнішніми речами. Об'єктивні відношення, якщо вони не збурюють наші емоції, не супроводжуються нашими оцінками, не мають морального характеру. Скажімо, коли молоді паростки душать старе дерево, з насіння якого вони виросли, ми залишаємося безсторонніми і не застосовуємо до цих природних процесів поняття добра і зла. Зовсім інша ситуація, коли щось подібне виникає між людьми. Такі стосунки не залишають нас байдужими, викликають у нас осуд і характеризуються як моральне зло.

Цей приклад, узятий із Юмового «Трактату», засвідчує складність питання щодо природи моральних відносин, а разом із тим і специфіку моральної філософії.

Аналізуючи цю проблему, Юм ставить питання про загальні підстави моральної теорії. Він не просто викладає свої погляди на природу морального добра і зла, доброчесності і пороку, а й обговорює методологічні засади етики. Передусім його цікавить питання про джерело моральних понять. Чи може, запитує Юм, чистий розум бути підставою для моральних суджень? І, полемізуючи з раціоналістами, дає категоричну відповідь: «моральність не є предметом розуму»[61]. Вона, за переконанням Юма, має чуттєве походження, укорінена в чуттєвій природі людини, а тому «ми радше відчуваємо моральність, ніж міркуємо про неї»[62]. Тож і моральна наука, відірвана від чуттєво-емоційної сфери й орієнтована на самий лише розум, неможлива.

Сам по собі розум, на думку Юма, є лише здібність безстороннього споглядання, на нього покладена лише гносеологічна роль відкриття істини. Однак істина, коли вона не пов'язана з певними емоціями, не породжує в нас бажання або відрази, схвалення або осуду, не здатна вплинути на нашу поведінку. Сама по собі вона не має практичного значення. Розум як такий не може, за переконанням Юма, бути практичним. Однак мораль, як зазначалося, є саме практичною наукою, і тому вона не може абстрагуватися від пристрастей, почуттів, чуттєвої природи людини. Саме в ній треба шукати підстави для моральних норм і категорій. «Знищіть усі теплі почуття і схильність до доброчесності, а також огиду й відразу до пороку, — аргументує свою позицію Юм, — зробіть людину байдужою до цих відмінностей — і мораль не буде більше практичною і не справлятиме якогось регулятивного впливу на наше життя і вчинки»[63]. В моралі розум має поєднатися з відчуттями, з чуттєвими враженнями й афектами.

Цей висновок мав важливе значення для моральної науки. По-перше, він ставить під сумнів існування універсальних, вічних і незмінних законів моралі, однакових для всіх розумних істот. На думку Юма, вони мають залежати від чуттєвої природи цих істот, від особливостей їхньої організації та характеру їхніх стосунків між собою і світом. І, по-друге, навіть якщо такі закони існують, постає вкрай важливе питання про механізми їхньої практичної реалізації. Розум може розкрити нам сутність добра і зла, належного і неналежного, він може дати нам загальне поняття доброчесності, але все-таки залишається запитання: як підпорядкувати цим поняттям волю? Полемізуючи з

раціоналістами, Юм цілком слушно звертає увагу на те, що сформулювати самі тільки закони було б замало, треба показати зв'язок між ними й волею людини.

Слід зазначити, що Юм формулює тут надзвичайно складну проблему, яка пізніше стане каменем спотикання для етичної теорії Канта. Спробувавши вивести формальні вимоги моралі з чистого розуму, протиставивши їх емпіричним чинникам людської поведінки, Кант так і не зможе розкрити механізми їхнього впливу на волю. Хоча треба визнати й те, що побудована на засадах емпіризму і феноменалізму моральна філософія Юма залишила осторонь багато важливих особливостей моральних категорій, і передусім їх нормативний характер. Як зазначають критики, недоліком Юма тут було, приміром, те, що він недооцінив проблему обов'язку[64].

Взагалі свою етику Юм будує не як нормативну, а як суто описову науку. Науку, яка не стільки конструює норми, скільки аналізує факти. Відкинувши абстрактні поняття добра і зла, відірвані від реального життя людей, Юм намагається знайти підставу їхньої моральності в самій людській природі. Для людини природним є, гадає він, особливе ***моральне почуття***. Завдяки йому відносини людей між собою і з навколишнім світом набувають морального характеру. Саме воно є тим внутрішнім актом, на якому грунтуються всі моральні категорії і який справляє безпосередній вплив на волю людини. За своїм походженням воно щільно пов'язане з відчуттями задоволення і незадоволення, але не тотожне їм. Юм звертає увагу на те, що не кожний предмет, який викликає в нас чуттєву втіху або біль, стає об'єктом моральної оцінки. Моральне задоволення, яке ми, приміром, відчуваємо від зустрічі з доброчесною людиною, специфічне. Воно відрізняється від задоволення їжею, напоями, взагалі від гедоністичних задоволень. Так само воно не є різновидом естетичного задоволення від музики, гармонії барв тощо. Головна ознака морального почуття, як і естетичного, — безкорисливість. Однак, з іншого боку, до морального почуття дуже близьке почуття особистого інтересу. Вони часто змішуються, а моральні якості людини суттєвою мірою визначаються саме її егоїстичною натурою. Це давало Юму підставу для формулювання тези про те, що «корисні якості духу є чеснотливими саме через їх корисність»[65].

Таке трактування доброчесності свідчить про утилітаризм Юмової етичної концепції, згідно з якою доб-

рочесним є все те, що корисне й приємне собі та іншим людям. Але утилітаризм Юма поєднано з альтруїзмом, а егоїзм, прагнення задовольнити свої особисті інтереси доповнюються почуттям симпатії. «Виявляється, — пише Юм, — що симпатія є дуже могутнім принципом людської природи»[66]. Саме вона породжує моральне почуття, тобто задоволення від доброчесності й страждання від пороку, саме з нього виникають співчуття, прагнення загального блага, почуття солідарності. Юм проти того, аби вважати егоїзм єдиним виявом людської природи. Так само в ній укорінена й симпатія, яка походить від природної схожості всіх людей. Як вібрація одної однаково натягнутої з іншими струни викликає у них резонанс, так і люди переймаються переживаннями інших. Ця природна здібність дуже поширена не тільки між людьми, вона притаманна тваринам і діє як своєрідний інстинкт. Отже, виводячи моральне почуття із симпатії, Юм указує на його природні засади. Існують, однак, і такі його штучні різновиди, які виникають за умов суспільного буття людей. У цій частині аналіз моральних відносин переплітається у Юма з аналізом відносин суспільних, а етика пов'язується з соціологією.

Однією з найважливіших суспільних чеснот є справедливість. Правила справедливості встановлюються самими людьми з огляду на певні умови їхнього суспільного життя. Цікавими є міркування Юма щодо походження суспільства. Воно породжується, на його думку, суперечностями людської природи. Ця суперечність полягає в тому, що, з одного боку, людина слабка й беззахисна істота, а з іншого — в неї чимало потреб, які вона сама не може задовольнити. «Тільки за допомогою суспільства людина здатна компенсувати свої вади й досягти рівності з іншими істотами, або навіть здобути перевагу над ними»[67].

Завдяки об'єднанню зусиль людей підвищується їхня працездатність, суспільний поділ праці сприяє розвиткові їхніх здібностей, а завдяки взаємодопомозі вони дедалі менше залежать від примх долі. Вигоди суспільного ладу полягають у примноженні сил, вправності й безпеки. Однак попри всі вигоди суспільного життя природний егоїзм людей стає на перешкоді їхній спільності. Навколо тих благ, що створюються людьми, розгортається боротьба інтересів. І найбільшим таким благом є власність. Вона, згідно з Юмом, відіграє най-

важливішу роль у суспільних відносинах. Боротьба за власність породжує необхідність їхньої штучної регуляції за допомогою законів (правил справедливості). На їх підставі й виникає те, що можна назвати громадянським суспільством на відміну від родової або родинної спільноти.

Треба зазначити, що Юм заперечував поділ історії на періоди природного й громадянського станів. Так званий природний стан він узагалі вважав фікцією, оскільки вже життя первісних людей містило елементи соціальності у вигляді родини, а батьківська влада була прообразом влади державної. Суспільство й держава, на думку Юма, виникають поступово, формуючи в людей відповідні звички й правила суспільного життя. Змістом цього процесу є угода між членами суспільства, яка означає взаємне визнання їх прав. Власне, йдеться про ті правила справедливості, які закріплюють право кожного на власність і забезпечують кожному можливість мирно користуватись усім, що він придбав завдяки власній праці й таланту. Взагалі за походженням справедливість й відносини власності для Юма пов'язані між собою. Одне неможливе без іншого. Слід зазначити, що Юм цілком позитивно ставився до інститутів власності, його погляди на цю проблему розходилися з поглядами деяких французьких просвітників, того ж Руссо. Боротьба інтересів, пов'язаних з нею, вважає Юм, має припинитися за умов установлення правил справедливості й загальної згоди щодо них. У всякому разі якихось перешкод на шляху гармонізації цих інтересів Юм не бачить.

Важливу роль у цій справі має відіграти, на його думку, держава. Юм відрізняє державу від суспільства, а саму її необхідність виводить із суперечностей суспільного життя. Спільний інтерес і загальна вигода заходять у протиріччя з природним егоїзмом людини і тим, що властива їй симпатія, як правило, обмежується колом близьких родичів. І хоч люди вважають за чесноту додержуватися правил справедливості, орієнтованих на досягнення спільного блага, віддалений інтерес частогусто приноситься в жертву інтересові близькому. Власна сорочка, як відомо, ближче до тіла. Отже, з одного боку, в інтересах самих людей сприяти досягненню спільного блага, реалізації правил справедливості, а з іншого — природна обмеженість людини перешкоджає цьому. Для розв'язання цієї суперечності, як гадає Юм,

і створюється держава. Для державних урядовців спільний інтерес стає їхнім особистим. Використовуючи владу, вони забезпечують реалізацію спільного блага, змушуючи всіх інших людей чинити морально й справедливо. Таким чином, система моральних відносин, природним джерелом яких є моральне почуття, дістає свою реалізацію в певних формах суспільного життя та державного устрою.

В цілому моральна філософія Юма орієнтована на реалії земного життя, вона грунтується на здоровому глузді й природних чинниках людської поведінки, має на меті гармонізацію особистих і суспільних інтересів. Моральна філософія Юма антирелігійна. Він проти викривлених забобонами підстав моральності. Такі чесноти, як піст, безшлюбність, єпітимії, умертвіння плоті, самозречення, обітниця мовчанки й самотності, Юм відкидає, бо вони суперечать розумові й природі людини, не сприяють її щастю, не роблять з неї корисного члена суспільства.

Ставлення до релігії. Проблема віри посідає значне місце у філософії Юма. Цей особливий емоційно-чуттєвий стан, від природи властивий людині, відіграє важливу роль у всьому її житті. Вагомі функції покладаються на віру в гносеології Юма, оскільки саме вона, за гадкою філософа, слугує підставою для найголовніших ідей і форм мислення, таких як зовнішнє існування або причина. Проте Юм розрізняв віру як почуття впевненості, переконаності (belief) і релігійну віру (faith). Однак, хоч як би скептично Юм ставився до останньої, він прагне з'ясувати її походження, дослідити її корені в природі та життєвому досвіді людини. Головні праці Юма, в яких висвітлюються ці питання, — «Натуральна історія релігії» та «Діалоги з природної релігії».

До проблеми релігії, так само як і до інших світоглядних проблем, Юм підходив з позицій скептицизму. Скептичне ставлення до неї породжувало неоднозначність його власної позиції. З одного боку, він досить критично оцінював релігійні догмати, культ, теологічні спроби доведення буття Божого. Юм критикує релігійні погляди за антропоморфізм, насміхається з релігійних обрядів, забобонів, віри в чудеса. Його критика завдала значного удару середньовічній духовній традиції. Все це робило Юма спільником діячів Просвітництва, які були в захваті від його праць. Узвичає-

ною стала паралель Юма з Вольтером. Не дивно, що така позиція викликала спротив з боку клерикалів, свідченням чому — невдалі спроби Юма здобути університетську кафедру або той факт, що 1761 р. його праці були занесені до індексу заборонених католицькою церквою книг. Проте, з іншого боку, Юм виступав і проти атеїзму, вважаючи неможливим і безпідставним як визнання релігійних догматів, так і їх безумовне заперечення. Скептичне розв'язання Юмом цієї проблеми полягає у проголошенні неможливості дійти остаточного рішення, оскільки ми маємо тут справу з таємницею, яка виходить за межі наших пізнавальних можливостей.

Сутність релігії, на думку Юма, зводиться до віри в невидиму розумну силу, яка керує природними процесами й спрямовує людське життя. Щодо підстав цієї віри, то їх слід шукати в розумі або в чуттєво-емоційній природі людини. Звертаючись до розуму, Юм стверджує, що саме на абстрактно-раціональних міркуваннях побудована теїстична теологія, яка доводить існування Бога, посилаючись на розумний і доцільний устрій природи. Однак теологічні висновки, які можна зробити, досліджуючи закономірні явища природи, вимагають досить розвинених розумових здібностей, здатності до надзвичайно тонких спекуляцій. Тому пояснювати виникнення релігії на грунті розуму було б неправильним. Ті народи, які першими прийшли до релігійних ідей, були позбавлені такої здатності. Отже, релігійна віра не грунтується на розумі, а раціональні підходи до неї можуть бути лише вторинними.

Первинне джерело релігійності Юм шукає в самій природі людини, в умовах її життя, в її емоціях та почуттях. Важливим досягненням Юма була якраз постановка проблеми щодо емоційно-психологічних підстав релігійної віри. Перші релігійні уявлення, стверджує він, були викликані не спогляданням природи, «але турботами про життєві справи, а також тими повсякчасними надіями й побоюваннями, які спонукають розум людини до дії»[68]. Отже, для того, щоб вивести інтереси людей за межі їхнього теперішнього буття або підштовхнути їх до думки про існування якоїсь невидимої розумної сили, потрібний був якийсь афект. Таким афектом не могли бути допитливість або прагнення істини. Йдеться про повсякденні людські афекти: турботи про щастя, жах перед можливим нещастям, страх смерті, бажання задовольнити голод та ін. Залежність

людини від зовнішніх обставин породжує в неї думку про існування невідомих причин, якими визначаються умови людського життя. Оскільки люди схильні уподібнювати собі всі інші явища, вони наділили ці причини людськими рисами. Так Юм пояснює антропоморфізм перших релігійних уявлень. Персоніфікація незнаних причин, від яких залежить щастя і нещастя людини, породила в її уяві богів.

Досліджуючи історію релігійних уявлень, Юм доходить висновку, що першою формою релігії був політеїзм, який закономірно виникає через персоніфікацію різноманітних природних сил, від яких залежала людина і які викликали в неї відповідні афекти. Таку релігію він називає народною і вважає, що вона грунтується на забобонах та ірраціональних началах. Однак від цих забобонів, так само і від залишків політеїзму, не вільна й більш розвинена форма релігії — монотеїзм. Юм піддає критиці безглузді забобони, нетерпимість, фанатизм, властиві християнській церкві, особливо католицизмові.

Цим безглуздим забобонам, з їхньою вірою в надприродні чудеса, в загробне життя, в дієвість молитов, Юм протиставляє «природну» релігію, в основі якої лежить припущення непізнаваності «вищої причини». Ця точка зору, до якої схилявся Юм, була близькою до деїзму, хоча й не тотожна йому. В «Діалозі про природну релігію» він критично аналізує різні позиції щодо релігії, такі як деїзм, пантеїзм, теїзм. Усі вони, на його думку, неприйнятні, і лише позиція філософа-скептика проголошується найкращою. Скептицизм Юма стимулював формування досить абстрактного погляду на Бога як деяку причину взагалі, що впорядковує природу. Ця абстрактна релігія грунтується на визнанні Бога, сутність якого непізнавана, але про існування якого свідчить внутрішня доцільність і закономірність природних явищ. «Намір, мета, план очевидні в усьому, і як тільки наше розуміння поширяться до розгляду первісного походження цієї видимої системи світу, ми змушені будемо з глибоким переконанням визнати ідею про деяку розумну причину або про розумного творця»[69]. Оскільки цей висновок випливає з міркувань про устрій природи, що є своєрідним варіантом космологічного аргументу, Юм називає такий погляд «природною» релігією.

Було б перебільшенням уважати Юма атеїстом на тій підставі, що він критично ставиться до традиційних релігій з їхніми обрядністю, забобонами та ірраціональною вірою. Хоча можна погодитися з Ф. Енгельсом, який писав, що скептицизм Юма став формою «іррелігійного філософування в Англії»[70]. Однак слід узяти до уваги й думку самого Юма про те, що в історії людства дуже часто заперечення одної форми релігії іншою розглядалося як атеїзм. Кажучи про негативне ставлення Юма до релігії, треба визнати, що в протистоянні науки й релігійної віри (faith) симпатії Юма були на боці першої. Але варто пригадати й відомий вислів Ф. Бекона, що його любив повторювати Юм: філософія в невеликій дозі робить людей атеїстами, а у великій — примирює їх з релігією. В цілому ж скептичне ставлення Юма до традиційних релігій грунтувалося на емпіризмі. На його думку, релігійні догми, віра в надприродні чудеса, потойбічний світ суперечить чуттєвому досвідові й здоровому глуздові.

Скептичне вчення шотландського філософа завершує емпіричну лінію в британській філософії XVIII ст. Юм створив оригінальну філософію, грунтом якої були емпіризм і феноменалізм. Ця філософія справила значний вплив на дальший розвиток англійської філософської думки. Вона стала теоретичною основою позитивізму Дж. С. Мілля і Г. Спенсера. Однак значення її виходить далеко за межі британської традиції. Досить згадати зв'язки Д. Юма з французькими просвітниками та його вплив на критичну філософію І. Канта.

IV

[1] *Locke J.* An essay concerning human understanding: In 2 vol. New York, 1989. Vol. 1. P. 91.
[2] Ibid. P. 21.
[3] Ibidem.
[4] Ibid. P. 11.
[5] Ibid. P. 77.
[6] Ibid. P. 15.
[7] Ibid. P. 44.
[8] *Леонтьев А. Н.* Деятельность, сознание, личность. М., 1975. С. 140.
[9] *Locke J.* Op. cit. Vol. 1. P. 58.
[10] Ibidem.
[11] Ibid. P. 89.
[12] Ibid. P. 103.
[13] Ibid. P. 106.
[14] Ibid. P. 78.
[15] Ibid. P. 80.
[16] Ibid. P. 91.
[17] Ibid. P. 246.
[18] Ibidem.
[19] Ibid. P. 131.

[20] Ibid. P. 130.
[21] Ibid. Vol. 2. P. 20.
[22] Ibid. P. 493.
[23] Ibid. P. 144.
[24] *Локк Д.* Сочинения: В 3 т. М., 1985. Т. 2. С. 496.
[25] Там же.
[26] *Locke J.* Op. cit. Vol. 2. P. 147.
[27] Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 241.
[28] The English philosophers from Bacon to Mill. New York, 1939. P. 476.
[29] *Berkley.* A new theory of vision and other writings. London, 1961. P. 95.
[30] Ibid. P. 71.
[31] Ibid. P. 70.
[32] Ibid. P. 100.
[33] Ibid. P. 114.
[34] Ibid. P. 115.
[35] Ibid. P. 115—116.
[36] Ibid. P. 116.
[37] Ibid. P. 120.
[38] *Леонтьев А. Н.* Указ. соч. С. 66.
[39] *Berkley.* Op. cit. P. 150.
[40] Ibid. P. 159.
[41] Ibid. P. 130.
[42] Ibid. P. 136.
[43] Ibid. P. 127.
[44] *Russell B.* A history of western philosophy. New York, 1959. P. 657.
[45] *Монтескье.* Персидские письма. М., 1956. С. 123.
[46] *Hume D.* A treatise of human nature: In 2 vol. New York, 1965. Vol. 1. P. 15.
[47] Ibid. P. 19.
[48] Ibidem.
[49] Ibid. P. 21.
[50] Ibid. P. 24.
[51] Ibid. P. 25.
[52] Ibid. P. 31.
[53] Ibid. P. 21.
[54] Ibid. P. 77.
[55] Ibid. P. 72.
[56] Ibid. P. 239.
[57] Ibidem.
[58] Ibid. P. 367.
[59] Ibid. Vol. 2. P. 147.
[60] Ibid. P. 271.
[61] Ibid. P. 177.
[62] Ibid. P. 178.
[63] Ibid. P. 214.
[64] *Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1986. С. 126.
[65] *Юм Д.* Сочинения: В 2 т. М., 1966. Т. 1. С. 785.
[66] *Hume D.* Op. cit. Vol. 2. P. 274.
[67] Ibid. P. 191.
[68] Ibid. P. 378.
[69] Ibid. P. 440.
[70] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 1. С. 601.



ПРОСВІТНИЦТВО

Доба Просвітництва, яку являло собою XVIII ст., стала поворотним пунктом у духовному розвитку людства. Просвітництво — чи не найпомітніше явище в історії новочасної Європи. Охоплюючи різноманітні ідеологічні вчення, спрямовані проти цінностей старого феодального світу, його моральних і політичних норм, воно було втіленням самосвідомості нового суспільного класу — буржуазії і як таке сприяло творенню нових суспільних відносин, грунтованих на принципах рівності, свободи й справедливості. Проте варто зазначити, що діячі Просвітництва, виступивши проти деспотизму, релігійного фанатизму й політичної сваволі, виражали інтереси всього третього стану, який об'єднав у боротьбі проти панівних верств феодального суспільства не тільки буржуа, а й ремісників та селянство. Феодально-клерикальному світоглядові просвітники протиставили нове, орієнтоване на наукове знання, світорозуміння. Виступивши як революціонери в царині духу, вони відкинули владу старих авторитетів, утверджуючи абсолютне значення і суверенітет розуму, розглядаючи його як головного суддю у всіх сферах суспільного й духовного життя.

Сутність просвітницької ідеології полягала в обстоюванні особливої, ба навіть вирішальної ролі освіти, науки й культури в розв'язанні всіх проблем, у тому числі й соціальних, що постали перед людством. Узагалі, підкреслюючи роль знання в історичному поступі, просвітники вважали його чи не найголовнішим фактором людського життя. На їхню думку, феодальне суспільство тому й стало джерелом людського страждання, рабської залежності й несправедливості, що було побудоване на омані. Головну причину суспільного зла просвітники вбачали в неуцтві, а головний засіб боротьби з ним — у просвіті умів, поширенні наукових знань і передових філософських ідей. Самі тільки наука й освіта мали б привести до радикальних змін у житті, змусити феодальне суспільство

— це царство темряви й ошуканства — поступитися місцем царству розуму й правди. Просвітництво — оптимістична філософія, що цілком присвятила себе духовному й суспільному поступові. Всі просвітники були переконані, «що колись усе стане краще» (Вольтер), і основу цього поступу вони вбачали в критичному застосуванні розуму.

Термін «просвітництво», або «просвітительство», іноді вживається в негативному значенні, коли підкреслюється обмеженість і невиправданість сподівань самою лише пропагандою наукових знань щось змінити на краще. Однак і без таких знань, без критичного осмислення дійсності годі сподіватися на такі зміни. Без тверезого погляду на речі, без готовності й здатності керуватися в суспільних і особистих справах настановами розуму людина просто нездатна опанувати неймовірно складні процеси життя. І в розумінні цього — безумовне надбання просвітницької доби. За влучною характеристикою І. Канта, «просвітництво — це вихід людини зі стану свого неповноліття, в якому вона перебуває через власну вину. Неповноліття є нездатність користуватися власним розумом без керівництва з боку когось іншого... Sapere aude! — май мужність користуватися **власним** розумом! — таким, отже, є гасло Просвітництва»[1].

Просвітники створили культ розуму, і в цьому вони наслідували ідеї Декарта, Спінози, Лейбніца, проте піддали саме поняття розуму певній трансформації. Для метафізики XVII ст. — це сфера віковічних і необхідних істин, спільних для людського й божественного духу, істин, що безпосередньо сприймаються розумом як його інтуїції. Однак, засвоївши Локкову критику вроджених ідей, просвітники змінили й свій погляд на цей розум. Тепер він не стільки божественний дар, скільки здобуток самої людини[2]. Для Лессінга — одного з найвідоміших представників німецького Просвітництва — розум не стільки осягання істини, скільки пристрасть і потяг до неї. Функція розуму — не в споглядании умосяжного й надчуттєвого світу, а в розв'язуванні життєвих проблем, у впорядкуванні емпіричних фактів. І тому розум просвітників ближче до його поняття, сформульованого Локком. Цей розум критичний і емпіричний. Своїм критичним вістрям він спрямований не тільки проти релігійних забобонів, а й проти старої метафізики. Просвітницький раціоналізм руйнує метафізику XVII ст. Взірцем для нього стає фізика Ньютона.

Раціоналізм, властивий просвітницькій добі, переосмислив філософські традиції попереднього століття. Він виходить за межі суто методологічного напряму й набуває значення загального світорозуміння, яке грунтується на переконаності в закономірній будові світу і всесильності

наукового пізнання. Однак, апелюючи до цього пізнання, просвітники мали на увазі передусім знання природи. Для Нового часу взагалі характерна підкреслена увага до природознавства. Обмеживши роль Бога, а то й заперечивши його існування, філософи й природознавці створюють своєрідний культ природи. Покликання на природність — найхарактерніша риса культури цього часу. Поширеними стають такі поняття, як «природна мораль», «природне право», «природна політика» й навіть «природна релігія». Природне, за переконанням Дідро, мусить витіснити божественне. Моральні норми, форми громадського життя й політичний устрій держави проголошуються незалежними від божественного одкровення, вони мають бути виведені за законами розуму із самої природи. Заклик повернутись до її лона, довіритись їй — ось лейтмотив просвітницької ідеології. Закони природи просвітники проголошують законами розуму, закликаючи навіть надати їм значення юридичних норм. І в цьому плані Просвітництво є спроба побудувати універсальний світогляд на грунті природничо-наукового знання.

Окреслюючи загальні риси просвітницької ідеології, треба мати на увазі неоднорідність цього ідейного руху. Він складається з різних напрямів і течій, які різняться між собою ступенем радикальності, характером філософських поглядів та суспільно-політичних ідеалів. Просвітництво охопило всі європейські країни, але в кожній воно набувало особливих ознак залежно від рівня політичного розвитку та національних особливостей культури.

Просвітництво та ідея моральної науки в Англії

Політичний розвиток англійського суспільства доби Просвітництва відбувався під знаком революції 1688—1689 рр., у результаті якої Британія стала парламентською монархією. «Славна революція», якою завершився тривалий період соціальних заворушень і громадянської війни, відкрила Англії шлях до капіталістичного розвитку. Наприкінці XVII — в першій половині XVIII ст.

відбуваються серйозні зміни в економіці країни. Здійснюється перехід від мануфактурного виробництва до фабричного. Велика Британія стає провідною промисловою й колоніальною державою. Поступ промисловості супроводжується розвитком природознавства, що, своєю чергою, сприяло поширенню вільнодумства й антиклерикальних настроїв. Духовне життя англійського суспільства суттєвою мірою визначалося впливом природничонаукової системи Ньютона та матеріалістичної гносеології й суспільно-політичної теорії Дж. Локка. Дж. Локк стояв біля джерел англійського Просвітництва, його філософія безпосередньо вплинула на етичні погляди Шефтсбері й Мандевіля, він був попередником англійських матеріалістів Толанда, Коллінза й Гартлі. Англійське Просвітництво відрізнялося від подібних ідейних рухів в інших європейських країнах своєю поміркованістю. Головною причиною цього було те, що воно сформувалося тут у пореволюційні часи й тому вже не мало революційного спрямування. Воно не набрало такого радикального характеру, як, наприклад, у Франції. Навпаки, після бурхливих революційних подій, довгих років суспільного протистояння з громадянськими війнами й численними жертвами англійське Просвітництво відбивало загальну тенденцію до соціального компромісу. До того ж англійська революція відбувалася під релігійними прапорами, а її ідейну основу становив пуританізм. Тому позиції церкви та ідеологічний вплив релігії були досить сильними на Британських островах. Не дивно, що поширенню матеріалістичних поглядів і вільнодумства тут завжди чинився значний спротив з боку ідеологів державної англіканської церкви й представників релігійно-ідеалістичної філософії. Вільнодумні письменники і вчені, прихильники матеріалістичних і навіть менш радикальних деїстичних поглядів зазнавали утисків з боку клерикалів. Показовим щодо цього був «Акт про віротерпимість» (1689), який хоча й дозволив особам, що не належали до державної церкви, сповідувати свою релігію, але суттєво обмежував їхні громадянські права. На цьому тлі навіть скептична й досить поміркована позиція Д. Юма виглядала як виклик.

В англійському просвітницькому русі можна виділити два головних напрями: перший, репрезентований філософами-матеріалістами Толандом, Коллінзом та іншими, був його найрадикальнішим крилом. Представники цього напряму, котрі називали себе «вільними мислителями», відкрито виступали з критикою релігії й церкви.

Представники другого, такі як Шефтсбері й Болінгброк, поєднували своє вільнодумство з традиційними релігійними поглядами. Той же Болінгброк, відомий політичний діяч, лідер торі, виступав проти «вільних мислителів», критикуючи їх за демократизм і надмірне вільнодумство. До цього крила належав друг Болінгброка відомий англійський сатирик Дж. Свіфт, який, хоча й займав антиклерикальну позицію, але, будучи священнослужителем і членом «Високої церкви», виступав проти нонконформістів і деїстів. Проте, хоч як би розходились між собою представники цих двох напрямів, між ними все-таки було багато спільного. Багато з них сповідували деїзм, який вони протиставляли ортодоксальному християнству. Розглядаючи його як природну релігію, вони з деїстичних позицій критикували релігійні забобони, містику, відкидали надприродні джерела релігійної віри.

Як ідейна течія, спрямована проти релігійної нетерпимості й фанатизму, деїзм виникає ще на початку XVII ст. Родоначальником англійського деїзму був Герберт з Чербері. Визнаючи Бога як верховну істоту, деїсти перетворюють його на безособове розумне начало природи. Вони фактично заперечують Бога християнської релігії, здатного творити чудеса і якось втручатися в перебіг подій природного й людського життя. Деїзм означав розрив з теїзмом, тобто вченням про особистість бога-творця й уседержителя. Серед деїстів були як прихильники ідеалістичної філософії (Ч. Блаунт, М. Тіндаль, Т. Волластон, Т. Чабб), так і філософи-матеріалісти, які прагнули поєднати свій деїзм із сучасним природознавством, спертися у своїх релігійно-філософських поглядах на теорію Ньютона. Таким чином, в Англії виникає своєрідна деїстична форма матеріалізму.

Англійський матеріалізм XVIII ст. Лідером «вільних мислителів», найвидатнішим представником філософського матеріалізму в Англії XVII — першої половини XVIII ст. був *Джон Толанд* (1670—1722). Учень і послідовник Дж. Локка, він поділяв точку зору деїзму, але його філософські погляди виходили за межі цієї концепції. Значного впливу він зазнав з боку Дж. Бруно, чим пояснюються елементи пантеїзму в його філософії. Толанд не прагнув випрацювати власну філософську систему, він не залишив по собі фундаментальних праць, як це зробили Т. Гоббс, Дж. Локк та Д. Юм.

Народився Дж. Толанд 30 листопада 1670 р. на півночі Ірландії в католицькій родині. Освіту здобув в університетах Англії й Шотландії, де вивчав філософію і теологію. Протягом двох років навчався в Лейденському університеті в Голландії. Багато мандрував країнами Європи. Під час перебування в Німеччині зустрічався з Лейбніцем і прусською королевою Софією-Шарлоттою. 1691 р. надрукував свою першу книгу «Плем'я левітів» — памфлет, спрямований проти священнослужителів. Широку відомість Толанду принесла наступна його книга «Християнство без таємниць» (1696), яка викликала бурхливу полеміку й серйозні нападки, аж до судового переслідування. Листування з Софією-Шарлоттою стало приводом для написання найвідомішої його книги «Листи до Серени» (1704). Помер Дж. Толанд у березні 1722 р.

Визначальною рисою творчості англійського філософа була критика християнства, спрямована проти властивих йому ірраціоналізму й містицизму. Цю критику Толанд здійснює з раціоналістичних позицій. На його думку, в релігії все, що суперечить розуму, має бути відкинуте. У питанні про співвідношення розуму й віри Толанд віддавав перевагу розумові, підкреслюючи, що він важить набагато більше, ніж одкровення. В усякому разі все, що Бог сповіщає людині, має бути їй зрозумілим і з точки зору законів природи можливим. Свою позицію Толанд обстоював, посилаючись на своєрідно схарактеризоване первісне християнство. Ця характеристика не мала нічого спільного з історичною правдою й полягала в тому, що «християнство було задумане як розумна й зрозуміла релігія»[3]. Усі містичні елементи й таємниці були, мовляв, внесені в нього пізніше. Християнство ввібрало в себе значну кількість поганських елементів, у тому числі юдейського походження, а релігійна обрядність стала джерелом помилок, яких первісне християнство не знало. Причиною такого перетворення була не тільки зла воля духівництва, а й неуцтво народу.

В «Листах до Серени» Толанд скритикував релігійні забобони й передсуди, а також їхніх носіїв — духівництво, яке буцімто бачило своє призначення не в просвіті народу, а в тому, щоб утримувати його в неуцтві. Священнослужителі, заявляє Толанд, свої власні вигадки видають за слово Боже, насаджуючи хибні уявлення й погляди. Цей та інші твори Толанда мали

відверто антицерковний характер і ввійшли до історії вільнодумства. Щодо його філософських поглядів, то найголовнішим досягненням англійського філософа було вчення про матерію і рух. Він виступає проти традиційних поглядів на матерію як на інертну масу, «мертву брилу». Рух є спосіб існування матерії, її суттєва властивість, — така центральна теза матеріалізму Толанда. На противагу попередникам, у тому числі й своєму вчителю Дж. Локку, він доводив, що матерія здатна сама привести себе в рух, що цей рух — найважливіший її атрибут. «Я заперечую, — писав Толанд, — що матерія є або коли-небудь була бездіяльною, мертвою брилою, що перебуває у стані абсолютного спокою, чимось інертним і неповоротким»[4]. Активність так само властива матерії, як і протяжність.

У «Листах до Серени» Толанд виступив із критикою філософії Спінози, а саме за те, що той не визнавав рух атрибутом субстанції. Обгрунтовуючи своє розуміння взаємозв'язку руху й матерії, Толанд посилається на всемогутність творця, адже Бог міг створити матерію так само активною, як і протяжною. Матеріалізм Толанда мав деїстичну форму, оскільки він грунтується на визнанні Бога як розумної першопричини світу. Однак треба взяти до уваги той факт, що в пізніших своїх творах, таких як «Пантеїстикон», він відходить від деїзму й наближається до натуралістичного пантеїзму. В такий спосіб Толанд прагнув подолати властивий деїзмові креаціонізм. З пантеїзмом було пов'язане гілозоїстичне розуміння природи, визнання її загальної одушевленості. Викладаючи свій погляд на світ, Толанд називає його вічним і незмінним, каже про те, що ним керує Бог — розум Всесвіту. При цьому навіть неорганічну матерію він наділяє властивостями живої природи. Таке пантеїстичне розуміння світу він визначає як просту, ясну, вільну від нісенітниць релігію, головною метою якої є пізнання природи, служіння доброчесності й викорінення забобонів. Така природна релігія, переконує Толанд, має просвітницьке значення, а філософи-пантеїсти можуть уважатися служителями й пророками природи.

Другом і однодумцем Дж. Толанда був відомий англійський філософ-матеріаліст ***Антоні Коллінз*** (1676—1729). Як і Толанд, Коллінз був послідовником Дж. Локка, з яким мав особисте спілкування. Народився Коллінз у Гестоні (Мідлсекс), навчався в Ітоні й Кем-

бриджі. Головні його твори — «Міркування про вільнодумство» (1713), «Філософське дослідження людської свободи» (1715) та «Міркування про засади та причини християнської релігії» (1724). У поглядах на природу й людину Коллінз виступає як детермініст. Звідси логічно випливає заперечення ним свободи волі людини.

Коллінз, як і інші матеріалісти XVIII ст., фактично ототожнює причинність із необхідністю. Будь-яка причина, стверджує він, є необхідною. Тому він не тільки не визнає свободи вольових актів, а й заперечує випадковість. У всіх своїх діях, таких як сприйняття, судження, бажання, воля, «людина завжди детермінована»[5]. Чуттєві сприйняття нав'язуються нам іззовні, логічні міркування підпорядковані логічній необхідності, а бажання зумовлені життєвими потребами. Тому людина за своєю сутністю є «необхідний агент»[6].

Абсолютизація необхідності приводить Коллінза до деїстичного визнання Бога як необхідної причини світу. Він виступає проти атеїстичної філософії Епікура, згідно з якою світ міг утворитися через суто випадкове сполучення атомів, отже, існувати без будь-якої причини. Упорядкована система світу, переконує Коллінз, повинна мати розумного творця, який був би її єдиним началом і причиною. Він ототожнює необхідність природи з божественним визначенням, тож нічого випадкового бути не може, все наперед передбачене Богом і стається саме так, а не інакше. Як бачимо, детермінізм Коллінза набуває виразних рис фаталізму. Однак, хоч як дивно, цей фаталізм у нього поєднується з утвердженням свободи мислення. Коллінз обстоює свободу думки й слова, які мають стати голосом самої природи. В «Міркуванні про вільнодумство» він висуває думку, що право на свободу мислення є невід'ємним правом кожної людини, що лише завдяки такій свободі людина може подолати оману й забобони, досягти істини й знання законів природи. Таким чином, нічим не обмежена свобода служить єдиним засобом узгодження людської поведінки з природною необхідністю.

Визнаючи свободу мислення, право людини на вільнодумство, Коллінз виступав проти релігійного фанатизму, віронетерпимості, засуджував релігійні війни, переслідування атеїстів і єретиків інквізицією. Хоча він сам і не поділяв атеїстичної точки зору, але визнавав за атеїстами право сповідувати свої погляди. Від релігійного фанатизму суспільство зазнає значно більшої шкоди, ніж від атеїстичних ідей, уважав він.

Серед прихильників матеріалістичної філософії слід виділити й постать ***Девіда Гартлі*** (1705—1757). Здобувши освіту в Кембриджі, де він вивчав філософію і теологію, Гартлі, однак, присвятив своє життя практичній медицині. Головна його праця — «Міркування про людину, її будову, обов'язок і сподівання» (1749). У ній Гартлі узагальнив результати своїх багатолітніх досліджень, присвячених пошукам закономірностей людської свідомості й поведінки. Гартлі вважається одним із провідних психологів свого часу, основоположником асоціативної психології. Центральним пунктом його психофізичної теорії стало вчення про вібрації, які, на його думку, становлять сутність усіх психічних процесів. Згідно з цим ученням, зовнішні речі викликають в органах відчуття певні вібрації, які через нерви передаються в мозок людини, спричинюючи там вібрації мозкових частинок. Вони і становлять основу таких психічних явищ, як відчуття, мислення, емоції, а мозок є головним органом психічної діяльності. Грунтуючись на принципах природничо-наукового матеріалізму, Гартлі намагається пов'язати асоціативні закони мислення з законами природи. Він робить спроби довести, що природний зв'язок ідей, які виникають у голові людини, є не що інше, як відображення природного зв'язку речей. Гартлі поширює принцип детермінізму на психічні явища, вважаючи асоціації результатом дії такої природної причини, як вібрація. В теорії пізнання Гартлі поділяв точку зору Дж. Локка, розглядаючи відчуття як ті головні елементи, з яких складаються всі ідеї.

Матеріалістом був і відомий природодослідник ***Джозеф Прістлі*** (1733—1804). Здобувши духовну освіту й маючи сан священика, він, одначе, активно займався науковими дослідженнями. 1766 р. стає членом лондонського Королівського товариства. 1772 р. його обирають іноземним членом французької Академії наук, а 1780 р. — Петербурзької. Найвідоміші досягнення Прістлі-природодослідника — відкриття фотосинтезу й кисню — «дефлогістонного повітря», як його називав він сам. Учений-експериментатор, історик природознавства, філософ-матеріаліст, Прістлі мав тісні стосунки з відомими вченими свого часу: Дж. Ваттом, Б. Франкліном, Е. Дарвіном, Р. Прайсом. Людина демократичних поглядів, він став на захист американського народу в його боротьбі за незалежність, а коли почалася Велика французька революція, був на боці революційного народу.

Однак утиски з боку англійських реакціонерів змусили вченого залишити батьківщину й переселитися в Сполучені Штати Америки, де він і помер 1804 р.

Найвідоміші серед філософських праць Прістлі — «Нарис щодо головних принципів державного управління та природи політичної, громадянської та релігійної свободи» (1768), «Дослідження про матерію і дух» (1777), «Філософське вчення про необхідність» (1777) та ін. У своїх філософських працях він торкається кардинальних філософських проблем, зокрема проблеми матерії. Прістлі обстоює думку про те, що матерія наділена активністю, що рух є її необхідною властивістю. «Матерія не є інертною субстанцією, як це зазвичай вважають», — пише він[7]. Грунтуючись на теорії Р. Бошковича про атоми як неподільні фізичні частинки, що взаємодіють між собою через притягання і відштовхування, Прістлі розглядає ці протилежні фізичні процеси як універсальні характеристики всіх матеріальних речей. Матерію, вважає він, можна визначити як субстанцію, що характеризується властивістю протяжності й силами притягання і відштовхування[8]. Без цих властивостей матерія ніщо. Протяжність Прістлі ототожнював із простором, доводячи реальність і об'єктивність останнього. Цікавим був погляд Прістлі на таку властивість матерії, як непроникність. Англійський учений, на противагу усталеним поглядам, доводив, що різні частинки матерії якраз характеризуються взаємною проникністю.

В «Дослідженнях про матерію і дух» Прістлі наполягав на тому, що матерії властива здатність до відчуття й мислення. І тому відпадає потреба в якомусь нематеріальному началі, завдяки котрому людина стає чуттєвою і мислячою істотою. Усі ці здібності людини залежать, на думку Прістлі, лише від станів її тіла та діяльності її нервової системи. Таким чином, Прістлі заперечив існування душі як нематеріальної, безтілесної сутності. Душа — це органи відчуттів, нерви, мозок. Вона така ж смертна, як і тіло, і не існує після його смерті. Душа й тіло, за переконанням філософа, одна й та сама субстанція. Прістлі не погоджувався з дуалізмом Декарта, не задовольняв його оказіоналізм Мальбранша, а також теорія наперед усталеної гармонії Лейбніца. Однак він критикує і Дж. Локка, закидаючи англійському матеріалісту непослідовність у поглядах на проблему співвідношення матерії й свідомості. Прістлі наполягає на однорідності людської природи, посилаючись

на правила філософування І. Ньютона, згідно з якими без необхідності не слід примножувати причини й види субстанцій. Існує єдина матеріальна субстанція, яка від природи наділена здатністю мислення й чуттєвості. Ці здібності, вважає Прістлі, «необхідно виникають як наслідок організації мозку»[9].

Матеріалізм Дж. Прістлі, проте, мав деїстичну форму. Він поділяв ідею Бога як розумної першопричини й творця світу, роблячи звідси висновок, що матерія створена Богом і що саме Він надихає життям її високоорганізовані форми. Водночас Прістлі намагався довести матеріальність найвищої істоти, так само як і Т. Гоббс виступаючи проти усталеної думки про абсолютну нематеріальність Бога. Використовуючи природничо-наукову аргументацію, він переконував, що нематеріальна істота не могла б існувати в просторі, створити матеріальний світ і якимось чином впливати на нього. Свій матеріалізм Дж. Прістлі прямо пов'язував з детермінізмом. Як і його попередник А. Коллінз, він був переконаним детерміністом. Однак на відміну від попередників Прістлі відрізняв природну необхідність від божественного визначення, а також долі (фатуму). Природна необхідність полягає в тому, що всі події від початку світу й до його кінця пов'язані між собою єдиним ланцюгом причин і наслідків. На думку філософа, все у світі стається саме через природні, а не надприродні причини. Принцип причинності має універсальний характер, він може застосовуватись однаково до всіх як природних, так і духовних явищ[10]. Поведінка людини, її вчинки так само спричинені й підпорядковані необхідності. Відкидаючи поняття свободи волі, Прістлі спирався на теорію Гартлі, який пояснював механізм вольових рішень дією суто природних чинників. Умотивована, чи то детермінована, і моральна діяльність людини, її вибір між добром і злом.

Таке трактування природних процесів і людської діяльності мало однобічно механістичний характер. Абсолютизація необхідності призводила до заперечення випадковості, надавала природним процесам прямолінійного й досить спрощеного вигляду. По суті не правий був Прістлі, і заперечуючи здатність людини самостійно визначати свої вчинки, здійснювати вибір мотивів і мети своєї поведінки. Однак ці вади характерні для всього англійського матеріалізму XVIII ст. Загалом цей матеріалізм залишив помітний слід в історії

філософії. Його вчення про саморух матерії, ідеї щодо матеріальної зумовленості мислення, органічного зв'язку свідомості з нервовою системою й мозком, принцип природного детермінізму справили значний вплив на французьких матеріалістів та американських просвітників. Велике значення мали критика англійськими матеріалістами релігії й церкви, обстоювання принципів світоглядної толерантності та вільнодумства.

Ідея моральної науки. Наука, що постала в XVII ст., значною мірою посунула релігію і традиційні вірування. Подальший розвиток у цьому напрямі, яким було позначене XVIII ст., сприяв побудові універсального світорозуміння на грунті наукового знання. Повсюдними стали спроби застосувати в історії, літературознавстві, естетиці, моральній філософії принципи наукового дослідження, що довели свою ефективність у природознавстві. Наука, що спирається на емпіричні спостереження, перетворюється на взірець для інших галузей духовної діяльності, а емпіризм, обгрунтований Дж. Локком, поступово відбивається на всіх відгалуженнях філософії XVIII ст. Не в останню чергу це стосується етики.

З розвитком природничої науки виникає надія реалізувати її підходи і в моральних науках. Уже Декарт намагався дослідити пристрасті душі, а Спіноза поставив питання про застосування у психології та етиці природничо-наукових методів пізнання. Хоча мова в них переважно йшла про математичні й логічні методи. Важливою, однак, була спроба вивести етику з-під впливу зовнішніх авторитетів, у тому числі, а можливо, і передусім, релігійних. Філософи починають шукати джерело моральності не в божественних приписах, а в природі самої людини, в її реальному житті. В моральній філософії поступово утверджуються принципи емпіричного дослідження, провідною стає ідея етичного натуралізму.

Найбільший вплив ця ідея мала в Британії, де виникає потужна школа британських моралістів. Біля початків цієї школи стояв Дж. Локк, його справу продовжили Шефтсбері, Гатчесон, Батлер, А. Сміт та ін. Значний внесок у розвиток етичної теорії зробив Д. Юм, погляди якого часто збігаються з поглядами інших британських моралістів, особливо щодо ролі морального почуття. Для всіх британських філософів спільними були спроби поєднати в царині моралі утилітаризм і альтруїзм, узгодити егоїстичні й альтруїстичні мотиви людської поведінки,

self-interest та benevolence. Апелюючи до людської природи й підкреслюючи її егоїстичний характер, вони водночас визнають і соціально зумовлені начала етики, вказуючи на важливість взаємної симпатії, доброзичливості, справедливості. Питання природності або штучності цих начал стає предметом філософської дискусії.

Справжнім фундатором емпіричної моральної науки й сучасних досліджень у галузі етики став вихованець Дж. Локка, відомий англійський письменник-мораліст ***Антоні Ешлі Купер, граф Шефтсбері*** (1671—1713). Його праці, такі як «Дослідження щодо доброчесності» (1699) та «Характеристики людей, звичаїв, думок, часів» (1711), були дуже популярними у XVIII ст. «Характеристики», наприклад, до 1790 р. витримали 11 видань. Ідеї, викладені в цій праці, сприйняли не тільки англійські, а й французькі та німецькі просвітники. Видатний німецький мислитель XVIII ст. Гердер зазначив, що Шефтсбері, цей віртуоз гуманітаристики, справив величезний вплив на кращі уми століття.

У своїх ранніх працях англійський філософ намагався поєднати філософські підходи Дж. Локка з етичними ідеями Арістотеля. Так само як Арістотель, Шефтсбері прагнув робити етичні висновки з певного стилю життя, звичаїв або інститутів, виводити ідею блага з особливостей людської натури. Грунтуючи свою моральну систему на понятті людської вдачі, він саме добру вдачу або доброчесну душу вважав причиною людського щастя. Щастям він називав такий стан, коли наша природа перебуває у гармонії з собою. Гармонія душі, коли всі прагнення, як позитивні, так і негативні, врівноважені між собою, розглядається Шефтсбері як джерело доброчесності.

На його думку, людській душі однаковою мірою властиві як альтруїстичні, так і егоїстичні нахили та афекти, і доброчесність не означає відсутність останніх. Навпаки, між альтруїзмом та егоїзмом навіть можна поставити знак рівності, як це можна бучити на прикладі дружби й любові, що народжуються із симпатії до інших, але водночас задовольняють власний егоїзм. Доброчесна людина здатна контролювати свої егоїстичні бажання, протиставляти їм доброзичливість і милосердя, а її доброчесність виникає з певної диспозиції характеру, в якому розум домінує над пристрастями, домагається їх правильного застосування. Скажімо, доброчесна людина не та, що ніколи не відчуває ненависті,

любові, поваги або презирства, а та, що спрямовує ці пристрасті на об'єкти, гідні любові, ненависті, гніву, схвалення і т. ін. Це вимагає від людини твердої волі, рішучості, але не байдужості. Весь характер, з усіма його властивостями, входить у поняття доброчесності.

Однак яким чином Шефтсбері трактує розум, що має керувати пристрастями? Головним його виявом є сумління. Англійський моралість не визначився остаточно стосовно того, що становить основу сумління: розум чи моральне почуття. Однак він справедливо вважається одним із провідних теоретиків саме морального почуття, оскільки розглядав його як найвищу форму моральної свідомості. Будучи послідовником Дж. Локка, Шефтсбері розробляв етику почуттів, запроваджуючи сенсуалізм і емпіризм у практичну філософію. Хоча в деяких моментах він розходився зі своїм учителем. Скажімо, Локк рішуче заперечував існування будь-яких вроджених принципів, у тому числі й моральних. Відступаючи від такої точки зору, Шефтсбері вважав, що доброчесність укорінена в самій природі людини, цілком визначається її вдачею.

Шефтсбері приходить до теорії вроджених якостей людини, найголовніші серед яких — не раціональні ідеї, а почуття, що визначають моральні й естетичні аспекти людської поведінки, становлять основу її моральних та етичних оцінок. Це своєрідний природний дар. Ще не набувши ясного й точного знання про Бога, людина має почуття справедливості й несправедливості, пороку й доброчесності, їй властива природна доброта або інстинктивна симпатія до інших.

Учення про вродженість морального почуття пов'язане у Шефтсбері з визнанням автономії моралі. Мораль у нього самостійна й самодостатня, вона не залежить від релігійної практики. У цьому питанні І. Кант може вважатися його учнем і послідовником. Спростовуючи загальну думку про взаємозв'язок релігії й моралі, Шефтсбері доводить, що дійсність свідчить про інше: часто-густо ревні святенники позбавлені звичайних людських почуттів, а ті, що вважаються атеїстами, виявляють любов і симпатію до інших. Згідно з ученням про автономію і самодостатність моралі Шефтсбері вважає, що доброчесність сама по собі є благо й нагорода. Вона не повинна узалежнюватися від міркувань користі або вигоди, і прагнути до неї треба не з огляду на можливу кару в потойбічному житті.

Таке розуміння цього поняття заперечувало залежність моральності від релігії й водночас відкидало утилітарний принцип у трактуванні етичних категорій.

Розглядаючи природу доброчесності, Шефтсбері підкреслює її спрямованість на спільне благо. Як він гадає, її сутністю є гармонія особистих і суспільних інтересів. Доброчесний індивід — це той, «усі нахили якого, всі афекти, весь образ мислення й почування спрямовані на благо роду, тієї системи, до якої він належить як частина»[11]. Спирається така гармонія на симпатію, тобто здатність співчувати іншим людям, здатність відчувати біль або радість кожної іншої особи як частини того цілого, до якого належиш сам. Наділена такою симпатією людина має природну схильність до альтруїзму, доброзичливості й милосердя. Характеризуючи природу морального почуття, Шефтсбері висуває ідею єдності краси й блага (добра). «Краса і благо — це одне й те саме», — писав він[12]. Для нього моральне почуття має безпосередньо естетичний зміст, оскільки джерелом як морального добра, так і краси є гармонія. Прагнучи до секуляризації моралі, Шефтсбері водночас визнає, що загальною причиною, принципом і джерелом усього доброго й прекрасного є Бог, який неначе геніальний митець створив гармонійно влаштований світ, і зовнішній красі цього світу відповідає внутрішня краса людської душі.

Етична концепція Шефтсбері викликала в Британії дебати щодо природи моральності. Вона була атакована ***Бернардом де Мандевілем*** (1670—1733), який доводив, що спільне благо ґрунтується не на альтруїстичних почуттях, а на егоїзмі й себелюбстві. Б. Мандевіль походив з родини французьких протестантів. Лікар за фахом, він поєднував медичну практику з науковою й літературною діяльністю. Найвідоміший твір Мандевіля — «Байка про бджіл» (1714), до якого входив і трактат «Про походження моральної доброчесності». Пізніше, 1723 р., він додав сюди ще кілька трактатів, таких як «Дослід про благодійність і благодійні школи» та «Дослідження про природу суспільства». Твори Мандевіля здобули популярність і викликали різні, часто протилежні відгуки. Вони зазнали критики з боку прихильників Шефтсбері, які закидали Мандевілю апологію пороків і вад сучасного суспільства.

І справді, в питаннях моралі, її походження й призначення Мандевіль був антиподом Шефтсбері. Якщо

для останнього моральність природна, то для першого — штучна. Якщо для Шефтсбері мораль самодостатня (вона сама собі нагорода), то для Мандевіля люди йдуть шляхом доброчесності лише через ту користь, яку вона їм приносить. Якщо вони стримують свої егоїстичні прагнення, то зовсім не через властиву їм доброчесність, а через те, що це лестить їхньому самолюбству, або вони сподіваються таким чином здобути собі пошану й славу. Мандевіль іронічно ставиться до тих моралістів, які хотіли б бачити в людях ангелів. Не моральні чесноти, а себелюбство, марнославство, пиха — ось справжні мотиви їхньої поведінки. У поглядах на людину та характер її взаємин з іншими людьми Мандевіль демонструє тверезий реалізм. Однак його погляд однобічний. Змальовуючи вади людської душі, він зовсім відкидає такі риси, як шляхетність, доброзичливість, милосердя, здатність до альтруїстичних учинків. За його переконанням, у світі панує моральне й фізичне зло.

У «Байці про бджіл» Мандевіль дає вельми критичне зображення сучасного йому суспільства та типові портрети його представників: політиків-честолюбців, купців-ошуканців, лицемірних святенників, сутяг, п'яниць, лиходіїв. Тут поруч з убогістю і злиднями буяє розкіш, а поруч з важкою працею — неробство. Бджолиний вулик — це алегоричний образ суспільства, в якому все продається й купується, де панують корисливість, заздрощі, ошуканство, де заради вигоди не гребують нічим. Кожна частина цього вулика сповнена пороком, однак саме завдяки йому він процвітає. Мандевіль висловлює думку, що моральні вади окремих людей корисні для суспільства, що вони є джерелом суспільного блага. Якби всі бджоли стали доброчесними, вулик зазнав би разючих перемін. Багатство й пишнота зникли б, а сам вулик — загас і розпався. Автор «Байки» глузує з тих наївних дурнів, які б воліли користуватися всіма благами життя і залишатися чесними й непорочниими. Це не означає, що Мандевіль захищає порок або заохочує його. Ні, він каже про те, що був би найщасливішою людиною, якби вдалося викорінити із суспільного життя гріх і моральний бруд. Однак, на жаль, моральні вади закладені в самій природі суспільства, служать джерелом його поступу й благополуччя.

Мандевіль висловлює досить цікаві думки щодо ролі зла в історії. «Те, що ми називаємо в цьому світі злом, — пише він, — як моральним, так і фізичним, є тим

великим принципом, котрий робить нас соціальними істотами, тим міцним фундаментом, життєдайною силою й опертям для всіх професій і справ без винятку; тут ми маємо шукати справжнє джерело всіх мистецтв і наук; і тієї самої миті, коли б зло перестало існувати, суспільство мусило б зазнати занепаду, якщо зовсім не зруйнуватися»[13]. І все-таки, незважаючи на це, здавалося б, торжество аморальності й пороку, суспільство для свого існування потребує певних моральних принципів. Завдяки моралі люди прилучаються до спільного життя. Однак мораль, за Мандевілем, це штучне утворення. Вона не природна людині, а є лише винаходом законодавців і мудреців.

Мораль — це правила, що відповідають суспільним інтересам і обмежують егоїстичні бажання. Через суспільний осуд або заохочення, завдяки лестощам або страху ці правила були нав'язані людям, сформувавши в них поняття доброчесності й пороку. Добром люди стали називати вчинки, які, всупереч їхній власній природі, спрямовуються на благо інших, а злом усе те, що людина робить задля власного блага, всупереч благу інших. За допомогою моралі, каже Мандевіль, політики навчилися керувати народом. Однак він виступає проти святенництва й лицемірства правлячих верств суспільства, які розмовами про моральність намагаються приховати свої особисті інтереси, справжні мотиви своєї поведінки.

Полеміка Мандевіля з Шефтсбері та його прихильниками привернула увагу інших моралістів. У Британії розгорнулася дискусія стосовно природи моральності й морального почуття. До теоретиків морального почуття належав відомий діяч шотландського Просвітництва ***Френсіс Гатчесон*** (1694—1746), який очолював кафедру моральної філософії університету в Глазго. Головна його праця — «Дослідження про походження наших ідей краси й доброчесності» (1725). Приєднуючись до Шефтсбері, Гатчесон стверджує, що почуття краси вроджене людині. Воно специфічне, самостійне й відрізняється від зовнішніх відчуттів: людина з чудовим зором і слухом може виявитися сліпою до краси природи або живопису й глухою до музичної гармонії. Не можна плутати естетичне сприйняття речей з оцінкою користі їх для людини. Свою теорію Гатчесон грунтує на спорідненості естетичного й етичного начал, хоча і розрізняє їх. Етичне почуття так само первісне й незалежне від інших. Воно вроджене людині, що від при-

роди наділена своєрідним інстинктом добра, — і в цьому Гатчесон принципово розходився з Т. Гоббсом, який убачав у ній лише егоїстичне начало. Саме почуття добра й справедливості, природна схильність до них спрямовує, на думку філософа, діяльність людини, остаточно визначає її цілі. Як і Шефтсбері, Гатчесон обстоював автономію «найвищих» людських почуттів, їх незалежність від зовнішніх чинників. Як суто природні властивості людської душі, вони вільні від практичних інтересів, міркувань або користі. Підкреслюючи їх альтруїстичний характер, Гатчесон не погоджувався з принципом утилітаризму в моралі. В самій сутності людини, переконує він, закладене безкорисливе бажання щастя для інших, і наше моральне почуття змушує нас уважати доброчесним тільки те, що породжується цим бажанням. І найкраща з можливих дій та, що робиться задля «якнайбільшого щастя для якнайбільшої кількості людей».

Наголошуючи автономність морального почуття, Гатчесон доводив, що воно не може грунтуватися на релігії, на обіцянках винагороди в потойбічному житті. На його думку, релігійне благочестя й моральна доброчесність не завжди збігаються. Ба більше, релігія часто викривлює моральне почуття, а релігійна нетерпимість і фанатизм стають джерелом злочинності й пороку. Проте, пояснюючи походження моральних і естетичних начал, Гатчесон звертається до Бога, якого вважає їхньою загальною причиною. Як розумна причина гармонійного й доцільно побудованого світу Бог є джерелом як зовнішньої, так і внутрішньої краси, і саме ця краса дає нам вище моральне почуття, аби спрямовувати наші вчинки й дарувати нам шляхетну насолоду.

Одним із найвідоміших моралістів цього періоду був також ***Бішор Джозеф Батлер*** (1692—1752), який розробляв проблему взаємовідношення егоїзму й альтруїзму, себелюбства й доброзичливості. Він доводив, що любов до себе і милосердя до інших не суперечать одне одному. Свої ідеї Батлер висловив у численних «Проповідях» (Sermons, 1726), у яких зробив спробу підвести під етику підвалини людської природи. Однак він заперечував, що єдиним мотивом життєдіяльності людини є чуттєва втіха, а природа людини зводиться до себелюбства або егоїзму. Людина від природи наділена цілою низкою пристрастей і схильностей (propensities). Інтегральною рисою людської вдачі є прагнення до щастя,

яке Батлер пов'язує з любов'ю до себе (self-love). Любов до себе не тотожна егоїзмові, а доброчесність не вичерпується альтруїзмом. Лише задоволення всіх природних схильностей дає змогу досягти мети людського життя — щастя. Чуттєва втіха не може бути єдиним результатом такого задоволення, тому евдемонізм Батлера не збігається із психологічним гедонізмом, коли така втіха вважається єдиною метою і сенсом життя.

До теоретиків морального почуття досить близьким був ***Адам Сміт*** (1723—1790), який розвинув далі відповідні ідеї Д. Юма, а також своїх попередників, філософів-моралістів. Він позитивно відзивався про етичні концепції Шефтсбері та його прихильників і критично поставився до поглядів Мандевіля, хоча деякі його ідеї стосовно ролі матеріальних інтересів у житті суспільства Смітові явно імпонували. Проблемам моральної філософії він присвятив спеціальну працю «Теорія моральних почуттів» (1759).

Етичні теорії Шефтсбері, Гатчесона та інших британських моралістів справили значний вплив на французьких та американських просвітників. Не менше значення мала й концепція Мандевіля, погляди якого знайшли відгук у творчості відомого французького просвітника, філософа-матеріаліста К. Гельвеція.

Просвітництво та матеріалізм у Франції

XVIII ст. в історії Франції відомий французький просвітник Ж. Д'Аламбер назвав «добою філософів», підкреслюючи особливу роль Просвітництва і взагалі ідеологічних чинників у перебігу історичних подій цього періоду. Французькі філософи випрацювали класичну форму просвітницької ідеології, що стала взірцем для інших народів, які переживали подібні моменти у

своєму історичному бутті, а саме перехід від феодального до капіталістичного ладу. Проте французьке Просвітництво відрізнялося своїм радикалізмом. У боротьбі проти релігії й церкви воно прийшло до цілковитого атеїзму, а його філософською основою став послідовний і безкомпромісний матеріалізм. Певною мірою запозичивши свої філософські й суспільно-політичні теорії в представників більш розвинутої економічно й політично Англії, французькі просвітники надали їм значно послідовнішого й радикальнішого характеру. Причиною цього був радикалізм самої суспільно-політичної ситуації, в якій опинилася країна, і та крайня напруженість, що нею характеризувалися відносини різних верств французького суспільства. Представники «третього стану» — селяни, ремісники, міський плебс і буржуа — виступили єдиним фронтом проти духівництва («перший стан») і дворянства («другий»), проти короля, чиновництва й церкви, які непосильними податками довели більшість французького населення до крайнього зубожіння. Своєю нерозумною політикою двір Людовіка XIV підривав торгівлю і руйнував фінанси. Франція опинилася напередодні революції. Французькі просвітники стали її ідеологами.

Французьке Просвітництво. За невеликий період у кілька десятиліть між смертю «короля-сонця» Людовіка XIV (1715), що позначила кінець доби абсолютизму, і штурмом Бастилії (1789), з якого починається доба революційних перетворень, Франція пережила надзвичайно інтенсивний період духовного розвитку, висунувши на світову арену цілу низку видатних мислителів, письменників та філософів. Не всі вони прямо закликали до революції, але об'єктивно своєю діяльністю готували її. Виступивши з нищівною критикою всіх сфер суспільного життя, його політичних та ідеологічних інституцій, вони обгрунтовували право народу на повстання.

За своєю соціальною базою французьке Просвітництво вирізнялося неоднорідністю, звідси й велике розмаїття філософських і соціально-політичних поглядів. Тут були й помірковано налаштовані представники великої буржуазії, ідеали яких не виходили за межі «просвіченої монархії» та правової рівності всіх перед законом, але тут були й революційно налаштовані представники низів, найбіднішого селянства, які мріяли про республіку та соціально-економічну рівність її громадян.

До радикальних представників просвітницького руху належали й соціалісти, творці комуністичних утопій, такі як Ж. Мельє, Маблі й Морелі. У своєму розвитку французьке Просвітництво пройшло ряд етапів. Кульмінація його припадає на 50-ті роки, коли почали виходити у світ перші томи славнозвісної «Енциклопедії», цього ідейного центру всього просвітницького руху. Однак витоки його треба шукати на самому початку XVIII ст., а то й наприкінці XVII-го.

Одним із зачинателів і попередників цього руху був видатний французький мислитель ***П'єр Бейль*** (1647—1706), праці якого мали неабиякий вплив на духовне життя Франції. Найвідоміша з них — «Історичний і критичний словник» (1694), у якому були розглянуті головні проблеми релігії й філософії, скритиковані старі метафізичні поняття. В цій праці якнайповніше виявився скептицизм Бейля, за допомогою якого йому вдалося підірвати довіру до метафізики й упевненість у непорушності релігійного світогляду. П. Бейль не тільки зруйнував ідеалістичну метафізику, а й підготував грунт для сприйняття матеріалізму та філософії «здорового глузду» у Франції.

Однак справжніми родоначальниками французького Просвітництва були Вольтер і Монтеск'є. Разом з Кондільяком вони належали до правого, поміркованого крила просвітницького руху. Дві події позначили початок цього руху: вистава на сцені паризького театру за трагедією Вольтера «Едіп» 1718 р. і публікація 1721 р. «Перських листів» Монтеск'є. Події знаменні ще й у тому сенсі, що значну роль у поширенні просвітницьких ідей у Франції відігравали драматургія й художня література.

Авторові «Перських листів», цієї блискучої сатири на деспотичний режим, який існував на ті часи у Франції, ***Шарлю Луї Монтеск'є*** (1689—1755) належить також наукова праця «Про дух законів» (1748), у якій він виклав один з варіантів просвітницької філософії історії. Погляди Монтеск'є зазнали значного впливу англійської філософії та політичного ладу, який склався в Англії. Французький просвітник поділяє точку зору деїзму, протиставляючи релігійній ідеології деїстично обмежений матеріалізм. Визнаючи Бога як будівничого природи, як підставу її законів, саму природу він уважає матеріальною й незалежною від Божої волі. Монтеск'є досить критично ставився до релігії церкви й духів-

ництва. В «Перських листах» він переконує читачів, що існуючий політичний лад та релігія (мається на увазі християнська) руйнівні для суспільства. Люди мають піклуватися не про небесне, потойбічне життя, а про життя земне. Однак, на думку Монтеск'є, релігія може відіграти й позитивну роль, якщо вона відповідає потребам суспільного життя. Виступаючи проти релігійного фанатизму й віронетерпимості, він доводив, що жодна з релігій не має абсолютного значення, а їхні відмінності залежать від певних обставин: типу держави, характеру законодавства тощо.

Найважливішу роль у житті суспільства, як уважає Монтеск'є, відіграє саме законодавство — сукупність юридично оформлених законів. На його думку, існують два види законів: природні, що об'єктивно випливають із самої природи, і громадські, що встановлюються людьми. Перші діють за умов «природного стану». На відміну від Т. Гоббса Ш. Монтеск'є характеризував його як стан миру й взаємодопомоги, бо в природних умовах люди можуть вижити лише спільними зусиллями. Боротьба між ними починається тільки на стадії суспільного існування, коли створюється можливість мати вигоду за рахунок інших. Боротьба, що виникає як усередині суспільства, так і між різними суспільствами, породжує необхідність у державі й відповідних законах. Громадські закони, на думку Монтеск'є, встановлюються законодавцями, однак мають ураховувати умови життя народів, їхні звичаї, географічні та кліматичні особливості теренів, на яких вони живуть. Монтеск'є апелює до розуму законодавців, який мусить грунтуватися на законах природи. Лише за таких умов можна навести лад у відносинах між людьми, виправити неправильно влаштовані суспільства.

В поглядах на суспільне життя Монтеск'є — географічний детермініст, представник так званої географічної школи в соціології, яка узалежнювала державний устрій, правові настанови та закони від географічного середовища. Скажімо, в південних країнах людей треба змушувати до праці, тому тут цілком природним є інститут рабства. Що ж до північних країн, то в умовах холодного клімату людина сама виявляє активність, і рабство тут суперечить природі. Політичний устрій залежить також від величини території. Для великих держав природним є деспотизм, для середніх — монархія, а для маленьких — республіка.

Монтеск'є намагався знайти об'єктивні підстави для законодавства, критерії «розумності» державного ладу. І він знаходить їх у природі. Відома також його теорія поділу державної влади на законодавчу, виконавчу й судову. Цю теорію Монтеск'є запозичив у Дж. Локка, певним чином модифікувавши її. Локк, як відомо, не виокремлював судову владу. Монтеск'є це зробив. Його соціологічні ідеї були досить популярними й поширилися далеко за межі Франції, надовго переживши свого автора. Теорія поділу влад стала наріжним каменем конституційного процесу в демократичних країнах Європи й Америки, а принцип географічного детермінізму становив одне з теоретичних джерел впливової в XIX ст. географічної школи в соціології. Однак уже просвітники XVIII ст. скритикували абсолютизацію географічних чинників формування суспільних відносин, слушно вказуючи на те, що одні й ті самі країни, наприклад Італія або Греція, за незмінних природних умов у різні часи дали різні типи державного устрою. Проте сама постановка питання щодо об'єктивної детермінованості «законодавства» була теоретично дуже плідною. Велике практичне значення мала вимога Монтеск'є врегулювати взаємини між державною владою і народом за допомогою законів. Таке законодавство розглядалося ним як гарант політичної свободи. Протести проти деспотичного правління, коли сваволя державної особи не обмежена законом, а народ змушений коритися безконтрольній владі, заклики проти духовного диктату церкви, релігійного фанатизму й віронетерпимості стали активним чинником становлення просвітницького руху.

Однак вирішальна роль у формуванні просвітницької філософії у Франції належала ***Вольтеру*** (1694—1778), який не тільки був зачинателем просвітницького руху, а й залишався його найактивнішим учасником упродовж усього свого життя. Народився Франсуа Марі Аруе (Вольтер — псевдонім) у Парижі в родині нотаріуса. Всупереч волі батька обрав кар'єру літератора. Виходець із «третього» стану, Вольтер завдяки успіхам у поезії й драматургії здобув доступ до «вищого» світу. Як член гуртка паризьких аристократів-вільнодумців був ув'язнений у Бастилії. Через конфлікт з аристократією змушений залишити Францію. Три роки вигнання (1726—1729), прожиті в Англії, мали велике значення для формування світогляду Вольтера. Для нього Англія — передова

країна, що значно випередила Францію у всіх сферах життя. Її досягнення в галузі науки й філософії гідні вивчення і наслідування. Серед них він виділяє емпіризм Ф. Бекона, сенсуалізм Дж. Локка й фізику І. Ньютона. «Філософські листи» (1734), у яких Вольтер виклав свої англійські враження, збагатили французьке Просвітництво цілим комплексом нових філософських і наукових ідей, однак авторові ледь удалося уникнути арешту, а сам цей твір був спалений за вироком суду.

Нещадна боротьба, розгорнута Вольтером проти абсолютизму й католицької церкви, гостра критика клерикалізму, віронетерпимості, деспотизму, його наукові дослідження й сатиричні поезії, в'їдливі брошури й філософські трактати, вся його просвітницька діяльність сприяла консолідації прогресивних сил французького суспільства, однак вона зробила філософа вигнанцем. Майже все життя він мусив жити далеко від французької столиці. Спочатку в замку Сіра, де були написані відомі філософські праці «Метафізичний трактат» (1734), поема «Міркування про людину» (1737), «Основи філософії Ньютона» (1740), потім при дворі прусського короля Фрідріха II і, нарешті, з 1758 р. у невеликому містечку Ферне. Звідси він завдавав відчутних ударів французьким клерикалам і католицькій церкві, тут були написані антирелігійні праці «Бог і люди» (1769), «Історія встановлення християнства» (1777) та ін. До філософських праць цього періоду належать «Філософський словник» (1764), «Філософія історії» (1765), «Необізнаний філософ» (1766), «Про душу» (1774). Лише перед самою смертю Вольтер зміг повернутися до Парижа, де його з ентузіазмом зустріли парижани. Помер 30 травня 1778 р. Під час Великої французької революції його тіло перепоховано в Пантеоні великих людей Франції. На катафалку було написано: «Поет, філософ, історик, він викликав могутнє піднесення людського розуму, він готував нас до свободи». Вплив ідей французького просвітника поширився далеко за межі Франції, а «вольтер'янство», символізуючи вільнодумство, стало загальноєвропейським явищем.

На самому початку своєї творчості в поемі «За і проти» (1722) Вольтер оголосив про свій розрив із християнством, про перехід на деїстичні позиції. Він протестує проти релігійного фанатизму й насильницького нав'язування людям якоїсь віри, проти об'єднання

церкви з державою. Властивий християнській вірі фанатизм він пояснює її східним походженням. Християнство, так само як іслам, сягає корінням у юдаїзм, що й визначає, на думку Вольтера, характерні для цих релігій риси. Як для християнства, так і для ісламу однаковою мірою притаманне прагнення підкорити собі суспільство й державу, перетворити їх на згубну для народів теократію. Особливо це стосується римо-католицької церкви, яка, зазнавши значних ударів з боку Реформації, цілком зберегла свої позиції у Франції. В цій країні іновірці жорстоко переслідуються, тим часом як у протестантській Англії, що її Вольтер як зразок, гідний наслідування, протиставляє Франції, панують релігійний мир і віротерпимість. Загалом же християнська церква, як про те свідчить уся її історія, принесла людям лише численні жертви й страждання. На підставі історичних досліджень Вольтер робить висновок, що «християнська релігія коштувала людству більше за сімнадцять мільйонів життів»[14]. Звертаючись до своїх однодумців, французьких просвітників, він закликає їх до невтомної боротьби з релігійним фанатизмом, забобонами й марновірством. «Розчавіть гадину!», — волає Вольтер, маючи на увазі католицьку церкву.

Як перший крок у подоланні релігійного фанатизму і влади клерикалів він висуває вимогу поставити церкву в залежність від держави й уряду. Звичайно, за умов, коли урядовці — люди освічені, здатні дивитися на всіх людей незалежно від віри як на братів, визнавати за ними свободу сумління. Тому врешті-решт саме філософську просвіту Вольтер уважає головним засобом подолання релігійного фанатизму, утвердження миру й справедливості.

Концепція «просвіченого правління» становить основу соціальної філософії Вольтера. Це правління розглядається ним як своєрідний союз філософів і державців. Філософи мають дбати про справедливі закони, розкривати державцям правдиві принципи державного устрою, а державці — впроваджувати ці закони й принципи на практиці. Згідно з поглядами Вольтера, суспільне життя грунтується на мовчазній угоді між владою і народом щодо забезпечення природних прав людини. Найголовнішими з них він уважає свободу, рівність усіх перед законом, право власності на продукти

своєї праці. Що більше суспільний лад наближається до цих природних законів, то щасливішими стають люди. Концепція «просвіченого правління» передбачала мирне перетворення суспільства в цьому напрямі, перетворення, яке мало б здійснитися під впливом просвіти «згори». Вольтер не був прихильником революції, застерігав проти неї можновладців, указуючи, що небезпека її не усунеться, коли вони не погодяться на визнання природних прав людини і встановлення відповідного суспільного ладу.

Виступаючи проти феодальної системи, проти тиранії й абсолютизму, Вольтер формулює головні політичні вимоги дореволюційної прогресивної буржуазії, а саме: секуляризація церковних земель, підпорядкування церкви державі, свобода для всіх громадян, їхня рівність перед законом. Проте він не був прихильником соціальної рівності, залишаючись ідеологом панівних верств суспільства. Політичним ідеалом для Вольтера була конституційна монархія, а взірцем її — політичний устрій Англії. Головним засобом досягнення цього ідеалу він уважав просвіту, однак просвіту не простого люду, «натовпу», а монархів, володарів. Хоча слід зазначити, що негативний досвід спілкування з європейськими монархами, в тому числі й схильними до Просвітництва, дещо остудив його ентузіазм. Можливо, саме тому він відмовився від запрошення російської імператриці Катерини II, яка змагалася з Фрідріхом II за роль «просвіченого державця» Європи.

Філософські погляди Вольтера сформувалися під значним впливом англійської філософії, й особливо матеріалістичного сенсуалізму Дж. Локка. Слід зазначити, що саме Вольтер зробив цього філософа популярним у Європі. Треба було докласти чимало зусиль, щоб Локкова філософія здобула загальне визнання у Франції. Вольтера приваблює боротьба Локка з метафізикою, з ідеалістичною теорією вроджених ідей. Наслідуючи йому, Вольтер обстоює думку про те, що всі знання про світ даються нам лише чуттєвим досвідом. Однак, як і Бекон, він уважає головним компонентом цього досвіду природничо-науковий експеримент.

Розробка принципів Локкового сенсуалізму була щільно пов'язана у Вольтера з проблемою душі. Аналізуючи історію цього поняття, він особливу увагу приділяє критиці картезіанського підходу до неї як до самостійної субстанції. Такий підхід, на думку Вольтера, не

має під собою наукового грунту. Не тільки Декарт, а й усі інші філософи створювали радше філософські романи про душу, ніж наукові теорії, переконує Вольтер. Головну заслугу Локка він якраз і вбачає в тому, що той уперше підійшов до проблеми науково, спершись на досвід і аналіз емпіричних фактів, використавши величезний арсенал наукових засобів (психологію дитини, порівняльну психологію людини й тварин, порівняльну анатомію їхніх органів, інтроспекцію). Посилаючись на ці дослідження Дж. Локка, Вольтер визначає душу як здібність думати й відчувати. Він розглядає її як функцію певним чином організованого тіла, заперечуючи існування якоїсь окремої від нього духовної сутності.

Вольтер не погоджується з дуалістичним трактуванням людини в Декарта, а також його протиставленням людини, що має душу, і тварини, яка такої душі начебто не має. На думку Вольтера, всі живі істоти, в яких є органи відчуття, мозок, нервова система, здатні відчувати й мислити. Справа лише в ступені розвитку цієї здібності. Заперечивши існування імматеріальної душі, пов'язавши її з тілом, Вольтер не визнавав і її безсмертя. Цю химеру, вважає він, люди вигадали задля моральної розради. Однак чи виграє людина від того, що якась частина її, яку називають духом, залишиться після її смерті, втративши пов'язані з тілесним буттям відчуття, пам'ять, емоції, все те, що становило її індивідуальність? «Що спільного в духу Жака з Жаком, який помер?» — запитує Вольтер[15]. На цій підставі він заперечував також ідею метемпсихозу.

Утверджуючи принцип матеріалістичної філософії, Вольтер виступив з критикою Берклі й Лейбніца. Називаючи вчення Берклі безглуздим, він не погоджується з його суб'єктивно-ідеалістичним трактуванням людської чуттєвості. На противагу Берклі Вольтер уважає, що чуттєвість містить у собі здатність сприйняття зовнішнього існування, що вона виводить людину в зовнішній світ. Ідеться передусім про дотик, який, на думку Вольтера, становить основу всіх інших видів відчуття. Завдяки дотикові людина безпосередньо має справу із зовнішніми речами, саме дотик дає нам ідею матерії, доводить він. Слід визнати слушність міркувань Вольтера, підтверджених сучасною психологічною наукою, особливо щодо ролі дотику в чуттєвому сприйнятті предметного світу.

Обстоюючи матеріалістичний погляд на природу, Вольтер критикує об'єктивний ідеалізм Лейбніца, який уважав, що сутністю буття є імматеріальні, непротяжні субстанції-монади, тоді як протяжні, матеріальні речі — лише феномени, що існують на рівні чуттєвого сприймання. Теоретично неспроможними й нелогічними французький філософ уважав спроби відшукати підставу й причину матеріальних речей у речах радикально відмінних від них, непротяжних і нематеріальних. Розмірковуючи над природою тих елементів, з яких складається видимий світ, Вольтер визнавав правильною атомістичну теорію, до якої прийшла сучасна наука в особі Ньютона й Бойля. Існування неподільних атомів свідчить, на думку Вольтера, про незнищенність матерії. Треба відзначити велику роль Вольтера в поширенні фізики Ньютона на континенті, де до недавнього часу панувала фізика Декарта. «Я перший насмілився зрозумілою мовою розтлумачити своєму народові відкриття Ньютона», — не без гордощів писав Вольтер[16]. Особливого значення він надавав відкриттю всесвітнього тяжіння, підкреслюючи, що воно «зовсім не механічний принцип»[17], це — нова властивість матерії, відкрита англійським ученим. На думку Вольтера, «матерія має значно більше властивостей, ніж ті, що нам відомі», «існує чимало інших таємниць, котрі ми поки що не вирвали в природи й котрі разом з тяжінням сприяють підтриманню ладу у всесвіті»[18]. Ці думки, висловлені Вольтером у його праці «Основи філософії Ньютона», засвідчують, що він був далекий від прямолінійного механіцизму, який інколи закидають йому критики. У світлі цих висловлювань трохи інакше виглядають і його докази буття Бога.

Як зазначалося, матеріалізм Вольтера мав деїстично обмежену форму. Визнаючи матеріальність світу, французький філософ розглядав його як результат божественного творення. Він визнає Бога як творця й упорядника світу. Хоча, як відомо, деїзм гранично мінімізує роль Бога: одного разу створивши цей світ, він більше не втручається в його функціонування. Свої докази існування Бога Вольтер грунтує на раціональних міркуваннях, посилаючись на природничо-наукові знання свого часу. Він погоджується з Ф. Беконом, який наполягав на тому, що філософія природи зрештою неодмінно приходить до висновку про необхідність божественного існування. Значний вплив на Вольтера

справив і Ньютон, який теж визнавав Бога як верховну істоту, вважаючи, що це з необхідністю доводить саме природознавство. Як і Ньютон, Вольтер заперечував можливість остаточного пояснення матеріальної природи з неї самої, тому матеріалізм у нього не має характеру послідовного світогляду й доповнюється деїстичними уявленнями про Бога.

Головні аргументи Вольтера на користь божественного існування — це характерні для тодішньої науки й філософії механістичні уявлення про матерію як інертну тілесність, нездатну породжувати рух, її несумісність із мисленням і нездатність до відчуттів, а також уявлення про незмінність тваринного й рослинного світу, гармонійний устрій і внутрішня доцільність якого породжували думку про розумне начало в природі. Щодо проблеми взаємовідношення матерії й руху, то Вольтер виходив з його механістичного трактування, згідно з яким рух є чимось зовнішнім для матеріального тіла, а відтак потребує зовнішнього рушія. Що ж до другого й третього аргументів, то й сучасна наука, здолавши обмеженість механіцизму, не спромоглася остаточно розв'язати ці проблеми. Еволюційна теорія Дарвіна, на яку посилається діалектичний матеріалізм, пояснюючи походження різноманітних видів тварин і самої людини, зазнає сьогодні серйозного перегляду. Ще складнішою для науки виявилася проблема походження чуттєвості й мислення. Розмірковуючи над складними явищами природи, Вольтер приходить до висновку, що прагнення матеріалістів пояснити всі її феномени суто природними причинами марні. Скажімо, будь-який механічний пристрій, найпростіша механічна модель потребують складних розрахунків, майстерності й розуму. Що ж тоді казати про значно складніші й досконаліші явища органічного й духовного світу?

Заслуговує на увагу і «соціальний аргумент» Вольтера, який переводить проблему існування Бога в практичну площину. Ворогуючи з церквою, виступаючи з критикою християнської релігії, французький просвітник, однак, уважав необхідним визнати Бога задля суспільного блага. Бог, який винагороджує і карає, виконує роль морального регулятора. На відміну від П. Бейля, який переконував у можливості існування доброзвичайного суспільства самих атеїстів, Вольтер більш тверезо оцінював таку можливість. Мораль, відокремлена від

віри в Бога, цілком можлива, погоджувався він, але за умов, що вона грунтується на раціональних засадах філософськи просвіченого розуму. Проте більшість населення залишається далекою від просвіти й керується лише своїми пристрастями, егоїстичними інтересами, які повсякчасно штовхають людей на порушення елементарних норм суспільного життя. Тому, на думку Вольтера, суспільство не може нормально існувати без віри у найвищого суддю, який не залишає безкарною жодну моральну провину. «Якби Бога не було, його треба було б вигадати», — з максимальною відвертістю формулює свою позицію Вольтер. Причому віра в Бога як носія найвищої справедливості важлива не тільки для пригнічених верств суспільства, а й для «сильних світу цього», для них навіть більше, бо вони завжди прагнуть поставити себе вище за будь-який закон. Такий поворот у міркуваннях Вольтера щодо соціальної потреби в релігійній вірі виказує їхню демократичну спрямованість.

Аналізуючи моральні засади суспільного буття людини, Вольтер підкреслював значення природних чинників людської поведінки, їхню роль у переході від дикунства до цивілізації. Головним тут, на його думку, є природне для людини себелюбство. Саме воно змушує людину, шукаючи задоволення своїх потреб, об'єднуватися з іншими, створювати форми спільного життя. Першим таким об'єднанням був зв'язок між чоловіком і жінкою, батьками й дітьми. На цій природній основі згодом виникає суспільство, яке, своєю чергою, збагачує, урізноманітнює властивості людської натури. Постає ціле віяло породжених суспільним життям пристрастей: честолюбство, пожадливість, марнославство, владолюбство та ін. Ці пристрасті, природну основу яких становить себелюбство, стають пружинами соціального механізму, ними визначається розвиток науки, мистецтва й культури. Отже, Вольтер далекий від морального засудження егоїзму. Ба більше, саме любов до себе, на його думку, допомагає любити інших, стає основою моральності людини. Люди, відчуваючи взаємозалежність і обопільну корисність, усвідомлюють необхідність певних правових і моральних норм, які забезпечують їх суспільне благо. До цих норм люди, керуючись власними потребами й прагненнями, приходять на грунті власного досвіду за допомогою розуму. Вольтер указує на необхідний зв'язок моральних категорій з конк-

ретними умовами життя. Для нього доброчесність і порок, моральне добро і зло визначаються лише суспільною користю. Вольтер звертає увагу на той факт, що всі народи й суспільства приходять до одних і тих самих моральних норм. Таким є, наприклад, «золоте правило» моральності: чини з іншими так, як чинив би з самим собою. На думку Вольтера, це пояснюється загальною природою людини. Тому такі правила для нього мають значення «природного закону».

Природний закон моральності Вольтер пов'язує з «природною релігією», яку він протиставляє існуючим релігіям і яку вважає єдино можливою й гідною людини формою релігійності. На відміну від християнства, ісламу та юдаїзму «природна релігія» не знає обрядів, культу, вона позбавлена забобонів і марновірства, несумісна з фанатизмом і нетерпимістю. Основа цієї релігійності — деїстичне розуміння Бога. Слід зазначити, що не менш, ніж релігійного фанатизму, Вольтер остерігався «войовничого» атеїзму, цього вельми небезпечного «чудовиська», особливо коли він стає знаряддям влади. Якщо Бога немає, зазначає Вольтер, аморальний володар ні перед чим не зупиняється, все приносить собі в жертву, перетворюючи себе на Бога[19]. Спроби переосмислити зміст релігії, поставивши її на службу прогресивним соціальним перетворенням, були близькими й іншим просвітникам. Серед них чи не найпомітнішою постаттю був Ж.-Ж. Руссо.

Жан Жак Руссо (1712—1778) — ідеолог революційно-демократичного крила просвітницького руху. На відміну від Вольтера він — представник низів. Виступивши проти соціальної несправедливості, Руссо проголошує свободу й рівність невід'ємними правами людини. Причому у своїх вимогах він не обмежується правовою сферою, а й висуває гасла соціально-економічної, майнової рівності. Захищаючи суверенітет народу, він обстоює ідеал демократичної держави. Руссо став ідеологом революції 1789—1794 рр.: якобінці вважали його своїм ідейним попередником. Однак не меншої популярності зажили його художні твори, якими зачитувалася вся Європа. Філософська й літературна творчість Руссо справила величезний вплив на його сучасників, і не тільки у Франції. Від нього були в захваті Гете й Шіллер, Гердер і Кант.

Народився Ж.-Ж. Руссо в Женеві в родині годинникаря, виховувався як ортодоксальний кальвініст. За-

лишивши у 12-річному віці школу, пробує самостійно заробляти на життя, переміняючи професії й заняття. Мандруючи по Швейцарії, Італії, південній Франції, він стає то музикантом, то домашнім секретарем, то переписувачем нот, то домашнім учителем. 1741 р. приїздить до Парижа. Тут Руссо знайомиться з паризькими вільнодумцями, приєднується до просвітницького руху. Саме в цей час починається видання «Енциклопедії», яка стала центром просвітницького наступу на світогляд реакційних сил французького суспільства. В ній друкуються програмні статті, спрямовані проти клерикалізму, проголошуються ідеї соціальної справедливості, релігійної толерантності й вільнодумства. Дідро, який був одним із редакторів «Енциклопедії», залучає до співробітництва й Руссо. Почавши як музикант і теоретик музики, Руссо стає відомим філософом, особливо після публікації невеликого трактату «Міркування про науки та мистецтва» (1750). Трактат був написаний для конкурсу, оголошеного Діжонською Академією. Для участі в наступному конкурсі Руссо підготував працю «Міркування про походження та підстави нерівності між людьми», опубліковану 1755 р. В обох трактатах він заявив про себе як оригінальний мислитель і яскравий письменник. Однак творчої зрілості Руссо досягає в романі «Юлія, або Нова Елоїза» (1761) і трактатах «Еміль, або про виховання» (1762) та «Суспільний договір» (1762). Ці твори принесли Ж.-Ж. Руссо всесвітню славу. Свою біографію він з усією, наскільки це взагалі можливо, щирістю детально виклав у «Сповіді», опублікованій вже після смерті автора. Помер Руссо відлюдником, рятуючись від злигоднів і негараздів у мальовничому маєтку Ерменонвіль, куди його запросив маркіз Жирарден.

Останні роки були важкими для Руссо, який ніде не знаходив душевного спокою. Страждаючи тяжкою формою підозріливості, яка переходила в справжню манію переслідування, він повсюдно бачив змови, інтриги, посягання на здоров'я й навіть замахи на життя. Значною мірою цим пояснюються його досить напружені стосунки з французькими просвітниками, а також конфлікт з англійським філософом Д. Юмом. Проте слід відзначити, що підозріливість Руссо мала підстави: відомий філософ і уславлений письменник, він увесь час зазнавав утисків. Його твори за вироком суду були

спалені спочатку в Парижі, а згодом у Женеві. Через переслідування релігійних фанатиків Руссо змушений був відмовитись від женевського громадянства. Поневіряючись по всій Європі, він гостро переживав самотність і незахищеність. Руссо шукає порятунку від ворожого суспільства у спілкуванні з природою. Ці обставини життя певною мірою вплинули на вдачу письменника й тональність його літературних творів.

У своїй літературній творчості Руссо апелює до людської чуттєвості й «серця», в яких, на його думку, дістає вияв справжня природа людини. «Батько» романтичного руху, він представляє новий літературний напрям — сентименталізм. Письменник, філософ історії, мораліст, Руссо відомий також як автор оригінальної педагогічної системи, принципи якої він також намагався вивести з природи. Однак, незважаючи на постійну апеляцію до неї, Руссо мало цікавили природничо-наукові або методологічні проблеми. Головний предмет його філософування — людина в різних проявах свого життя, а центральна тема філософських міркувань — доля цієї людини в сучасному суспільстві.

Руссо був одним із перших, хто з усією гостротою поставив проблему відчуження людини, розкрив суперечності суспільного розвитку. Найбільшу ваду сучасного суспільства він убачав у нерівності людей. Однак Руссо не просто критикував цю нерівність, а й шукав її причини та шляхи подолання. Від більшості сучасників, у тому числі й однодумців-просвітників, він відрізнявся своїм плебейським демократизмом. На всі проблеми суспільного життя дивився з точки зору найбідніших, пригнічених і принижених суспільних верств. Більшість просвітників, звертаючись до розуму можновладців, придворних чиновників, аристократів, зневажливо ставились до демократичної маси. Руссо, навпаки, почав говорити від імені гноблених ними трударів, головним чином селянства. Селянина він уважав найкориснішим членом суспільства, а його працю — єдино природним і необхідним видом діяльності. Така позиція породжувала складності у взаєминах з іншими учасниками просвітницького руху. Виступаючи разом із ними проти абсолютизму, феодальної деспотії, Руссо водночас не міг миритися з їх дещо презирливим ставленням до бідних і змушений був вести боротьбу на обидва фронти. Показовою у цьому плані є, наприклад, полеміка Руссо з Вольтером.

Доволі несподівану для просвітника відповідь дає Руссо й на питання про роль науки і культури в суспільному житті. В першому своєму трактаті він доводить, що поступ наук і мистецтв мав для людини негативні наслідки. На думку Руссо, такий поступ завжди супроводжується занепадом її моральності. Це не означає, що він узагалі заперечував цей поступ, однак саме Руссо, як ніхто, показав суперечливий характер суспільного прогресу. Серед багатьох суперечностей суспільного розвитку його увагу найбільше привертає антитеза «природа—культура». У своїх творах Руссо виступив як апологет природності, піддавши гострій критиці досягнення сучасної цивілізації. Плоди цієї цивілізації не тільки залишаються неприступними більшості народу, а й обертаються проти нього. Мистецтва й науки лише додають блиску деспотизмові, вони прикрашають квітами «просвітництва» кайдани й водночас заглушають властиве людині почуття свободи. Головним негативним наслідком розвитку цивілізації, на думку Руссо, є віддалення людини від природи, руйнування природної цілісності й гармонійності її буття. Так, пов'язаний з розвитком наук і ремесел суспільний поділ праці, хоча й стимулює її ефективність, однак перетворює цілісну особу на однобічну людину, частину цілого. Відбувається всебічне відчуження людини від суспільства, від інших людей і від власної природи.

Своєрідним наслідком такого відчуження стає раціоналістичне викривлення людського розуму, його відрив від чуттєвості. Такий абстрактний розум, коли він грунтується не на фактах, а на самих тільки правилах логіки, породжує замість істини далекі від неї штучні сполучення думок. Руссо критикує однобічно раціоналістичний характер сучасної науки й цивілізації, підкреслює, що закономірним її результатом стає скептицизм. Скептицизм — це гносеологічне вираження відриву людини від природи, і щоб здолати його, треба звернутися до чуттєвості людини. Абстрактному резонерству Руссо протиставляє розум, під яким він розуміє здатність гармонійно об'єднати всі здібності людини. Особлива увага при цьому приділяється саме чуттєвості, серцю, яке, на думку Руссо, є справжнім джерелом моральної гідності людини.

Поступ науки тому й призводить до занепаду моралі, що наука ця має абстрактно-розумовий характер. Однак не абстрактний розум, а серце становить основу душев-

ної діяльності людини. Почуття, носієм яких воно є, виникають раніше здібності міркувати й значно важливіші за неї. Людина мізерна своїми знаннями, але велика своїми почуттями. Вони — єдине, на чому грунтується моральна свідомість людини, в чому виявляється цілісність її натури. Не абстрактні міркування, а безпосередній голос сумління робить нас моральними істотами. Для Руссо це голос самої природи.

На протиставленні природи й цивілізації побудована і його соціологічна доктрина. Прагнучи пояснити походження соціальної нерівності й того жахливого становища, в якому опинилася сучасна йому людина, Руссо протиставляє цивілізованому її існуванню «природний» стан. Поняття природного стану було введено у філософію задовго до Руссо. Ним користувалися ще Гоббс і Спіноза, пояснюючи за його допомогою походження держави й права. Приєднуючись до такої традиції, Руссо розуміє умовність цього терміна. Насправді в історії людства такого стану ніколи не було, це — лише зручна фікція, яку він використовує, аби з'ясувати ступінь відхилення сучасного суспільства від людської природи й, отже, його зіпсованості. Протестуючи проти соціального гноблення й поневолення, Руссо наголошує, що від природи людина вільна. Стали крилатими його слова: «Людина народжена вільною, тим часом повсюди вона в кайданах». Протиставляючи сучасному станові людини її «природний» стан, Руссо змальовує його як своєрідний «золотий вік», коли люди були вільні й щасливі. Люди ще не вміли користуватися розумом, тож не могли і зловживати ним. Вони не знали поступу й були немов діти. Природні для них співчуття і любов заміняли їм моральність. Люди нічим не володіли, а тому не знали антагонізмів. Природна нерівність, хоч вона тоді й існувала, ще не набула характеру соціального контрасту.

Найважливішим чинником виходу людства з «природного» стану Руссо вважав появу власності. Саме вона стала фундаментом громадянського суспільства, перетворивши людину на суспільну істоту. Це вона сприяла вдосконаленню людського розуму й стимулювала егоїстичні пристрасті. В умовах суспільного життя природна нерівність між людьми переростає в соціально-економічну. Виникають бідні й багаті, гноблені й гнобителі. На відміну від Гоббса Руссо стверджував, що саме в

умовах суспільного життя починається безперервна війна й кривава боротьба між людьми. Скориставшись їхніми бідами й стражданнями, багатії запропонували суспільству план державного устрою, своєрідного союзу, в якому вони керуватимуть суспільством і захищатимуть його. Так постала держава й закони. Погляди Руссо на природу суспільства й держави детально викладені в його головній філософській праці «Суспільний договір». Цікавим є припущення Руссо щодо походження державної влади із соціальної нерівності, яка, однак, із її появою не тільки не зникає, а й набирає ще більшого масштабу. Найвищого пункту вона досягає з установленням абсолютної монархії й перетворенням її на деспотизм.

Аналізуючи історичний розвиток суспільства, Руссо звертає увагу на його циклічність. Цей цикл складається, на його думку, з трьох фаз. Перша — це природна рівність. Друга — панування соціальної нерівності і третя — її подолання, повернення до стану, подібного до «природного». В такий спосіб Руссо обґрунтовує закономірність революційного перетворення суспільних відносин, заміни деспотичного режиму таким, який би відповідав природі людини. Необхідність такої заміни Руссо доводить, посилаючись на історичний розвиток відносин нерівності. Деспотизм, у якому вони досягають своєї найвищої точки, фактично вже означає встановлення суцільної рівності: перед деспотом усі рівні! Залишається зробити тільки один крок — усунути деспота від влади. Обґрунтовуючи право народу на повстання, Руссо звертає увагу на те, що влада деспота тримається лише на силі, тому цілком логічним було б застосувати до нього ту саму силу. Революцію Руссо розглядає як своєрідне скасування народом того договору, умови якого багаті нав'язали бідним, узурпувавши державну владу на свою користь. Згідно з концепцією Руссо, цей договір — основа політичного, державного життя, однак упродовж усієї попередньої історії він так і не досяг своєї мети — суспільного блага. Тому в інтерпретації французького просвітника «суспільний договір» — це не те, що вже є, а те, що тільки має, повинно бути.

Спрямований у майбутнє, ідеал соціальної філософії Руссо водночас був обернутий у минуле. Він мріяв про новий «золотий вік», про суспільство, яке б відповідало

природі людини, яке б відновило її природну чистоту, волю і щастя. І хоча, як це прекрасно розумів сам Руссо, історію не можна повернути назад, майбутнє суспільство, на його думку, мало б відтворити деякі риси «природного» стану. Сучасники Руссо сприйняли цей заклик буквально, тобто як заклик повернутися до первісного стану, відкинути взагалі культуру. Насміхаючись з ідей Руссо, Вольтер писав, що той закликає нас «знову стати звірми». Такі ж прямолінійні висновки робили з його критики нерівності й негативної ролі власності послідовники Руссо Маблі й Морелі. У своїх комуністичних утопіях вони прийшли до заперечення приватної власності, тим часом як сам Руссо вимагав лише майнової рівності.

В «Суспільному договорі» Руссо послідовно й всебічно обгрунтував свої погляди на суспільний устрій, який має постати на руїнах деспотизму. Найкращою політичною формою суспільства, на його думку, є республіка, держава, що керується законом. Конкретні форми управління можуть бути різними: демократія, аристократія або монархія. Але змістом їх має стати справжнє народовладдя. Єдиним носієм суверенітету Руссо вважав націю, народ. Однак, обстоюючи ідею народного суверенітету, він стикнувся з надзвичайно важливою проблемою реалізації в суспільному житті народної волі. Цю проблему Руссо розв'язує, висунувши поняття «загальної волі». Загальну волю (la volonte generale) він відрізняє від волі всіх (la volonte de tous). Воля всіх — це сума окремих воль, волевиявлення окремих громадян, керованих своїми приватними, егоїстичними інтересами. Ці інтереси суперечать один одному й інтересам суспільства в цілому. Загальна воля, навпаки, має на меті загальне благо. Вона не є простою сумою окремих воль. Це — інтегральна воля всього суспільства, носієм якої має бути вища влада, і як така вона має бути безмежною, абсолютною й неподільною.

Критики соціальної доктрини Руссо вбачають в ній небезпеку тоталітаризму. Протиставляючи цю доктрину суспільно-політичній теорії Дж. Локка, Б. Рассел навіть зазначав, що в новітній історії продуктом руссоїзму був Гітлер, тим часом як Рузвельт і Черчілль стали втіленням теорії Локка[20]. І справді, Руссо, наприклад, заперечував роль політичних партій як посередників між громадянами й державною владою, він бачив у них виразника приватних інтересів окремих груп. Але, на-

полягаючи на тому, щоб люди прямо виражали свою волю, Руссо водночас писав про те, що вони не знають своїх справжніх інтересів, не бачать, у чому полягає їх спільне благо. Тому вища влада, яка це знає, може нав'язати їм свою волю. Теорія Руссо в цьому пункті нагадує утопію Платона, який уважав, що управляти державою мають філософи, які споглядають ідею найвищого блага. На думку Руссо, законодавець повинен керуватися волею Бога, або, в крайньому разі, видавати себе за такого Бога.

Концепція релігії взагалі була важливим компонентом соціальної філософії Руссо. На противагу Бейлю, який доводив неістотність релігії для державного організму, Руссо переконаний, що релігія слугує фундаментом держави. Разом з тим він поділяв антиклерикальні настрої інших просвітників. Справа в тому, що жодна з існуючих релігій не відповідає, на його думку, умовам суспільного договору. Всі вони засновані на ошуканстві й омані. Користуючись довірливістю людей, вони роблять їх забобонними, розчинюють справжній культ у порожній обрядовості. Але найгірше те, що ці релігії перетворюються на тиранічну силу, накидаючи людям фанатизм і нетерпимість. Надзвичайно критично ставився Руссо до історичної ролі християнства.

На противагу існуючим релігіям він висунув ідею «громадянської релігії», яка б змушувала кожного громадянина любити свої обов'язки. Ця релігія має грунтуватися на визнанні розумного, всемогутнього, благочинного божества й на вірі в «майбутнє життя», тобто безсмертя душі, а отже, на вірі у щастя справедливих і доброчесних та покарання порочних і злих. Уявлення Руссо про Бога мають деїстичний характер. Він критикував християнство за антропоморфізм, уважаючи християнського Бога, так само як богів інших релігій, лише продуктом людської уяви. Проте Руссо далекий від атеїзму, він заперечував цей світогляд рішуче й категорично. Бога він уважав імматеріальною силою, яка приводить у рух матеріальний Всесвіт і яку через його закономірність і впорядкованість треба визнати розумною. У доведення буття Божого Руссо вносить деякі новації, пов'язані з його антираціоналістичними поглядами. До нього практично всі філософи, за винятком лише Паскаля, спиралися в доказах існування Бога на інтелектуальні аргументи. Руссо шукає ці докази в глибинах серця, в емоціях і людських почуттях. Його

теологія серця стала своєрідною реакцією на раціоналістичне оточення, на поширення атеїстичних поглядів, які базувалися на холодному раціоналізмові. Якщо розум проти Бога, геть розум! Ось логіка того повороту, який здійснив Ж.-Ж. Руссо, підсумувавши напрям розвитку філософської думки, започаткований Р. Декартом. Свою віру він виводить із людської натури, властивих їй чуттєвих переживань, почуттів справедливості, правди й кривди. Такий підхід пізніше був сприйнятий більшістю протестантських теологів. Однак апеляція до серця, до особистих переживань, спроба спертися на те натхнення, яке переживає віруюча людина, окрім переваг суб'єктивної переконливості, мають і суттєві вади. Такий підхід означає, що моя віра може бути лише моєю приватною справою. Те, що я відчуваю і що переконливе для мене, не обов'язково переконливе для інших. Кожному серце підказує своє. Однак навіть якщо всім серце каже те саме, з цього ще не випливає істинність віри або те, що предмет віри і справді існує за межами цих емоцій. Отже, хоч якою б привабливою була «теологія серця», без опертя на раціональні аргументи, на людський інтелект вона стає примарною. Так само, до речі, як і філософія взагалі.

Французький матеріалізм. Серед просвітників XVIII ст. своєю радикальністю й послідовністю вирізняються французькі матеріалісти: Ламетрі, Гельвецій, Дідро, Гольбах. Незважаючи на деякі розбіжності, в головному їхні філософські погляди збігаються. Як зазначалося, матеріалізм у Франції існував у двох формах: деїстичній, недостатньо послідовній і обмеженій, і атеїстичній, яка доводила матеріалістичну настанову пояснити природу з неї самої до логічного кінця. Переломними для розвитку матеріалістичної філософії у Франції стали 40-ві роки, коли досить швидкими темпами відбувалося формування атеїстичного матеріалізму. Перша праця ***Жюльєна Офре де Ламетрі*** (1709—1751) «Природна історія душі» (1745) позначила початок послідовного застосування матеріалізму щодо людини та її свідомості. У наступній праці «Людина — машина» (1747) Ламетрі взагалі проголошує матеріалізм єдино можливою формою філософії, несумісною з будь-якими проявами спіритуалізму й релігії. Відвертість, з якою Ламетрі висловлював свій матеріалізм, була шокуючою.

Важливу роль у формуванні французького матеріалізму XVIII ст. відіграла творчість ***Етьєна Бонно де Кондільяка*** (1715—1780). 1746 р. він друкує свій «Дослід про походження людських знань», у якому здійснює дальшу розробку сенсуалістичної гносеології Дж. Локка, надаючи їй, однак, більш прямолінійного і радикального характеру. Треба визнати вирішальне значення Кондільяка в піднесенні серед французьких філософів авторитету сенсуалізму, який став гносеологічною основою всього французького матеріалізму. Крім «Досліду», такі праці Кондільяка, як «Трактат про системи» (1749) і «Трактат про чуття» (1754), сприяли утвердженню матеріалістичної філософії у Франції. Матеріалісти XVIII ст. дуже цінували Кондільяка, хоча певна суперечливість і поміркованість у поглядах на релігію робили його філософію об'єктом критики з боку більш радикально налаштованих просвітників.

Починаючи з 1745 р. центром просвітницького руху стає «Енциклопедія, або тлумачний словник наук, мистецтв і ремесел», яку видавали Дідро й Д'Аламбер. Навколо цього видання гуртувалися передові науковці, філософи, публіцисти. Тут друкували свої статті Вольтер, Монтеск'є, Руссо, Гельвецій, Гольбах та ін. Значну кількість статей написав сам Дідро. Перший том «Енциклопедії» вийшов 1751 р., останній, тридцять п'ятий — 1780 р. Це унікальне видання мало величезний вплив на свідомість французького суспільства, сприяло поширенню просвіти та просвітницьких ідей. Головна заслуга в завершенні цього видання належить Д. Дідро, зусиллями якого, незважаючи на всі складнощі й перепони, воно все-таки було доведене до кінця.

Своєрідним «генеральним штабом» енциклопедистів став філософський салон Гольбаха, де збиралися об'єднані спільністю думок філософи, де сміливо висловлювалися найрадикальніші погляди та ідеї, де випрацьовувалася спільна філософська позиція. Систематично й детально виклав матеріалістичний світогляд, вироблений французькими філософами XVIII ст., П. Гольбах. Його праця «Система природи» (1770) слушно вважається «біблією» французького матеріалізму.

Однак справжнім лідером матеріалістів XVIII ст., особливо після смерті Ламетрі, був ***Дені Дідро*** (1713—1784). Це — найбільш глибокий з-поміж французьких матеріалістів філософ, творчість якого вільна від деякої

однобічності підходів, властивої французькому матеріалізму. Дідро дуже швидко пройшов шлях від деїзму до атеїстичного матеріалізму. Досить виразне атеїстично-матеріалістичне спрямування мають уже такі його праці, як «Лист про сліпих» (1749), «Думки про пояснення природи» (1754), «Розмова Д'Аламбера з Дідро» (1769) та «Сон Д'Аламбера» (1769). Узагальнив Дідро свої матеріалістичні погляди у «Філософських принципах матерії й руху» (1770). Однак філософські ідеї він викладав не тільки у вигляді трактатів, а й у художній формі. Дідро відомий як блискучий прозаїк, автор філософських романів «Племінник Рамо» (1762) і «Жак-фаталіст» (1773).

Важливе місце в системі філософських поглядів Дідро посідає гносеологічна й методологічна проблематика. Слід зазначити, що його теорія пізнання дещо відрізняється від однобічного й доволі спрощеного сенсуалізму інших просвітників. З деякими з них, особливо з тими, хто, як Гельвецій, займали крайні позиції в цьому питанні, Дідро навіть доводилося вступати в полеміку. Ця полеміка була викликана різними підходами до питання про співвідношення чуттєвого досвіду й мислення. Дідро виступив проти редукції розумової діяльності до самої тільки чуттєвості. І хоча він дещо спрощено визначав цю діяльність як комбінування чуттєвих ідей, усе ж таки вважав її суттєвим елементом пізнавального процесу. Дідро приєднується до раціонально-критичного напряму в гносеології, біля початків якого стояли такі мислителі, як Монтень, Декарт і Бейль, і який самим Дідро був схарактеризований як скептицизм. Нічого спільного з агностицизмом Юма він не мав. Навпаки, свій скептицизм Дідро визначає як «перший крок до істини». Сумнів, що є характерною ознакою такого скептицизму, Дідро, як і свого часу Декарт, уважає необхідною передумовою істинного знання. Вказуючи на безпідставність релігійних вірувань, він наполягає, що саме скептик здатен прийти до обгрунтованих переконань. Те, що ніколи не підлягало сумніву, не може уважатися доведеним. Скептичний розум є головним знаряддям пізнавальної діяльності, однак не меншого значення Дідро надає досвідові. Розум має спиратися на чуттєві враження та експерименти. Відчуття, на думку Дідро, — головне джерело всіх наших знань.

Дідро, як і інші просвітники, не уникнув впливу Локкового сенсуалізму. Однак він прагнув здолати як однобічний емпіризм, так і однобічний раціоналізм, заявивши про однакову необхідність мислення й чуттєвості в пізнанні. Аби досягти поступу в поясненні природи, необхідно, переконував він, об'єднати зусилля «раціональних» філософів та експериментаторів. У процесі пізнання слід «від чуттів підноситись до міркування, а від міркування йти до чуттів»[21]. Характеризуючи пізнавальний процес у цілому, Дідро виділяє три головні засоби дослідження природи: спостереження, міркування та експеримент. «Спостереження збирає факти, міркування їх комбінує; досвід перевіряє результати комбінацій»[22].

Чуттєве сприйняття, на якому грунтується весь цей процес, Дідро трактує матеріалістично, як відображення органами чуттів зовнішніх об'єктів. Причому головну роль віддає дотикові як найбільш глибокому й «філософському» відчуттю. В питанні щодо природи чуттєвості Дідро виступає з критикою суб'єктивного ідеалізму Берклі. Ідеалістами він називає філософів, які визнають лише власне існування, існування тільки власних відчуттів. Філософію ж Берклі Дідро характеризує як найбезглуздіше серед подібних учень, хоча й визнає, що її найважче спростувати. Боротьба проти берклianства мала важливе значення для всього Просвітництва, враховуючи особливе ставлення просвітників до сенсуалізму. Матеріалістичне розуміння чуттєвості як фундаменту пізнання Дідро дає у своєму «Листі про сліпих».

Відчуття, свідомість у цілому він розглядає тут як властивість високоорганізованої матерії. Матеріальним субстратом психічних процесів Дідро вважає органи чуттів, нервову систему, мозок, узяті разом. Мозок — це павук, який міститься в голові, нерви — павутина, яка чутливо реагує на зовнішні подразники. В іншому місці він порівнює мисляче «Я» з фортепіано, струни якого вібрують від ударів по клавішах. «Ми інструменти, наділені здібністю відчувати й пам'яттю. Наші відчуття — це клавіші, по яких ударяє навколишня природа»[23]. Використовуючи цей образ, Дідро іронічно називає філософа-ідеаліста фортепіано, що втратило розум, уявивши себе єдиним інструментом, у якому втілюється вся гармонія Всесвіту. З іншого боку, цей образ так само добре ілюструє і вади матеріалізму: для мате-

ріалістичної гносеології пізнання постає як пасивне сприймання зовнішнього впливу.

Матеріалізм Дідро — цілісний світогляд, систематичне пояснення всіх явищ природи на основі тогочасного природознавства. Однак безперечною заслугою філософа було те, що він відходив від звичайного для науки того часу механіцизму. Свої натурфілософські погляди Дідро формує, спираючись на ті її галузі, які займалися дослідженням органічної природи. Слід зазначити, що у XVIII ст. починає зростати інтерес до біології, зоології й ботаніки. Відбиваючи у своїй філософії ці тенденції, Дідро здійснює переорієнтацію від механістичної моделі пояснення світу до органістичної. Органічні властивості природи він розглядає як фундаментальніші, ніж механічні. Звідси — критичне ставлення Дідро до попереднього матеріалізму. Визнаючи єдиною субстанцією матерію, він виступав, однак, проти картезіанського матеріалізму, проти зведення цієї субстанції до однорідної протяжності. Дідро наполягає на її якісній різноманітності, або «гетерогенності». В цьому пункті французький матеріаліст наближався до філософії Лейбніца, в якого запозичив поняття сили як джерела руху, однак витлумачив її матеріалістично. Силу Дідро розглядає як властивість матеріальних субстанцій, уважаючи, що її носієм можуть бути елементарні частинки матеріального світу — молекули. Спираючись на це поняття, він намагався розв'язати проблему руху, а також пояснити природне походження життя й свідомості. Інакше кажучи, вирішити питання, з якими не впорався механістичний матеріалізм. Це було неодмінною умовою побудови атеїстичного світогляду, оскільки йшлося про проблеми, прямо пов'язані з проблемою існування Бога. Найголовнішою серед них була проблема зв'язку матерії й руху. Французькі матеріалісти, спираючись на ідеї Толанда, починають говорити про рух як про атрибутивну властивість матерії; відкинувши зовнішній рушій, вони вводять поняття саморуху. Однак, залишаючись у межах механістичного світогляду, вони не можуть наповнити це поняття якимось змістом. Дідро робить суттєвий крок у цьому напрямі, трактуючи матеріальні субстанції як органічні молекули. Цей крок був важливий і для розв'язання іншої, не менш вагомої проблеми зв'язку матерії й свідомості, матеріального тіла й властивої йому чуттєвості.

Органічним молекулам — цим матеріалістичним аналогам Лейбніцевих монад, — на думку Дідро, від самого початку властива чутливість. Процес утворення живого організму він пояснює як сполучення, об'єднання таких молекул. Жива істота — це система органічних молекул, а властива цій істоті психіка, здатність до чуттєвого сприйняття — результат комбінації або інтеграції спочатку ще «глухої» чутливості окремих її елементів. Отже, чуттєвість тварини — це інтегральна властивість організму як цілого. Ідею Дідро про «глуху», неявну чутливість, притаманну первісним елементам матеріальної природи, підхопив В. І. Ленін, який на її підставі висунув так звану теорію відображення, котру розвинув діалектичний матеріалізм. Ця теорія мала на меті показати, яким чином матеріальна природа в процесі еволюції (через ускладнення своїх структур) породжує свідомість. Центральною для неї була ідея Дідро про те, що в самому фундаменті матерії закладена властивість, подібна до чуттєвості, властивість відображення. Ця ідея й справді могла б допомогти послідовно провести лінію матеріалізму через увесь світогляд, але за одної умови — коли б удалося пояснити всю багатоманітність духовного життя, у тому числі мислення з його поняттями, ідеями й принципами, самим тільки ускладненням первісної чутливості. Власне кажучи, це й намагалися здійснити прихильники сенсуалізму, проголошуючи чуттєвість єдиним фундаментом пізнання. Однак такий підхід неправомірно спрощує вищі види духовної діяльності, редукуючи їх до найпримітивніших психічних дій.

Серед французьких матеріалістів XVIII ст. найрадикальнішим і найпослідовнішим у цьому плані був ***Клод Адріан Гельвецій*** (1715—1771). Серед його філософських праць найбільшої слави зажили книги «Про розум» (1758) та «Про людину, її розумові здібності та її виховання» (1773). Друга книга вийшла друком уже після смерті філософа. Перша за вироком паризького суду була спалена. Сорбонна схарактеризувала її як найшкідливішу серед усіх коли-небудь опублікованих. В обох цих книгах Гельвецій неухильно проводить принцип сенсуалізму, відкрито надавши йому послідовно матеріалістичного характеру. В головних питаннях онтології (поняття матерії, простору, руху, безконечності й т. п.) він цілком поділяв погляди англійського матеріаліста Дж. Толанда. В питаннях гносеології він спирався на теорію Дж. Локка, «Дослід» якого прочитав ще під час

навчання в єзуїтському колежі. Слід, щоправда, визнати, що він звільнив цю теорію від «непослідовностей», відкинувши, наприклад, Локкове вчення про рефлексію, надавши тим самим їй досить однобічного вигляду. Важливий крок, зроблений Гельвецієм, полягав також у тому, що він перевів сенсуалістичний принцип у практичну площину, застосувавши його до етики й теорії виховання. Відчуття для Гельвеція не тільки основа пізнання, вони взагалі — основа всієї діяльності людини, основа всіх її властивостей, потреб, пристрастей, суспільних якостей та чеснот. «Фізичне відчуття — то все в людині», — писав він[24]. Головні моменти своєї філософії Гельвецій досить стисло сформулював у книзі «Про людину»: «Яке в мене завдання? Показати, що люди, маючи звичайно добру організацію, однаково здатні до розуму. Що я зробив, щоб цього дійти? Відрізнив розум від душі; довів, що душа в нас — лише здібність почувати; що розум — це її наслідок; що все в людині — почування; що фізична чутливість є, отже, принцип її потреб, пристрастів, її товариськості, її понять, суджень, хотінь, учинків, і що, нарешті, коли фізична чутливість усе пояснює, недоцільно припускати в нас ще інші здібності»[25].

Гельвецій поставив перед собою завдання послідовно вивести з чуттєвої природи людини всі її моральні якості, побудувати на базі матеріалістичного сенсуалізму соціологічне й етичне вчення. Він об'єднав сенсуалізм із психологічним гедонізмом.

Фізична чутливість, що нею характеризується природа людини, за Гельвецієм, визначає всі потреби, прагнення й бажання людини, породжує пристрасті, без яких узагалі неможлива будь-яка діяльність. Навіть гонитва за істиною, філософія й наука — то є пристрасть. Гельвецій висміює тих моралістів, які намірялися звільнити життя людини від афектів. Знищіть пристрасть, і ви знищите в людині дію, доводив він. Найголовнішою, визначальною серед пристрастей є себелюбство. Воно становить безпосередній вияв чутливої природи людини, її здатності відчувати фізичний біль і втіху. Себелюбство — цей неусувний принцип усіх людських учинків — Гельвецій визначав як «шукання втіхи і уникання болю»[26]. Шукання втіхи або прагнення щастя — природна потреба людини, саме її Гельвецій бере за основу своєї гедоністичної етики. Всі чесноти, що їх так шанують, насправді ховають у собі одне —

бажання втіхи. Спростовуючи думку про самоцінність моральних чеснот, Гельвецій зазначає, що чесноту люблять не заради неї самої, а заради шани, яку можна здобути в суспільстві і яка зрештою тішить наше себелюбство.

Намагаючись пояснити суспільне буття людини, він виходить із її фізичної природи та її фізичних потреб. Уся культура, за Гельвецієм, — породження таких потреб. Турботи про їжу, одяг, житло, необхідність задовольнити інші «ниці» потреби змусили людей працювати й спілкуватися. Розвиток розумових здібностей також був зумовлений цими потребами. Однак суспільне життя трансформує природне себелюбство, породжуючи ціле віяло так званих штучних пристрастей: гордощі, честолюбство, бажання слави, патріотизм, любов, дружба, корисливість, заздрощі та ін. Ці пружини суспільного життя, відображені в розумі людини, формують її інтереси. Особисті інтереси — головна рушійна сила життєдіяльності людини, визначальний принцип її поведінки. Як фізичний світ кориться законам руху, так суспільне життя людей підлягає законам інтересу. Гельвецій розрізнює інтереси окремої людини, інтереси соціальних груп та суспільства в цілому. Головну проблему він убачає в тому, аби узгодити їх між собою. На його думку, це — головне завдання законодавства. Ідеал гармонійного об'єднання особистих і суспільних інтересів, що його обгрунтовує Гельвецій, мав для нього не тільки політичне, а й етичне значення. Етику, мораль він узагалі пов'язує з політикою, насміхаючись із тих моралістів, які намагаються розв'язати етичні проблеми, абстрагуючись від форми державного правління. За Гельвецієм, саме вона надає природним устремлінням людини певного етичного спрямування. Взяті самі по собі вони етично нейтральні. І тільки в разі суперечності між особистим інтересом і суспільним егоїстичні прагнення людини стають джерелом пороку. Якщо ж вони узгоджені, завдяки правильному законодавству, з інтересами суспільства, то слугують доброчесності.

Отже, зробити людей чеснотливими можна, лише узгодивши їхні природні прагнення, особисті інтереси з інтересами суспільства, впровадивши розумну систему законодавства, відмовившись від деспотичного ладу, який спотворює природу людини, штовхаючи її на шлях пороку. Підкреслюючи роль довкілля, Гельвецій, як і всі

просвітники, особливого значення надавав політичному устроєві, узалежнивши від нього інші аспекти суспільного життя. Однак це означає, що суспільний розвиток, характер суспільних відносин, а звідси й моральний стан людини, цілком зумовлені волею законодавця. Поставивши перед собою завдання матеріалістично пояснити суспільне життя людей, виходячи з їхньої фізичної природи, Гельвецій приходить до волі й свідомості тих людей, які видають закони. Коло, таким чином, замкнулося. Досягти послідовності в матеріалістичному поясненні суспільства й самої людини не вдалося.

І ще одна особливість матеріалістичної філософії Гельвеція заслуговує на увагу. Продовжуючи лінію Дж. Локка, він ставить людину, розвиток її розуму, моральних якостей у залежність від зовнішнього середовища й виховання. Процес виховання починається з перших хвилин життя, а головним вихователем людини стає оточення, середовище, в якому вона живе. Але на відміну від Локка Гельвецій цілком узалежнює людину від зовнішнього досвіду. Він заперечує існування не тільки вроджених понять або моральних принципів, а й навіть нахилів. Від природи всі люди рівні, а їх інтелектуальні й моральні відмінності абсолютним чином зумовлюються вихованням. Людина перетворюється на пасивного сприймача зовнішніх впливів, і вона не має вибору — бути доброю чи злою, порочною чи доброчесною. Все це визначається законодавцем, який за допомогою законів спрямовує природні потяги людини у відповідне річище. Цікаво, що цю ідею підхопив К. Маркс, назвавши такий матеріалізм логічною основою комунізму. У «Святому сімействі», цитуючи Гельвеція, він зазначає, що між ученням матеріалістів про вплив на людину зовнішніх обставин і комунізмом існує безперечний зв'язок[27]. Зробіть обставини людяними, і ви отримаєте морально досконалу людину. Але хоч яким би привабливим і простим видавався на перший погляд цей рецепт, він має серйозні вади. По-перше, він нехтує власні духовні зусилля людини, без яких моральне вдосконалення, взагалі моральність стає примарною. І, по-друге, людина тут розглядається як функція політичної системи, отже, як об'єкт маніпуляцій. Але хто ці маніпулятори, вихователі, законодавці, що мають стояти над іншими людьми й формулювати закони їхнього суспільного життя? Хто виховує їх? Гельвецій знаходить одну відповідь — випадок. І тут ми сти-

каємося ще з однією, показовою для французького матеріалізму проблемою. Йдеться про проблему необхідності та її відношення до випадковості й свободи.

Особливістю просвітницької ідеології з її закликами до свободи був той дещо парадоксальний факт, що вона, проголошуючи цю свободу на словах, заперечує її у своїх висновках. Спроба зрозуміти людину як суто природну істоту обертається висновком про її цілковиту залежність від якоїсь інстанції, що стоїть над нею і має дарувати їй розумний суспільний лад, рівність та волю. Це може бути Бог, мудрий законодавець, просвічений монарх. Не становили тут виняток і французькі філософи-матеріалісти. Відкинувши Бога, вони мусили шукати джерело розуму, освіти в самій природі. Цілком логічно, що в Гельвеція справжнім вихователем людини постає не інша людина (навчитель), а речі, що оточують її[28]. Не дивно, що й сама людина починає трактуватися як річ, виключно як частина фізичного світу.

Такий висновок послідовно робить у своїй «Системі природи» ***Поль Анрі Гольбах*** (1723—1789). Для нього людина цілком підпорядкована природі, її законам, вона включена в систему причинно-наслідкових зв'язків і не здатна вийти за межі природної необхідності. Тому безглуздо казати про якусь свободу людини за межами цієї необхідності. Всякі розмови про якусь специфіку людини, її духовність, волю, моральні принципи тощо позбавлені для Гольбаха реального змісту і є наслідком елементарного незнання природи. Людина трактується ним як машина, яка, своєю чергою, лише невелика пружина у великому механізмі природи, де панує вічний, необхідний і неминучий порядок. Гольбах був послідовним детерміністом. Для нього світ — безперервна й всеосяжна система причинних зв'язків. Всі істоти, речовини, тіла, сукупність яких утворює природу, будучи наслідками певних причин, самі стають такими причинами. І так без кінця. Безпричинних явищ у природі не буває, тому все в ній діє необхідним чином. Гольбах заперечує випадок, називаючи його лише позбавленим реального змісту словом, яке тільки прикриває наше незнання природних причин. Така абсолютизація необхідності надає матеріалізмові Гольбаха фаталістичного характеру. Він сам називав свою філософію системою фаталізму. Однак цей фаталізм дивним чином обертається апологією випадку там, де мова заходить про людину. Саме випадок Гольбах наділяє фатальною роллю в людському й суспільному житті.

Вся Гольбахова «Система природи» доводить, що людина — то лише елемент цієї системи, що вона не може бути виключена з системи природної необхідності, вона не вільна жодної миті свого існування, а наше життя — лише лінія, яку ми за велінням природи мусимо описати на поверхні земної кулі. Але, узалежнюючи поведінку людини від зовнішніх причин, Гольбах змушений визнати й певну роль причин внутрішніх з огляду на необхідність дати природне пояснення людським бажанням, пристрастям, виявам волі. Їх він пов'язує з діяльністю внутрішніх органів. Тому волю Гольбах розглядає як «модифікацію мозку», а пристрасті — як наслідок поганого травлення або надлишку жовчі. Такими «природними» причинами він пояснює певні рішення історичних діячів і пов'язані з ними історичні катаклізми. Намагаючись дійти до самої суті, Гольбах робить висновок, що «таємними важелями», якими користується природа, щоб рухати духовний світ, є атоми. Саме вони, їх необхідний і завжди детермінований рух визначає найменші порухи людської волі, бажання історичних осіб, пристрасті королів та полководців. Однак такий детермінізм, що пояснює перебіг історичних подій рухом атомів у головах їхніх учасників, виявляється насправді апологією його величності випадку. Свобода тут приноситься в жертву природній необхідності, а необхідність зводиться на рівень випадковості.

Гольбах багато зробив для розвитку матеріалістичної філософії XVIII ст. Як просвітник він виступив проти деспотизму й церкви, проти насильства й безперервних воєн. Гольбах дав досить влучну характеристику соціальних функцій релігії, протестуючи проти фанатизму й нетерпимості, доводив можливість побудувати мораль на атеїстичних засадах, запропонувавши евдемоністично-утилітаристське обгрунтування доброчесності. В загальнофілософському плані він розвинув поняття матерії, пов'язавши її з рухом, сформулював її гносеологічне визначення як усього того, «що якимось чином діє на наші відчуття»[29]. Матеріалізм Гольбаха нерозривно пов'язаний з атеїзмом, який набуває у нього характеру багатопланової, детально розробленої концепції, що включає не тільки певне розуміння природи й людського буття в ній, а й свідомості, політики, моралі. Центральним пунктом її була теорія походження релігії, аналіз коренів релігійної віри в суспільному житті й

свідомості людини. Головними причинами релігійності Гольбах уважав неуцтво (незнання природи), острах перед невідомими явищами природи, ошуканство й самообман.

Матеріалістична філософія Гольбаха взагалі вирізняється систематичністю, послідовністю й логічністю. Однак саме через це вона якнайвиразніше виявляє вади того матеріалізму, який сповідував сам Гольбах та його однодумці. Найголовнішою серед них був натуралізм, суто природне трактування людини, спроба на засадах природничо-наукового знання створити всеосяжний світогляд. До речі, сам Гольбах називав систему своїх поглядів натуралізмом, виказуючи їхню суттєву ознаку. Філософія Нового часу починаючи з XVII ст. була зорієнтована на природу як на новий образ реальності, але своєї кульмінації ця настанова досягає в Просвітництві, й особливо матеріалізмі XVIII ст. Проголошуючи розумність світу й прагнучи до розумного устрою суспільно-політичного життя людини, просвітники й матеріалісти мають на увазі передусім закони природи. В них вони намагаються знайти підстави для політичного реформування суспільства й обгрунтування моралі. Незадовільність цих спроб була тим очевидніша, що бурхливі зміни в політичному житті європейських народів, складні колізії їхнього історичного розвитку висували питання про закономірності цього розвитку, про власне соціальні виміри людського життя.

Німецьке Просвітництво

Просвітницький рух у Німеччині мав велике значення для піднесення філософської думки. Класична німецька філософія, в тому числі філософія її родоначальника І. Канта, значною мірою спиралася на здобутки таких видатних просвітників, як Гердер, Лессінг

та ін. Просвітництво в Німеччині розвивалося в тому самому ідейному річищі, що й в інших країнах Європи, його представники виступали проти релігійних забобонів, марновірства, фанатизму й нетерпимості. Вони були переконані в розумному устрої світу, в принциповій можливості його пізнання раціональними засобами. Не менш важливу рису просвітницької ідеології становив історичний оптимізм, переконаність у реальності майбутньої перебудови всього життя на розумних засадах, вона обгрунтовувала ідеал майбутнього суспільства як царства розуму, свободи й справедливості. Слід нагадати, що для Німеччини доба Просвітництва була пов'язана з боротьбою за національну єдність. Німеччина на ті часи залишалася роздробленою на численні невеликі феодальні князівства і монархії, загальна кількість яких сягала 360. Найбільші з них, такі як Саксонія, Ганновер, Гессен, Брауншвейг, Мекленбург, Баварія, королівство Пруссія, становили оплот абсолютизму. Німецький народ страждав від тиранії численних монархів. За цих умов зусилля просвітників були спрямовані на створення загальнонімецької держави, яка б керувалася принципами закону й права.

Філософія німецького Просвітництва пов'язана передусім з іменем ***Християна Вольфа*** (1679—1754), який систематизував і виклав у популярній формі філософське вчення Г. Лейбніца. Хоча при цьому він значною мірою спростив це вчення, надавши філософії Лейбніца плаского характеру. На жаль, ця глибока й оригінальна філософія стала відомою загалові саме у Вольфовій інтерпретації. Вольф та його учні догматизували й вульгаризували її. Вони створили систему, яка охоплювала головні галузі філософського знання, і намагалися популяризувати цю систему. Тому їх філософія дістала назву популярної. Однак вольфіанці, слід віддати їм належне, сприяли поширенню філософських знань, зробили вагомий внесок у піднесення загальної філософської культури в Німеччині. Вольфіанці — Баумгартен, Мендельсон, Ніколаї та ін. — були переконані, що поширення освіти й науки допоможе розв'язати нагальні проблеми суспільного життя. Вони сповідували культ розуму, який, проте, поєднувався зі схиляннням перед християнською вірою. Вірі вони намагалися дати раціональне обгрунтування.

Для німецького Просвітництва взагалі характерними були пошуки компромісу, його представники не поділяли крайніх позицій матеріалізму й атеїзму. На їхніх філософських поглядах позначилось деяке розчарування в раціоналістичних настановах раннього Просвітництва, в можливостях механістичного матеріалізму пояснити природу, особливо живу, а логіки — слугувати надійним засобом досягнення істини. Популярними стають покликання на чуттєвість, інтуїцію. Показовою в цьому плані була концепція Гамана і Якобі, яка розвивала ідею «безпосереднього знання». Ворожість до раціоналізму Просвітництва в Гамана дістала релігійно-містичне забарвлення, а протест проти логіки привів до інтуїтивізму, хоча літературні праці філософа, його критика феодального ладу справили певний вплив на формування демократичного за орієнтацією літературно-просвітницького руху «Буря і натиск». Якобі також виступив із критикою раціоналізму, висунувши на перший план почуття й віру. Його полеміка з Мендельсоном призвела врешті-решт до розриву з берлінськими просвітниками.

Важливим досягненням німецького Просвітництва були паростки історизму, значна увага до проблем історії. У XVIII ст. історизм робив свої перші кроки. З'являються перші праці з політичної історії, історії філософії й культури. І тут найперше слід назвати ім'я німецького просвітника ***Йоганна Йоахіма Вінкельмана*** (1717—1768), який започаткував сучасну археологію та історію мистецтв.

Так само, як в інших країнах Європи, просвітницький рух у Німеччині був безпосередньо пов'язаний з художньою творчістю, літературою. Надзвичайно важливу роль у становленні як німецького Просвітництва, так і німецької класичної філософії відіграв відомий літератор, теоретик мистецтва й філософ ***Готхольд Ефраїм Лессінг*** (1729—1781). Син пастора, він спочатку навчався на богословському факультеті Лейпцизького університету, а згодом закінчив медичний факультет. Ще зі студентської лави починається літературна творчість Лессінга. У відомих «Літературних листах», трактаті «Піп-метафізик» він досліджує взаємозв'язок філософського знання з поезією, намагається з'ясувати різницю між ними, протиставляє поета-філософа поетичному мудрецю, хоча на ті часи грань між ними була ледь уловна.

1766 р. Лессінг публікує свою найвідомішу працю «Лаокоон» — невеликий трактат, присвячений дослідженню різниці між поезією і пластичним мистецтвом. Приєднуючись до думки Арістотеля, що мистецтво наслідує природу, Лессінг намагається із самої природи вивести його види. Малярство, на його думку, відображає дійсність із точки зору її просторових характеристик, а поезія, предметом якої є час, відтворює часову послідовність подій. У «Лаокооні» Лессінг полемізує з Вінкельманом, висуваючи перед мистецтвом вимогу реалістично відображати життя, його найсуттєвіші аспекти.

Лессінг сприяв публікації уривків із твору ***Германа Самуеля Реймаруса*** (1694—1768) «Апологія, або на захист розумних шанувальників Бога». Ця публікація відіграла неабияку роль у розвитку просвітницьких ідей, вона викликала надзвичайне збудження у суспільстві й бурхливу літературну полеміку. У своїй праці Реймарус заперечував божественність Біблії та її пізнавальне значення. Натомість він пропонував справжню, «природну» релігію, побудовану не на одкровенні, а на знанні внутрішньої природи людини. Істинна релігія, на думку Реймаруса, має спиратися на розум, оскільки людина — істота розумна. Він критично ставився до християнства, оскільки воно дає викривлене уявлення про Бога. За своїм світоглядом Реймарус був деїстом і вимагав терпимого ставлення до прихильників цієї доктрини.

Лессінгові, який допомагав Реймарусу, довелось витримати значний тиск. У численних статтях він захищав право на наукове дослідження будь-яких галузей, у тому числі й релігії. Свою позицію у цьому питанні Лессінг виклав у праці «Виховання людського роду». «Виховання» — це тези щодо морального поступу людства. Тут розглядається розвиток релігії, різні види якої виводяться з певних історичних умов. Історію людства Лессінг тлумачить як його моральний поступ, як перехід від дитинства (доба «Старого заповіту») до юності («Новий заповіт») і, нарешті, до зрілого віку, який має бути добою нового вічного Євангелія. Добу нового Євангелія він характеризує як такий час, коли мораль стане загальним і безумовним принципом людської поведінки. Саме тоді людина досягне досконалості, загальної просвіти й моральної чистоти.

Лессінг захищав і розумів християнську релігію як сукупність моральних принципів, відкидаючи поклонін-

ня найвищому божеству. Для нього несуттєво, чи був Христос богом. Важливо, що він був справжньою людиною. У своєму розумінні природи Бога Лессінг схилявся до пантеїзму. Вже після його смерті навколо цього питання розгорнулася жвава філософська полеміка, яка відіграла важливу роль в історії німецької філософії. Вона сприяла піднесенню німецької філософської думки на рівень світової філософії. Приводом для полеміки стало повідомлення Фрідріха Генріха Якобі про схильність покійного Лессінга до спінозизму. Між ним і Мендельсоном, який не повірив цьому, почалося листування. Листи були опубліковані Якобі в книзі «Про вчення Спінози» (1785). Мендельсон відповів книгою «До друзів Лессінга» (1786). Розпалилася суперечка.

Якобі критично ставився до пантеїзму, який ототожнював з атеїзмом. Разом з тим він виступив із критикою всієї раціоналістичної філософії, заявивши, що раціональні категорії залишають людину в межах механістичного світогляду, що вони не здатні розкрити сутність живого. Основу пізнання, на його думку, має становити віра. Мендельсон теж не поділяв погляди Спінози, але в полеміці з Якобі він обстоював раціоналізм, намагаючись також захистити Лессінга від обвинувачень в атеїзмі.

Суперечка щодо пантеїзму Лессінга виявила антитезу раціоналізму (Мендельсон) та ірраціоналізму (Якобі), але вона заторкнула й фундаментальні метафізичні проблеми, такі як походження світу (існує він одвіку чи створений Богом?), природа Бога (надприродна він сила чи сама природа?), безсмертя душі тощо. Полеміка навколо філософії Спінози привернула увагу до його творів, виявила прихильників спінозизму серед німецьких просвітників.

До послідовників голландського філософа належав учень видатного німецького філософа І. Канта ***Йоганн Готфрід Гердер*** (1744—1803), один із провідних діячів німецького Просвітництва. Спіноза був для нього найвищим авторитетом. Однак філософські погляди Гердера суттєво відрізнялися від поглядів Спінози. Передусім своїм динамізмом та історицизмом. Основу буття, на думку Гердера, становить органічна сила природи. Матерія перебуває в безперервному розвитку. Відгукнувшися на полеміку щодо спінозизму, Гердер написав працю «Бог. Кілька діалогів» (1787), у якій прагнув

реабілітувати філософію Спінози, довести її християнський зміст. Праця викликала неоднозначну реакцію. Фрідріх Шіллер обвинуватив Гердера в матеріалізмі, і мав для цього підстави. Бог, про якого пише Гердер, не має нічого спільного з християнським Богом. Він не творець світу, а самий цей світ, субстанційною основою якого є матерія. Гердер не погоджується з Лейбніцевим трактуванням матерії як феномена. Однак він не визнає і картезіанського ототожнення матерії з протяжністю. Окрім протяжності, на думку Гердера, суттєвим виміром матеріального світу є час. Цей світ постає у нього як безперервний процес змін і розвитку, в якому здійснюється закономірне сходження від нижчого до вищого. Концепцію розвитку природи Гердер виклав у головній своїй праці «Ідеї до філософії історії людства» (1784). Цю історію він починає з історії нашої планети, поступовий розвиток якої приводить до виникнення життя. Гердер стверджує природне походження живого на Землі. На його думку, завдяки самим тільки природним силам, без будь-якого стороннього втручання, розвиток самої природи породжує дедалі складніші утворення: з'являються рослини, комахи, птаство, тварини. І, нарешті, вінцем органічної будови стає людина, яку Гердер називає Мікрокосмом[30].

Порівнявши людину з близькими до неї тваринами, Гердер говорить про її еволюційні зв'язки з ними, про те, що вона пішла від тваринного світу шляхом природної еволюції. Він висловлює думку про єдність усього органічного світу, про поступовий розвиток вищих форм психіки з нижчих. У природі, казав Гердер, немає нічого ізольованого, все перебуває у взаємозв'язках і розвитку. Лише з такої точки зору, вважає він, можна розв'язати філософську проблему щодо єдності душі й тіла, матерії й духу. Продовжуючи моністичну лінію Спінози, Гердер протестує проти їх протиставлення в попередній філософії. Зародки свідомості, переконує він, треба шукати в самій матерії. Намагаючись дати позитивне вирішення цій проблемі, Гердер звертається до органічних сил природи, які мають стати проміжною ланкою між матерією і духом. Так, основою чуттєвості він уважав властиву живій природі подразливість. На його думку, це — перша іскринка відчуття, до якої піднеслася мертва матерія. Відчуття нерозривно пов'язані з еволюцією нервової системи. І коли вони досягають певного ступеня ясності, то стають думками.

Отже, розум виникає з відчуттів, які, своєю чергою, є продуктом природної еволюції. Гердер розглядає свідомість людини історично, як результат історичного розвитку органічної матерії.

Такий історичний підхід застосовує він і до пізнання суспільства. Гердер зробив значний крок у становленні філософії історії. Як ніхто до нього, послідовно проводив ідею історичного поступу, прагнув осмислити його закономірний і необхідний характер. Для цього він звертається до аналізу культури, з якою пов'язує перехід від природного стану дикунства до цивілізації. У праці Гердера «Ідеї до філософії історії людства» змальована грандіозна картина його культурного розвитку. Історія суспільства розглядається як продовження історії природи. Живі людські сили — головні рушії історії, а провідним її законом є піднесення культури. Важливу ознаку цього процесу становить спадкоємність: кожний народ спирається на культурні здобутки предків, створює умови для культурного поступу нащадків. До культури народу Гердер відносив мову, науку, ремесло, мистецтво, родинні стосунки, державу й релігію. Чи не найважливішим елементом культури для нього є мова. У відомому трактаті «Про походження мови» (1772) Гердер досліджує її походження, шукає корені мовлення в самій природі людини, пов'язавши здатність до нього з розвитком інших здібностей. Порівняно з тваринами людина слабка й безпорадна істота. Однак вона спромоглася розвинути таку природну здібність, як митикуватість, цей своєрідний зародок інтелекту, який допоміг їй вижити. Розвиток інтелекту спричинює розвиток мови, і навпаки. На думку Гердера, історія мовлення та історія мислення невіддільні.

Мова сприяє об'єднанню людей, вона — могутній засіб спілкування між ними. Водночас розвиток суспільства також удосконалює мову. Мова забезпечує наступність у розвитку культури, є важливою формою зв'язку між поколіннями. Аналізуючи ці зв'язки, Гердер особливої ваги надавав традиції. Саме він започаткував планомірне дослідження народної творчості, формування теоретичних уявлень про народ, націю.

Суспільство Гердер розглядає як єдине органічне ціле, як сукупність індивідів, поза якою окрема людина — ніщо. Якби ми вели мову лише про індивідів, зазначає він, залишаючи осторонь зв'язки між ними і зв'язок окремої людини з цілим, ми пройшли би й повз при-

родної сутності людини, і повз історії людства. Жоден з людей не зробився людиною сам по собі, власними зусиллями, зазначає він[31]. Отже, звертаючись до історії суспільства й до культури як її фундаменту, Гердер підкреслював, що ця історія не може бути тільки історією окремих індивідів, що індивідуальний розвиток можливий лише на основі історичного розвитку певної спільності, передусім народу. Суб'єкти її — не індивіди, а їх органічна цілість.

Підсумовуючи сказане, можна зазначити, що Просвітництво, і насамперед німецьке, висунуло дві ідеї, надзвичайно важливі для подальшого розвитку філософської й суспільно-політичної думки Європи, проголосивши, по-перше, суверенітет особистості, невід'ємні природні права людини і, по-друге, права народу, нації. Ці ідеї відобразили складні процеси революційного перетворення, що їх переживали європейські країни, в тому числі й процеси націотворення, започатковані Французькою революцією, наслідком яких стало виникнення цілої низки новітніх національних держав на теренах Європи.

В 70-ті роки XVIII ст. значна частина німецької інтелігенції бере участь у широкому просвітницькому русі «Буря і натиск». Його представники рішуче виступили за ідеали Просвітництва, за свободу, справедливість, проти релігійного фанатизму, деспотії та феодальної роздробленості. Цей рух не був однорідним. До його демократичного крила належали Гердер, Гете, Форстер, до консервативного — Гаман, Якобі. Однак усіх об'єднував інтерес до людини та її духовного світу.

Серед вождів «Бурі й натиску» особливе місце посідає ***Йоганн Вольфганг Гете*** (1749—1832). Він значною мірою розходився в поглядах зі своїм другом і наставником Гердером. Видатний німецький поет не вважав себе філософом, хоча філософія завжди була в центрі його зацікавлень. Уся поетична творчість Гете пройнята філософськими ідеями. Автор безсмертного «Фауста» в досконалій поетичній формі висловив глибокі діалектичні ідеї. Його творчість стала кульмінацією культурно-просвітницького руху в Німеччині. У своїх поетичних і прозаїчних творах Гете прагнув звільнити мистецтво від релігійної залежності. Його увагу передусім привертала природа, яку він усіляко звеличував, підкреслено принижуючи при цьому релігійну віру. Інтерес до природи дістав своє відображення і в на-

укових творах мислителя, таких як «Дослід про метаморфозу рослин» (1780) і «Вступ до порівняльної анатомії» (1795). Світогляд Гете постійно перебував у розвитку. Він не приєднався до якоїсь філософської школи, але цікавився філософією Канта, захоплювався філософією Спінози. Проте головний предмет філософських міркувань Гете завжди становила природа, яку він розумів як органічне ціле, що безперервно розвивається, виявляючи свої творчі потенції. Натуралістичний пантеїзм Спінози він намагався поєднати з діалектичними ідеями розвитку. В поглядах на природу Гете розходився з французьким матеріалістом Гольбахом, негативно ставився до властивого йому механіцизму. Гете обстоював ідею загальної одухотвореності природи, тобто точку зору гілозоїзму. Серед діалектичних принципів її розуміння найголовнішими були принципи полярності і сходження. Розвиток іде через заперечення старого, віджилого. Виникнення нового спричинюється взаємодією полярних, протилежних сил, якими наділене кожне природне явище. Ця взаємодія веде до піднесення цього явища на якісно новий ступінь розвитку. Такий розвиток Гете розуміє як поступове сходження. В царині природознавства він був прихильником еволюційних ідей.

Діалектичне мислення Гете виявляв не тільки стосовно природи. На суспільство він також дивився з точки зору історичного розвитку, вважаючи його головним рушієм людську діяльність, працю. Погляди Гете на історію значною мірою були навіяні Гердером. Він захищав гуманістичний ідеал цілісної людини, гармонійно розвиненої особистості.

Розвиток просвітницького руху в Німеччині, зародження у ньому ідей діалектичного розвитку природи та історизму стали основою для формування німецької класичної філософії. Власне кажучи, її становлення хронологічно збігається з кульмінаційним періодом в історії просвітницького руху. А родоначальник німецької класичної філософії І. Кант був одним із найвидатніших і найвпливовіших його представників.

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 27.

[2] *Cassirer E.* The Philosophy of the Enlightenment. Princeton University Press, 1979. P. 13.

[3] Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз. М., 1981. С. 118.

[4] Английские материалисты XVIII в.: Собр. произв. В 3 т. М., 1967. Т. 1. С. 152.

[5] Там же. Т. 2. С. 36.

[6] Там же. С. 14.

[7] Там же. 1968. Т. 3. С. 164.

[8] Там же.

[9] Там же. С. 357.

[10] Там же. С. 392.

[11] *Shaftesbury A.* Characteristics of men, manners, opinions, times: In 2 vol. London, 1900. Vol. 1. P. 280.

[12] *Шефтсбери.* Эстетические опыты. М., 1975. С. 209.

[13] *Мандевиль Б.* Басня о пчелах. М., 1979. С. 329.

[14] *Вольтер.* Философские сочинения. М., 1988. С. 627.

[15] Там же. С. 257.

[16] Там же. С. 406.

[17] Там же. С. 320.

[18] Там же.

[19] Там же. С. 384.

[20] *Russell B.* A history of western philosophy. New York, 1959. P. 685.

[21] *Дидро Д.* Сочинения: В 2 т. М., 1986. С. 338.

[22] Там же. С. 340.

[23] Там же. С. 385.

[24] *Гельвецій К. А.* Про людину, її розумові здібності та її виховання. К., 1994. С. 63.

[25] Там само. С. 86.

[26] Там само. С. 145.

[27] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 2. С. 145.

[28] *Гельвецій К. А.* Вказ. праця. С. 31.

[29] *Гольбах П. А.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 84.

[30] *Гердер И.-Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 20.

[31] Там же. С. 229.

VI

Критична філософія Іммануїла Канта

Іммануїл Кант — найвидатніший філософ XVIII ст., родоначальник німецької класичної філософії. Слід підкреслити, що його філософія значною мірою сформувалася під впливом просвітницьких ідей. З Канта починається новий етап в історії філософської думки, одначе він і завершує попередній розвиток усієї європейської філософії. Кант ніби підсумовує цей розвиток, намагаючись розв'язати або переформулювати його головні суперечності. Його критична філософія, яка, за визначенням самого Канта, стала Коперниковим переворотом у філософському пізнанні, являє собою всеосяжну систему, в межах якої досліджуються головні відношення людини до дійсності: пізнавальне, або теоретичне, практичне та аксіологічне. Критичний аналіз пізнавальних можливостей розуму, здійснений Кантом, приводить його до агностицизму, а розуміння обмеженості науки в розв'язанні проблем релігійно-морального характеру змушує визнати значення віри. Кант узагалі шукає компромісу між наукою і релігією, між різними течіями філософії, такими як матеріалізм і ідеалізм, емпіризм і раціоналізм. Важливим досягненням Кантової філософії стало обґрунтування моральної гідності й свободи людини, а його трактування особистості як самоцілі створило філософське підґрунтя для концепції прав людини.

Життя та еволюція філософських поглядів

Особливості філософської творчості І. Канта (1724—1804) суттєвою мірою визначаються обставинами його життя, а також ідейними передумовами формування його світогляду. Вже говорилося про ідейну спорідненість філософії Канта з німецьким Просвітництвом. Головною метою просвітницького руху як у Франції, Англії, так і в Німеччині було утвердження принципів Розуму. Однак якщо французи обстоювали права розуму в боротьбі з релігією і церквою, дійшовши в цій боротьбі до матеріалізму й атеїзму, то німці обмежилися раціоналізацією релігії, пошуками компромісу з нею. У своїй філософії Кант наслідує особливості німецького Просвітництва, властивий йому компромісний характер. Однак коріння цього прагнення до компромісу треба шукати в об'єктивних умовах економічного та політичного життя тогочасної Німеччини.

Кант жив і творив в економічно й політично відсталій країні, політична роздробленість якої стояла на перешкоді її розвиткові. З часів Реформації в Німеччині панівним стало дрібне бюргерство, інтереси якого ніколи не сягали загальнонаціонального рівня. Економічно Німеччина значно відставала від Англії, Голландії й навіть Франції. Так само вона відставала від передових європейських країн і політично. Якщо нідерландська революція завершилась іще на початку XVII ст. (1609), англійська — 1689 р., а французька розпочалася в 1789 р., то німецька сталася лише в середині XIX ст. (1848—1849). Не дивно, що суперечність між принципами розуму, ідеалом розумної дійсності й самою дійсністю набуває тут особливого загострення. Відірваність ідей від реальності, характерна для політичного й духовного життя Німеччини, зумовила ідеалістичний характер усієї німецької філософії. Те, що французи робили на практиці, німці могли робити лише в теорії. Важливу обставину становило й те, що, не переживши самі революційних перетворень, німці могли спостерігати їхні негативні наслідки. Німецькі мислителі були в захваті від французької революції, вони намагалися перенести революційний пафос у свої філософські побудови, однак стали й свідками якобінського терору, цього краху просвітницьких сподівань на розумне перетворення світу, що також відбилося на характері їх фі-

лософських міркувань. Розум виявився безсилим зупинити безумство, і це не могло не спричинити критичного ставлення до нього, його крайніх висновків у вигляді матеріалізму й атеїзму. Визнаючи розум найвищою пізнавальною здібністю людини, Кант одним із перших розгортає його систематичну критику. Ця критика, однак, стає стимулом для подальшого розвитку уявлень про нього, приводить до створення в німецькій філософії концепції діалектичного розуму.

Кант народився в сім'ї ремісника 22 квітня 1724 р. в м. Кенігсберг, що в Східній Пруссії. Тут він прожив усе своє життя. Виховувався в атмосфері пієтизму. Значну роль у його вихованні відіграла мати, яка суворо дотримувалась релігійно-моральних принципів. Здобув класичну освіту. В університеті вивчав математику й теологію. Зазнав впливу Лейбніце-Вольфової філософії. Однак знайомство з теорією Ньютона змусило замислитись над суперечностями механістичного й телеологічного розуміння світу. Ще студентом Кенігсберзького університету Кант пише свою першу працю «Думки про істинну оцінку живих сил» (1749), у якій намагається розв'язати суперечку щодо вимірювання кінетичної енергії, яка точилася між картезіанцями та лейбніціанцями. По закінченні університету Кант дев'ять років працював домашнім учителем, готуючись до університетської кар'єри. Захистивши дисертацію, 1755 р. як приват-доцент стає викладачем університету. Читає лекції з фізики, логіки, метафізики, етики, математики. Пізніше викладає також фізичну географію, право, астрономію, телеологію, педагогіку. Професорську кафедру отримав лише в 46-літньому віці. Пізніше був деканом факультету й двічі — ректором університету. 1794 р. обраний членом Російської Академії наук.

Зовнішнє життя Канта було академічним, позбавленим значних подій, хоча він і пережив Семирічну війну, російську окупацію, Французьку революцію та початок наполеонівської кар'єри. Кант був людиною старожитною. Усе життя дотримувався певного режиму, який сам розробив з огляду на своє слабе здоров'я. Лише двічі цей режим було порушено: коли він читав роман Ж.-Ж. Руссо «Еміль» та коли дістав звістку про Французьку революцію. Вихований як пієтист, Кант був, однак, лібералом і в політиці, і в теології. Французьку революцію (до якобінського терору) розглядав як утілення принципів справедливості, симпатизував північним американцям у їхній боротьбі за незалежність.

Проте всі свої творчі сили він спрямував на науку. Саме тут відбувалися головні події його життя. Наукову й філософську творчість Канта умовно поділяють на два періоди: докритичний і критичний. Початок другого датується 1770 р. Ці два періоди суттєво відрізняються один від одного. І саме впродовж другого була створена філософська система, яку власне й називають кантівською. Ядро її становила відома праця Канта «Критика чистого розуму» (Kritik der reinen Vernunft), опублікована 1781 р. в Ризі. 1783 р. він друкує короткий виклад цієї праці під назвою «Пролегомени до всякої майбутньої метафізики». 1788 р. побачила світ «Критика практичного розуму», яка містить етичне вчення філософа. Кант розвинув його в «Метафізиці моралі» (1797). А третя, завершальна частина системи була викладена в «Критиці здібності судження» (1790). Велике значення мали й такі філософські праці, як «Релігія в межах самого тільки розуму», «Спір факультетів», «Антропологія з прагматичної точки зору», а також невеликий трактат «До вічного миру».

Широке визнання як філософ Кант здобуває лише наприкінці XVIII ст. Його книги починають читати й обговорювати не лише в Німеччині, а й у Голландії, Англії, згодом у Франції. Залишивши 1797 р. викладацьку діяльність, Кант продовжує займатися наукою. 1804 р. Кант помер. Похований у рідному Кенігсберзі (тепер Калінінград).

Філософський світогляд Канта формувався на грунті просвітницьких ідей. Вихований на Лейбніце-Вольфовій філософії, Кант зазнав значного впливу з боку видатного французького просвітника Ж.-Ж. Руссо. Саме знайомство з творами Руссо змусило його по-новому подивитися на проблему гідності й свободи особи. Після І. Ньютона це був другий мислитель, який суттєво вплинув на молодого Канта. Можливо, відлунням цих впливів і стало його відоме висловлювання («дві речі завжди хвилювали мене: зоряне небо над нами і моральний закон усередині нас»).

Твори Руссо змусили Канта зазирнути в глибини людської душі, переглянути свої погляди на людину, відкинути зверхнє ставлення до так званої черні. У Руссо, за визнанням самого Канта, він учився поважати людей[1]. Під впливом ідей французького просвітника Кант визнав правомірність апеляцій до серця на противагу холодним вимогам теоретичного розуму. І так

само, як Ньютон відкрив йому лад і закономірність у нескінченній багатоманітності світу, Руссо дав Кантові розуміння єдиної природи в людському розмаїтті.

Значний вплив на Канта справила також скептична філософія Д. Юма. На це неодноразово вказував сам Кант, підкреслюючи, що саме Юм пробудив його від догматичного сну, змусивши критично подивитися на традиційні проблеми філософії. Насамперед це стосувалося ставлення до метафізики й проблеми причинності. Знайомство з творами Юма, яке припадає на 60-ті роки, стало межею, що відділяє догматичну філософію «докритичного» Канта від його філософії критичного періоду. На першому етапі творчості Кант приділяв значно більше уваги природничо-науковим проблемам, ніж філософським.

Найважливішою працею цього періоду була «Загальна природна історія й теорія неба» (1755), у якій Кант намагався на засадах механічної теорії Ньютона пояснити походження світу. Ця теорія випередила відому гіпотезу Лапласа, але тривалий час залишалася невідомою. Водночас треба визнати її неабиякий революційний потенціал. Природодослідники XVII ст. не ставили під сумнів божественне походження світобудови. Лише Декарт говорив про поступовий перехід від первісного хаосу до космосу на підставі самих тільки природних законів. Наслідуючи Декарта, Кант прагне показати, що цей світ виникає через дію суто механічних причин. Ранній Кант — деїст. Він уважає, що Бог створює лише хаотичну речовину — первісну матерію, з якої поступово формується сучасна нам природа: космос із його численними зоряними системами, Сонце з планетами й Земля з її мешканцями. Колись розпочавшися, цей процес не знає кінця. Кант указує на безмежність світу, на існування безлічі світів, населених розумними істотами. Він переконаний, що розумне життя повсюдне, хоча залежно від конкретних умов його носії мають різний тілесний і душевний устрій, наділені різним ступенем досконалості.

Намагаючись пояснити світ на підставі суто природничих понять, Кант уперше стикається з їхньою обмеженістю в пізнанні живого. Вже на першому етапі творчості він визнає, що закони механіки не можуть дати достеменного розуміння сутності життя, що самої лише матерії та механічних законів її руху недостатньо, аби з'ясувати походження наймізернішої гусені. Формула, якою Кант керується у своїй космогонічній теорії:

«Дайте мені матерію, і я побудую з неї світ», виявляється некоректною, як тільки мова заходить про світ органічної природи. На цьому важливо наголосити, тому що в літературі, присвяченій філософії Канта, усталилася точка зору, згідно з якою на першому етапі його творчості панівними були саме матеріалістичні тенденції[2], що ранній Кант стояв на позиціях стихійного, або природничо-наукового матеріалізму. Заперечуючи такі оцінки, К. С. Бакрадзе слушно зауважує, що «докритичний» Кант перебував під впливом метафізики Лейбніца й Вольфа, далеких від матеріалізму. Не був матеріалістом, а тим більше атеїстом і І. Ньютон. І якщо звернутися до Кантової «Теорії неба», в якій послідовно проводиться механічний принцип, то й тут Кант не відкидає релігійної точки зору. Ба більше, скорочений варіант цієї теорії він включив до іншої праці «Єдино можлива підстава для доказу буття Бога», в якій розвинута ним космогонія постає саме як такий доказ.

Однак це не означає, що на першому етапі Кант залишається правовірним адептом старої метафізики. Наукова й філософська творчість Канта докритичного періоду позначена боротьбою суперечливих тенденцій: механістичного матеріалізму, що панував у природознавстві, і метафізики, раціоналізму й емпіризму. Показовими щодо цього були такі праці, як «Досвід уведення до філософії поняття від'ємних величин» (1763) та «Марення духовидця, пояснені мареннями метафізика» (1766) — праця, написана проти Сведенборга. В них уже відчутне досить критичне ставлення до метафізики й раціоналізму. Адептів спекулятивної метафізики Кант ставить на один щабель з «духовидцями». Метафізики так само марять, як і вони, сприймаючи свої ідеї як реальність. Під впливом сенсуалізму та емпіризму Локка й особливо Юма Кант починає розуміти однобічність і помилковість раціоналізму з його прагненням вивести всю систему природи з чистого розуму. На підставі самих тільки законів логіки цього зробити не можна. Кант усвідомлює значення чуттєвого досвіду, а також безпідставність безпосереднього ототожнення логічних і реальних зв'язків. Як відомо, раціоналізм не розрізняв логічне і реальне, закони мислення і дійсності. Кант заперечує збіг реальних і логічних підстав, реальних і логічних суперечностей. Поступово усвідомлюючи відмінність між мисленням і буттям, він доводить її до протилежності. Насамперед це стосується відмінності

між логічними зв'язками ідей та реальними зв'язками речей. Підставу пізнання Кант розуміє як те, чим визначається це пізнання, з чого воно починається, а підставу буття — як те, чим визначається саме існування речі. Підстава буття передує речам, підстава пізнання йде за ними. На думку дослідників, таке протиставлення свідчить про наявність у докритичній філософії Канта доволі відчутної тенденції до агностицизму [3].

Ця тенденція пов'язана з відходом від класичного раціоналізму. Проте ще досить тривалий час Кант перебуває під впливом філософії Лейбніца — Вольфа. 1765 р. були опубліковані «Нові досліди» Лейбніца, спрямовані проти Локкового емпіризму. Ідеї, викладені в цій фундаментальній праці, відкривали нові перспективи для Канта. Він визнає слушною думку свого попередника про те, що в інтелекті існують такі поняття, які не тільки не виводяться з досвіду, а й слугують підставою для нього. Лейбніц не заперечував чуттєвого пізнання, але вказував на його обмеженість, яка полягає в тому, що загальні й необхідні істини розуму не можуть бути виведені з емпіричного досвіду. Логіко-математичні й фундаментальні теоретичні поняття він уважав апріорними (позадосвідними). Важливим гносеологічним висновком Лейбніца було визнання двох принципово відмінних джерел пізнання: чуттєвого досвіду та інтелекту, хоча останньому він віддавав пріоритет. Перед Кантом постає завдання визначити місце кожного з них, здолавши протилежність емпіризму й раціоналізму. Значення його критичної філософії полягало в тому, що він урешті-решт показав, що вибір між цими протилежностями нереальний, що кожна з цих альтернатив однаково помилкова і що реальне пізнання однаковою мірою спирається і на чуттєвий досвід, і на раціональні закони мислення.

Однак Кантові треба було пройти досить тривалий шлях, перш ніж остаточно сформулювати принципи своєї критичної філософії. Переворот у його свідомості визрівав протягом 12 років напруженої праці. Цей переворот стався 1770 р., коли Кант захистив дисертацію «Про форми і принципи чуттєвого й умоглядного світу». В дисертації він висловлює розчарування догматизмом не тільки раціоналізму Вольфа, а й емпіризму Локка та Гольбаха. Він називає наївними надії лідерів Просвітництва на швидке пізнання всіх таємниць природи. Аби запобігти можливим помилкам на цьому шляху, Кант

уважає за потрібне критично дослідити можливості цього пізнання, звільнивши його як від догматизму, так і скептицизму старої філософії. Кант повторює думку Юма про те, що перед тим, як розпочати наукове пізнання природи, необхідно дослідити самі його інструменти, тобто пізнавальні здібності людини. Так Кант приходить до своєї критичної філософії.

Ця філософія є своєрідною системою «критик», у яких досліджуються головні здібності людини як суб'єкта пізнавальної діяльності, а також суб'єкта моральної свідомості й естетичного ставлення до дійсності. Однак центральною серед них була «Критика чистого розуму», в якій дається критичний аналіз пізнавальних можливостей людини, з'ясовуються межі наукового пізнання як такого. Під «критикою» Кант розуміє, по-перше, точне визначення пізнавальної здібності або душевної сили, до якої звертається та або та галузь знання, і, по-друге, дослідження тих меж, за які не може сягати розум.

«Критика чистого розуму»

Головна проблема, що досліджується Кантом у його «Критиці», — проблема знання. Кант був людиною науки й у нього не виникало жодного сумніву щодо існування наукових істин, об'єктивних і достовірних знань. Але їх філософське обґрунтування стикалося з чималими труднощами. Зворотним боком догматичної метафізики був скептицизм. Визнаючи роль скептичної філософії Юма в боротьбі проти догматизму, Кант водночас не погоджувався з його запереченням можливості наукового пізнання світу. Своє завдання він бачив саме в обґрунтуванні цього пізнання, в тому, щоб зняти, за його словами, корабель науки з мілини, на яку її посадив скептицизм Юма. А для цього треба з'ясувати ті умови, що забезпечують можливість існу-

вання наукової істини. Кант виходить з існування істини як з наукового факту, досліджуючи чинники, що уможливлюють її пізнання. У цьому й полягає так званий трансцендентальний метод Канта. «Трансцендентальна філософія є ідея науки», — зазначає він[4]. Головне її питання: як можливе знання? У «Критиці чистого розуму» воно розпадається на три похідні запитання: як можлива математика, як можливе природознавство, як можлива метафізика? Цим визначається й структура «Критики», яка складається з двох головних частин: естетики (вчення про чуттєвість) і логіки (аналітики й діалектики). Кожна з них містить аналіз певної пізнавальної здібності, а саме: чуттєвості, розсудку й розуму*.

Відкинувши стару дилему емпіризму й раціоналізму, Кант доводить, що чуттєвість і мислення — дві однаково необхідні складові знання. «Існують, — писав він, — два головних стовбури людського пізнання, що виростають, можливо, з одного спільного, але нам не відомого коріння, а саме чуттєвість і розсудок: чуттєвістю предмети нам даються, розсудком вони мисляться»[5]. Сенсуалізм і раціоналізм були однаково неправі, стверджує Кант, намагаючись вивести знання або з чуттєвих інтуїцій, або з раціональних понять. Річ у тім, що ні перші, ні другі самі по собі знаннями вважатися не можуть. Чуттєві сприйняття завжди одиничні й випадкові. Щоб стати знанням, вони мають набути загального й необхідного характеру. І досягається це за допомогою понять розсудку. Але ті також самі по собі не є знанням, адже без чуттєвого матеріалу вони позбавлені змісту. «Думки без змісту порожні, інтуїції без понять сліпі»[6]. Чуттєвість дає знанню лише матеріал, а поняття — форму.

Кант не поділяв учення раціоналізму про інтелектуальну інтуїцію, тобто здатність розуму безпосередньо

---

* Кант вносить певні зміни в центральне для новочасної філософії поняття розуму (ratio), розрізнивши у ньому два рівні мисленнєвої діяльності: нижчий (verstand), пов'язаний з оперуванням категоріями, і вищий (vernunft), пов'язаний з ідеями. Власне розум у Канта стає носієм найвищих раціональних здібностей людини. Таке розрізнення мало давню традицію в західноєвропейській схоластиці. Однак пізнавальні здібності, упорядковані в схоластичній традиції як: sensatio (чуттєвість), ratio (розум), intellectus (інтелект), набирають у Канта іншого порядку: erfahrung (досвід), verstand (інтелект), vernunft (розум). У російських перекладах німецьке verstand передається словом «рассудок», українські словники дають три значення цього слова: розум, інтелект, глузд. Однак і в українській мові вживається термін «розсудок»: це робить, наприклад, В. Підмогильний у своєму перекладі праці Гельвеція.

споглядати загальні й необхідні істини. Інтуїція, за Кантом, може бути лише чуттєвою. Тому знання виникає через поєднання розуму й чуттєвості, чуттєвих інтуїцій і раціональних понять. Усяке пізнання Кант розглядає як акт синтезу, в якому чуттєвий матеріал набирає раціональної (поняттєвої) форми, або, за його словами, чуттєвість підводиться під поняття. Елементарною раціональною формою такого синтезу, а отже, й знання є, за Кантом, судження. Тому проблему походження наукових знань можна звести до проблеми походження наукових суджень.

Усі судження Кант поділяє на аналітичні й синтетичні. Аналітичними він називає такі, предикат яких міститься у суб'єкті, є його частиною. Аналітичні судження грунтуються лише на законах логіки і виводяться з самих тільки понять. Вони — форма виведеного знання, яке досягається незалежно від досвіду. Однак нічого нового до тих понять, на яких вони грунтуються, ці судження не додають. Вони лише виявляють наявний зміст цих понять, і тому, власне кажучи, пізнанням їх назвати не можна. Пізнання досягається лише додаванням нового змісту, як певний синтез. Кант розрізняє мислення поняттями і пізнання. Перше є суто формальна справа. Аналітичні судження апріорні, але вони не ведуть до нового знання. Натомість усі емпіричні судження синтетичні. Вони грунтуються на досвіді й полягають у зв'язуванні окремих уявлень (своїх або чужих). Такими є факти історії або географії. Закони цих емпіричних наук мають досвідне походження, але вони позбавлені точності й достовірності законів логіко-математичних. Виникає запитання: чи можливі такі синтетичні судження, які б на відміну від емпіричних законів мали загальний і необхідний характер? Інакше кажучи, чи можливе якесь теоретичне пізнання, незалежне від емпіричних споглядань? Скажімо, математичні істини, такі як $2 \times 2 = 4$, мають синтетичний характер, але вони не емпіричного походження. На якій підставі вони існують? На якій підставі можуть існувати істини теоретичного природознавства або метафізики? Всі ці проблеми дістали своє концентроване вираження у сформульованій Кантом проблемі: *Як можливі синтетичні судження a priori?* Для того щоб відповісти на це запитання, вважає Кант, треба розглянути конкретні механізми пізнавального синтезу, з'ясувавши роль чуттєвості й раціональних понять у ньому.

Вчення про чуттєвість. Чуттєвість Кант визначає як здатність отримувати уявлення через дію зовнішніх предметів на наші органи відчуття. Вона — здібність інтуїтивного сприйняття, або споглядання (anschauung). Людина тут постає як пасивний сприймач зовнішніх дій. Проте чуттєвість — досить складне явище. Кант розрізнює чуттєвість як таку, що становить зміст споглядання, і чуттєвість як форму цього споглядання. Річ у тім, що, за Кантом, іззовні людина отримує лише хаос первісних уражень, які ще треба впорядкувати. І це робить сама людина, розташовуючи їх одне за одним і одне біля одного. Формами такого впорядкування є простір і час. Вони належать людині як форми її чуттєвої інтуїції. Кант звертає увагу на те, що простір і час помилково приписують самим речам. Уважається також, що ці властивості ми пізнаємо через досвід. Натомість Кант визначає їх як суб'єктивні й апріорні. Простір і час — неодмінні умови всякого чуттєвого досвіду, але як такі вони вносяться в цей досвід самим суб'єктом пізнання. Кант розвиває новий погляд на чуттєвість, підкреслюючи її активний характер. Іззовні людина визначається лише стосовно змісту чуттєвих уявлень, що ж до форми, то тут вона виступає їх творцем. Самі по собі відчуття не дають нам уявлення про цілісні об'єкти в їхніх просторово-часових вимірах, такі уявлення створюються людиною завдяки формам її чуттєвого споглядання. Багато в чому Кант правий, але залишається нез'ясованим, чому саме простір і час є цими формами. Відповіді на це Кант не дає, посилаючись на те, що так влаштована людина як суб'єкт пізнання. Однак якщо простір і час суто суб'єктивні визначення чуттєвого досвіду, то яким чином вони пов'язані із зовнішніми речами? Відповідаючи на це запитання, Кант каже про те, що в чуттєвому досвіді нам даються не речі самі по собі, а лише явища цих речей, або феномени. Досвід, а також науки, що ґрунтуються на ньому, мають справу тільки з феноменальним боком світу. Його просторово-часові виміри мають відношення до явищ, а не до речей.

Кант розрізнює явище й річ у собі. Явище виникає через поєднання відчуттів з формами споглядання. Саме воно становить загальний предмет пізнання, але воно завжди несе на собі печать суб'єктивності. В процесі пізнання зовнішня річ неодмінно змінюється, модифікується суб'єктом. Тому явища або речі для нас і речі самі по собі — принципово різні речі. Їх розрив у

Канта свідчить про його агностицизм, який полягає в тому, що річ у собі ніколи не може стати предметом досвіду, отже, бути пізнаною.

У явищах людина натрапляє на власні форми споглядання, простір і час, які є неодмінними умовами будь-якого чуттєвого досвіду. Ці форми, за Кантом, апріорні, оскільки як такі мають передувати досвідові. І саме наявність таких апріорних форм, доводить він, є підставою для існування чистої математики. Теоретична математика має справу не з емпіричними об'єктами, а з чистими простором і часом, звільненими від чуттєвого матеріалу. Такою, наприклад, Кант уважає геометрію Евкліда. Вона оперує не реальними трикутниками, лініями або точками, а ідеальними визначеннями простору як такого. Ідеальними, тому що вони стосуються не речей, а суб'єктивної умови їх досвідного пізнання — простору як форми споглядання. Ці визначення задані структурою людської чуттєвості. Тому для людини можлива лише одна геометрія. І тут ми бачимо, що теорія Канта розходиться з дійсністю. Його абсолютизація Евклідової геометрії зайшла в суперечність із подальшим розвитком цієї науки, появою нових, неевклідових геометрій.

Час, з яким пов'язані всі уявлення про зміни й поняття руху, Кант також розглядає як суб'єктивну умову чуттєвого споглядання. «Час не є щось таке, що існувало б саме по собі або було б властиве речам як об'єктивне визначення»[7]. Він — лише апріорна й суто формальна умова всіх явищ як таких, і на ньому, як це буде з'ясовано далі, ґрунтуються всі синтетичні судження теоретичного природознавства. Безпосередньо для нас час постає як внутрішнє почуття, як споглядання нас самих і наших внутрішніх станів та їхніх змін. Для речей у собі час — ніщо, і той факт, що всі явища, всі предмети чуттєвого досвіду існують у часі, означає тільки те, що зовнішній досвід формується нашою суб'єктивністю.

На відміну від раціоналістів Кант уважав, що досвід є основою будь-якого пізнання. «Без сумніву, всяке наше пізнання, — писав він, — починається з досвіду»[8]. І в цьому його погляди збігалися з точкою зору емпіризму. Цілком у річищі емпіризму Кант намагається й апріорне знання шукати не поза досвідом, а у зв'язку з ним. Проте теоретичні науки стосуються не стільки емпіричних об'єктів, скільки формальних умов їх суб'єк-

тивного сприйняття. Своїм предметом вони мають пізнавальні здібності людини в їхньому застосуванні до цих об'єктів. Обґрунтовуючи в такий спосіб можливість апріорного знання, Кант змушений заперечувати, що воно має якесь відношення до зовнішнього нам світу — до речей у собі. Апріоризм Канта, таким чином, був нерозривно пов'язаний з його агностицизмом.

Головними ознаками апріорного знання, за Кантом, є необхідність і сувора загальність. Такої загальності ніколи не мають емпіричні знання. Тому, приєднавшися до емпіризму в тому пункті, що будь-яке пізнання починається з досвіду, Кант додає до нього суттєве уточнення: «звідси зовсім не випливає, що воно цілком походить із досвіду»[9]. Загальність і необхідність, властиві пізнанню, мають своїм джерелом розсудок. Критичне дослідження цієї пізнавальної здібності людини Кант здійснює в другій частині своєї «Критики чистого розуму» — трансцендентальній аналітиці.

Трансцендентальна логіка. Термін «трансцендентальний» походить від латинського transcendo (переходити, переступати). Звідси трансцендентальна логіка, в якій досліджується перехід від чуттєвості як такої до знання, або ті умови, за яких такий перехід відбувається. Трансцендентальне Кант відрізняє від трансцендентного, себто того, що залишається за межами досвіду, по той бік знання. Таким трансцендентним у філософії Канта є річ у собі. Кант зазначає, що трансцендентальне на відміну від трансцендентного хоча й передує досвідові, але призначене лише для того, щоб зробити можливим досвідне пізнання.

Перехід від чуттєвих уявлень досвіду до знань відбувається завдяки тому, що вони набирають раціональної форми, пов'язуються між собою загальним і необхідним чином. Умовою такого переходу слугують поняття розсудку. Саме вони надають чуттєвому досвідові загальності й необхідності. Трансцендентальна логіка Канта досліджує ці поняття в їх застосуванні до чуттєвості. Кант розрізнює трансцендентальну логіку й загальну. Остання, яку ще називають формальною, вивчає логічну форму знання безвідносно якогось змісту. Її предметом є правила логічного виведення, коли на підставі самих тільки понять, спираючись на закони логіки, можна отримати нові поняття. Заснована формальна логіка

була ще Арістотелем, а його відома силогістика і є системою таких правил.

Віддаючи їй належне, Кант розробляє нову логіку, яка має досліджувати раціональні форми знання у їхньому зв'язку з відповідним змістом. Поставивши перед собою завдання з'ясувати походження наукових суджень, Кант виявляє, що в основі кожного такого судження лежить певне поняття або категорія. Її функція полягає в тому, щоб пов'язувати емпіричні уявлення загальним і необхідним чином. Коли, наприклад, ми кажемо «Рута червона» або «Камінь нагрівається, тому що світить сонце», ми пов'язуємо наші уявлення за допомогою категорій якості й причини. Червоне є визначенням якості, а процес нагрівання й сонячне світло пов'язані між собою причинним зв'язком. Для того щоб сформувати такі судження, ми попередньо повинні мати певні поняття про якість і про причину як такі. Судження стають можливими через підведення чуттєвих споглядань під певну категорію, а їхній синтез і є актом пізнання. Тому трансцендентальна логіка розробляється Кантом як теорія такого пізнання. Вона гносеологічна, оскільки досліджує відношення логічних понять (категорій) до чуттєвих споглядань і процес формування на їхній підставі наукових суджень.

Після Арістотеля Кант був першим у новій філософії, хто зробив категорії предметом спеціального дослідження й досить помітно просунувся у цьому напрямі. Якщо Арістотель розглядав категорії як загальні онтологічні визначення, як роди буття і як загальні типи висловлювань про нього, то для Канта вони — логічні форми мислення. Однак ці форми мають у нього апріорний і суб'єктивний характер. Їх не можна, на думку Канта, вважати загальними визначеннями самих речей, як такі вони належать суб'єктові пізнання, утворюючи структуру його розсудку. І хоча Кант розглядає категорію як поняття про предмет узагалі, у нього йдеться про ті загальні визначення, які цей предмет отримує від суб'єкта й завдяки яким він стає предметом мислення або предметом судження. Категорії суть такі поняття про предмет, які створюють необхідні умови його раціонального пізнання і які цілком визначаються устроєм людського мислення.

Категорії — апріорні поняття. Вони не залежать від випадкових уявлень людини, навпаки, вони вносять у її досвід необхідні й загальні визначення. Але звідки вони

беруться? На відміну від раціоналізму з його теорією вроджених ідей, Кант не дає відповіді на питання про їх походження. Єдине, що він може сказати: так улаштований людський розсудок, такими є необхідні передумови досвідного пізнання. І справді, якщо під досвідом розуміти лише досвід окремого індивіда, як це робив Кант, годі чекати іншої відповіді. Якщо ж до уваги взяти сукупний досвід людства, тоді апріорне для окремої людини може виявитися результатом тривалого, багатовікового досвіду всіх попередніх поколінь.

Багато уваги Кант приділяє дедукції категорій, їх необхідному виведенню. Ця дедукція має дати доконечний перелік усіх категорій, розкрити структуру мислення в його застосуванні до емпіричних явищ. Їх система не може бути довільною. На думку Канта, вона залежить від логічних функцій розсудку, що дістають свій вияв у різних формах суджень. Тому категорій має бути стільки і таких, скільки і які типи суджень взагалі існують. Залежно від цього Кант виділяє категорії *кількості, якості, відношення* й *модальності.* Повна таблиця містить 12 категорій, а саме:

1. Кількість (єдність, множинність, сукупність).
2. Якість (реальність, заперечення, обмеження).
3. Відношення (субстанція — акциденція; причина — дія; взаємодія).
4. Модальність (можливість — неможливість, існування — неіснування, необхідність — випадковість).

Кант був правий, коли стверджував, що з самої дійсності не можна вивести категорії, що вони рефлектуються лише в процесі пізнання як найзагальніші форми діяльності його суб'єкта. Але він неправомірно відриває їх від дійсності, вважаючи суто суб'єктивними формами. Не можна також звести до самих тільки логічних функцій усе багатство раціональної діяльності людини. Тому таблиця категорій у Канта виявилась досить бідною. Щоправда, він зазначає, що тут даються тільки головні, з яких можуть бути виведені інші. Суттєвим недоліком Кантової таблиці було також те, що категорії тут не сполучені між собою систематичним зв'язком. Кант дає таблицю, а не систему. Він звертає увагу на те, що всередині кожної рубрики категорії пов'язані між собою закономірним відношенням: друга є запереченням першої, а третя — синтезом перших двох. Однак ця діалектична закономірність не дістала у нього якогось розвитку. Не розрізнює Кант категорії й за ступенем за-

гальності або за їхнім пізнавальним значенням. Усі ці аспекти будуть розвинуті в діалектичних системах німецького ідеалізму й особливо в діалектичній логіці Гегеля. Однак, незважаючи на ці недоліки, великим досягненням Канта було те, що він вичленив категоріальну структуру мислення, дослідив пізнавальні функції категорій.

Головна функція категорій полягає в тому, що вони суть форми синтезу. Категорії — загальні правила, за якими синтезуються, пов'язуються між собою явища. За допомогою категорій цей зв'язок уноситься в чуттєві уявлення людини її розсудком, що надає цим уявленням раціональної форми. Друга важлива функція категорій — об'єктивація. Вони слугують формою вираження об'єктивного змісту знань. На відміну від суб'єктивних і випадкових асоціацій категоріальний зв'язок має загальний, необхідний, отже, об'єктивний характер. Коли я кажу: «рута червона» або «рута — рослина», категорії якості й субстанції не тільки пов'язують між собою певні уявлення, представлені суб'єктом і предикатом судження, а й надають їм предметного значення. Рута не лише здається мені, уявляється такою, вона сама, за своєю якістю — червона, а за своєю сутністю — рослина. Категорії і є способом вираження цих онтологічних відношень. Вони — форми об'єктивації знань усередині самих знань, спосіб, яким суб'єкт виражає відношення своїх уявлень до об'єктивної дійсності. Кант був правий, уважаючи загальність і необхідність знання ознакою його об'єктивності, але він неправомірно зводить об'єктивність як таку до категоріальної форми знань. Звідси об'єкт у нього існує лише у зв'язку з суб'єктом, цілком визначається раціональними формами його діяльності.

Кант розрізняв об'єкт і річ у собі. Перший становить продукт самого суб'єкта, друга існує незалежно від нього. Трактування об'єкта в Канта ідеалістичне, проте визнання зовнішніх речей є елементом матеріалізму. Ці протилежні філософські позиції суперечливо поєднувалися у філософії Канта.

Ідеалістичним у Канта було й трактування суб'єкта, який зводився ним до свідомості або самосвідомості. Суб'єкт у нього передусім є носієм мислення. «Cogito», або «я мислю», лежить в основі всіх пізнавальних актів. Трансцендентальна єдність апперцепції (самосвідомості) — необхідна передумова об'єктивного пізнання. Від цієї

єдності залежить існування об'єкта, адже без неї неможливим стає будь-який синтез або зв'язок уявлень. Без єдності вони просто розпалися б на окремі враження. Власне кажучи, категорії, за Кантом, і є не що інше, як види такої єдності, конкретні способи реалізації самосвідомості в її відношенні до багатоманітного змісту споглядань. З іншого боку, суб'єкт, або єдність самосвідомості, являють собою лише чистий синтез, який уможливлює пізнавальну діяльність розуму. Отримавши від чуттєвості розмаїття уявлень (явищ), він лише пов'язує їх, зводить до об'єктивної єдності. «Сам розсудок є не що інше, як здібність а ргіогі пов'язувати й підводити багатоманітний зміст даних уявлень під єдність апперцепції. Цей принцип, — пише Кант, — є основоположним у всьому людському знанні»[10].

Сформулювавши цей принцип, Кант, одначе, ставить запитання: яким чином мислення й чуттєвість, споглядання й розсудок можуть об'єднатися? Як можливий синтез самих цих протилежних начал і пізнавальних здібностей людини? Кант підкреслює неоднорідність чуттєвості й категорій. Перша — випадкова й одинична, останні — загальні й необхідні. Їх єдність можлива лише за умов існування чогось середнього, що мало б спільні риси як з поняттями, так і з чуттєвими споглядannями. Функцію такої об'єднуючої ланки, на думку Канта, виконує *схема*. Схема створюється уявою. Кант розрізняє репродуктивну й продуктивну уяву. Головним призначенням продуктивної уяви є створення схем. Схему слід відрізняти від образу, оскільки це лише спосіб, загальний метод, за допомогою якого наша уява створює для кожного поняття відповідний образ. «Уявлення про загальний спосіб, яким уява дає поняттю образ, я називаю схемою цього поняття», — зазначає Кант[11]. Скажімо, поняття про собаку — це правило, за яким моя уява може намалювати чотириногу тварину в загальному вигляді. Таким чином, застосування категорій до чуттєвих явищ стає можливим завдяки діяльності продуктивної уяви, а схеми, які вона створює, є, за Кантом, не що інше, як часові визначення категорій. «Застосування категорій до явищ стає можливим за допомогою трансцендентального визначення часу»[12]. Час — це внутрішнє почуття, через яке розсудок на підставі своїх понять формує досвід. Разом з тим це — апріорна форма споглядання. Тому й схеми (категоріальні визначення часу) мають апріорний характер і передують

досвідові як такому. Кожна категорія у своїх емпіричних застосуваннях спирається на створену уявою схему, яка є своєрідним часовим відповідником цієї категорії. Без таких схем категорії — лише функції розсудку, необхідні для поняття, але такі, що не відповідають жодному предметові. Через схему вони знаходять такий предмет, набувають реальності, пов'язуються з чуттєвими споглядан-нями. Водночас саме через схеми категорії формують досвід, надають йому об'єктивних і раціональних значень.

З'ясувавши призначення схеми, Кант зробив вагоме відкриття. Він уперше перетворив на предмет серйозного дослідження ті аспекти творчої діяльності, які забезпечують застосування наукових знань, понять або теорій на практиці. В сучасному виробництві проміжною ланкою між теорією та її конкретною реалізацією слугує моделювання. Кантова схема і є своєрідною моделлю майбутнього предмета, створеною продуктивною уявою на підставі категорій.

Категоріальні визначення часу (схеми) — це ті необхідні моменти досвіду, на грунті яких утворюється теоретичне природознавство. Характеризуючи досвід у цілому, Кант виділяє ті його моменти, які уможливлюють цей досвід, або, що те саме, слугують умовами можливості його предметів. До них він відносить відчуття, форми споглядання, категорії та відношення суб'єкта пізнання до досвіду. Кожний з них породжує певні правила об'єктивного застосування категорій. Ці правила Кант називає основоположеннями. Він налічує чотири групи таких основоположень: аксіоми споглядання, антиципації сприйняття, аналогії досвіду, постулати емпіричного мислення взагалі. Усі вони мають апріорний характер і стосуються головних моментів досвіду. Проте найважливіше те, що вони є синтетичними судженнями й дають начало апріорному пізнанню. Так, аксіоми споглядання уможливлюють всяку математику, а аналогії досвіду утворюють систему теоретичного природознавства. Основоположення суть загальні закони природи, які передують її емпіричному пізнанню. До них, наприклад, належать такі: «за всякої зміни явищ субстанція залишається постійною і кількісно зберігається», «всі послідовні зміни відбуваються за законами зв'язку причини й дії», «всі субстанції, що існують одночасно, взаємодіють». Як видно з наведених прикладів, ці закони відтворюють правила застосування відповідних категорій до предметів досвіду,

що існують у часі. Вони визначаються не стільки природою, скільки організацією людської свідомості. Проте саму природу Кант визначає як таке існування речей, яке підпорядковане загальним законам досвіду. Природа — сукупність предметів досвіду, вона не має нічого спільного з існуванням речей у собі. Тому не дивним стає загальний висновок Канта щодо її пізнання: «Розсудок не бере свої закони з природи, а вказує їх їй»[13]. Таким робом Кант долає наївно реалістичний погляд на пізнання, згідно з яким знання мають узгоджуватися з предметами, відображати їх. Для Канта, навпаки, предмет знання визначається нашими поняттями. У цьому він бачив сенс того, за його словами, Коперникового перевороту, який він зробив у філософії.

Однак із цього випливає, що ми можемо пізнати в речах лише те, що вкладаємо в них нашим власним розумом. Предмет знання створюється самою людиною, він формується у відповідності з тими апріорними формами чуттєвого споглядання й логічного мислення, якими наділена людина як суб'єкт пізнання. Наявність цих форм і є, за Кантом, підставою для математики й теоретичного природознавства. Це означає, що теоретичне пізнання природи стосується не стільки зовнішніх речей, скільки суб'єктивних умов їх досвідного пізнання. З цього також випливає, що наукове пізнання навіть у його теоретичній частині не виходить за межі досвіду. Чуттєві споглядання та форми синтетичної діяльності розсудку — ось ті моменти, навколо яких розгортається це пізнання. І хоч би як далеко поширювався досвід, хоч би як довго тривало пізнання, воно ніколи не зможе переступити цих меж, визначених його власними передумовами. Воно ніколи не зможе зробити своїм предметом річ у собі, яка неминуче залишається трансцендентною для нього.

Обгрунтувавши можливість наукового пізнання, його об'єктивність, загальність і необхідність, Кант змушений суттєво обмежити це пізнання. Таке обмеження, заперечення його здатності до пізнання речей у собі стає головним висновком трансцендентальної логіки Канта, свідченням властивого йому агностицизму. Річ у собі, за Кантом, можна тільки мислити. Мислення є діяльністю понять. Однак, відірвані від досвіду, вони — порожні форми. Будь-яке пізнання можливе лише за умов їх єдності з чуттєвістю, досвідом. Намагання пізнати речі незалежно від досвіду створює тільки химери: знання

стає безпредметним, отже, неможливим. Досвід — то межа, яку пізнання не здатне переступити. Але за таких обставин проблематичним стає існування метафізики — науки, що претендує на позадосвідне пізнання речей. Як можлива метафізика? Це — головна проблема другого розділу трансцендентальної логіки.

Діалектика. Діалектика в Канта має негативний характер. Це — логіка незнання або логіка видимості. Причому видимості не емпіричної, випадкової, а загальної й необхідної, такої, що неодмінно виникає в людському розумі. Саме з нею пов'язана метафізика. Кант піддає нищівній критиці цю філософську науку за її догматизм, указує на те, що всі спроби побудувати систему такої науки зазнали невдачі. Вони руйнувалися власними суперечностями, а філософи, які створювали ці системи, навіть не замислювались над їхніми причинами, не спробували з'ясувати пізнавальні можливості розуму в досягненні метафізичного знання. У цьому, на думку Канта, полягає завдання критичної філософії. Його трансцендентальна діалектика власне і є критичним дослідженням розуму в його намаганнях дати позитивну відповідь на кардинальні філософські питання, аналізом тих суперечностей, які при цьому виникають. Кант уважає, що трансцендентальна аналітика вже здійснила все те, на що здатна в позитивному сенсі філософія. Спираючись на понятєвий склад розуму, вона дала повну онтологію для світу явищ (предметів досвіду). Що ж до метафізики, то вона продукує лише ілюзорне знання. Про це свідчать суперечності (антиномії й паралогізми), які необхідно виникають у розумі, коли він виходить за межі досвіду. Тож метафізика як наука неможлива. Як ніхто до нього, Кант завдає рішучого удару її претензіям на таку роль. Однак метафізика продовжує існувати. Ба більше, Кант сам уважав свою критику лише вступом до майбутньої метафізики. Річ у тім, що вона виростає з потреб самого розуму, вкорінена в ньому. Треба тільки усвідомити її реальне значення й можливості.

Метафізика як така народжується з прагнення розуму вийти за межі розсудку, переступити кордони явищ і досягти недосяжного — речі в собі. Розум як вищу теоретичну здібність людини Кант протиставляє розсудку. Розум відкриває можливість філософського пізнання, тим часом як розсудок — раціональна основа

природознавства. Розсудок — це здібність міркувати, мислити в поняттях, а також створювати судження. Розум — це здібність умовиводу. Розсудок — рух пізнання від одиничного до загального, розум — рух від загального до одиничного. Розсудок спрямований на явища, розум — на речі в собі. І якщо «розсудок є здібність створювати єдність явищ за допомогою правил, то розум є здібність створювати єдність правил на підставі принципів»[14]. Діяльність розуму, таким чином, спрямована на систематизацію тих суджень, наукових законів, що були сформульовані розсудком. Його завдання — досягти максимальної єдності всіх його синтетичних актів. Розум — це прагнення мислячої свідомості до повноти наукового синтезу й у цьому сенсі — до ідеалу пізнання[15]. Принципи, на яких грунтується розум, Кант називає трансцендентальними ідеями. Ідея — форма мислення розуму. Її Кант відрізняє від поняття розсудку. Ідея, за Кантом, це таке поняття, яке не має і не може мати адекватного об'єкта. Тому й пізнання в ідеях неможливе, воно безпредметне. Але ідеї відіграють важливу методологічну роль у пізнанні. Їх функція регулятивна. Вони спрямовують теоретичне пізнання на побудову всеосяжної теоретичної системи, і хоча цей ідеал ніколи не буде досягнутий, ідеї визначають рух до нього. У цьому сенсі «ідеї — це поняття про досконалість, до якої, щоправда, можна наближатись, але якої ніколи не можна досягти»[16].

Розум у Канта відмінний від платонівського інтелекту або розуму раціоналістів XVII ст. з його здатністю до інтелектуальної інтуїції, в усякому разі щодо людини. Наш розум, уважав він, неспроможний самостійно, без опертя на чуттєвий досвід, творити істину, безпосередньо, як колись казали, «очима розуму», бачити сутність речей. На противагу ідеям Платона ідеї в Канта не слугують предметним утіленням цієї істини. Тому претензії розуму на позадосвідне пізнання речей безпідставні, хоча орієнтація на річ у собі як на ідеал і випливає з його функцій.

Ідеї, якими керується розум, Кант пов'язує з умовиводом — опосередкованим пізнанням. Умовивід — це такий спосіб логічного зв'язку, коли на підставі наявних положень (засновків) за певних умов можна отримати нові положення (висновки). Умови опосередковують рух думки, а її обгрунтування полягає в тому, що ми підводимо ці умови під загальне правило, роль

якого виконує велика посилка умовиводу. Але кожного разу, здійснивши цю операцію, ми змушені повторювати її, шукаючи більш загального правила. Просуваючись цим шляхом, ми шукаємо умову для умови, аж доки не дійдемо до безумовного. Це й буде ідея або поняття цілокупності всіх умов розуму.

На думку Канта, існує стільки ідей, скільки є видів умовиводу. Головними він уважає категоричні, гіпотетичні та розділові. Вони дають нам ідеї абсолютного суб'єкта, повного (нескінченного) ряду умов та наслідків і повної сукупності можливостей (системи світу в цілому). В процесі пізнання ми ніколи не досягаємо безумовного, не можемо схопити безконечність, але розум прагне цього. Звідки виникають три лженауки: раціональна психологія, раціональна космологія й раціональна теологія. Вони пов'язані з традиційними проблемами метафізики — проблемою душі, світу й Бога. Дедукція цих ідей на підставі формально-логічної класифікації умовиводів має у Канта штучний характер і демонструє лише вади його апріоризму. Не форми умовиводів, а досвід попереднього розвитку філософії стали насправді джерелом цих ідей. Сам Кант безпосередньо грунтується на традиціях Вольфової школи. Розглянемо їх докладніше.

Психологічна ідея спрямована на пошуки субстанційно простої й неподільної, єдиної, нематеріальної й безсмертної душі, що лежить в основі трансцендентальної апперцепції. Це ідея трансцендентального «Я», існування якого доводили як картезіанці, так і прихильники метафізики Лейбніца — Вольфа. Однак аргументи на користь його існування фальшиві. Кант доводить, що вони побудовані на паралогізмі, в якому термін «суб'єкт» береться в різних смислах. Кант розрізнює емпіричний, трансцендентальний і трансцендентний суб'єкти. Перший є емпіричним індивідом. Як предмет емпіричної психології він досліджувався Локком і Юмом. Другий — гносеологічний суб'єкт, носій самосвідомості. У Канта він постає як трансцендентальна апперцепція, апріорний суб'єкт пізнання взагалі. І, нарешті, третій — метафізична сутність, душа як субстанція.

Кант уважає, що все наше знання про психічну діяльність стосується лише перших двох. Однак тут ми усвідомлюємо наше «Я» лише таким, яким воно постає в нашому внутрішньому досвіді. Яким воно є саме по

собі, ми не знаємо, а застосування до нього понять «субстанція», «простота», «нематеріальність» неправомірні. Намагаючись побудувати раціональну науку про нього, ми вдаємося до трансцендентного застосування категорій: поняття, що лише в досвіді набувають предметного змісту, ми переносимо в позадосвідну сферу. Отже, як наука раціональна психологія неможлива, але можливе регулятивне використання психологічної ідеї. Такий висновок Канта.

Космологічна ідея стосується питання про світ, про сукупність умов існування всіх його явищ як цілого. Раціональна космологія виникає як спроба переходу від зумовленого й даного досвідом до безумовного, абсолютного, що досвідом не дається. Світ як ціле ніколи не може бути предметом досвіду. В досвідному пізнанні ми маємо справу лише з його окремими явищами, однак розум, прагнучи досягти максимальної єдності, синтезу цих явищ, неодмінно виходить за їхні межі. Не маючи інших раціональних засобів, крім категорій — понять розсудку, він змушений застосовувати їх до такої речі, як світ. Чим і визначається космологічна ідея. Власне кажучи, в Канта йдеться про чотири ідеї. На його думку, ними вичерпується вся багатоманітність явищ, а характер цих ідей визначається тими категоріями, за допомогою яких ми прагнемо охопити цю багатоманітність. Однак, як і у випадку з психологічною ідеєю, метафізика тут неправомірно вдається до їх трансцендентного застосування. В результаті — абсолютне, безумовне, отже, позадосвідне буття світу ми визначаємо категоріями, розрахованими на досвідне застосування. Саме це є причиною суперечностей або антиномій, якими пройнята раціональна космологія. Антиномія — суперечливе поєднання протилежних тверджень, коли кожне з них доводиться з однаковою логічною переконливістю. Кант відрізняє антиномії від звичайних логічних помилок, оскільки їх джерелом є не порушення формальних законів логіки, а трансцендентальна ілюзія. Кожній з чотирьох космологічних ідей відповідає своя антиномія. Перші дві Кант називає математичними, оскільки вони стосуються просторово-часових вимірів світу, останні дві — динамічними, оскільки вони торкаються якісних його характеристик. Повний перелік цих антиномій має такий вигляд:

1

Світ має початок у часі й обмежений також у просторі.

Світ не має початку в часі й не обмежений у просторі. Він безконечний і в часі, і в просторі.

2

Кожна складна субстанція у світі складається з простих частин, і взагалі існує просте або те, що складається з простого.

Жодна складна річ у світі не складається з простих частин, і взагалі у світі немає нічого простого.

3

Причинність за законами природи — не єдина причинність, із якої можна вивести всі явища в світі. Для пояснення явищ необхідно ще припустити вільну причинність.

Не існує ніякої свободи, все стається у світі тільки за законами природи.

4

До світу належить або як частина його, або як його причина безумовно необхідна сутність.

Ніде немає ніякої абсолютно необхідної сутності — ані у світі, ані поза світом — як його причини.

Антиномії — кульмінація Кантової діалектики. В цих антиномія віддзеркалено фундаментальні філософські проблеми. В концентрованому вигляді вони відображають довготривалу боротьбу різних світоглядних позицій, у загостреній формі подають головні філософські альтернативи. Звичайно, антиномії Канта далеко не вичерпують коло тих світоглядних проблем, навколо яких розгорталася боротьба в європейській філософії. Однак вони узагальнюють суперечності науки й релігії, матеріалізму й ідеалізму в їхньому ставленні до таких кардинальних питань, як вічність і безмежність світу, його цілісність і атомістична будова, природа причинності й можливість свободи, існування Бога і

його відношення до світу. Ще з античних часів ці питання перебували в полі зору філософії, напружену боротьбу вони викликали й у філософії Нового часу. Підсумовуючи досвід попередніх століть, Кант дає їм стисле формулювання у вигляді нерозв'язних проблем, які, однак, потребують свого розв'язання. «Скандал» суперечності розуму з самим собою став справжнім випробуванням для європейського раціоналізму, змусив переглянути традиційні уявлення про розум, його методи й можливості.

Головним досягненням Кантової діалектики стало розуміння суперечливої природи розуму, його внутрішньої діалектичності. Прагнучи схопити світ в цілому, розкрити його сутність, виразити в поняттях безконечність, розум необхідно стикається із суперечностями. Заслугою Канта було те, що він показав необхідність діалектики. Розум стає діалектичним, здійснюючи свої найвищі теоретичні функції, прагнучи досягти максимального синтезу явищ. Кант відкриває таку форму діалектичного мислення, як антиномія. Зіткнення в антиномія чистого розуму різних філософських позицій досягає крайнього напруження, вимагаючи розв'язання. Антиномія — найбільш загострена логічна форма вираження проблемної ситуації. Однак у Канта ще немає руху до діалектичного синтезу. Його діалектика мала суто негативний характер. Вона була не формою знання речей, а формою їх незнання. Поява антиномій — знак межі, яку розум необачно переступає у своєму прагненні пізнати непізнаване. Діалектика розуму свідчить, на думку Канта, про його обмеженість, про принципову неможливість науково-теоретичними засобами вирішити кардинальні світоглядні проблеми. Розв'язати антиномії, вважає Кант, можливо єдиним шляхом — відмовившись від претензій розуму на знання речей у собі.

Що ж до конкретних способів їх розв'язання, то Кант пропонує різні варіанти залежно від характеру самих антиномій. Перші дві (математичні) після певних уточнень він проголошує однаково хибними. Дві інші (динамічні) за певних умов — однаково істинними. Але і в першому, і в другому випадках подолання суперечності здійснюється завдяки дуалістичному протиставленню світу явищ світові речей у собі, світу емпіричного світові інтелігібельному. В першому випадку Кант усуває суперечність, в другому примирює протилежні

сторони. Щодо математичних антиномій він указує на те, що до речей у собі, а такою річчю і є світ у цілому, не можна застосовувати поняття «початок», «межа», «простота» й «складність». Світ у цілому не може бути предметом пізнання або явищем, що існує в просторі й часі. Отже, щодо нього ці поняття втрачають усякий сенс. І хоч скільки б ми розглядали окремі явища, їхні зв'язки й послідовності, ми ніколи не зустрінемося з безконечністю світу як предметом нашого досвіду. Отже, як теза, так і антитеза тут однаково неправомірні. Стосовно динамічних антиномій Кант звертає увагу на те, що суб'єкти протилежних суджень, позначені однаковим терміном «світ», можуть бути різними: або світом речей у собі, або світом явищ. Якщо розвести ці значення, то виявляється, що обидва судження можуть бути істинними: теза — щодо речей у собі, антитеза — щодо явищ. Оскільки положення про те, що у світі чи поза світом не існує абсолютно необхідної сутності як його причини, справедливе стосовно явищ, то протилежне йому положення про існування такої сутності — відносно речей у собі. Вони можуть бути істинними «в різних відношеннях»[17].

Кант розмежовує антиномії, знімаючи в такий спосіб напруженість філософської проблеми й досягаючи компромісу. Але робить це на основі дуалізму й агностицизму. Він відмовляється від пошуків діалектичного синтезу, від досягнення розумом своєї мети — безумовної єдності світу. Одночасно з'ясовується й поняття речі в собі. Якщо спочатку вона розглядалась як зовнішня річ, що спричинює відчуття людини, то потім з'ясувалося, що вона перебуває поза простором і часом, не має субстанційності та інших визначень, властивих явищам. Нарешті, світ речей у собі постає як надчуттєвий світ свободи й божества. Свобода, неможлива у світі природної необхідності, уможливлюється в позаприродному світі речей у собі. У цьому світі стає можливим і Бог, який, однак, не може існувати як явище.

Проблема Бога Кантом спеціально розглядається при аналізі теологічної ідеї, яку він називає «трансцендентальним ідеалом». Бог постає тут як принцип абсолютної цілокупності всього сущого й можливого. У світі явищ, де все зумовлене, розум прагне відшукати те безумовне, що є умовою для всього іншого. Таким є ідеал пізнання. Але розум помиляється, прагнучи знайти його

втілення в якомусь предметі. Як регулятивний принцип такий ідеал цілком правомірний, однак метафізика перетворює його на предмет, шукаючи раціональних доказів його існування.

Кант послідовно розглядає і зрештою відкидає всі відомі аргументи на користь існування Бога: космологічний, фізико-телеологічний та онтологічний. Головним серед них він уважає онтологічний, тому спростування останнього руйнує й всі інші докази. Онтологічний аргумент був висунутий ще Ансельмом Кентерберійським, з певними модифікаціями він використовувався різними філософами, в тому числі й раціоналістами XVII ст. Цей аргумент грунтується на тому, що буття як одна з досконалостей уходить до змісту поняття Бога як абсолютно досконалої істоти. Одначе Кант заперечує проти того, що з поняття можна вивести буття його предмета, що існування взагалі є одним з його предикатів. Можна скільки завгодно уявляти якусь річ з усіма її властивостями, однак вона так і залишиться лише образом уяви. Сто уявних талерів за змістом своїх предикатів нічим не відрізняються від реальних, однак талери в уяві й талери в кишені — принципово різні речі. Відмінність між ними полягає в існуванні, а існування, або буття, Кант визначає як абсолютне покладання, в якому не окрему властивість (предикат), а саму річ ми приєднуємо до поняття. Кант заперечує тотожність мислення й буття, на якій грунтували свої висновки раціоналісти. Існування не може бути продуктом мислення. Для того щоб довести буття якоїсь речі, треба вийти за межі поняття і вступити в реальну взаємодію з нею.

Заперечення Кантом усіх відомих доказів буття Бога, однак, не означало, що він був атеїстом. Кант доводить не те, що Бога немає, а те, що раціональні докази його буття неможливі, він переконує, що питання про Бога самими тільки логічними міркуваннями розв'язати не можна. В такий спосіб не можна довести ані буття Бога, ані його небуття. Це питання взагалі за межами компетенції науки. Однак те, що не може бути предметом наукового пізнання, може бути предметом віри. Ми не маємо науково обгрунтованих знань про світ у цілому, про душу або Бога, але ми можемо вірити, що вони є і що вони такі. Усвідомлення меж теоретичного пізнання стало головним результатом діалектики Канта. «Я обмежив розум, щоб дати місце вірі» — відомий

афоризм, у якому Кант коротко сформулював підсумок своєї критики. І справа не тільки в тому, що він намагався обмежити безпідставні претензії науки на розв'язання всіх, у тому числі й світоглядних проблем, що він прагнув знайти компроміс між наукою й релігією. Річ також у тім, що наука, пізнання як таке взагалі не вичерпує всіх відношень людини до дійсності. Існує не тільки теорія, а й практика. Віра саме і є результатом не теоретичного, а практичного відношення. І те, що не може нам дати пізнання, дає віра. Тому практика ставиться Кантом вище за теорію.

Розрізнивши теоретичну й практичну філософію, він визначає також сфери їх застосування: «природу» як досліджуваний наукою світ явищ і «свободу» як сферу моральних процесів, пов'язаних зі світом речей у собі. У сфері природи філософія пізнає те, що є, у сфері свободи вона досліджує те, що повинно бути. Предмет теоретичного розуму — суще, предмет практичного розуму — належне.

Етика та естетичні погляди

Стверджуючи примат практичного розуму над теоретичним, Кант досить широко розуміє практику. До неї він відносив етику, вчення про державу й право, філософію історії й релігії, антропологію. Але у вузькому значенні цього терміна практика для Канта — сфера моралі. Тому «Критика практичного розуму» є викладом його етичної теорії.

Етична теорія. Етика — головна частина філософії Канта. «Якщо існує наука, справді потрібна людині, — писав він, — то це наука, якої я навчаю, а саме наука належним чином посісти вказане людині місце у світі, і з якої можна навчитись того, яким потрібно бути, щоб бути людиною»[18].

Практична філософія Канта грунтується на розумінні людини як подвійної істоти, що причетна до двох світів: емпіричного світу природи й трансцендентного світу свободи. Цим дуалізмом пройнята вся його етична теорія, в якій моральність людини як трансцендентної особи протистоїть егоїстичним мотивам її чуттєвого життя. В цілому етика Канта має антинатуралістичний характер. Він заперечує натуралістичну етику Гольбаха й Гельвеція. Навіть Руссо, до якого в Канта було особливе ставлення, не виходить, на його думку, за межі природної етики себелюбства. Але етика, грунтована на чуттєвих потребах, не здатна розкрити сутність моральної поведінки.

Етична теорія Канта нормативна, вона протистоїть дескриптивній, або описовій, етиці з її орієнтацією на реальне життя, на те, що є, а не на те, що має бути. Кант наділяє практичний розум законодавчою функцією, функцією встановлення правил моральної поведінки. Головне завдання «Критики» полягає в тому, щоб визначити загальні й необхідні закони людської волі. Як і закони природи, вони мають у Канта апріорний характер. Апріоризм цих законів пов'язаний з автономністю волі. У своїх рішеннях вона не повинна залежати ні від чуттєвих бажань, ні від егоїстичних розрахунків, ні взагалі від будь-яких зовнішніх чинників. Свої закони вона має дати собі сама. Кант обстоює автономію моралі не тільки стосовно природного егоїзму, а й стосовно релігії. Наслідуючи в цьому питанні П. Бейля, він відокремлює від релігії сферу моральної поведінки людини, хоча, з іншого боку, саме мораль стане для нього головною підставою релігійної віри.

Оскільки моральні закони на відміну від законів природи мають нормативний характер, вони виступають у формі велінь або наказів. Формула таких велінь називається імперативом. Усі імперативи визначають не те, що є або буває, а те, що повинно бути. На цьому взагалі грунтується будь-яка діяльність, але треба розрізняти гіпотетичні (умовні) й категоричні імперативи. Гіпотетичними Кант називає такі, які визначають практичну необхідність або доцільність дії щодо зовнішньої мети. Такими, наприклад, є приписи евдемоністичної етики, спрямовані на досягнення задоволень. Вони завжди супроводжуються певними умовами: якщо хочеш досягти якоїсь мети, мусиш робити те або те. Вчинки за такими правилами (наприклад:

роби корисне іншим людям, якщо хочеш, щоб і вони робили корисне тобі) можуть бути цілком доброчесними, однак така доброчесність зумовлена зовнішніми цілями, сама по собі вона не є тут метою. Категоричний імператив, навпаки, становить такий закон поведінки, що має мету в самому собі. Він необхідний сам по собі й тому безумовний. На думку Канта, лише він може бути моральним законом, адже сама моральність тут є головною метою. Як я мушу чинити, аби бути моральною істотою, аби моя дія мала моральний характер, — ось головний сенс цього закону. Категоричний імператив не можна розглядати як вказівку до якоїсь конкретної дії. Він лише форма будь-якої дії, що претендує на моральність. Він незалежний від якогось емпіричного змісту й передує емпіричним умовам, бажанням та намірам. Тому він апріорний і необхідний. Ти можеш робити що завгодно, керуватися будь-якими мотивами, але якщо ти хочеш, щоб твої дії мали моральну форму, вони повинні узгоджуватися з вимогами цього закону. У своєму формулюванні категоричний імператив і стосується самої тільки форми: «Чини так, щоб закон твоєї поведінки міг претендувати на загальність». Ось і все, чого вимагає він від людини як моральної істоти.

Етиці Канта часто закидають формалізм. Певною мірою ці обвинувачення слушні, однак слід зазначити, що якесь змістовне визначення моральної поведінки стає можливим лише у зв'язку з інтересами або окремої людини, або соціальної групи (етносу, класу, нації). Що, своєю чергою, веде до релятивізації моральних норм і врешті-решт — до знищення моралі як такої. Формалізм Канта зумовлений його універсалізмом. Свою етику він розробляв не для партій, класів або етнічних груп, а для всіх наділених розумом істот. Тому вимога загальності є для Канта найголовнішою ознакою морального закону. Проте ця ознака не така вже й формальна, вона тягне за собою певний зміст. Варто зауважити, що форма взагалі, хоч як би її відокремлювати від змісту, завжди залишається змістовною. Це стосується й форми морального закону. Адже що означає вимога чинити так, щоб закон твоєї поведінки міг претендувати на загальність? Не що інше, як те, що людина має керуватися *доброю волею*. Скажімо, якийсь лиходій, що робив іншим тільки зле, ніколи б не захотів, аби правила його поведінки стали загальним за-

коном. Якби це сталося, йому самому не варто було б сподіватися на щось добре у цьому світі. Отож, воля, яка претендує на моральний характер, обов'язково повинна бути доброю. А доброю ми називаємо таку волю, яка має на меті загальне благо, не тільки своє, а й інших. Тому категоричний імператив у Канта має ще й таке формулювання: «Чини так, щоб інша людина була для тебе не засобом, а ціллю».

Кант розрізнює річ і особу. Річ — це те, що є засобом, особа — завжди ціль. Він стверджує самоцінність людини як особистості, визначає її як самоціль моральних стосунків. Моральне ставлення до людини полягає в тому, щоб бачити в ній особистість, особу, що завжди залишається метою і ніколи не стає засобом для якихось інших цілей. Коли ж людина розглядається як такий засіб, вона перетворюється на річ. Зовсім не дивно, що римляни називали рабів річчю (res). Саме тому рабство і є аморальним явищем. Але й будь-які інші відносини, якщо вони принижують людину, не можуть претендувати на моральність. Скажімо, політика, для якої люди лише засіб досягнення якоїсь цілі, нехай зовні високої й шляхетної, за своєю суттю завжди буде аморальною. Розуміючи це, Кант особливо наполягав у своїх політичних трактатах на поєднанні політики й моралі, вважав, що центром усіх суспільних відносин має бути особистість. Узяті разом, такі особистості утворюють моральний світ, який грунтується на законах справедливості, людяності, загального блага. Кожна особистість постає тут як самоціль, але кожна з них прагне блага інших, тому воля кожної виступає як загальна й добра воля. Тут кожний повинен ставитися до себе таким чином, щоб особисті цілі не домінували. Як суб'єкт моральних відносин людина має опановувати себе, обмежувати свій егоїзм.

Розуміння Кантом моральної сутності людини протистоїть натуралістичним уявленням про неї як про егоїстичну від природи істоту, що прагне лише самозбереження й чуттєвого задоволення (щастя). Щоправда, Кант змушений визнати той безперечний факт, що людина — егоїстична істота. Він досить тверезо дивиться на неї. Людина зла, і світ сповнений злом. Руссо був по-своєму правий, коли писав, що історія не демонструє морального поступу. Все це так. Але якщо людина хоче бути людиною, якщо вона претендує на те, щоб бути моральною істотою, вона повинна пере-

ступити через свій егоїзм і діяти за законом доброї волі. Кантівський імператив мовить не про те, що є, а про те, що повинно бути.

Свою етику Кант свідомо протиставляє емпіричній реальності, він піддає критиці етичні теорії, що намагаються вивести моральні норми з емпіричного, фактичного життя людини, з того, що зазвичай буває. Насамперед він критикує евдемонізм, тобто етичну теорію, що грунтується на принципі щастя. Однак щастя, або почуття задоволення, насолоди, доводить Кант, завжди суб'єктивне. Кожна людина щаслива по-своєму. І. тому принцип щастя не може бути об'єктивним законом, він не має загального й необхідного характеру. Саме по собі прагнення щастя не здатне зробити діяльність людини моральною, адже вона може бути щасливою, відчувати задоволення і від скоєного зла. Кожна людина прагне щастя, але моральною вона є лише тоді, коли мотиви її поведінки узгоджуються з вимогами категоричного імперативу. Ба більше, моральний учинок має навіть більшу вагу, якщо він зроблений усупереч власним прагненням і бажанням. Суперечність між моральним обов'язком людини й реальними мотивами її поведінки набуває в Канта антиномічної загостреності. Виявляється, що людина саме тоді й чинить морально, а її моральна свідомість стає найчистішою, коли вона виконує свій обов'язок з відразою. Коли ж вона робить щось з любов'ю і задоволенням, коли виконання обов'язку збігається з її нахилами, моральність її вчинку втрачає таку чистоту. Подібне розуміння моралі викликало критику й навіть протести в сучасників Канта. Хоча в акценті на обов'язок є глибоко реалістичний момент: годі чекати, щоб усі люди стали виявляти у своїх взаєминах симпатію і любов. Достатньо вимагати від них виконання свого обов'язку.

Як зазначалося, етика Канта будується на дуалістичному розумінні людини. Людину як розумну істоту він протиставляє людині як істоті чуттєвій. Її практичний розум аж ніяк не узгоджується з її чуттєвими прагненнями. Однак що в такому разі може спонукати людину бути доброчесною? Яким чином моральний обов'язок може бути узгоджений з її чуттєвістю? Адже у своїх прагненнях щастя людина детермінована законами природи, і це стає на перешкоді виконанню її обов'язку. Здавалося б, розв'язати цю проблему можна так само, як антиномії теоретичного розуму: людина діє мо-

рально в ноуменальній сфері й чинить за законами природи у феноменальній. Проте Кант хоче утвердити моральний закон саме в емпіричному житті, прагне перемоги моральності у сфері явищ. Які ж ті важелі, що здатні перетворити моральний закон на активний мотив людської поведінки? Шукаючи відповідь на це запитання, Кант формулює три умови застосування категоричного імперативу, або три постулати практичного розуму, що мають обгрунтувати проникнення свободи в царину природи. Перший вимагає безумовної свободи людської волі або навіть сваволі, яка, однак, відразу переростає у свободу морально визначену. Для Канта справжня свобода — це воля, підпорядкована моральному законові. Як моральна істота людина повинна підкорятися йому, незважаючи на будь-які обставини. «Ти мусиш, отже ти можеш», — лаконічно формулює перший постулат Кант. Однак він розуміє, що самої тільки здатності вільно визначати свою волю ще недостатньо.

Кант змушений визнати, що людина ніколи не зможе жити самою тільки ідеєю обов'язку, без усяких сподівань на щастя. Без такої надії в людини просто не вистачило б сил виконувати свій обов'язок усупереч власним прагненням і зовнішнім перешкодам. Звідси випливають наступні постулати про безсмертя душі та існування Бога, які, на думку Канта, уможливлюють реалізацію категоричного імперативу. Незважаючи на те, що у цьому житті доброчесність майже ніколи не приносить щастя, люди сподіваються на нього в потойбічному світі. Але для цього повинен існувати Бог, який гарантує справедливу винагороду за доброчесну поведінку. Без віри в Бога люди б утратили віру в моральний закон і стали б жертвою пороку. Отож, моральна телеологія обгрунтовує у Канта релігійну теологію. Етика стає підставою для релігії.

Кант перевертає типове для теїстичних концепцій співвідношення між релігією і мораллю. Якщо раніше мораль уважалася породженням релігії, то для нього, навпаки, релігія виявилася продуктом моральних запитів людини. Мораль як мета формує релігію як свій засіб. Таке розуміння було значно радикальнішим за традиційний для XVIII ст. деїзм. Фактично Бог постає в Канта як продукт розумової діяльності людини, як створений нею образ. У результаті Кант доводить не існування Бога, а лише те, що людина потребує його, аби бути моральною істотою.

Суперечності між речами в собі і явищами, між природою і свободою, розумом теоретичним і практичним Кант намагається остаточно розв'язати в третій частині своєї системи — в «Критиці здібності судження». Кант зазначає, що в нашому розумі існує необхідна потреба мислити природу так, *якби* в ній можливою була реалізація цілей за законами свободи. Однак мислити так природу людина здатна не в теоретичних поняттях, а за допомогою особливої здібності, що посідає проміжне між розумом і розсудком місце. Її дослідження і є головним завданням «Критики здібності судження».

Телеологія й естетика. Третя з Кантових «Критик» завершує його систему. Перші дві, протиставивши один одному два світи — природу і свободу, зробили необхідним створення третьої, де, за задумом Канта, світ природної необхідності та світ моральної свободи мають об'єднатися на ґрунті телеології. Єдність теорії і практики забезпечується завдяки цілепокладанню та вільній художній творчості. Тому головними предметами критичного аналізу тут є естетична й телеологічна здібність судження. Кант об'єднав свою естетичну теорію, яку він називав «критикою смаку», з ученням про доцільність природи. Варто зазначити, що поняття естетичного використовується в цій частині зовсім в іншому значенні порівняно з першою, де викладалася теорія пізнання. Там естетикою Кант називав учення про апріорні форми чуттєвості — простір і час. Зовсім іншого значення термін «естетика» набуває в «Критиці здібності судження». Тут естетику Кант розуміє як критику смаку, як критичне дослідження прекрасного й піднесеного. В межах цієї праці він також аналізує особливості художньої діяльності (вчення про генія) та види мистецтва. Тут естетика вже не є частиною гносеології, вона розглядається не у зв'язку з теоретичними функціями розсудку, а у зв'язку з особливою здібністю людини — здібністю судження. З точки зору логіки й гносеології, судження є підведення особливого під загальне, чуттєвих споглядань під загальне правило (поняття). У сфері пізнання законодавцем виступає розсудок, який ці поняття дає. Однак здібність судження можна розглядати не тільки у зв'язку з пізнавальною діяльністю людини, а й у зв'язку з іншими силами душі. Окрім пізнання, до них Кант відносить здібність бажання, а також задоволення і незадоволення. Сила бажання

пов'язана з волею людини й саме в такому аспекті розглядається в «Критиці практичного розуму». В «Критиці здібності судження» вона (здібність) аналізується Кантом у зв'язку із задоволенням або незадоволенням. Виділивши її з-поміж інших форм суб'єктивної діяльності, Кант уважає, що для неї мусить бути свій апріорний принцип.

Поставивши це завдання — з'ясувати апріорний принцип, на який спирається здібність судження, Кант указує на існування двох її видів, а саме: визначення й рефлексії. Це два різних способи мислити зв'язок загального і особливого. У першому випадку особливе підводиться під наперед дане розсудком загальне, яке існує у вигляді апріорних понять. У другому, навпаки, загальне, під яке можна підвести особливе, шукається. Чи існує якийсь принцип такої рефлексії? Загальне тут має мислитись як певна єдність багатьох емпіричних явищ, яка розсудком не дається, але яка б могла бути законом природи, загальне має мислитись так, як би його дав природі розсудок. Саме завдяки такій рефлексивній здібності судження можна, наприклад, мислити доцільність у природі. Ціль не є законом самої природи, адже розсудок визначає всі її явища з точки зору причинності. Однак, з'ясовуючи дивовижну єдність природи, особливо органічної, ми можемо мислити її так, немовби ціль була її законом. Жодного нового визначення емпіричним предметам природи при цьому ми не даємо, а їхня доцільність постає тут лише як наша рефлексія. «Ціль зовсім не в об'єкті, а виключно в суб'єкті, і притому лише в його здібності до рефлексії»[19]. Певною мірою Кант був правий, адже ціль визначає саме людина, суб'єкт. За словами Канта, «ціль є предмет поняття, оскільки поняття розглядається як **причина** цього предмета (як реальна підстава його можливості)»[20]. В самій природі таких понять не існує, тож про яку доцільність тут можна говорити? Кант відповідає: лише про суб'єктивну. Сама по собі природа діє без усякої мети, механічно. Однак людина, що діє завжди цілеспрямовано, намагається і в природі знайти якусь доцільність, створювати, наприклад, штучні класифікації мінералів, тварин та рослин. Такий спосіб розгляду не суперечить механічним законам природи, оскільки доцільність природних явищ визначається лише щодо людини, вона є «технічним правилом» розгляду людиною природних об'єктів. Однак, з іншого боку, коли, наприклад, ідеться про живі організми, до-

цільність є емпіричним фактом. Таку доцільність Кант називає об'єктивною, а судження про неї — телеологічними. Проте сутність їх та сама: наша рефлексія, пояснюючи доцільність природних об'єктів, припускає, що їхньою причиною є поняття найвищого Розуму.

Проблема доцільності природи дуже гостро ставилася філософією і наукою Нового часу. Це була чи не найголовніша проблема, навколо якої розгорнулася запекла боротьба. Весь розвиток науки, починаючи з XII ст., відбувався під знаком неухильного утвердження механічної причинності в поясненні природи. Обгрунтовуючи її наукове пізнання, природодослідники й філософи прагнули звільнити наукову картину світу від кінцевих (цільових) причин, заперечували їх об'єктивне існування й пізнавальне значення. Механічна причинність стала своєрідним ключем до наукового пояснення всіх без винятку явищ природи. Наукове дослідження живої природи, виявляючи в ній дію механічних законів, створювало передумови для їхньої універсалізації. Починаючи з Декарта, живі організми стали розглядатися як машини, а механіцизм перетворився на панівний світогляд. Хоча поступово зміцнювався й опір йому. Згадаймо передусім філософію Лейбніца, який намагався обмежити дію механічного принципу в пізнанні природи, підкреслюючи евристичне значення цільової причини.

Найголовнішу проблему для механістично-причинного пояснення природи становило життя, особливо його походження. Вже у своїх працях докритичного періоду Кант звертає увагу на те, що механічна причина не може пояснити походження навіть найпростіших живих організмів. На відміну від неорганічних тіл, вони виявляють безперечну доцільність у будові своїх органів, доцільний зв'язок між собою та доцільний характер своїх зв'язків із зовнішнім середовищем. Коли натурфілософія грунтувала свої міркування на релігійних уявленнях про Бога як творця світу, пояснення цієї доцільності не викликало проблем. Причиною доцільної будови живих організмів і всього космосу вважався Бог. Однак філософія й наука Нового часу прагнули пізнати природу з неї самої, звільнивши наукову картину світу від дії надприродних, божественних сил. Найпоширенішою формою вивільнення науки з теологічного полону став деїзм. Боротьба з телеологією була продовженням боротьби наукового розуму за свій суверенітет, за свою незалежність від теології. Однак фактична

доцільність живої природи вимагала наукового пояснення. Наука, грунтована на принципі механічної причинності, зробити це не могла. Зняти цю суперечність і прагнув Кант.

На його думку, телеологічний погляд на природу все-таки можливий, хоча він не може мати «конститутивного» значення, тобто породити наукову теорію. Але він здатен відіграти «регулятивну» роль, допомагаючи пізнанню в пошуках єдності природних явищ, їхніх загальних законів. Задовольняючи потребу розуму в досягненні максимального синтезу, єдності природи, телеологічний погляд на неї розглядає явища так, нібито вони завдячують своїм існуванням найвищому розумові, що здійснює в природі певний доцільний план. Постулюючи можливість подвійного — каузального й телеологічного — розгляду явищ природи, Кант прагне знайти компромісне вирішення суперечливої ситуації, що склалася в науці XVIII ст. Однак посилання на те, що антимеханістичний погляд має лише регулятивне значення, що рефлексивна здібність судження не є здібністю визначати, мало що дає. Кардинальна проблема залишається без розв'язання.

З ученням про рефлексивну здібність судження й доцільність у Канта пов'язана проблема прекрасного та художньої творчості. На думку філософа, уявлення про доцільність, що не постають безпосередньо з пізнання, а виникають лише завдяки рефлексії, мають естетичний характер. Саме вони породжують поняття прекрасного. Кант заперечує об'єктивне значення естетичних категорій. Естетика для нього — наука не про об'єктивні властивості предметів, а про специфічну здібність нашого судження. Вона досліджує не особливу царину предметної дійсності, а самий тільки принцип нашої суб'єктивної рефлексії щодо предметів (природи чи мистецтва), уявлення про які викликають у нас певні почуття.

Естетичне як таке, на думку Канта, пов'язане зі специфічним почуттям задоволення. З'ясовуючи природу цього почуття, він відокремлює його від інших. Не всяке задоволення може бути підставою для естетичного судження. Задоволення безпосередні, породжені зовнішніми сприйняттями (від їжі, напоїв, легкого вітру), жодного відношення до естетики не мають. Кант відокремлює прекрасне від приємного й доброго. Приємне й добре залежать від існування предмета, вони вказують на його об'єктивність. Прекрасне ж характеризує уяв-

лення про предмет незалежно від його реального існування. Предмет художнього зображення може реально не існувати, але викликати в нас почуття задоволення. Отже, естетичного значення набувають лише опосередковані задоволення, а саме: коли вони засвідчують відповідність предметів відчуття певним здібностям нашої душі, їхню доцільність щодо них. Судження про предмет на підставі такого опосередкованого задоволення Кант називає судженням смаку. Своєю чергою, смак він визначає як здібність судити про прекрасне[21].

Естетичні судження Кант характеризує згідно з головними моментами будь-якого судження (з точки зору якості, кількості, відношення й модальності). Насамперед він аналізує саму специфіку естетичного. Так, естетичні судження не є пізнавальними. Кант відокремлює сферу естетичного від пізнання. Для пізнання важливий сам предмет, а не ті почуття, що їх переживає у зв'язку з ним дослідник. Для естетичного судження, навпаки, важливими є саме такі почуття. І хоча прекрасним називається предмет, однак називається так лише завдяки тому задоволенню, що в нас викликає. Естетичне відокремлюється Кантом і від моралі (доброго), а також від утилітарного інтересу.

Другий момент естетичного судження — кількісний, він характеризує це судження не просто як особисте враження від предмета, а як таке, що має значення для всіх. «Прекрасне є те, що без понять уявляється як об'єкт загального задоволення», — дає своє визначення Кант[22]. Будь-яке чуттєве задоволення має виключно суб'єктивний характер. Одній людині може подобатись одне, інший — зовсім інше. В такому випадку кажуть: про смаки не сперечаються. Однак прекрасним буде лише такий предмет, який подобається всім. Якщо він справді прекрасний, він має подобатися не тільки мені, а й іншим людям. Такою є природа естетичної оцінки прекрасного. На чому вона грунтується? Звідки з'являється ця загальність, адже естетичне судження не визначається поняттями? Так, вона залишається суб'єктивною й чуттєвою, але припущення її загальності грунтується на спільній природі суб'єктивних здібностей людини, на тому, що всі люди однаково здатні реагувати на предмет чуттєвого задоволення. Вона стосується загальності суб'єктивних умов оцінки предметів.

Третій момент розкриває відношення естетичних суджень до цілей. Доцільність, що характеризує прекрасні речі, не має пізнавального або практичного значення.

Судження смаку грунтуються лише на самій формі доцільності предмета. Це — «доцільність без цілі», яка не є об'єктивною і стосується лише певного стану душі. Поняття формальної доцільності Кант використовує, аби підкреслити незалежність естетичних суджень не тільки від понять, а й від матерії чуттєвості. Задоволення від прекрасного він відокремлює від таких моментів чуттєвого сприйняття, як зворушливість, привабливість тощо. Підставою судження смаку може бути сама тільки доцільність форми. Тому в малярстві, наприклад, Кант уважав головним малюнок, а не колір, а в музиці — композицію, а не тон. Красу, що дає задоволення в чистому судженні смаку, він називав вільною. Такою є краса квітів, візерунків, інструментальної музики. Ця краса незалежна також від поняття досконалості, оскільки досконалість передбачає не тільки форму, а й матерію.

Естетику Канта обвинувачують у формалізмі. Підстави для цього дає сам Кант. Однак його формалізм пов'язаний з намаганням виділити засобами аналізу естетичне як таке, відокремивши його від усіх інших чинників, що характеризують пізнавальну, практичну та художню діяльність людини. Кант чудово розуміє, що в реальній дійсності всі ці чинники діють разом, доповнюють одне одного, зливаючись у цілісному акті людської дії. Свідченням цього може слугувати вчення Канта про ідеал. Досліджуючи поняття ідеалу, Кант підноситься над суб'єктивізмом та формалізмом власної естетичної теорії. Виникнення ідеалу він виводить за межі чистого судження смаку. Ці судження грунтуються на почутті задоволення, що породжується гармонією душевних сил людини.

Однак для ідеалу цього недостатньо. Підставою ідеалу має бути якась ідея. Ідеал — це чуттєве втілення ідеї, котра визначає, яким має бути предмет і що є для нього метою. Але ідеалом може бути лише такий предмет, що має мету свого існування в самому собі. Тому неможливий, наприклад, ідеал гарних квітів або пейзажу. Ідеалом краси може бути лише людина, а в її особі — тільки людство. Серед усіх предметів світу тільки людина може бути ідеалом довершеності й досконалості[23]. Найвища ідеальна краса є чуттєвим вираженням моральності. Краса — формальний бік ідеалу, моральність — його зміст.

Змістовий характер естетики Канта особливо проявляється в його теорії мистецтва, яке він визначає як доцільну розумну діяльність, а також у вченні про

геніальність. Кант розвиває глибоку теорію про духовні здібності людини, з яких складається її геніальність. Окрім розуму, уяви, смаку, до них належить дух. Він є «здібність зображення естетичних ідей»[24]. Кант підкреслює багатство цих ідей, їхню відмінність від логічних понять. Усе це свідчить, наскільки далекою була естетика Канта від формалізму та безідейності. Це стосується й розуміння мистецтва, й остаточного визначення прекрасного. «Красою взагалі (все одно, чи буде вона красою в природі, чи красою в мистецтві) можна назвати вираження естетичних ідей», — пише він[25]. Краса як форма нерозривно пов'язана з цими ідеями як змістом.

Кант покладає на свою естетичну теорію важливу функцію — з'ясувати ті душевні здібності людини та принципи їхнього виявлення, які б змогли подолати дуалістичне роздвоєння як самої людини, так і її уявлень про світ. Однак єдність, якої прагнув Кант, єдність свободи й природної необхідності, морального закону й чуттєвої реальності, ідеї та її предмета, уможливлюється для нього лише у сфері мистецтва, завдяки геніальній творчості митця. І все ж думка, що саме естетичне ставлення до дійсності знімає суперечності інших форм діяльності людини, що саме творчість є втіленням її цілісності, була надзвичайно плідною. Свій розвиток вона дістала в німецькій класичній філософії, засновником і родоначальником якої слушно вважається І. Кант.

Філософія Канта залишила глибокий слід в історії світової філософської думки. Вона стала кульмінацією класичної філософії XVII—XVIII ст., утворивши основу й вихідний пункт не тільки для німецької філософської думки XIX ст., а й для всієї новітньої філософії. Картезіанська революція з її пошуками істини у сфері суб'єктивної свідомості набуває в Канта найвищого розвитку. Одначе Кант значно розширив сферу філософського дослідження, предметом його критики стали не тільки форми пізнавальної діяльності, а й форми практичного та естетичного ставлення до дійсності. Він зробив спробу розв'язати кардинальні філософські проблеми, не тільки обгрунтовував достовірність наукового пізнання, а й поставив проблему наукового статусу філософії.

Філософія Канта мала ідеалістичний характер. Однак це був специфічний ідеалізм, який суперечливим чином поєднував учення про апріорні форми раціонального мислення і чуттєвого споглядання з елементами мате-

ріалізму (вчення про річ у собі). Філософія Канта взагалі сповнена суперечностей. Вона антиномічно об'єднує феноменалізм і метафізику, речі в собі і явища, сферу природної необхідності і сферу моральної свободи, знання й віру.

Суперечності Кантової системи, дуалістичне трактування самих основ людського буття вимагали свого розв'язання. Протилежність між суб'єктом і об'єктом, мисленням і буттям набула в Канта найвищого ступеня гостроти і, таким чином, поставила питання про їхню діалектичну єдність. Філософія Канта, його вчення про активність людської свідомості стали значним поштовхом для розвитку німецького ідеалізму та його найвищого досягнення — діалектики.

VI

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 205.
[2] *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. М., 1973. С. 10.
[3] *Хасле В.* Гении философии нового времени. М., 1974. С. 45.
[4] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 122.
[5] Там же. С. 124.
[6] Там же. С. 155.
[7] Там же. С. 137.
[8] Там же. С. 105.
[9] Там же.
[10] Там же. С. 193.
[11] Там же. С. 223.
[12] Там же. С. 221.
[13] Там же. 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 139.
[14] Там же. Т. 3. С. 342.
[15] Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 153.
[16] Там же. 1966. Т. 6. С. 439.
[17] Там же. Т. 3. С. 496.
[18] Там же. Т. 2. С. 205.
[19] Там же. 1966. Т. 5. С. 120.
[20] Там же. С. 222.
[21] Там же. С. 203.
[22] Там же. С. 212.
[23] Там же. С. 240.
[24] Там же. С. 330.
[25] Там же. С. 337.

ПІСЛЯМОВА

Закінчивши розгляд новочасної європейської філософії XVII—XVIII ст. філософською системою І. Канта, найменше хотілося б поставити крапку. І справа не тільки в тому, що історія філософської думки на цьому не зупинилася, що дальший розвиток суспільно-політичного життя, поступ науки й культури породив нові філософські ідеї, нові філософські системи. Навіть філософія XVIII ст. далеко не вичерпується розглянутими іменами. Так само не можна вважати завершеним розгляд класичної європейської філософії Нового часу без висвітлення такого надзвичайно важливого для всієї новочасної філософії явища, як німецький ідеалізм. Уже наприкінці XVIII ст. були написані перші праці Фіхте й Шеллінга — філософів, які, відштовхуючись від трансцендентального ідеалізму Канта, піднюсять німецьку, а разом з тим і всю європейську філософію на новий щабель.

І. Кант слушно вважається родоначальником німецької класичної філософії. Водночас його система немовби підсумовує попередній розвиток філософської думки, хоча й у своєрідний спосіб. Сформулювавши в узагальненому вигляді ті проблеми, що хвилювали всю попередню філософію, Кант не дає їх остаточного розв'язання. Його висновки мають антиномічну форму. Тому не крапка тут має бути поставлена, а знак запитання. Знак того, що філософія ніколи не перестане запитувати.

Що ж до історії європейської філософії XVII—XVIII ст., то це — лише невеликий відтинок цього безперервного процесу. Невеликий, але дуже вагомий. Хтось скаже: герої історичної драми філософських ідей свою роль уже зіграли, роль колись важливу й цікаву, але на часі нові ролі, нові сюжети, нові імена. Можливо, це так, проте здобутки новочасної філософії не втратили значення й для наших днів. Хіба можуть збутися значення для сучасності ідеї Просвітництва, ідеї просвіти людських умів, коли, не-

зважаючи на всі успіхи науки й освіти, у цьому світі продовжують панувати неуцтво, забобони, облудні теорії? Хіба можуть бути відкинуті сподівання на розумний переустрій світу, на можливість опанування розумом людських емоцій і пристрастей? Адже перемога розуму є неодмінною передумовою мирного співіснування різних етносів, культур, релігійних вір і переконань. На жаль, сучасний світ дає забагато прикладів того, до яких страхітливих наслідків призводить утрата розумного контролю над ірраціональними началами людської натури, апеляція до її темної, не освітленої розумом емоційно-афективної сторони. А хіба може втратити своє значення Кантова теорія моралі? Незважаючи на всі критичні закиди щодо її формалізму й відірваності від реального життя, цей формалізм, можливо, єдино реальний спосіб перейти від етики окремого народу (етноетики), від класової чи клановой моралі до загальнолюдських норм морального буття. Сама лише вимога Кантового морального закону бачити в іншому не засіб, а мету, надає йому справді універсального, неминущого значення. Так само універсальною видається політико-правова теорія Дж. Локка, грунтована на ідеї природних прав людини. Як зазначає Е. Ю. Соловйов, «політико-правові судження Локка не можуть ні постарітися, ні вмерти доти, аж поки у всьому світі не утвердяться інститути громадянського суспільства»[1].

Підсумовуючи результати історичного розвитку європейської філософії XVII—XVIII ст., ми не випадково звернулися передусім до проблем морально-етичного й політико-правового характеру. В історико-філософських дослідженнях цього періоду наголос традиційно робився головним чином на логіко-гносеологічній та онтологічній проблематиці. Однак досягнення в галузі практичної філософії, етики, естетики, політичної філософії були тут не менш вагомими. Водночас, акцентуючи увагу на цих досягненнях, не можна не підкреслити ще раз неоцінний унесок класичної філософії Нового часу в розробку онтологічних і гносеологічних проблем. Саме в цей період створюються класичні гносеологічні системи, активно випрацьовується методологія наукового пізнання, формулюються найголовніші підходи до проблем буття і свідомості, духу й природи, мислення й матерії, душі й тіла. І хоч як би критично ми тепер ставились до так званого основного питання філософії, ці проблеми утворюють вісь, навколо якої оберталася вся новочасна філософія, відносно якої відбувалася її поляризація, поділ на школи й

[1] *Соловьев Э. Ю.* Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. С. 149.

напрями. І. С. Нарський мав рацію, коли підкреслював, що філософська поляризація матеріалізму й ідеалізму становила головний нерв теоретичної боротьби у філософії цього періоду[1]. Важливо й те, що ми знаходимо тут не тільки різні версії матеріалістичного або ідеалістичного розв'язання цих проблем, але й численні аргументи pro і contra кожної з них. Те саме стосується проблеми Бога. В умовах, коли ідеологічний диктат якоїсь однієї філософської системи поступився місцем світоглядному плюралізму, коли кожна людина реально має незаперечне право самостійно формувати свій власний світогляд, цей досвід є надзвичайно актуальним. І було б щонайменше нерозумним не скористатися ним.

Важливе значення цей період мав і для самої філософії, для з'ясування нею своєї власної природи, свого місця в системі духовної культури людства. Передусім це стосується її ставлення до науки, адже філософія Нового часу була нерозривно пов'язана з нею. Так само як і давньогрецька філософія VI—IV ст. до н. е., філософія XVII ст. виникла на тлі бурхливого розвитку наукових знань. Наука, що перетворюється на один із вирішальних чинників цивілізації, стає для нової філософії головним об'єктом філософської рефлексії, а сама філософія розглядається як необхідний елемент наукової системи. Однак криза цивілізації, грунтованої на науково-технічному прогресі, розчарування у, здавалося б, необмежених можливостях розуму змусили критично поставитися до науки, переглянути її роль у людському житті. У цьому — одна з причин характерних для сучасності спроб протиставити філософію науковому пізнанню, вилучити з неї будь-які натяки на наукову орієнтацію. Сьогодні ледь не загальновизнаними стали твердження, що філософія — це не наука, що вона не повинна нею бути, якщо хоче виконати свою гуманітарну роль. Не важко зрозуміти, що все це — лише зворотний бік позитивістських намагань звільнити науку від філософії, очистити наукове знання від залишків метафізики. Однак для європейської філософії Нового часу її зв'язки з наукою є очевидним і незаперечним фактом.

Класична філософія Нового часу відкриває можливість дослідити ці зв'язки в динаміці, в процесі їхнього становлення й розвитку. Вона не тільки наочно демонструє роль філософії й метафізики в утвердженні нового природничонаукового мислення, вона також показує, як поступово долалися спрощені уявлення про саму філософію та характер її зв'язків з наукою. Сучасникові, навіть не заглибле-

---

[1] *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973. С. 295.

му в проблеми наукової методології, цілком зрозуміло, що філософія і справді не наука на кшталт математики або фізики, що вона не може користатися звичайними науковими методами, розв'язувати свої проблеми за допомогою експерименту або математичного аналізу. Однак, захоплена успіхами нового природознавства, філософія тривалий час прагнула математичної точності й емпіричної обгрунтованості, намагалася надати метафізичним міркуванням про найглибші проблеми буття наукової достовірності. Невдачі на цьому полі сприяли усвідомленню того факту, що філософія, якщо вона й наука, то наука особлива. Негативний досвід використання «геометричного» методу побудови філософського знання у Спінози, прагнення Лейбніца подолати філософські суперечності на грунті логічного числення, спроба Локка витлумачити філософські (метафізичні) категорії як емпіричні узагальнення, нарешті, критика Кантом старої, догматичної метафізики переконливо довели, що метод філософії мусить бути інакшим. До речі, вже Декарт звернув увагу на відмінність «метафізичного умогляду» від «геометричного», на особливості філософської рефлексії порівняно з науковим пізнанням. Філософія виступає у нього як акт самосвідомості, в якому наукове мислення з'ясовує свої власні передумови. Таке розуміння філософії у її відношенні до науки набуло подальшого розвитку в трансцендентальному методі Канта. З'ясовуючи логіко-гносеологічні передумови наукового пізнання, Кант звертається разом з тим і до засад власне філософського мислення. Велика заслуга німецького філософа полягає в усвідомленні його діалектичної природи, того факту, що філософський розум, на відміну від мислення дослідної науки, не може обмежитися засобами звичайної логіки. Але найважливішим було те, що Кант узагалі виводить цей розум за межі наукового пізнання, суто пізнавального ставлення до дійсності, що об'єктом філософської рефлексії у нього стає не тільки теорія, а й практика, сфера моралі, а також система естетичних відношень. Кант значно розширив предметне поле філософії, переконливо показавши, що вона є формою самосвідомості всієї культури, а не самої лише науки.

Треба зазначити, що до такого висновку послідовно вела вся історія новочасної філософії. Виступивши разом із новою наукою проти середньовічної схоластики, проти старих, віджилих уявлень про світ, філософія, однак, опинилася у своєрідній залежності від науки, природознавства передусім, від виробленого нею типу раціональності. Сталося так, що цей надзвичайно важливий і об'єктивно виправданий зв'язок обернувся для філософії серйозними

випробуваннями. Платою за нього стають натуралізм і механіцизм. Ці вади новочасної філософії загальновідомі. Своєї кульмінації вони досягають за доби Просвітництва, коли особливого розвитку набувають сцієнтистські тенденції, спроби всі проблеми, в тому числі й філософські, розв'язувати на грунті самого тільки природничо-наукового знання.

Проте не варто забувати, що саме філософія Нового часу вже на перших етапах свого становлення в особі Паскаля виступила проти цих тенденцій, що та ж філософія Просвітництва поступово долає свій натуралізм, звертаючись до історії, культури, досліджуючи такі культурні феномени, як мова, художня творчість, мораль. Проте найвідчутнішого удару сцієнтистська віра в науку, в абсолютне значення природознавства зазнала у XVIII ст. з боку Канта. Його критична філософія не тільки спростувала марні надії людства на безмежну силу науки, а й звільнила саму науку від не властивих їй функцій, від необхідності давати відповіді на такі питання, які наукової відповіді не мають, особливо ті, що стосуються світоглядного й морального вибору людини.

Обмеживши компетенцію науки феноменальною сферою, сферою об'єктивних знань про зовнішній світ, природу, Кант відкрив перед філософією світ людської свободи, світ спонтанних учинків і моральної відповідальності за них. У цьому світі свої закони, свої форми детермінації, тут важать не тільки теоретичні розрахунки, а й віра, надія, прагнення справедливості, любов. Відокремивши ці два світи, протиставивши їх один одному, Кант (так само, як і свого часу Декарт) сформулював проблему. Проблему, що так і не дістала своє остаточне розв'язання. Однак, розмірковуючи над нею сьогодні, прагнучи подолати трагічний розрив науки й культури, людини й природи, відновити втрачену цілісність людського буття, не слід забувати про ті підходи, які пропонувалися вже класичною філософією. Мова йде не тільки про моністичну філософію Спінози, а й про онтологічний плюралізм Лейбніца, який органічно поєднується у нього з уявленнями про цілісність світу. Хоч якою б дивною видавалась сьогодні метафізика Лейбніца, саме він, чудово розуміючи протилежність природи й духу, фізичного й морального світів, наголошував на принциповій гармонії між ними, на тому, що не тільки закони фізичної причинності, а й закони благодаті, прагнення добра й досконалості закладені в самих підвалинах світобудови. Тим самим він доводив, що сформований у межах природничо-наукового знання тип раціональності не може претендувати на безумовне значення.

З огляду на це варто інакше подивитися на так званий крах раціоналізму, про який сьогодні говорять як про доконаний факт. Краху зазнав старий раціоналізм, грунтований на однобічних уявленнях про характер природної закономірності. Однак відмова від можливості раціонального опанування світу взагалі для людини була б рівнозначною відмові від свободи, від здатності самостійно й цілеспрямовано будувати свою діяльність.

Раціоналізм — основа класичної науки й культури, під його знаком відбувався розвиток класичної філософії Нового часу. Але філософія ця не тільки наочно демонструє обмеженість старого раціоналізму, а й дає приклад можливого виходу, який полягає в удосконаленні самого розуму, в пошуках нових типів раціональності. Саме таким шляхом пішла німецька класична філософія.

Розвиток і вдосконалення розуму неможливі без докорінних змін у світогляді, у філософському трактуванні засадничих принципів людського буття у світі. Адже раціоналізм XVII—XVIII ст. нерозривно пов'язаний з певними уявленнями про світ у цілому й природу зокрема, що були вироблені й обгрунтовані новою філософією. Вказуючи на неминуще значення цієї філософії, варто звернути увагу на певну відповідальність, що покладається у зв'язку з цим на неї. Вважаючи природу бездуховною і бездіяльною машиною, сукупністю матеріалів, придатних лише на те, щоб задовольняти невгамовні людські потреби, розглядаючи її як матеріальну субстанцію, позбавлену у своєму русі якоїсь внутрішньої мети, людина сама втратила грунт під ногами. Адже збагнути мету й сенс свого власного існування вона може, лише розкривши для себе самоцінність і внутрішній сенс буття природи, Всесвіту, частиною якого вона є. Але для цього треба не тільки подолати вузькі рамки сцієнтизму, а й зберегти здатність раціонально осмислювати це буття.

БІБЛІОГРАФІЯ

Оригінальні тексти й переклади

Английские материалисты XVIII в.: Собр. произв.: В 3 т. М., 1967—1968

Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз. М., 1981

Антология мировой философии: В 4 т. М., 1970. Т. 2.

Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. М., 1991.

Бейль П. Исторический и критический словарь: В 2 т. М., 1968.

Беркли Дж. Сочинения. М., 1978.

Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1971—1972.

Вольтер. Философские сочинения. М., 1988.

Гассенди П. Сочинения: В 2 т. М., 1966—1968.

Гельвеций К.-А. Сочинения: В 2 т. М., 1973—1974.

Гельвецій К.-А. Про людину, її розумові здібності та її виховання. К., 1994.

Гердер И.-Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977

Гете. Избранные произведения. М., 1964.

Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. М., 1989—1991.

Гоббс Т. Бегемот. К., 1996.

Гольбах П.-А. Избранные произведения: В 2 т. М., 1963.

Декарт Р. Избранные сочинения. М., 1950.

Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М., 1989—1994.

Дидро Д. Сочинения: В 2 т. М., 1986.

Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1963—1966.

Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.

Кант И. Критика способности суждения. М., 1994.

Ламетри Ж.-О. Сочинения. М., 1983.

Лейбниц Г.-В. Сочинения: В 4 т. М., 1982—1989.

Лессинг. Лаокоон. Л., 1957.

Локк Дж. Сочинения: В 3 т. М., 1985—1988.

Мальбранш Н. Разыскание истины. СПб., 1903—1904. Т. 1—2.

Мандевиль Б. Басня о пчелах. М., 1979.

Монтескье. Персидские письма. М., 1956.

Паскаль Б. Мысли. М., 1996.

Пристли Д. Избранные сочинения. М., 1934.

Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969.

Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М., 1975.

Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М., 1973.

Шефтсбери. Эстетические опыты. М., 1975.

Юм Д. Сочинения: В 2 т. М., 1966.

Bacon F. The works of Francis Bacon... / Coll. and ed. by J. Spedding, P. L. Ellis and D D. Heath. London, 1857—1874. Vol. 1—14.

Bacon F. Novum Organum. New York, 1995.

Bacon F. Bacon Selected writings. The modern library. New York, 1955.

Berkley G. The works of George Berkley Bishop of Cloyne / Ed. by A. A. Luce and N. E. Jessop. London, 1948—1957. Vol. 1—9.

Berkley G. Philosophical works. New York, 1993.

Descartes R. O'euvres de Descartes / Publ. par Ch. Adam et P. Tannery. Paris, 1969—1974. Vol. I—XI.

Descartes. Descours de la Method. Paris, 1990.

Diderot D. La Religious. Le neveu de Rameau. Moscow, 1980.

The English philosophers from Bacon to Mill / Ed. by Edwin A. Burtt. New York, 1994.

The Empiricists: Locke, Berkley, Hume. New York, 1990.

Hobbes T. Leviathan. New York, 1984.

Hume D. A Triatise of Human Nature. Oxfords University Press, 1978.

Hume D. Enquiries concerning Human understanding and concerning the principles of Moral. London, 1975.

Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. Stuttgart, 1992.

Leibniz W. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Berlin, 1875—1890. Bd. I—VII.

Locke J. An Essay concerning Human Understanding. New York, 1989. Vol. 1—2.

Locke J. Two Treatises of Government. Cambridge University Press, 1988.

Pascal B. Oeuvres completes / Publ. par J. Chevalier. Paris, 1960.

The Rationalists: Descartes, Spinoza, Leibniz. New York, 1990.

Rousseau. Du contract social. Paris, 1990.

Загальні праці з історії західної філософії

Асмус В. Ф. Очерки истории диалектики в новой философии // Избр. филос. труды: В 2 т. М., 1971. Т. 2.

Бакрадзе К. С. История новой философии // Избр. филос. труды. Тбилиси, 1977. Т. 4.

Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. СПб., 1908. Т. 1: От Возрождения до Канта.

Гегель Г. -В. -Ф. Лекции по истории философии // Соч.: В 14 т. М.; Л., 1935. Т. 11.

Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986.

Гусєв В. І. Історія західноєвропейської філософії XV—XVII ст. К., 1994.

Кузнецов В. Н. Французский материализм XVIII века. М., 1981.

Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1986.

Момджян Х. Н. Французское просвещение XVIII века. М., 1983.

Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века. М., 1974.

Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973.

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

Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1996. Т. 3: Новое время.

Соколов В. В. Европейская философия XV—XVII вв. М., 1984.

Фейербах Л. История философии нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы // История философии: Собр. произв.: В 3 т. М., 1974. Т. 1.

Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.

Хесле В. Гении философии нового времени. М., 1992.

Шеллинг Ф.-В.-Й. К истории новой философии // Соч.: В 2 т. М.. 1989. Т. 2.

Copleston. A History of Philosophy. New York, 1989. Vol. 4, 5, 6: Modern Philosophy.

Hamlyn D. W. The Pelican history of western philosophy. New York, 1989.

Stephen L. History of English thought in the 18th century. London, 1927.

Struton R. A short history of western philosophy. London, 1991.

Праці, присвячені окремим питанням і персоналіям

Асмус В. Ф. Декарт. М., 1956.

Асмус В. Ф. Жан Жак Руссо // Историко-философские этюды. М., 1984.

Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973.

Богуславский Б. М. Ламетри. М., 1977.

Богуславский Б. М. Кондильяк. М., 1984.

Булатов М. О. «Практический разум», философия истории и теория целесообразности // Критические очерки по философии Канта. К., 1975.

Быховский Б. Э. Гассенди. М., 1974.

Быховский Б. Э. Джордж Беркли. М., 1970.

Вимога раціональності. Спадщина Рене Декарта у світі сучасної культури. К., 1996.

Вышеславцев Б. П. Декарт и современная философия // Этика преображенного Эроса. М., 1994.

Гайденко Ф. П. Эволюция понятия науки (XVII—XVIII в.). М., 1987.

Гулыга А. В. Гердер. М., 1975.

Гулыга А. В. Кант. М., 1977.

Гусев В. И. Философия нового времени и наука // История философии и культура. К., 1991.

Гусєв В. І. Метафізика XVII ст. і наукове пізнання // Наук. зап. НаУКМА. К., 1996. Т. 1: Філософія і релігієзнавство.

Длугач Т. Б. Дидро. М., 1975.

Длугач Т. Б. И. Кант: от ранних произведений к «Критике чистого разума». М., 1990.

Жучков В. А. Немецкая философия эпохи раннего просвещения (конец XVII — первая четверть XVIII в.). М., 1989.

Заиченко Г. А. Джон Локк. М., 1973.

Кечекьян С. Ф. Этическое мировоззрение Спинозы. М., 1914.

Коников И. А. Материализм Спинозы. М., 1971.
Кочарян М. Т. Поль Гольбах. М., 1978.
Критические очерки по философии Канта. К., 1975.
Кузнецов Б. Г. Галилей. М., 1964.
Кузнецов Б. Г. Ньютон. М., 1982.
Кузнецов В. Н. Дени Дидро. М., 1963.
Кузнецов В. Н. Вольтер и философия французского просвещения XVIII в. М., 1965.
Луппол И. К. Дени Дидро. М., 1960.
Ляткер Я. А. Декарт. М., 1975.
Майоров Г. Г. Теоретическая философия Готфрида Лейбница. М., 1973.
Матвиевская Г. Г. Рене Декарт. М., 1976.
Мееровский Б. В. Джон Толанд. М., 1978.
Мотрошилова Н. В. Познание и общество. Из истории философии XVII—XVIII веков. М., 1969.
Нарский И. С. Готфрид Лейбниц. М., 1972.
Нарский И. С. Юм. М., 1973.
Соколов В. В. Спиноза. М., 1973.
Соловьев Э. Ю. Феномен Локка; И. Кант: знание, вера, нравственность // Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М., 1991.
Стрельцова Г. Я. Паскаль. М., 1979.
Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.
Субботин А. Л. Фрэнсис Бэкон. М., 1974.
Субботин А. Л. Какие идеалы просвещения имеют ценность сегодня // Историко-философский ежегодник. М., 1988.
Фейербах Л. Изложение, развитие и критика философии Лейбница // История философии: Собр. произв.: В 3 т. М., 1974. Т. 2.
Философия Канта и современность. М., 1974.
Фишер К. Декарт... // История новой философии. СПб., 1906. Т. 1.
Фишер К. Спиноза... // История новой философии. СПб., 1906. Т. 2.
Фишер К. Лейбниц... // История новой философии. СПб., 1906. Т. 3.
Cassirer E. The Philosophy of Enlightenment. Princeton University Press, 1979.
Chappell V. Locke. Cambridge University Press, 1994.
Cottingham J. Descartes. Cambridge University Press, 1993.
Garret D. Spinoza. Cambridge University Press, 1996.
Gildin H. Rousseau's Social Contract: The design of the argument. Chicago, 1983.
Harens G. B. The age of ideas. New York, 1955.
McKeon R. The philosophy of Spinoza. Ox Bow Press, 1987.
Norton D. F. Hume. Cambridge University Press, 1995.
Williams B. Descartes: The project of pure enquiry. New York, 1989.
Wilson M. D. Descartes. Routledge, 1993.
Yolton J. W. Thinking matter: materialism in 18th century in Britain. Oxford, 1983.

ХРОНОЛОГІЧНА ТАБЛИЦЯ

Історичні події	Філософія і наука
1566—1609 рр. Революція в Нідерландах	1603 р. Рим: Академія деі Лінчеї (Академія природодослідників)
1603—1625 рр. Англія: Яков I Стюарт	
	1609 р. Кеплер: «Нова астрономія»
1610—1643 рр. Франція: Людовік XIII	1610 р. Галілей: телескоп
1611—1632 рр. Швеція: Густав Адольф	
	1612 р. Бьоме: «Аврора, або Ранішня зоря»
1616 р. Перший процес проти Галілея	1616 р. Гарвей: кровообіг
1618—1623 рр. Тридцятирічна війна: чесько-пфальський період	1619 р. Кеплер: «Гармонія світу»
	1620 р. Ф. Бекон: «Новий органон»
	1623 р. Ф. Бекон: «Про гідність і примноження наук»
	1623 р. Галілей: «Пробірні ваги»
	1624 р. Гассенді: «Парадоксальні вправи проти арістотеліків»
1625—1629 рр. Тридцятирічна війна: датський період	1625 р. Гроцій: «Про право війни й миру»
1625—1649 рр. Англія: Карл I	
	1627 р. Ф. Бекон: «Нова Атлантида»
	1627—1628 рр. Декарт: «Правила для керівництва розумом»
1630—1635 рр. Тридцятирічна війна: шведський період	
1632—1656 рр. Кристина Августа, королева Швеції	1632 р. Галілей: «Діалог про дві найголовніші системи світу»
1633 р. Другий процес проти Галілея	1633 р. Декарт: «Світ, або трактат про світло»
1635—1648 рр. Тридцятирічна війна: франко-шведський період	

Історичні події	Філософія і наука
1640 р. Англія: короткий парламент	1640 р. Янсеній: «Августин»
1640—1688 рр. Пруссія: Фрідріх Вільгельм	
1640—1653 рр. Англія: довгий парламент. Перша англійська революція	1641 р. Декарт: «Метафізичні роздуми»
	1642 р. Гоббс: «Про громадянина»
	Паскаль: лічильна машина
	1643 р. Торрічеллі: ртутний барометр
	1644 р. Декарт: «Принципи філософії»
	1647 р. Гассенді: «Про життя та звичаї Епікура»
1648 р. Вестфальський мир	
1649 р. Англія: страта Карла I	1649 р. Декарт: «Пристрасті душі»
	1651 р. Гоббс: «Левіафан»
1653—1658 рр. Англія: Кромвель, лорд-протектор	1654 р. Паскаль: «Меморіал»
1655—1660 рр. Перша північна війна	1655 р. Гоббс: «Про тіло»
	1658 р. Гоббс: «Про людину»
1660—1685 рр. Англія: Карл II Стюарт (реставрація)	1661 р. Спіноза: «Трактат про вдосконалення розуму»
1661—1715 рр. Франція: Людовік XIV	1662 р. Арно і Ніколь: «Логіка»
	1662 р. Лондонське королівське товариство
	1666 р. Париж: Академія наук
	1666 р. Лейбніц: «Про комбінаторне мистецтво»
	1669—1670 рр. Паскаль: «Думки»
	1670 р. Спіноза: «Богословсько-політичний трактат»
	1674—1678 рр. Мальбранш: «Про пошуки істини»
	1677 р. Спіноза: «Етика» і «Політичний трактат»
	1680 р. Мальбранш: «Трактат про природу й благодать»
1683 р. Турецька облога Відня	
1685—1688 рр. Англія: Яков II	
	1686 р. Лейбніц: «Міркування про метафізику»
	1687 р. Ньютон: «Математичні начала натуральної філософії»
1688 р. Англія: «славна» революція	1688 р. Мальбранш: «Бесіди про метафізику й релігію»
1688—1715 р. Пруссія: Фрідріх I	
1689 р. Англія: Акт про віротерпимість	1689 р. Локк: «Листи про віротерпимість»

Історичні події	Філософія і наука
1689—1725 рр. Росія: Петро I Великий	
	1690 р. Локк: «Дослід про людське розуміння» Гюйгенс: «Трактат про світло» (хвильова теорія)
	1693 р. Локк: «Думки про виховання»
	1695 р. Бейль: «Історичний і критичний словник» (1697 р. — 2-га частина) Лейбніц: «Нова система природи»
	1696 р. Толанд: «Християнство без таємниць»
	1699 р. Шефтсбері: «Дослід про доброчесність»
1701—1703 рр. Війна за іспанську спадщину	
	1703—1704 рр. Лейбніц: «Нові досліди про людське розуміння»
	1705 р. Мандевіль: «Байка про бджіл» Томазій: «Засади природного права»
1707 р. Унія Англії з Шотландією	
	1709 р. Шефтсбері: «Моралісти»
	1710 р. Лейбніц: «Теодицея» Берклі: «Трактат про принципи людського знання»
1713 р. Утрехтський мир	1713 р. Коллінз: «Міркування про вільнодумство»
1713—1740 рр. Пруссія: Фрідріх Вільгельм	Берклі: «Три розмови між Гіласом і Філонусом»
	1714 р. Лейбніц: «Начала природи й благодаті», «Монадологія»
1715—1774 рр. Франція: Людовік XV	
	1721 р. Монтеск'є: «Перські листи»
	1728 р. Вольф: «Логіка» Гатчесон: «Про природу і явище афектів»
	1729 р. Вольф: «Онтологія»
	1732 р. Берклі: «Альсіфрон»
	1733 р. Вольтер: «Філософські (англійські) листи»
	1735 р. Лінней: «Система природи»
	1737 р. Вольф: «Природна теологія»

Історичні події	Філософія і наука
	1739 р. Юм: «Трактат про людську природу»
1740—1748 рр. Війна за австрійську спадщину	1740 р. Вольтер: «Основи філософії Ньютона»
	1744 р. Берклі: «Сейріс»
	1748 р. Юм: «Дослідження людського розуму»
	Дідро: «Листи про сліпих»
	Монтеск'є: «Про дух законів»
	Ламетрі: «Людина-машина»
	1750 р. Руссо: «Міркування про науки й мистецтва»
	1751 р. Юм: «Дослідження принципів моралі», «Діалоги про природну релігію»
	1751—1772 рр. «Енциклопедія»
	1753 р. Дідро: «Думки про пояснення природи»
	1754 р. Кондільяк: «Трактат про відчуття»
1755 р. Землетрус у Ліссабоні	1755 р. Кант: «Загальна природна історія і теорія неба»
1756 р. Семирічна війна	
	1757 р. Юм: «Природна історія релігії»
	1758 р. Гельвецій: «Про розум»
	1759 р. Д'Аламбер: «Елементи філософії»
1762—1792 рр. Росія: Катерина II Велика	1762 р. Руссо: «Про суспільний договір», «Еміль»
	1763 р. Кант: «Єдино можлива підстава для доказу буття Бога»
	1764 р. Вольтер: «Філософський словник»
	1764 р. Вінкельман: «Історія античного мистецтва»
	1766 р. Лессінг: «Лаокоон»
1769 р. Народився Наполеон	1769 р. Ватт: парова машина
	1770 р. Гольбах: «Система природи»
	Дідро: «Філософські принципи матерії й руху»
1775 р. Конгрес у Філадельфії, початок війни за незалежність	
1776 р. Декларація незалежності США	
	1780 р. Лавуазьє: теорія горіння
	1781 р. Кант: «Критика чистого розуму»

Історичні події	Філософія і наука
1783 р. Версальський мир: визнання незалежності США	1783 р. Кант: «Пролегомени до всякої майбутньої метафізики»
	1784 р. Кант: «Що таке просвітництво?»
	1784 р. Гердер: «Ідеї до філософії історії людства»
	1785 р. Кант: «Основи метафізики моралі»
1787 р. США: конституція	
	1788 р. Кант: «Критика практичного розуму»
1789 р. Французька революція: «Декларація прав людини й громадянина»	
	1790 р. Кант: «Критика здібності судження»
1791 р. Франція: перша конституція	
1793 р. Франція: друга конституція, терор	1793 р. Кант: «Релігія в межах самого розуму»
1794 р. Франція: термідоріанська реакція	
1795 р. Франція: Директорія	

ЗМІСТ

Передмова 5

I. Проголошення нової філософії 13

Френсіс Бекон 15

Життєвий шлях і філософська творчість (*15*). Концепція нової науки (*17*). Вчення про «примари» людського розуму (*21*). Вчення про метод. Особливості емпіризму (*24*). Філософія природи (*27*).

Рене Декарт 33

Життя і філософська творчість (*33*). Раціоналістичний метод (*35*). Принцип універсального сумніву. Метафізичне обґрунтування методу (*39*). Вчення про духовну субстанцію і теорія пізнання (*49*). Вчення про тілесну субстанцію. Фізика і космологія (*55*). Матеріалістична фізіологія і проблема людини (*61*).

II. Послідовники й опоненти Декарта 71

Матеріалістичний напрям у картезіанстві 73

Картезіанство і релігійно-містична філософія 76

Методологічний раціоналізм і релігійна філософія Блеза Паскаля (*76*). Окказіоналізм Арнольда Гейлінкса (*85*). Окказіоналізм і містичний пантеїзм Ніколя Мальбранша (*86*).

П'єр Гассенді 92

Життя і творчість (*92*). Логіка і теорія пізнання (*93*). Атомістична фізика (*98*).

Томас Гоббс 100

Життя і філософська творчість (*101*). Матеріалістична онтологія (*102*). Філософська антропологія і теорія пізнання (*106*). Вчення про суспільство й державу (*115*). Теорія моралі (*119*).

III. Раціоналістичні системи Спінози й Лейбніца . . 123

Бенедикт Спіноза 124

Життя і філософська творчість (*124*). Метафізика. Вчення про субстанцію (*126*). Матеріальна природа і принцип детермінізму (*133*). Антропологія та філософія духу (*137*). Вчення про афекти (*143*). Теорія моралі та соціологічні погляди (*146*). Проблема свободи (*149*).

Готфрід Лейбніц 152

Життя і філософська творчість (*152*). Метафізика. Вчення про субстанцію (*154*). Вирішення психофізичної проблеми (*165*). Загальне поняття природи й проблема матерії (*168*). Проблема свободи (*172*). Теорія пізнання (*176*).

IV. Британський емпіризм 184

Джон Локк 185

Життя і наукова творчість (*186*). Критика раціоналізму й теорії вроджених ідей (*188*). Вчення про досвідне походження ідей. Досвід зовнішній і внутрішній (*190*). Проблема утворення складних ідей. Теорія узагальнення (*196*). Види пізнання (*201*). Матеріалістична онтологія (*204*). Суспільно-політична теорія (*207*).

Джордж Берклі 211

Життя і діяльність (*211*). Критика теорії пізнання Дж. Локка (*213*). Проблема існування (*215*). Критика філософського поняття матерії (*219*). Здоровий глузд і наука (*222*).

Девід Юм 224

Життя і творчість (*225*). Вчення про досвід та його структуру (*227*). Асоціативна теорія мислення (*229*). Проблема причинності й зовнішнього існування (*233*). Проблема особистості (*237*). Вчення про афекти та теорія моралі (*239*). Ставлення до релігії (*246*).

V. Просвітництво 251

Просвітництво та ідея моральної науки в Англії 253

Англійський матеріалізм XVIII ст. (*255*). Ідея моральної науки (*262*).

Просвітництво та матеріалізм у Франції 269

Французьке Просвітництво (*270*). Французький матеріалізм (*289*).

Німецьке Просвітництво 300

VI. Критична філософія Іммануїла Канта 310

Життя та еволюція філософських поглядів 311

«Критика чистого розуму» 317
Вчення про чуттєвість (320). Трансцендентальна логіка (322). Діалектика (329).

Етика та естетичні погляди 337
Етична теорія (337). Телеологія й естетика (343).

Післямова 351
Бібліографія 357
Хронологічна таблиця 361

Навчальне видання

Гусєв Валентин Іванович

ЗАХІДНА ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ

XVII—XVIII ст.

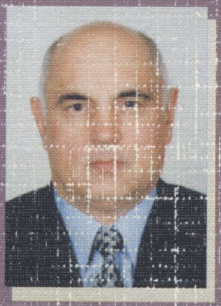
Художнє оформлення та редагування *О. Г. Григора*
Технічний редактор *Л. І. Швець*
Коректори *А. В. Бородавко, А. І. Бараз*

Підп. до друку 17.03.00. Формат 84 х 108/32. Папір офсет. № 1.
Гарн. Таймс. Друк офсет. Ум. друк. арк. 19,32. Ум. фарбовідб. 19,74.
Обл.-вид. арк. 21,79. Вид. № 3997. Зам. № 0-87

Видавництво «Либідь» при Київському університеті,
01001 Київ, Хрещатик, 10

Свідоцтво про державну реєстрацію № 05591690 від 23.04.94.

ВАТ Білоцерківська книжкова фабрика,
09117, Біла Церква, вул. Леся Курбаса, 4



Гусєв Валентин Іванович – кандидат філософських наук, доцент, народився 1947 року в м. Харкові. Закінчив філософський факультет Київського державного університету ім. Т.Г.Шевченка. З 1974 року викладав філософію студентам філософського факультету КДУ. З 1985 року – доцент кафедри історії зарубіжної філософії. Взяв активну участь у відродженні Києво-Могилянської Академії. З 1992 року працює доцентом кафедри філософії і релігієзнавства Національного університету "Києво-Могилянська Академія", читає курси з метафізики та історії західної філософії Нового часу. Автор понад 30 наукових праць, опублікував курс лекцій "Історія західноєвропейської філософії XV–XVII ст." (К.: Либідь, 1994). Співавтор підручника "Вступ до філософії. Історико-філософська пропедевтика" (К.: Вища школа, 1999). Коло наукових інтересів – метафізика, теорія пізнання, філософія політики.