

І. О. Головащенко

ФІЛОСОФІЯ



Міністерство освіти і науки України
Вінницький національний технічний університет

І. О. Головащенко

ФІЛОСОФІЯ

Навчальний посібник

Вінниця
ВНТУ
2016

УДК 101(075)

ББК 87я73

Г61

Рекомендовано до друку Вченою радою Вінницького національного технічного університету Міністерства освіти і науки України (протокол № 10 від 30.05.2013 р.).

Рецензенти:

В. С. Ратніков, доктор філософських наук, професор

В. О. Корнієнко, доктор політичних наук, професор

Н. А. Краснонос, кандидат філософських наук, доцент

Головащенко, І. О.

Г61 Філософія : навчальний посібник / І. О. Головащенко. –
Вінниця : ВНТУ, 2016. – 200 с.

Посібник розроблений відповідно до програми навчальної дисципліни «Філософія». В ньому подані завдання для студентів з філософії, хрестоматія з першоджерелами – філософськими текстами, розкрито загальні засади підготовки студентів з курсу філософії.

Посібник містить глосарій, термінологічний словник, теми семінарських занять, список рекомендованої літератури. Особливо цікавим є наявність відповідей на найбільш популярні серед студентів запитання з філософії.

Може бути використаний студентами при підготовці до семінарських та контрольних робіт, складання іспитів та заліків студентами, магістрантами та для самоосвіти.

УДК 101(075)

ББК 87я73

ЗМІСТ

Передмова	5
-----------------	---

Частина I

ЗАВДАННЯ З ФІЛОСОФІЇ. АЛГОРИТМИ МЕТОДИКИ

1 Теоретичний вступ до курсу «Філософія». Методологічні засади	7
2 Питання з філософії, що їх найчастіше задають студенти	11
2.1 Філософія – це наука?	11
2.2 Що поєднує усіх античних філософів?	12
2.3 За якими засадами визначаються періоди в античній філософії?	15
2.4 Кого і чому вважають першим філософом Заходу?	16
2.5 В чому відображено характеристику натурфілософського періоду в розвитку античної філософії?	18
2.6 Завдяки діяльності яких філософів філософська рефлексія античності переноситься на проблему людини?	20
2.7 Які філософські школи репрезентують етичний період в розвитку античної філософії?	24
2.8 У якому філософському напрямку синтезувалася антична філософія?	27
2.9 В чому полягає антична специфіка матеріалізму та ідеалізму давніх греків?	28
2.10 Які принципи визначають лінію Платона у філософії?	29
2.11 Що характеризує лінію Аристотеля в філософії?	32
3 Плани семінарських занять	38
4 Перелік програмних питань з курсу «Філософія»	40
5 Контрольна робота з філософії № 1	42
5.1 Методичні вказівки до виконання контрольної роботи	42
5.2 Завдання до виконання контрольної роботи	42
6 Контрольна робота з філософії № 2	53
6.1 Методичні вказівки до виконання контрольної роботи	53
6.2 Завдання до виконання контрольної роботи	53
7 Література	70
8 Глосарій	71
9 Термінологічний словник	76

Частина II
ФІЛОСОФІЯ У ТЕКСТАХ
Хрестоматія

1 Аристотель. Метафізика.....	78
2 Декарт Р. Принципи філософії. Лист до французького перекладача. Метафізичні розмисли.....	83
3 Кант І. Критика чистого розуму	88
4 Вітгенштейн Л. Філософські дослідження.....	95
5 Камю А. Міф про Сізіфа. Есе про абсурд	101
6 Ортега-і-Гассет Х. Нові симптоми.....	105
7 Гольбач П. Система природи	108
8 Тейлор Р. Свобода і детермінізм.....	111
9 Франк С. Духовні засади суспільства	117
10 Берклі Дж. Трактат про принципи людського знання	125
11 Нагель Е. Атеїстична критика віри в Бога.....	128
12 Шелер М. Індивід та особистість	136
13 Рассел Б. Чому я не християнин? Чи є життя після смерті?.....	140
14 Козловскі П. Постмодерна культура та суспільно-культурні наслідки технічного розвитку. Техніка і культура	143
15 Сартр Ж.-П. Буття-в-собі	149
16 Дільтей В. Виникнення герменевтики.....	154
17 Дьюї Дж. Воля і культура. Проблема свободи	158
18 Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм	162
19 Фромм Е. Втеча від свободи.....	165
20 Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики.....	168
21 Тейяр де Шарден П. Гімн Всесвіту	173
22 Габермас Ю. Пізнання й інтерес	178
23 Зіммель Г. Сутність філософії.....	182
24 Гайдеггер М. Питання про техніку.....	185
25 Ясперс К. Духовна ситуація часу.....	189

ПЕРЕДМОВА

За останні роки видано чимало сучасних навчальних посібників та підручників з філософії. Дане видання має свої особливості. Воно спрямоване на те, щоб полегшити та організувати як роботу студента як самостійно, так і під керівництвом викладача.

Матеріал навчального посібника подано як завдання та тексти для виконання контрольних робіт з філософії студентами всіх спеціальностей. Авторка, що має неабиякий досвід викладання філософії в технічному університеті, пропонує підійти до виконання контрольних робіт з філософії творчо, спрямувавши свої зусилля на вивчення багатого досвіду розвитку світової філософії. З цією метою до навчального посібника додається хрестоматія, що містить класичні філософські тексти, без знайомства з якими неможлива серйозна філософська підготовка. Завдання посібника – рельєфно подати основні проблеми філософії, структуру філософського знання, основні етапи розвитку філософської думки, найбільш впливові школи та напрямки, яскраві імена. Виконання такого завдання можливе лише за умови уважного вивчення студентами філософських першоджерел. Матеріал основного курсу філософії поданий як відповіді на актуальні філософські питання. Вони мають характер саме таких, що найчастіше лунають на іспитах задля перевірки адекватності та глибини засвоєння матеріалу студентами.

Навчальний посібник пропонується, перш за все, студентам нефілософських спеціальностей, але він може стати у пригоді для всіх, хто цікавиться філософією або лише починає її вивчати.

Даний посібник – це видання науково-методичного характеру, необхідне для засвоєння нормативного курсу з філософії. Посібник містить:

- теоретико-методологічну частину
- завдання для контрольних робіт № 1 і № 2;
- список літератури;
- перелік питань для перевірки знань відповідно до програми;
- сучасний філософський глосарій (*glossary*);
- хрестоматію з філософії.

Основна методика філософської освіти, що пропонується студентам, – це самостійне творче осмислення класичних творів, спеціальної монографічної літератури, навчальних посібників та підручників, що рекомендовані кафедрою філософії та гуманітарних наук ВНТУ.

Як мінімальні орієнтири для роботи студентів слід орієнтуватися на такі вимоги:

- опанувати в необхідному обсязі основну філософську проблематику, що наявна в програмі для студентів вищої школи;
- виконати дві контрольних роботи;
- вивчити основний навчальний матеріал, відповідно до програми;

- ознайомитись з філософськими текстами, першоджерелами.

Відповідно до цих вимог студент, що пройшов навчання на кафедрі філософії та гуманітарних наук ВНТУ, повинен:

- *знати* глосарій, основні дефініції, вибрані роботи видатних представників світової та вітчизняної філософської думки; основи філософських знань;
- *мати* уявлення про наукові, філософські та релігійні (*religious*) картини світобудови, сутність, смисл життя людини, співвідношення істина (*truth*) та заблуд (*delusion*), знання (*knowledge*) та віри (*belief*), раціонального (*rational*) та ірраціонального (*irrational*) в людській життєдіяльності, особливості функціонування знання в сучасному суспільстві (*society*), філософські теорії про духовну культуру (*cultural wealth*) та її цінності (*values*), значення культури та цивілізації в житті та професійній діяльності людей; структуру, форми та методи наукового пізнання, їх еволюцію;
- *розуміти* роль науки в розвитку цивілізації (*civilization*), співвідношення науки та техніки і пов'язані з ними сучасні соціальні та етичні проблеми, цінність наукової раціональності та її історичних типів, смисл взаємовідносин духовного та тілесного, біологічного та соціального начал в людині, ставлення людини до природи та проблем глобального розвитку цивілізації; смисл та значення розвитку суспільства;
- *ознайомитись* з основними історичними та сучасними, вітчизняними та зарубіжними філософськими напрямками, концепціями (*conception*), школами.

Навчальний план студентів передбачає: відвідати та взяти активну участь в лекціях, семінарських заняттях; виконати *дві* контрольні роботи, скласти іспит з філософії як підсумок занять.

Перша контрольна робота вимагає від студентів формування практичного ставлення до інформації, отриманої на лекціях та під час семінарських занять, спілкування з викладачем, а також самостійної роботи. Під час підготовки *другої* контрольної роботи студенти мають можливість скористатися наявною в даному посібнику хрестоматією, що містить філософські тексти. Завдання № 2 в другій контрольній роботі цілком має виконуватися за першоджерелом з філософії. Авторка посібника підготувала, для полегшення роботи студентів, спеціальну добірку текстів. Тексти розташовано в хрестоматії відповідно до номерів контрольних робіт. Отже, немає потреби в пошуку першоджерел поза посібником (*manual*) для виконання другої контрольної роботи.

ЧАСТИНА I

ЗАВДАННЯ З ФІЛОСОФІЇ. АЛГОРИТМИ МЕТОДИКИ

1 ТЕОРЕТИЧНИЙ ВСТУП ДО КУРСУ «ФІЛОСОФІЯ» МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ

Философское познание есть заведомо
действие личного разума или отдель-
ного лица во всей ясности его индиви-
дуального сознания

Володимир Соловйов

Філософія (від грецьк. Φιλοσοφία) дослівно означає «любов до мудрості». Історично першим термін-поняття «філософія» вжив грецький мислитель Піфагор (з Самосу). Ще в античності поняття філософії як науки (Аристотель) та філософії як любові до мудрості (Платон) різнилися між собою. Філософія – це особливого роду духовна діяльність, що висвітлює багатовимірність світу, а заняття філософією потребує наявності певних моральнісних та мисленневих чеснот. У чому ж полягає особливість та привабливість філософського підходу до явищ дійсності?

Філософське мислення – це, перш за все, виокремлення найважливішого, суттєвого з нескінченного розмаїття явищ, що оточують нас. «Смисловий фільтр» відбору інформації, характерний для філософії, відображений трьома рисами філософського мислення: *рефлексивності, цілісності та критичності*.

Рефлексивність – це прагнення до максимально можливого усвідомлення своїх дій, тобто налаштування на пошук СМISЛУ подій та їх зв'язку між собою. Починається рефлексія з дитячого здивування, нерозуміння світу та таємниць його будови. Чому це так? Для чого? А як це відбувається? Великий подив, з якого народжується дух філософування, – це падіння влади частковості, коли людині вперше відкривається перспектива нескінченності цілого, можливість пізнати його не лише Розумом, а й відкрити багато чого почуттям і волі.

Цілісність філософського мислення – це спрямованість на об'єднання різних проявів людського життя – особистого, соціального, пізнавального – за допомогою виявлення зв'язків. Підходити до світу цілісно означає уявляти собі основні тенденції розвитку світу, суспільства, пізнання, уміння і можливості співвіднести своє життя з цими тенденціями і зрозуміти своє місце в цьому розвитку.

Критичність – це здатність оцінювати та оновлювати засади своєї власної діяльності в світі, що постійно змінюється. Філософське мислення сильне саме таким умінням ставити все нові і нові запитання світу і собі самому. У філософії немає заборони на критику та сумнів. До філософських

питань, відповіді на які і є філософією, можна віднести такі. Чи є потреба у вічності добра, щоб заслужити високу оцінку, або ж до добра слід прагнути, навіть якщо воно несе людині загибель? Чи є дійсними закони природи та суспільства, або ми віримо в їх існування завдяки лише у нас наявній схильності до порядку? Чи має Всесвіт єдність і мету? Як співвідносяться дух і матерія? І взагалі, чи поділений світ на матерію і дух, і якщо так, то що таке матерія і що таке дух?

Філософія (*philosophy*) – теоретичний світогляд, вчення, яке намагається досягнути загальне у світі, в людині і суспільстві. Філософія як теоретична форма світогляду (*conception of the world, world-view, world outlook*) будується з сумніву і обґрунтовування, доведення, живе у вільних дискусіях, по-справжньому можлива лише в демократичному суспільстві. До складу сучасних філософських знань входять: метафізика (*metaphysik*), онтологія (*ontology*), гносеологія (*gnoseology*), філософська антропологія (*philosophical anthropology*), логіка (*logic*), етика, естетика (*aesthetics*), логіка і методологія науки та техніки (*logician and methodology of science and technician*) та інші. Філософія вивчає всі феномени культури (*culture*) під кутом зору загальності, тобто їх суті, місця та функції.

Філософія – це світогляд, а він, як свідчить про це саме слово, охоплює те, що формує не той світ, про який ведуть розмову астрономи та фізики, а той, в якому живе людина і який ми можемо назвати світом людини (або людським універсумом). У загальному плані появу світогляду можна пояснити так: людина, усвідомлюючи дійсність, рано чи пізно починає усвідомлювати і свою унікальність, свою відмінність від усього іншого в світі. В результаті у неї формуються певні уявлення як про основні засади та особливості світу, так і про свої власні риси та особливості. Отже, світогляд постає формою загального людського самовизначення в світі. Світогляд – це сукупність узагальнених уявлень людини про себе, світ, свої взаємини зі світом, про своє місце в світі та своє життєве призначення. Зрозуміло, що світогляд – не просто знання, а деяке інтегральне духовне утворення, оскільки: а) він повинен давати людині не поглиблені знання про закони тих чи інших сфер реальності, а знання разом із оцінкою, ставленням; б) предмет світогляду – відносини «людина – світ» – постає майже незорим, безмежним і тому, певною мірою невизначеним.

Світогляд синтезує цілу низку таких інтелектуальних утворень, як знання, бажання, інтуїція, віра, надія, життєві мотиви, мета та ін. Через це складниками світогляду постають: погляди, переконання, принципи, ідеали, цінності, вірування, життєві норми та стереотипи. Якщо ми хочемо дізнатися про світоглядні уявлення того чи іншого народу або окремої людини, ми повинні спробувати виявити, пізнати та зрозуміти саме це. Світогляд в цілому постає загальнолюдським явищем, тобто він притаманний кожній людині в її нормальному стані; зрозуміло, що ми не можемо вести розмову про світогляд новонароджених дітей, а також людей із серйозними психічними відхиленнями від норми. Але саме загальнолюдський хара-

ктер світогляду зумовлює і його надзвичайно велику різноманітність, адже люди дуже по-різному уявляли та уявляють собі і світ, і себе самих. Якщо б ми поставили собі завданням перерахувати основні види світогляду, нам, напевне, знадобилося б багато часу, тому й виникає потреба у типологізації світогляду. Типологія світогляду – це не просте перерахування його можливих видів, а, перш за все, виділення типових ознак, за якими та на основі яких пізніше здійснюється класифікація основних видів світогляду. Тобто, типологія постає, у порівнянні з простим переліком, більш містким і логічно виправданим способом ознайомлення зі світоглядом з метою його подальшого докладнішого вивчення.

За будовою розрізняють світогляд цілісний, фрагментарний, внутрішньо злагоджений, суперечливий; за ступенем адекватності сприйняття дійсності – реалістичний, фантастичний, викривлений та адекватний дійсності; за ставленням до визнання існування вищих сутностей – релігійний, скептичний, агностичний та атеїстичний. Кожна людина, що вивчає філософію та цікавиться світоглядними питаннями, може додати до наведеної невідповідної типології світогляду свої додаткові ознаки та вивести на їх основі інші види світогляду. Корисним заняттям було б спробувати охарактеризувати власний світогляд хоча б тому, що це дасть можливість зрозуміти, що це не просто зробити. За функціями світогляд постає такою формою духовного засвоєння світу, яка покликана інтегрувати людину у світ, дати їй найперші життєві орієнтири, подати дійсність у її людських вимірах та виявленнях. Як вже відзначалося, досить часто формування світогляду відбувається стихійно: людина народжується, входить у життя і засвоює через батьків, оточення, соціальні зв'язки, світоглядні уявлення і світоглядні переконання. Більше того, людина інколи навіть не знає про існування світогляду, проте, у деяких життєвих ситуаціях уникнути зустрічі з ними просто неможливо. Загалом подібні ситуації називають екстремальними, тобто крайніми, такими, що вимагають від людини кардинальних рішень; це може бути ситуація, коли людину ставлять на межу життя та смерті, коли вона змушена брати на себе відповідальність за життя інших людей та ін. Але світоглядні питання можуть поставати перед людиною і у більш простих та буденних ситуаціях, наприклад, коли йдеться про виховання дітей, неодмінно постають питання, чому вчити дитину, які якості прищеплювати їй насамперед; інколи, коли заходить мова про оцінку дій якоїсь людини, часто звучать слова: «Людина не повинна так робити», тобто при цьому керуються загальними уявленнями про те, якою повинна бути людина, що гідно її, а що не гідно.

Розглянуті характеристики та різновиди світогляду дозволяють помітити, що філософія історично формується як вид світогляду: у наведених вище класифікаціях філософія фігурує як світогляд певного рівня, про що свідчить той незаперечний факт, що хоча всі люди й мають світогляд, проте далеко не кожна людина прилучена до філософії і, відповідно, не кожна людина виходить на її рівень у своїх світоглядних орієнтирах. Цей рівень,

на якому розгортається філософське осмислення світу і людини, називається теоретичним. Звідси випливає, що у найпершому означенні філософія постає як теоретична форма світогляду.

Теорія відрізняється від практики та простого міркування тим, що вона аналізує певні явища через поняття, чітко визначені терміни, на засадах певних законів або їх необхідних внутрішніх зв'язків, тобто теорія постає перш за все аналітико-синтетичною інтелектуальною діяльністю. Філософувати – це не просто думати про світоглядні проблеми, а усвідомлювати їх необхідність, їх зв'язки, їх сторони, характеристики та складові, виражені через певну термінологію. Тепер ми можемо уточнити наведене вище означення філософії і сказати, що філософія – це теоретична форма світогляду, спрямована на критичне дослідження та вирішення світоглядних проблем з метою підвищення ступеня достовірності та надійності таких рішень. Стає також зрозумілим і те, що філософія – це усвідомлений світогляд, що вона повинна намагатись бути аргументованою, внутрішньо стрункою, логічно послідовною. Звідси впливають основні аспекти взаємозв'язку філософії та світогляду. З одного боку, філософія є різновидом світогляду, тобто вона є частиною світогляду, проте частиною особливою: як теорія світогляду філософія концентрує світогляд, зосереджується на найважливішому у ньому; це позначається в літературі у такий спосіб – «філософія є теоретичним ядром світогляду». З іншого боку можна висловити і прямо протилежне судження – світогляд є частиною філософії, і це у тому сенсі, що за широтою постановки та вирішення питань, за ступенем їх розробленості філософія є, безумовно, ширшою за світогляд.

Світогляд в цілому постає духовним ґрунтом для виникнення та розвитку філософії, і філософія не вигадує свої проблеми, вона бере їх із життя, із живого функціонування світоглядних уявлень людини, однак підносить їх на вищий рівень осмислення, вираження та розв'язання. Тому виправданим буде висновок про те, що зв'язок філософії та світогляду є непростим та неоднозначним. Можна додати й те, що певною своєю частиною філософія взагалі виходить за межі світогляду; йдеться про те, що у філософії є суто інструментальні підрозділи та знання, які не мають прямого світоглядного значення; це, наприклад, вчення про структуру суджень, умовиводів та ін. Цей певний вихід філософії світогляду має і своє змістовне пояснення: якби філософія повністю збігалась із світоглядом, у неї не було б можливості досліджувати, критично аналізувати світогляд. Філософія – це відкрита система знань. Вона безперервно оновлюється і живе в просторі, що не має назавжди зафіксованих аксіом, законів. Царина філософії – безліч запитань і напружені розмисли над вічними проблемами людського буття, внаслідок цього філософію неможливо ввести в межі підручника, навіть якщо поставлене цілком прагматичне завдання – дати людині уявлення щодо проблем і методів філософії.

Смисловий простір філософії розташовується поза історичним часом, тому важливо, щоб читач долучився до безперервного діалогу мислителів-

філософів. Філософська ерудиція – це впевнене знання історико-філософського контексту формування світової філософії та особлива увага до світоглядних проблем, питань у сучасному гуманітарному просторі.

На основі вивчення та осмислення свідомості, духовного життя людини виникає цілий комплекс філософських наук про духовні явища та процеси. Комплекс цих дисциплін є найбільшим у порівнянні з попередніми філософськими дисциплінами, і це зумовлено тим, що філософія постає самоусвідомленою, рефлексивною думкою, що сама утримує себе у стані актуальної дії та у стані безперервної тривалості; сюди входять логіка, гносеологія (чи епістемологія), етика, естетика, філософія релігії, філософія права, історія філософії.

Логіка досліджує форми, закони та норми правильного мислення; вона посідає одне з провідних місць у філософії, адже припущення логічних помилок може зруйнувати всі доведення та аргументації філософської концепції. Гносеологія вивчає питання про природу, чинники та результати людської пізнавальної діяльності, умови продукування та ознаки достовірних знань, про умови та можливості їх практичного використання. Філософія релігії опікується питаннями природи та сутності релігії, досліджує причини історичного походження релігії, її конфесійного багатоманіття. Філософія права вивчає корені правових норм, людську потребу у правотворенні. Історія філософії збирає історичні досягнення філософії, вписуючи їх у сьогодення. Етика належить до найдавніших філософських дисциплін і вивчає норми та засади людських взаємин. Естетика досліджує природу людського захоплення красою дійсності, шукає корені та причини людського потягу до прекрасного, гармонії, сумірності форм сушого.

2 ПИТАННЯ З ФІЛОСОФІЇ, ЩО ЇХ НАЙЧАСТІШЕ ЗАДАЮТЬ СТУДЕНТИ

2.1 Філософія – це наука?

Відповідь на це питання залежить в першу чергу від чіткого визначення того, що ми маємо на увазі під наукою. Сучасна наука як особливий соціальний інститут виникла в Європі в період XV–XVII століть. Метою науки є отримання об'єктивних знань про реальність, корисних для практичного використання та застосування. На відміну від повсякденного пізнання наука орієнтується на пошук сутності явищ, на пошук об'єктивної істини, яку не можна знайти за допомогою звичайного спостереження, а потребує спеціальних процедур трансформації реальних об'єктів в ідеальні, існуючі лише в думці, об'єкти. За думкою Б. Рассела, наука «за допомогою спостереження та розмислів встановлює факти та закони, які об'єднують ці факти, що дозволяє інколи успішно пророкувати майбутнє». Критеріями наукового знання як продукту наукової діяльності є систематизованість, несперечливість, доказовість, інтерсуб'єктивність, можливість перевірки на

дослідах, відтвореність. Науку можна визначити як «спостереження, класифікацію, опис, експериментальні дослідження та теоретичне пояснення природних явищ». Сфера надчуттєвого, надприродного не є предметом наукового пізнання. Якщо виходити з вироблених філософією науки XX століття критеріїв науковості, то можна сказати, що філософія не є наукою, тому що більша частина філософських тверджень емпірично неперевірна та неспростовна. У філософії ніколи не було панівної парадигми, тобто сукупності цінностей, технічних засобів, способів розв'язання дослідницьких завдань та настанов, що поділяють усі представники наукового співтовариства. В ній завжди йшла боротьба течій, шкіл, напрямків. Аксиоми філософії не мають емпіричного обґрунтування. Тому у філософії немає загальної значущості у тому смислі, що кожен, кому зрозуміло значення філософських положень, повинен з ними погоджуватися. Більшість філософських тверджень не можна оцінювати як істинні чи хибні.

В той же час якщо під наукою мати на увазі методично організоване мислення, то філософія беззаперечно є гуманітарною наукою, специфіка якої полягає у співвідношенні різних способів бачення об'єктів. Філософія мовить не про закони, а про *сенси*, не про першу, а про другу природу або культуру. Філософія – це служба забезпечення суб'єктивних передумов людської свободи через те, що саме філософія висвітлює обґрунтованість тієї чи іншої системи цінностей у відповідь на головне світоглядне питання – для чого живе людина? Тим самим вона, з одного боку, дає людині чіткі критерії вибору системи цінностей, з іншого – дозволяє людині та вимагає від неї здійснювати цей вибір самостійно. Акцентуючи увагу на такій місії філософії, В. С. Соловйов писав, що в усі часи вона «вивільняла людську особистість від зовнішнього насилля та давала їй внутрішній зміст... Вона перетворює людину на людину». Філософія збагачує нашу інтелектуальну уяву та зменшує догматичну переконаність, що заважає творити.

2.2 Що поєднує усіх античних філософів?

Термін «антична філософія» поєднує в собі філософію давніх греків та давніх римлян, що зародилася на межі VII–VI століть до нової ери та проіснувала до VI століття після нової ери (аж до закриття імператором Юстиніаном у 529 році останньої грецької філософської школи – платонівської Академії).

При всьому різнобарв'ї окремих періодів у розвитку античної філософії, різних шкіл, напрямків в межах цих періодів можна говорити про сутнісну єдність античної філософії як певного історичного засобу філософування. Якими ж рисами були наділені філософи, філософські школи, що саме визначало сутність античної філософії, її ґрунтовну неповторну своєрідність?

По-перше, антична філософія космоцентрична. Її теоретичну основу визначає «діалектика ідеї та матерії, що розроблялася в образі чуттєво-

матеріального космосу, що рухається завдяки космічній душі, що керується космічним розумом та створюється наддушевною та надрозумовою першоєдністю» [6, 31]

Принцип, відповідно до якого буття єдине, не зважаючи на множинність існуючих речей, – це основний принцип еллінського мислення, і саме він веде його до визнання поняття космосу як гармонічного взаємозв'язку існуючих речей. Цього принципу необхідної єдності не уникає навіть платонівський Деміург. Предмет античної філософії – це пізнання космосу, природи в її структурності, загалом і людини як його невід'ємної частки, до того ж, з самого початку грецької філософії природа – предмет думки, а не сила, що володарює над розумом.

По-друге, виникнення античної філософії пов'язане з подоланням міфології як форми родової свідомості. Давньогрецька міфологія як світоглядна форма родового суспільства проходить складний шлях від образу ритуальної дії та мислення крізь казки, оповідання до гомерівського епосу та гесіодівської «Теогонії». Грецькі міфи – продукти епічної поезії – відбили в яскравій символічній формі і епохальні соціальні зміни, як-от перехід від матріархату до патріархату, від полігамії до моногамії, і, разом з тим, пам'ять про родинність, необхідну єдність людини і природи. Ера антропоморфних олімпійських богів символізує гармонізацію космосу. Це і визначило художнє розуміння космосу в античній філософії як симетрії, гармонії, міри, краси, ритму.

По-третє, уся антична філософія побудована за принципом об'єктивізму. Прасимволом античної культури, за виразом О. Шпенглера, стало окремішне матеріальне тіло. «Античний Всесвіт, космос, гарно впорядкована множинність усіх близьких та видимих речей завершується тілесним небосхилом. Нічого більше не існує. Наша потреба – мислити за межами цієї оболонки новий «простір» – повністю відсутня в античному світовідчутті» [12, 340]. Істинною формою необхідної єдності, а тому і досконалості для античного Деміурга, постає сферична форма. Таким чином, творець світу не лише дотримується принципу необхідної єдності, але мусить створити світ сферичним, підкорюючись об'єктивним законам космосу. Душа (принцип саморуку та руху як такого) і розум (принцип цілеспрямованості космосу як художнього цілого) характеризуються в першу чергу як об'єктивно-космічні сили, а людські душі та Розум – це лише слабкий відбиток їх об'єктивного аналога. Суб'єкт ніколи не позиціонується вищим за об'єкт. Більше того, людина – це мікрокосм, всі космічні сили та стихії проходять крізь неї і в ній же й відтворюються. В ідеї внутрішньої відповідності мікрокосму та макрокосму, характерній для античної філософії, домінує спрямованість від Всесвіту до людини, тобто естетичний аспект космології. Основний метод філософського пізнання – інтелектуальне спостереження цілого як цілого.

По-четверте, антична філософія пантеїстична. Космос для неї абсолютний, божественний, а окремі боги – лише принципи дії різнобічності кос-

мосу чи природи. Навіть в розвинених варіантах космогонічних теорій античності боги не створюють світ із нічого, а лише надають йому форми, причому при погодженні та за участі природної необхідності.

Світоглядний аспект античної філософії характерний низкою формул. Розглянемо основні. «З нічого не може виникнути нічого», «подібне прагне до подібного та пізнається подібним», «час – рухомий образ вічності», він асоціюється не з послідовністю, а з одночасністю, не з незворотністю, а з повторюваністю, тобто час – циклічний. Якщо пояснювати різницю у сприйнятті часу в античній та сучасній культурі, слід дослухатися думки М. Л. Каспарова, який пише: «Греки уявляли собі час таким, що рухається на одному місці, циклічно – як зірковий небосхил, що обертається над світом однаково і незмінно, як і тисячу років до нас, так і через тисячу років після нас... Греки не рахували роки за олімпіадами, вони не спостерігали взагалі ніякого літочислення. Роки в їх свідомості не були нанизаними на нитку, що тягнеться, а мовби розсипані яскравим непорушним мерехтінням» [5, 36]. Людина ж розглядається не як «унікальна особистість» (таке поняття не розроблялося античними філософами), а як деякий ідеалізований тип – «людина розумна». Особистість – поняття, онтологічно неможливе в античній філософії: в платонізмі душа, що забезпечує спадковість людського існування, не знаходиться у нерозривному зв'язку з індивідуальною людиною і може бути поєднана з будь-яким іншим, навіть нелюдським тілом; в аристотелізмі людина виступає конкретно індивідуальністю, але з приходом смерті вона руйнується повністю і назавжди. Доля в античній філософії є відбитком космічної необхідності (що підкорює собі навіть богів), яка застосовується до людини. Оскільки антична людина не знає ані початкових причин свого походження, ані своїх кінцевих цілей, вона вирішує діяти, не дивлячись на передбаченість долі, як герой. Формування типового для грека ставлення до життя Геродот вкладає в уста Ксеркса: потрібно діяти, йдучи на ризик, в ситуаціях, в яких неможливо прорахувати наслідки, і лише так досягається успіх [4, 72].

Устремління до відваги, що має бути відповідно оцінена оточуючими, рівними герою людьми, має чіткий змагальний, «агональний» характер. Змагальний дух греків пронизують навіть такі далекі від утилітарної спрямованості форми діяльності, як філософія та мистецтво. Як вважав знайний науковець А. Ф. Лосєв, поєднання фаталізму та героїзму було однією зі своєрідних рис античного типу культури.

Кінець епохи міфу з її спокійним стійким характером припав на так званий осьовий час в результаті боротьби раціональності та раціонально перевіреного досвіду проти міфу як форми світогляду. Філософія виникає в Давній Греції як спроба витлумачити таємницю міфу, таємницю його найвищої об'єктивності. Важливою умовою, що визначила своєрідність боротьби грецького логосу проти міфу, стало становлення полісної форми суспільного життя. Як визначив Ж. П. Вернан в своїй роботі «Походження давньогрецької думки», становлення полісу створювало передумови осо-

бистої свободи людини, повну відвертість усіх проявів суспільного та духовного життя, зміну ієрархічних відносин панування та підпорядкування новим типам суспільних зв'язків, заснованим на симетрії та взаємних відносинах між «подібними» та «рівними» громадянами, відмова від жорстких традиційних норм поведінки індивідуума, становлення раціонально-філософського напрямку мислення.

Висновок: тематику усієї античної філософії складають проблеми співвідношення буття та небуття, ідеї та матерії, єдиного та різного, загального та одиничного, розуму та душі, душі та тіла.

2.3 За якими засадами визначаються періоди в античній філософії?

В історико-філософській науці існують різні періодизації античної філософії, кожна з яких доповнює загальну картину. Один з найвидатніших істориків філософії 19-го століття В. Віндельбанд (1848–1915), взяв за основу відмінності за культурним фоном та духовними устремліннями періоди в античній філософії, а саме: 1) грецька філософія, що створена на основі замкненої національної культури та така, що прагне до чистого пізнання (закінчилась до 322 р. до н. е.); 2) еліністично-римська філософія, що розвивалася на ґрунті світової культури того часу та прагнула до найкращого устрою життя людей, тобто до практичного результату.

Критерієм виокремлення періодів в концепції відомого знавця античності російського філософа князя С. Н. Трубецького, ректора Московського університету на початку XX століття (1862–1905), є головні фігури античної філософії: 1-й період – до Сократа (VI ст. до н. е. – 2-га половина V ст. до н. е.); 2-й період – від Сократа до Аристотеля (2-га половина V ст. до н. е. – IV ст. до н. е.); 3-й період – після Аристотеля (IV ст. до н. е. – VI ст. н. е.). Саме від князя Трубецького походить термін «досократики», що використовується у філософській літературі.

Найбільш докладна періодизація історії античної філософії була запропонована відомим російським філософом Г. І. Челпановим (1862–1936). Критерієм для виокремлення п'яти періодів античної філософії стали зміни об'єкта та завдань філософії. Перший період – натурфілософський, або космологічний (VI ст. до н. е. – середина V ст. до н. е.) характеризується інтересом до проблем «фізису» та космосу, пошуком субстанціонального начала всіх речей. Другий період – антропологічний (2-га половина V ст. до н. е. – кінець V ст. до н. е.) робить головним предметом свого дослідження людину, намагаючись визначити її сутність. Третій – систематичний (V–IV ст. до н. е.) характеризується відкриттям надчуттєвого та категоріальною діалектикою Платона та Аристотеля, що сформулювали основні філософські проблеми. Четвертий – етичний (III ст. до н. е. – I ст. н. е.) виокремлює як основний об'єкт філософії пізнання Бога.

2.4 Кого і чому вважають першим філософом Заходу?

Найчастіше першим філософом Заходу вважають першого давньогрецького філософа Фалеса з Мілету (625–547 рр. до н. е.).

Фалес був засновником європейської науки та філософії. Купець, філософ, математик, астроном та політичний діяч, він брав участь в державних справах, багато подорожував, а свої теоретичні знання застосовував на практиці. Давні мислителі та дослідники Нового часу називають Фалеса «першим математиком», «першим астрономом», «першим фізиком». Безперечно, початок грецькій філософії та науці поклав Фалес і його школа, що має назву мілетська, за назвою міста, де жив Фалес. Ми маємо свідчення, відповідно до яких відомо, що Фалес був будівельником мостів, винахідником технічних пристроїв, неабияк знав військову справу, гідротехніку, вимірював піраміди та храми в Єгипті. Фалес довів, що розлив Нілу відбувається тому, що його течію затримують пасатні вітри і вода не має виходу [8, 1]. Фалес використовував свої метеорологічні знання для того, щоб передбачити урожай олив [7, 2]. «Фалес, бажаючи показати як можна легко розбагатіти, законтрактував олійню, тому що передбачав гарний урожай маслин, і отримав чималі гроші» [5, 2].

Перші кроки давньогрецької астрономії і математики мали відчутний вплив на них єгиптян та вавилонян. Єгиптяни в той час мали значно більший культурний розвиток, ніж греки. І у теоретичному, і у практичному, і у технічному відношенні єгипетські жерці справили неабияке враження на Фалеса і спрямували його розум в бік розробки технічних, практичних проблем. Єгипетські жерці запозичили у халдеїв відомості щодо передбачення сонячних затемнень. Фалес знаменитий тим, що у 585 або 597 році до н. е. передбачив сонячне затемнення. Затемнення сонця, за Фалесом, відбувається внаслідок того, що його застить місяць. Фалесу був відомий річний рух сонця. Рік він розділив на 365 днів, наслідуючи в цьому єгиптян. Він встановив календар з метеорологічними передбаченнями на будь-який день зіркового року. Фалес уявляв собі всю небесну сферу поділеною на 5 кіл, які називав зонами. Кожне з кіл має окрему назву: «одне називається арктичним, друге – літнім тропічним, третє – рівноденним, четверте – зимнім тропічним, п'яте – антарктичним» [7, 2]. Земля – це плаский диск, що плаває на поверхні води. Астрономічні передбачення тісно пов'язані у Фалеса з геологією. Наприклад, землетруси він пояснював тим, що землю гойдає, як корабель на морі під час бурі, тому що, за його уявленнями, земля «лежить (як щось пласке) на воді». Земля має безліч пор, печер, каналів та річок всередині себе, вона порожня, і вода, на поверхні якої плаває земля, проходить в землю і створює виверження та зіштовхування, а вода моря зсуває землю то в один, то в інший бік.

Щодо математичних знань Фалеса, то вони також знаходились під потужним впливом вавилонської та єгипетської математики. Фалес визначив число як сукупність одиниць, а одиницю як відносну до окремих предме-

тів. Можливо, що Фалес був знайомий з арифметикою фінікійців, тому що відомо, що разом з писемністю греки запозичили у фінікійців і систему числення, арифметику. В галузі геометрії Фалесу були відомі теореми, які свідчать про вплив єгипетської математики. Цим знанням він надав форми систематичного теоретичного знання. Він сформулював теорему про рівність трикутників, коли у них рівні одна сторона та два кути. Застосовував цю теорему для розрахунку відстані кораблів на морі. Заслуги Фалеса полягають в тому, що він не лише переніс в Елладу геометрію, але й розробляв її далі. Таким чином, можна зробити висновок, що розвиток першої філософії був тісно пов'язаний з успіхами в природознавстві.

Філософське вчення Фалеса можна охарактеризувати тезою «все – з води, і все йде у воду». Це судження має філософський зміст, тому що воно: 1) суперечить чуттєвій вірогідності, 2) трактує воду не лише як генетичне (що було характерно для міфології), але й як субстанціальне начало, сутність, основу всього; 3) містить в собі можливість зрозуміти світ на основі одного вихідного принципу; 4) висловлює дещо про походження речей без алегорій та казок, характерних для міфологічного мислення. Судження про те, що все існуюче є в сутності єдине матеріальне начало (вода), робить Фалеса першим грецьким філософом [10, 200]. Таке пояснення походить з уявлення про виникнення філософії як результат боротьби Логоса проти міфу. Продовження цієї боротьби ми бачимо у друга та учня Фалеса Анаксимандра (610–540 рр. до н. е.), автора першого прозаїчного твору грецькою мовою «Про природу». Анаксимандр вважає першопочатком, що лежить в основі сущого, «апейрон» або «безмежне». «Апейрон» характеризується якісною (відсутністю конкретних властивостей та структури) та кількісною (відсутністю будь-якої межі) невизначеністю. Але, на відміну від Фалеса, Анаксимандр намагається відповісти на питання, яким чином з першопочатку походять речі. Виникнення космосу з «апейрону» – це процес втрати речами своєї визначеності, він відбувається завдяки устремлінню деяких окремих елементів розширити свої межі, зламати міру, «перетворитися на все», що веде до «апейронізації» космосу. Найбільш важливий висновок Анаксимандра про те, що таке «справедливість», або природний закон, який відроджує рівновагу стихій [11, 67].

Є й інша думка. Першим грецьким філософом, відповідно і першим філософом Заходу пропонують вважати Піфагора (біля 571–497 рр. до н. е.). Засадю для цього слугує уявлення про етичний характер філософського знання. Саме у Піфагора філософія вперше отримує своє ім'я – любов до мудрості і свій статус – бути поєднанням містеріального, логічного та морального початків. Філософ – не мудрець і не просто вчений, а «вчений», що прагне мудрості [8, 56]. Вчення Піфагора про число стало першою спробою постановки питання про кількісну сторону закономірності природи. Щодо цього ми спостерігаємо новий момент порівняно з мілетською школою, яка спеціально цим питанням не опікувалася, хоча й підійшла до нього дуже близько завдяки вченню Анаксимена. Все в природі вимірю-

ється числом, саме в числі – сутність усіх речей; пізнати світ, його будову, його закономірності – означає пізнати числа, які керують ним. Містика чисел – ядро піфагореїзму. Піфагорійці поділяли числа на парні і непарні. Велике значення надавали середнім величинам або пропорціям. Пропорції мали для них не лише математичне значення: у сполученнях чисел піфагорійці бачили істинну сутність всього сущого. Десятці, «декаді», як найдосконалішому числу, надавалося божественне значення.

Як математики піфагорійці відіграли значну роль в розвитку науки про число; як філософи вони першими підійшли до категорії кількості. Пізні піфагорійці відірвали математику від об'єктивної реальності і в основу свого світорозуміння поклали містику чисел. Велику роль відіграли учасники Піфагорійського союзу в царині музики. Їм належить плідна думка про вимір висоти тону струни, що звучить, шляхом виміру її довжини. Математичними підрахунками довжини струн, необхідної для отримання того чи іншого тону, піфагорійці відіграли велику роль в історії акустики.

Неабиякими були їх успіхи в небесній механіці, яку вони називали сферою. Вони висунули вчення про те, що рух небесних світил підкорюється математичним співвідношенням. Ця ідея науково обґрунтовувала думку про математичний вимір руху небесних тіл. Це вчення було містифіковане ними і отримало назву «музики сфер», в якому йшлося про небесну гармонію і було відбито розуміння закономірності астрономічних явищ.

Моральна настанова Піфагора відрізняється від моральної позиції Геракліта, і саме вона робить його першим філософом. Геракліт вважає божественну істину недоступною лише для натовпу, але не для аристократичного розуму. Тому вважає для себе можливим пророкувати, тобто говорити мовби від самої божественної істини. Піфагор же вважає, що істина досяжна лише Богу, а людина може лише прагнути її. Для цього вона має дбати про свою душу, мораль, бути самокритичною та рефлексивною. математичне знання, за Піфагором, не самоцінне, воно лише найбільш адекватна форма для символічного вираження божественних таємниць.

2.5 В чому відображено характеристику натурфілософського періоду в розвитку античної філософії?

Натурфілософський період античної філософії представлений іонійськими філософами (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Геракліт з Ефесу), італійськими філософами (елеати та піфагорійці). До цього ж періоду належать Анаксагор, Емпедокл та Демокріт.

Іонійські філософи увійшли в історію філософії під ім'ям «фізиків» або «фізіологів» (саме так їх назвав Аристотель), тобто мислителів, що сприймали світ, природу, космос як живе та саморухоме ціле. Основна опозиція цього періоду – протистояння вчень Геракліта Ефеського та філософів егейської школи Парменіда та Зенона.

Геракліт (біля 544–480 рр. до н. е.) дійшов висновку щодо універсальності змін у світі, про боротьбу протилежностей (термін «протилежності» належить Аристотелю) як джерело усього сушого, про «втаємничену гармонію світу» як внутрішню тотожність протилежностей. Першопочатком усього Геракліт вважав найактивнішу зі стихій – «вічно живий вогонь, що мірами спалахує та мірами затухає» [9, 44]. Вогонь у філософії Геракліта – це і субстанціальний початок, і есхатологічний (космос практично гине у світовій пожежі), а також як Логос – розумна діалектична необхідність, що керує світом. Логос – це внутрішня структура вогню, його міра, він відбиває собою єдність боротьби та гармонії у світі. Пізнати Логос можна лише розумом, але ніяк не чуттєвим сприйняттям. Людина, що пізнала Логос, навчена розкривати у множинності єдине. Те, що ми бачимо у бутті, має чуттєво-конкретний характер, але воно не є вічною сутністю (як вважав пізніше Анаксагор), але й не примара, що породжена нашими почуттями (як вважав Парменід), він – не стале буття, але й не короткочасна уява в головах людей, він є «грою вогню з самим собою»; лише у цьому значенні множинне є одним, «усе – єдине».

На протилежність Геракліту Парменід (біля 540–470 рр. до н. е.), засновник елейської школи, навчав, що існує лише буття. Воно непорушне, вічне, цілісне (не має частин), сфероподібне і, відтак, досконале. Небуття немає. Множинність, мінливість світу, про яку кажуть наші почуття, – омана. Висновок про єдність та непорушність буття Парменід робить, виходячи з думки, що вищий критерій буття – здатність розуму утворювати поняття, мислити буття. Буття та думка про буття тотожні. Вчення Парменіда стало першою філософською спробою сформулювати метафізичне розуміння природи. Основними характеристиками буття він проголошує непорушність, незмінність, відсутність генезису. Учень Парменіда Зенон (480–430 рр. до н. е.) довів тезу про одиничність буття шляхом знаходження внутрішніх суперечностей (апорій) в аргументації супротивників. Розроблені Зеноном аргументи на захист вчення Парменіда отримали назви «Дихотомія», «Ахілл», «Стріла, що летить» та інші [1, 85–88]. Ці аргументи, або апорії, стимулювали розвиток античної логіки, діалектики, тому що відкривали суперечності у сучасних Парменіду та Зенону поняттях про простір, єдине та багатоманітне, рух та спокій, нерозривне та подільне.

Отже, на думку елеатів, множинність та рух не існують. Більше того, для Геракліта мінливість, активність характеризують саму сутність буття. Що є посередником між єдиним, що дано розуму, та багатоманітною дійсністю, що відкривається чуттєвому досвіду? На такий опосередкований початок вказала піфагорійська філософія, що розглядала числа та їх співвідношення як першопричину буття, адже число не є чистою ідеєю розуму і не є просто даними розуму.

Якщо мілетська школа давала відповідь на питання про матеріальну причину сушого, а елейська та піфагорійська намагались розв'язати питання про ідеальну форму сушого, то останні філософи космологічного періо-

ду – Емпедокл, Анаксагор та Демокріт – прагнуть відповісти на питання про причину руху. Всі вони вважають остаточно встановленою істиною думку флейців про те, що істинно суще буття не може ані виникнути, ані загинути. Емпедокл (біля 490–430 рр. до н. е.) уявляв життя природи як циклічний процес, в якому по черзі отримують перевагу то Любов, яка поєднує фізичні елементи в єдине, то Ворожнеча, що відокремлює ці елементи один від одного та породжує багатоманітність. Анаксагор (біля 500–428 рр. до н. е.) вважав кількість матеріальних елементів («гомеомерії», або «подібно часткові») нескінченною, а силою, що рухає та впорядковує їх, – Розум, або Нус. Останній характеризується і як чисто механічна, і як свідомо, цілеспрямовано діюча духовна сила. Тобто Анаксагор сумнівався при відповіді на питання, чи є рушійна сила Розуму «причиною» або «цілевідповідною».

На відміну від попередників, атомісти (Левкіпп та Демокріт) спробували створити систему, яка пояснює світ та розв'язує основні проблеми, що поставлені філософією цього періоду. Першопочатком всього сущого атомісти вважали два нових поняття: неподільні (такі, що не мають часток) атоми та порожнечу. Це дозволило розв'язати проблему протиріччя між єдиним та багатоманітним, що була запропонована елейцями. З одного боку, атом незмінний, неподільний, його не можна знищити (аналог парменідівського буття), з іншого – атомів існує безліч, і порожнеча виступає умовою існування цієї множинності. Світ і всі речі, що існують у ньому, охоплюючи і душу людини, – це поєднання різних за формою, величиною та розташуванням атомів. Іншою відмінністю філософії атомістів стала спроба пояснити світ, не застосовуючи поняття «мета». За Демокрітом, «все виникає на будь-яких засадах необхідно», тобто все має свою необхідну причину. За численними свідченнями давніх, Демокріт заперечував існування випадковості, що трактувалася ним як результат незнання.

2.6 Завдяки діяльності яких філософів філософська рефлексія античності переноситься на проблему людини?

Антропологічний, або гуманістичний, період в розвитку античної філософії пов'язаний з діяльністю софістів, Сократа та сократичних шкіл у другій половині V століття до н. е.

В історії грецької філософії немає більш суперечливого явища, ніж софісти. Спершу словом «софіст» називали мудреця, який присвятив життя вищій, розумовій діяльності. Зокрема, Геродот нарікає софістами Піфагора та Солона. Але поступово, в контексті полеміки Платона та Аристотеля, термін «софістика» набуває негативного змісту, позначає «роздум, що свідомо веде до заблуду», а софістом почали називати мислителя, який користується умінням міркувати для доведення всього, що заманеться йому, незалежно від істинності того, що доводиться; «оплачуваного вчителя красномовства», «брехливого мудреця», саме тому важливо зрозуміти як спі-

льне в діяльності софістів і Сократа, так і принципову різницю їх теоретичних та моральнісних настанов.

Софісти і Сократ жили в бурхливий час грецької історії, що почалася після успішної війни Еллади з персами. Історія Греції цього періоду характеризується гострою політичною боротьбою всередині полісів, державними переворотами. Аристократичні форми правління змінюються демократичними, демократія деінде перероджується в олігархію та тиранію, суспільне життя ускладнюється та перетворюється у зміст повсякденності, воно виходить на міський майдан, в народне зібрання, суд. Час потребує нових ідей, нових знань; навичок розбиратися у психології, аргументувати, доводити, вміння правильно мислити та правильно говорити.

Саме софісти і Сократ перенесли філософську рефлексію античності з проблематики фізики та космосу на проблему людини та її життя як члена товариства, протиставили існуюче за природою та існуюче за передумовою, правилом. Як філософська течія софістика неоднорідна. Для нас найбільш цікавою є діяльність старшої групи софістів – Протагора, Горгії, Гіппія. Вчення Протагора – це висновок із засновків філософії Геракліта. Відомий вираз Протагора промовляє: «Людина є мірою всіх речей, існуючих, що вони існують, неіснуючих, що вони не існують». Йдеться про відносність усього існуючого, в тому числі істини та знання. Відчуття, вважав Протагор, не може помилятися, демонструючи нам, який стан кращий, а який гірший. Проте, «краще» або «гірше» зовсім не означає, що одне істина, а інше – ні. Того, хто змерз, необхідно зігріти, хворого – вилікувати. Такий рецепт Протагора. Отже, кажучи про істинність відчуттів, Протагор переводить проблему у практичну площину; в цьому полягає перевага його філософських настанов. Але чи можна погодитися з тим, що всі судження однаково істинні? Адже міркування Протагора підводять саме до таких висновків, доводячи до крайнощів засновки філософії Геракліта. При взаємодії речі постійно змінюються. Жодна з них не може мати будь-яку властивість безвідносно. Отже, і в першу чергу, речі залежать від організації суб'єкта, що сприймає, від його стану: «Все є і не є, все підкорене суперечливим твердженням, все промовляється про все і нічого ні про що». Таким чином, Протагор декларує релятивізм – учення про відносність та умовність людського пізнання.

Подібно до Протагора, Горгій також робить крайні висновки, але виводить він їх з учень олеатів. Взявши їх докази проти множинності, руху та виникнення сущого, Горгій не погодився з висновком про єдність, незмінність та вічність буття. Тим самим він доводить нігілістичне положення про те, що всі судження рівною мірою хибні. Ми хочемо пізнати суще думкою і відобразити його словом, проте суще не збігається ані з думкою, ані зі словом, саме тому його неможливо ані пізнати, ані відобразити, ані пояснити будь-кому. Отже, об'єктивної істини не існує, а є лише різні думки. А людина – міра не лише речей, а й думок. Можна переконувати всіх у всьому, і немає для людини вищого за мистецтво переконувати, а слово –

головний засіб переконання. Саме тут виростає цікавість софістики до мови, риторики. філософське знання цікавить софістів лише як засіб для досягнення своїх цілей, вони більше опікуються логікою суперечки та обґрунтування, ніж змістом вчень. Цим визначається специфіка філософування софістів. Заперечення об'єктивної істини, абсолютних моральних цінностей привело софістів до межі, де філософія перестає існувати. Власне філософською залишається лише форма – зміст зникає.

Давня досократівська доктрина впала. Чи є можливості відродити її, зможе філософія пізнавати істину, корисна вона сама собі, здатна бути самоціллю?

Питання, загострені софістами, розв'язує Сократ (469–399 рр. до н. е.). В епоху коливань моральних, релігійних та політичних принципів він вказав на людське самопізнання як джерело будь-якого істинного знання та філософії. Саме в сфері людського духу, в моральнісній царині Сократ почав пошук знання – всезагального, об'єктивного, безумовного, незалежного від свідчень почуттів, зовнішнього авторитету або довільного міркування. Що становить сутність людини? – ось проблема, що мучить Сократа. Мудрець відкриває душу, тобто розум та морально-орієнтовану поведінку людини як її сутність, що відрізняє людину від усіх інших живих істот. При цьому Сократ вважає знання добра не лише необхідною, але й достатньою умовою моральної дії. Якщо людина знає, що таке добро, то і дія її буде істиною та доброю. Чеснота, за Сократом, полягає в знанні добра та дії відповідно до цього знання. Це положення робить етику Сократа раціоналістичною. Аби досягти добра, стверджував філософ, необхідно перш за все відмовитися від примарного знання, усвідомити своє власне незнання, іншими словами, піддати традиційні цінності суду розуму.

Завданням Сократа став пошук особливого методу, метою – визначення «всезагального». Основні складові методу Сократа: іронія і майевтика, за формою, індукція і визначення – за змістом. Цей метод – перш за все метод послідовно і систематично поставлених питань, які мають на меті привести співбесідника до суперечності з самим собою, до визнання власного невігластва. В цьому полягає сократівська іронія. Доповненням до іронії була майевтика – мистецтво допомоги народженню думки. Сократ хоче допомогти своїм слухачам народитися до нового життя, до пізнання всезагального як основи істинної моралі.

Основна задача сократівського методу – знайти всезагальне у моралі, встановити всезагальну моральну основу окремих чеснот. Це завдання мало бути розв'язане за допомогою індукції та визначення. Бесіда Сократа виходить з фактів життя, з конкретних явищ. Він порівнює окремі етичні факти, виокремлює з них загальні елементи, аналізує їх, аби знайти суперечливі моменти, що заважають їх об'єднанню. В такий спосіб він знаходить вищу єдність на основі суттєвих ознак. Так він досягає загального поняття. Викриття хибної «мудрості», звільнення від ілюзорного «знання» – завдання життя Сократа. Саме тому він застосовує діалектику як, перш за

все, етичний метод, спрямований на пізнання душі, на усвідомлення людиною істинного смислу свого існування, і лише потім – метод логічний та гносеологічний. Діалектика Сократа побудована як діалог, що охоплює майевтику та іронію, а за змістом – індукцію та визначення. Іронія полягає в тому, що будь-яке твердження співбесідника, подане як безумовно істинне, Сократ сприймає як таке, а потім, запитуючи, робить всі висновки з цього твердження, і в такий спосіб розкриває суперечності між формальністю, всезагальністю твердження (прекрасне – це дівчина) та відносністю його змісту (прекрасні і шабля, і спис, і кінь). Завершується іронія висновком: «Я знаю, що нічого не знаю, але інші не знають і цього». З іронією пов'язана індукція, тобто аналіз різних думок як спроба знайти шлях, що веде до розуміння самою людиною загального, істинного смислу поняття: визначення прекрасного як такого – істини, заради якої відбулася суперечка. За Сократом, істинне знання не може бути передане однією людиною іншій, його може «народити» лише сама людина, а місія Сократа – лише допомогти духовному народженню думки.

Сократичні школи – це групи філософів, більш-менш цілісні в своїх настановах та такі, що спиралися на Сократа як свого вчителя. Вони існують протягом всього IV століття до н. е. та частково переходять уже в елліністичну епоху, здійснивши вплив на формування стоїцизму та скептицизму. Це кініки, Кіренаїки, мегарики. Проте, хоча вони і використовували деякі ідеї Сократа, розв'язуючи їх софістичними засобами, стосунки їх з власне сократівським вченням можна назвати дуже й дуже умовним. [13, 126–134].

Засновником кінійської школи був Антисфен (біля 444–368 рр. до н. е.), учень софіста Горгія, а потім Сократа. Школа Антисфена була заснована в гімнастії Кіносарг (κυνος – собака). Прізвиськом кініків стало принизливе – «собачники». Найбільш яскравим провідником кінізму виступив Діоген з Сінопу. У II–I ст. до н. е. кінізм поглинається стоїцизмом, але у I–III ст. н. е. переживає відродження.

Філософію кініки вважали життєвою мудрістю. Лише та філософія, що лікує душу людини, має право на існування. Істинне благо людини – його внутрішня свобода, утримання від насолод та байдужість до страждання. Лише природа визначає мінімум благ, необхідних людині для життя. Все існуюче «за звичаєм» (держава також) веде людину вбік від істинного щастя. Антитеза «природи» і «культури», відмова від значущості загальноприйнятого – центральні ідеї кінічного вчення, неодноразово відтвореного в різних формах в історії філософії.

Засновником школи кіренаїків був Арістіп (народ. біля 435 р. до н. е.). Школу було названо на честь м. Кірена в Північній Африці – батьківщини Арістіда та деяких його послідовників – Антипатра, Арети, Гегесія.

Принцип задоволення був засадничим в практичній філософії кіренаїків, звідти пішла назва їх етичної концепції – гедонізм (hedone – насолода). В той же самий час мудрець, прагнучи задоволення, буде панувати над

життєвими благами, і не буде ними полоненим. Він має бути цілком вільним від зовнішніх благ та хвилювань світу. У Гегесія розвиток цієї тези веде до самозаперечення гедонізму. Якщо неможливо досягти досконалого щастя, то життя втрачає смисл. Гегесій отримав прізвисько «той, хто змушує помирати».

Засновник мегарської школи Евклід мешкав у місті Мегара, яке дало назву школи. З його учнів стали відомими Евбулід (йому належить формулювання відомого парадоксу «Брехун») і Стилпон. Школа проіснувала до сер. III до н. е. і поступово була поглинена скептицизмом.

Захищаючи цінність загального, мегарики досліджували множинність імен єдиного сущого. Це привело їх до відкриття логічних протиріч в мисленні – відомих логічних або семантичних парадоксів (софізмів). Софізм «Брехун» у формулюванні Евбуліда промовляє: «Коли ти кажеш «Я брешу» та кажеш правду, то ти брешеш. Тому що кажеш, що ти брешеш, і все ж кажеш правду; отже, ти брешеш». Дослідження та розв'язання цих парадоксів сприяло вдосконаленню засобів аргументації, стимулювало розвиток логіки.

2.7 Які філософські школи репрезентують етичний період в розвитку античної філософії?

Етичний період в розвитку античної філософії припадає на епоху еллінізму. Ця епоха проіснувала біля трьох віків, починаючи з імперських завоювань Олександра Македонського і закінчуючи підкоренням Римом останньої вільної елліністичної держави (Єгипту) у 30 р. до н. е. Найбільш важлива політична ознака епохи – загибель грецького полісу та утворення великих військово-політичних об'єднань – імперій. У 147 р. до н. е. Греція втратила незалежність, перетворившись на римську провінцію. Роль культурних центрів починають відігравати центри потужних елліністичних монархій – Олександрія, Антіохія, Пергам та, пізніше, Рим. Еллінська культура, яка захищала свою чистоту від «варварів», переросла в елліністичну, асимілювала в себе традиції та вірування величезного району Середземномор'я, Близького Сходу, Північної Африки. Тотожність людини та громадянина, характерна для античного полісу та античної філософії, було зруйновано. Виник суб'єкт нового типу, який усвідомлював себе як дещо окреме від суспільства, держави. До того ж соціально-історична дійсність, з одного боку, вимагала універсального розвитку цього суб'єкта, з іншого – людина опинилася в постійному антагонізмі з військово-монархічною організацією і потребувала створення власного індивідуального, внутрішнього світу. Протиріччя між універсалізмом та індивідуалізмом пронизує собою всю елліністичну епоху. Філософія, як зазвичай, розглядає чуттєво-матеріальний космос, але вже не як об'єкт, який треба пояснити, а, за виразом А. Ф. Лосева, «як колосальний світовий суб'єкт», який і дає потрібне пояснення. Метафізика як філософія переважно поступається місцем етиці,

головним питанням філософії цього періоду виступає не те, що є речі самі по собі, а те, як вони з нами співвідносяться. Філософія все більше прагне перетворитися на вчення, яке розробляє правила та норми людського життя. В цьому полягає подібність усіх трьох основних філософських напрямків епохи раннього еллінізму – стоїцизму, епікуреїзму та скептицизму.

Епікуреїзм як філософська школа проіснував з IV ст. до н. е. по IV ст. н. е. Його основні представники – Епікур та Тіт Лукрецій Кар – як метафізичну основу свого етичного вчення використовували ідеї давньогрецького атомізму, доповнюючи його радикальними змінами у розумінні природи атомів: атоми можуть довільно «відхилятися» від траєкторії свого руху в будь-якому місці простору і часу. Теорія «самовідхилення» атомів, вивільнюючи місце випадковості в космосі, зробила можливою свободу людини в етиці.

Епікуреїзму не поталанило в адекватному розумінні його. Зазвичай його розглядали як теорію, що обґрунтовує устремління до чуттєвого задоволення як найвищої мети (гедонізм). Насправді ж задоволення, про яке мовили епікурейці, було помірною та стриманою насолодою душі, повною шляхетного спокою та розумової рівноваги (евдемонізм). Для Епікура філософія є діяльністю, яка за допомогою міркувань веде до щасливого життя. Воно тлумачиться як «свобода від тілесних страждань та душевних тривог». Духовні насолоди при цьому цінуються вище за тілесні. Головні завади на шляху досягнення щастя – віра людини в безсмертя (як причина страху смерті) та віра у вплив богів на людське життя. Епікуреїзм доводив, що смерть взагалі не наздоганяє людину, а непричетність богів до людських справ оригінально доводив наявністю зла у світі. Характерна для епікурейців й відмова від участі в політичному житті суспільства. Лише звертаючись до самого себе та друзів, можна знайти спокій та щастя душі. Епікурейський ідеал мудреця – це людина, що має непорушний душевний спокій та щастя, є господарем самого себе, її щастя настільки повне, що, споживаючи лише хліб та воду, вона не стане заздрити самому Зевсу.

Стоїцизм виступив доволі серйозним супротивником епікуреїзму, критикуючи, перш за все, два основних положення: виведення світу та людини з набору атомів й отождолення блага та задоволення. Заснований Зеноном Китійським у III ст. до н. е. стоїцизм має таку періодизацію: Давня Стоя (III–II ст. до н. е.; Зенон, Клеанф, Хрисип), Середня Стоя (II–I ст. до н. е.; Панетій, Посидоній) та Пізня Стоя (I–II ст. н. е.; Сенека, Епіктет, Марк Аврелій). Як і у епікурейців, провідне місце в системі стоїчної філософії посідає етика (вчення про те, як належить жити «відповідно до природи»), але спирається вона не лише на фізику (вчення про природу), але й на логіку (вчення про висловлення). Множині атомів Епікура стоїки протиставили космос (світ) як єдиний, цілісний тілесний організм, що має душу та підкоряється неблаганним законам Логосу. Вчення про Логос, що керує світом, та про періодичне спалахування світу стоїки запозичили у Геракліта. Душу космосу як живої істоти складає «пневма» (вогняний ефір, рушійна

сила речовини), розлита по всіх органах та така, що поєднує світ в єдине ціле. Різниця властивостей окремих речей залежить від ступеня «напруги» пневми. Людина – невід’ємна частина космічного цілого, і її життя передумовлене необхідними законами цілого, або долею. Таким чином, логічне прямування ототожнюється у стоїків з фізичною причинністю. Це веде до заперечення випадковості та фаталізму. Чеснота для стоїків полягає в підпорядкуванні вселенському закону, що керує світом: жити потрібно заради і в ім’я цілого.

Відмітну рису людини як суб’єкта стоїки бачили в безтілесному «лектон», «неречовинному смислі кожної речі», умінні осмислювати існуюче за допомогою слова. Вчення про визначене, відбите словом (лектон) стало першим в історії філософії підступом до створення семантики. Створена стоїками система категорій – це суттєвий внесок в розвиток логіки.

Ідеал стоїків – це людина, яка мужньо і з гідністю підкоряється долі. Як людина розумна вона має здатність приборкувати пристрасті та бажання. Істинне щастя – в свободі від пристрастей, спокої духу, і це зовсім не дарунок природи, а результат самовиховання. Благо стоїки зводили до чотирьох чеснот: поміркованості, мужності, справедливості, розсудливості. Протилежності цих понять складають зло. Решта – життя і смерть, здоров’я та хвороба, багатство та бідність – не залежить від людини і, отже, зараховується до сфери нейтрального. Об’єкт вибору людини – душевний стан, а він не залежить від того, що коїться з тілом. Навіть самогубство виправдане при неможливості жити та діяти розумно й морально.

Пізній, або римський, стоїцизм характеризується обмеженням філософії етикою, підвищенням інтересу до інтимних, релігійних переживань, посиленням песимізму у трактовці людини, світу (особливо у Епіктета). В стоїцизмі дуже сильний мотив духовного зв’язку людини з людиною та світовим цілим. Саме тут на основі причетності всіх людей до Логосу формується ідея їхнього братерства, на місце ідеалу національної держави стає космополітизм. Стоїчний ідеал мудреця як людини, що досягла морального очищення, зрікання від усього зовнішнього, що має внутрішню духовну свободу, все ж таки близький епікурейському.

Скептицизм – третій головний філософський напрямок епохи еллінізму – поіснував з кінця IV ст. до н. е. по III ст. н. е. Найвпливовіші представники цього напрямку – Піррон (365–275 рр. до н. е.), Карнеал (біля 214–129 рр. до н. е.), Секст Емпірик (2-га пол. II ст. до н. е.). Виходячи з ідеї Геракліта про мінливість,плинність світу, відсутність в ньому чіткої визначеності, скептики доходять висновку про неможливість досягнення об’єктивного знання про світ, отже, і неможливість раціонального обґрунтування норм людської поведінки. Єдина правильна лінія поведінки за таких умов – утримання від суджень як засіб досягнення атараксії (байдужості до всього зовнішнього). Але у стані абсолютного мовчання та бездіяльності жити практично неможливо, отже, мудра людина має жити відповід-

но до законів, звичаїв або ж розважливості, усвідомлюючи, що така поведінка не ґрунтується на будь-якому твердому судженні.

Всім трьом школам елліністичної епохи притаманне висування ідеалу незворушної атараксії. Але жодна з настанов, що були надбанням цих шкіл, не розв'язувала суперечностей між державним універсалізмом Римської імперії та індивідуалістичними тенденціями, що виникали.

2.8 У якому філософському напрямку синтезувалася антична філософія?

Оскільки в межах етичного періоду в розвитку античної філософії ані епікурейзму, ані скептицизму, ані стоїкам не вдалося розв'язати головного протиріччя, притаманного своїй культурній епосі, був необхідним новий філософський синтез, спрямований на створення моністичної системи, що об'єднує «за допомогою самоусвідомлюючого буття, що є саме для себе і об'єкт, і суб'єкт», всю космічну дійсність. Такий філософський смисл, що подолав суб'єкт-об'єкту протилежність, був здійснений в неоплатонізмі в останній період античної філософії.

Неоплатонізм – остання самобутня течія античності – систематизував платонівські ідеї, додавши до них ідеї стоїцизму, аристотелізму, неопіфагореїзму. Засновником течії був Плотін (205–270 рр. н. е.), головними представниками – Порфірій (III ст.), Ямвліх (IV ст.), Прокл (V ст.). Найбільший резонанс отримала праця Плотіна «Енеади» (відредагована та поділена на шість «дев'яток» учнем Плотіна Порфірієм), логічні твори Порфірія («Вступ» до «Категорій» Аристотеля), «Першооснови теології» Прокла. Абсолютним першоначалом буття, з точки зору неоплатонізму, виступає Єдине, яке невизначне в силу свого безкінечного багатства та повноти; до нього не можна віднести нічого зі сфери кінечного. Переконалися в бутті Єдиного можна лише на шляху апофатичної (заперечної) теології. Єдине не є ані буттям, ані думкою, ані життям. Це – Над-буття, Над-думка, Над-життя. Єдине є «благам, що саме себе створює», «самопродукувальна активність». Пояснюючи походження всього сущого з єдиного, Плотін вдається до образу світла, що осяює все навколо, вічного джерела еманції, за допомогою якої виникають менш досконалі і більш множинні сфери буття, що продукують все суше, Єдине нічого не втрачає. Процес відбувається поза часом. Єдине вільно створює самого себе в безкінечній потенції, продукуючи також відмінне від себе. Друга іпостась єдиного – Резум або Дух, само себе мисляче мислення (аристотелевський бог), яке містить у собі, як власне надбання, множинний світ платонівських ідей. Звернений до єдиного Розум єдиний, відвернений від Єдиного Розум множинний. Мислячи свій зміст – ідеї, Розум одночасно і створює їх. Третя іпостась єдиного – Душа. Її відмінність від Єдиного та Розуму в тому, що вона існує в часі. Безпосередньо світова Душа походить від Розуму, опосередковано – від єдиного. Душа має дві сторони: верхня обернена до Розуму, нижня – до

чуттєвого, феноменального світу, виступаючи джерелом руху та народження конкретних одиничних речей. Матерія – це темрява, результат згасання світіння Єдиного. Матерія в неоплатонізмі – джерело зла, але вона не є самостійним началом, також і зло – це лише недолік добра. Все суще, в свою чергу, прагне до Єдиного, але найбільш усвідомлено це прагнення проявляється у людини, душа якої в стані екстазу здатна відокремитись від тіла і злитися з Єдиним як Богом.

Неоплатонівське вчення про триєдність Єдиного, Розуму і душі, про містичне осягнення Єдиного, а також розуміння зла як недоліку добра здійснили суттєвий вплив на формування деяких догматів християнства в ученнях «отців церкви» (як західних, так і східних). За всіх розбіжностей неоплатонізму та християнства і навіть їх ворожнечі в певні історичні періоди головне у них було спільним – учення про існування вищого світу, який має абсолютний пріоритет перед нижчим. В неоплатонізмі антична філософія долає суб'єкт-об'єкту антиномію за рахунок повернення до міфу – міфу про трансцендентне, надрозумне Єдине, яке збагнене лише містично. Саме цей аспект неоплатонізму здійснив найбільше вплинуv на розвиток західноєвропейської філософії в різні епохи.

2.9 В чому полягає антична специфіка матеріалізму та ідеалізму давніх греків?

Поділ усіх філософів за ознакою їх належності до матеріалістичної або ідеалістичної шкіл є достатньо умовним. Ми не вважаємо, що будь-якого філософа можна чітко віднести до певного філософського напрямку. Якщо філософ формується самобутнім та самодостатнім, він формує окрему школу, уособлюючи в такий спосіб, репрезентуючи себе як філософа за визначенням. Але в навчальних цілях цілком коректно вживати термінологію «матеріалізм–ідеалізм», аби розрізнати, і якщо поталанить, зрозуміти особливості філософії як такої і погляди окремих філософів як таких.

Отже, опозиція матеріалізму та ідеалізму в давньогрецькій філософії представлена іменами Демокріта та Платона. Давньогрецький матеріалізм виступає в його натурфілософській формі. Предметним аналогом матерії в античній філософії постає речовина. Матерія як субстанція ототожнювалась філософами натурфілософського періоду з тією або іншою «стихією», з тією або іншою першоречовиною: «вода» у Фалеса, «вогонь» у Геракліта, «повітря» у Анаксимена і т. д. Така трактовка матерії породжувала низку труднощів. Матерія мала бути пов'язана зі світом речей, але одночасно мати існування, незалежне від речей, інакше вона не буде субстанцією. Окрім того, матерія-першоречовина мала пояснити мінливість світу. Для відповіді на це питання давні надали душу та життя матерії: матерія – це ще і живе космічне ціле. Погляд на життя як невід'ємну частину матерії отримав назву гілозоїзму. Усі античні філософи-матеріалісти вважали, що першоречовину можна осягнути лише розумом, а не почуттями.

Зокрема, творець найрозвиненішої матеріалістичної системи Давньої Греції Демокріт вважає, що світ і всі речі, існуючі в ньому, охоплюючи душу людини, є поєднанням різних за формою, величиною та місцезнаходженням атомів. Атоми – неподільні, непорушні та досягаються розумом, а не почуттями. Інша особливість філософії атомістів – спроба пояснити світ, не використовуючи поняття мета. За Демокрітом, «все виникає завдяки будь-якій основі та в силу необхідності», тобто все має свою необхідну причину. За багаточисельними свідченнями давніх, Демокріт заперечував існування випадковості, яка трактувалася ним як результат незнання.

Античний ідеалізм також має свою специфіку, пов'язану з тим, що прасимволом античної культури постає окремішне матеріальне тіло. «Ідея» грецькою означає щось видиме, те, що має досяжні погляду риси. Як пише у своєму дослідженні А. Ф. Лосєв, «платонівські ідеї, в яких узагальнене все космічне життя, мисляться не відірвано та абстрактно, а матеріально та тілесно. Але ж побачити їх можна не фізичним зором, а розумовим, мисленнєво (греки завжди вважали, що очами можна мислити, і високо цінували так звану «теорію», що українською передається як «споглядання»). Як античний ідеаліст Платон вище за все цінує красу живого матеріального космосу, що є відбитком вічної краси світу ідей. Платонівські ідеї – це зразки, еталони, за якими створена вся природа, а не лише загальне поняття про смисл предмета.

Інтелектуальне споглядання як основний метод античної філософії та художнє розуміння космосу визначили античну специфіку і матеріалізму, і ідеалізму давніх греків.

2.10 Які принципи визначають лінію Платона у філософії?

Реальність ідеального, надчуттєвого – велике відкриття Платона (428/427–347 рр. до н. е.), що визначило шляхи розвитку західноєвропейської філософії аж до наших днів. Центральним у філософській системі Платона стало вчення про світ ідей, або ейдосів. Воно розроблялось Платоном протягом всього життя в діалогах: «Федон», «Федр», «Пир», «Парменід», «Тимей», «Держава» та ін. Платонівський світ ідей – розумоосязаний, позапросторовий та позачасовий, існуючий вічно, незмінно. Він являє собою складну ієрархічно впорядковану цілісність, яку увінчує, поєднує та закінчує ідея Блага. Всі ідеї дотичні Благу, саме тому вони «добрі». Аби краще пояснити це, Платон порівнює Благо з Сонцем, яке освітлює та зігріває тілесні речі. Платонівські ідеї – це: 1) зразки, еталони, за якими створена вся природа; 2) причини або джерело буття речей, їх властивостей і відносин; 3) ідеали, цілі, до яких пране все існуюче; 4) загальні поняття про смисл, сутність предмета.

Переосмисливши попередню філософську традицію, Платон побачив в основі космосу три різнірідних начала – це Бог (активне начало), ідеї (якісне начало) і матерія (тілесне начало). Схема його задуму: Бог – «деміург»

(творець; букв. ремісник, майстер), маючи у розпорядженні «хору» (тілесне, позбавлене форми, мінливе, але таке, що може сприймати, начало, букв. просторовість) та «ейдоси» (ідеї), створює чуттєво-конкретний космос, надаючи йому довершеної, сферичної форми. Посередником між світом вічно тотожних ідей та видимим світом становлення у вченні Платона виступає «світова душа». Вона об'єднує світ ідей та світ речей, також і людину. Душа світу примушує речі імітувати ідеї, а ідеї бути в речах. Вона – джерело розуму в душі людини, що уможливило пізнання інтелігібельного світу, світу ідей. В цілому вона забезпечує цілевідповідність космічного устрою. Душа світу створюється Деміургом з тотожного, іншого та сутності (або суміші тотожного та іншого). За принципом симпатії (поодинокий випадок якого – «подібне пізнається подібним») тотожне відповідає ідеям, інше – матерії, а речам відповідає суміш тотожного та іншого. Принагідно статусом істинного буття Платон обдаровує світ ідей, матерія, в силу її безякісності та пасивності, декларується як небуття, а світ чуттєво-конкретних речей – світом вічного становлення. Він істинно існує в тому ступені, в якому в ньому втілюються ідеї. Він недосконалий, оскільки недосконалий матеріал, що слугує його створенню, та оскільки він існує в часі. Час, за Платоном, твориться разом з космосом, він є «подібність вічності, що рухається».

Теорія пізнання Платона тісно пов'язана з його онтологією. Предметом істинного пізнання може бути лише дещо загальне, універсальне, тобто світ ідей. Чуттєво-конкретний світ, хоч й сприймається людиною, але може бути лише об'єктом думки чи уявлення, тому що одиничні речі існують лише відносно. Знання не є результатом чуттєвого сприйняття; радше воно – умова, що передує йому. Між речами виникають загальні відносини, які не сприймаються, а розуміються нами. Такими є поняття тотожності, відмінності, подібності, величини, єдності, множинності. Людська душа має здатність безпосередньо споглядати такі загальні начала. Отже, знання є результатом духовного споглядання або «пригадування». Теорія пізнання як пригадування (анамнесис) пов'язана у вченні Платона з поняттям метемпсихозу, вченням про переселення душ. Душа, перебуваючи у світі ідей, безпосередньо відбиває їх. Згодом, потрапляючи в тіло, вона забуває про побачене. Але, перебуваючи вже серед чуттєво-конкретних речей, вона починає пригадувати те, що бачила колись. Успадковуючи Сократа, Платон вважав, що істинне знання має основу у самому собі і тому не може бути засвоєним зовнішнім догматичним чином. Способом спонукання до пригадування стає діалектична бесіда міркування. Як вже було сказано, Платон поділяє пізнання на істинне знання та думку. Відповідно, думка, або «докса», тобто знання про минулих, мінливих речах, поділяється ним на уяву та вірування. Істинне ж знання, «епістема», охоплює «діанойю» – знання розсудливе, опосередковане, дискурсивне та «ноезис» – інтуїтивне, таке, що не має засновків знання, чисте споглядання, розсуд розумом світу ідей безпосередньо. За Платоном, ноезис – вищий ступінь пізнання істини,

він досяжний лише мудрецам, що пройшли посвяту. Міфи, якими насичені діалоги Платона, слугують засобом «підведення» присвячених на народження в собі такого знання.

Філософія Платона – вічний пошук істини, вона принципово асистематична та антидогматична, а сила його поетичного дару надає цьому пошуку естетичної значущості. Філософування – це абсолютно вільна діяльність, що вибухає «остаточністю» результатів наукового пізнання, самокритична. (Принагідно, хочемо зауважити, що перша критика «теорії ідей» належить Платонові). Лише людина, що прагне чесноти, така, що просувається любов'ю до прекрасного, може стати філософом.

Якщо розглядати погляди Платона на людину, суспільство, державу, необхідно враховувати своєрідність античної філософії, що тлумачить людину як частину космосу, невід'ємну від нього та таку, що має його основні характеристики. У вченні Платона структура людської душі ізоморфна структурі держави та космосу в цілому. Зокрема, в діалозі «Держава» Платон промовляє, що справедливість, що має належати душі кожної людини, – та ж сама, що й справедливість у межах цілої держави.

Світу ідей, душі світу та тілу світу як основним елементам структури космосу відповідають в державі три стани вільних громадян: правителі (філософи), воєки (захисники), ділки (ремісники та землероби). В душі кожної людини відповідно виокремлюються три частини: розумна, люта (афективна) та вожделенна. Кожній частині душі, як і кожному стану в ідеальній державі, відповідає певна чеснота: розумній (правителям) – мудрість, лютій (воєкам) – мужність, вожделенній (ремісникам та землеробам) – помірність. Загальна чеснота, що гармонійно поєднує всі загалом, – справедливість. Платонівське розуміння справедливості суттєво різниться з думками попередніх філософів. Справедливість, за Платоном, – це мудра рівновага усіх боків душі, усіх чеснот душі і, в такий спосіб, усіх станів держави. Справедливість у державі досяжна за умови, що кожен суспільний стан виконує своє завдання і не втручається у справи інших.

Оскільки ж прихильність до матеріального світу позбавляє можливості споглядати вічно тотожні ідеї та втілювати їх в соціальному бутті, то керівні стани ідеальної держави – філософи та воєки – не повинні мати ані сім'ї, ані власності. Окрім того, наявність суспільного виховання дітей та загальної власності у керівного класу дозволить, за Платоном, вирішити головну проблему політичного керівництва – проблему поєднання особистих і суспільних інтересів і тим самим перетворить державу на стійку та стабільну.

Філософський спадок Платона оцінюється по-різному, але всі дослідники погоджуються з думкою Б. Рассела про те, що Платон та Аристотель – це «найвпливовіші з усіх древніх, середньовічних та сучасних філософів» [11].

2.11 Що характеризує лінію Аристотеля в філософії?

Погляд на філософію як на науку, що прагне до строгого, доказового, понятійного, систематичного знання, характеризує Аристотеля зі Стаги (384–322 рр. до н. е.). Ідею логічної єдності людських знань, що була запозичена з платонівської Академії (Аристотель був учнем Платона), він успішно застосовує до емпіричного дослідження, закладаючи основи філософії, логіки, риторики, психології, фізики, політики, етики, естетики.

Відмінності філософії Аристотеля стають прозорими та зрозумілими, якщо її порівняти з філософією платонізму. Для Аристотеля, як і для Платона, вище начало – це, безумовно, благо. Але, на відміну від Платона, воно перестає бути за межами розуму та буття, а природа цілком збагненна. Аристотеля радше цікавить порядок світу та його раціональне, наукове пізнання, аніж питання про походження цього порядку речей. Якщо Платон ставив перед собою завдання обґрунтування світогляду, що виходить за межі людського життя, і завжди розглядав тимчасове з точки зору вічного, чуттєве з точки зору надчуттєвого, то Аристотель шукає реалізації ідеального в чуттєвому світі, намагаючись поєднати досвід та споглядання. Якщо у творчості Платона потужні міфологічні та есхатологічні елементи, то Аристотель прагне вилучити, по можливості, міфологічно-релігійні схеми з філософського тлумачення. Риси філософського стилю Аристотеля – понятійність, систематичність, диференційованість методів розв'язання філософських проблем. Філософія Аристотеля породжена прагненням до наукової визначеності та точності предмета та методів філософського дослідження, логічної стрункості філософського знання та вироблення механізму його передачі. В цілому можна погодитися з В. С. Соловйовим, який протиставив філософію Платона і філософію Аристотеля як опозицію «філософії життя» і «філософії школи».

Водночас філософське вчення Аристотеля, безумовно, демонструє перетворення платонівської теорії ідей і тісно пов'язано з платонізмом. Для Аристотеля, як і для Платона, загальне передує частковому, визначає його, а джерело пізнання знаходиться в самому розумі.

Філософське вчення Аристотеля можна поділити на три частини: теоретичну, практичну та поїетичну. Теоретична філософія вивчає загальні начала буття і знання шляхом інтелектуального споглядання. Їй відповідають такі науки, як метафізика, фізика та математика. Практична філософія досліджує начала, яким людина керується у своїй моральній та політичній діяльності. Відповідні науки – етика, економіка, політика. Творчі науки охоплюють поетику і риторику. З творів Аристотеля до теоретичної філософії можна віднести «Фізику», «Метафізику», «Про душу», до практичної – «Нікомахову етику», «Політику».

Особливе місце у творчості Аристотеля посідають твори з логіки або «Органон». Хоча сам термін «логіка» Аристотелю не належить, але саме він створив цю науку як галузь гуманітарного знання. Логічні трактати

Аристотеля були об'єднані його першим видавцем Андроніком Родоським (І ст. до н. е.) під загальною назвою «інструментальних книжок» або «Органону». Мета «Органону» – пропедевтична: ознайомити з тими знаряддями, методами, процедурами, за допомогою яких будується наука. Критерієм науковості знання, за Аристотелем, виступає доказовість, а безпосередньо наочними істинами, що не потребують доведення, – логічні закони мислення: закон суперечності («ніщо не може одразу бути і не бути»), закон вилученого третього («між тим, щоб мати і не мати, третього не може бути»).

Логічні дослідження привели Аристотеля до виявлення двох найважливіших для трансформації платонізму обставин. По-перше, ідея блага – верховна цариця у платонівському світі ідей – не може підкоряти собі ідеї речей, тому що річ належить до категорії сутності, а благо – до категорії якості. По-друге, благо стосовно категорії якості не існує саме по собі, але лише як таке, що належить будь-якій сутності.

Вчення Аристотеля про категорії має подвійний логіко-онтологічний характер. «Категорії» – основні роди або розряди буття і, відповідно, основні роди понять про буття, тих загальних понять, без яких ніщо не можна мислити. Аристотель виокремлює 10 таких категорій: сутність, якість, кількість, відношення, дія, страждання, місце, час, володіння, місцезнаходження.

Категорія «сутність» має ключову позицію для онтології Аристотеля. Одне з аристотелевських визначень сутності промовляє: «Сутність є тим, що ніколи не буває присудком, а завжди лише підметом». Тобто будь-яка сутність існує сама собою, а не в чомусь іншому. Перекладаючи на латину грецьке слово «сутність» переклали як «субстанція», а належне сутності як «акциденція». У Аристотеля ми зустрічаємо лише слово «сутність», але воно має двойстий смисл: 1) як синонім субстанції, 2) як сутність будь-якого предмета. Платонівські «ідеї» Аристотель почав називати «формами» саме для того, аби підкреслити, що ідеї не відокремлені в «розумовому місці» за межами чуттєво-сприйнятого світу, а діють в цьому світі як начала, які зсередини формують речі. «Сутність речей не може бути відокремлена від того, чому вона є сутністю», – каже Аристотель.

Такий, відмінний від платонівської трактовки ідей, сприяли не лише логічні дослідження Аристотеля, але і його природничо-наукові інтереси, пов'язані з переконанням у безсумнівному існуванні знання про природу. Природа для Аристотеля – це поєднання буття і становлення, а не чисте становлення, як для Платона.

Предметом метафізики Аристотеля стає не лише дослідження вищих родів буття, але й пошук його першопричин. Аристотель називає чотири першопричини буття, які нарізно досліджувались грецькою філософією від Фалеса до Платона. Це матеріальна, формальна, рушійна та цільова першопричини. За суттю вони можуть бути зведені до матеріальної та формальної.

Матерію Аристотель розуміє як чисту потенцію бути чим-завгодно, позбавлену будь-яких якостей, властивостей, величини та побудови. Саме Аристотель застосував у філософії сам термін «матерія» (букв.: будівельний матеріал, ліс) як позначення субстрату, що лежить в основі усього суцього (латинський еквівалент «*mater rerum*» означає «мати речей»).

Форма – це дієве начало, що переводить потенційне буття в дійсне, таке, що визначає сутність речей. Будь-яка річ в природі стає результатом поєднання форми та матерії. Поєднання матерії та форми здійснюється в рухові. Джерело такого руху – форма всіх форм, чиста форма – нерухоме, єдине, дієве. Сутність діяльності божественного першодвигуна полягає в мисленні як безмежній діяльності, такий, що не поєднана з будь-чим матеріальним, тобто ентелехії. Бог або першодвигун – кінцева мета усіх типів руху та усіх форм життя, притаманних природі. Характеристика божественного першодвигуна як вічного, незмінного та розумного змушує Аристотеля до розгляду матерії як такої, що містить в собі передумови всіх форм, як прагнення до визначених форм, а не чистої безформності. Світ вічний, тому що його існування зумовлене двома вічними началами – першодвигуном та праматерією.

Подібно до того, як речі поєднують в собі форму та матерію, істоти, що мають душу, за Аристотелем, поєднують в собі душу та тіло. Душа – це суттєвість (ентелехія) живого органічного тіла, реальність «притаманної тілу можливості бути живим». Тобто душа не може бути деякою самостійною сутністю, відокремленою від тіла, як за Платоном, вона нерозривно пов'язана з тілом і є його істинною сутністю. Душа – це принцип, який дає життя. Мета живої природи – втілити розум, але вона досягається шляхом розвитку, тобто одночасно існують різні ступені досягнення цієї мети. Відповідно до цього Аристотель розрізняє три різновиди душі: рослинну (виконує функції народження, живлення, росту); чуттєву (відчуття та рух) та розумну (пізнання, самовизначення). До того ж найвищий ступінь розвитку душі не може існувати без нижчих. Аристотель заперечує безсмертя душі в платонівському сенсі, але в той же час визнає, що активний розум (інтелект) як вища спроможність душі має надчуттєву та надтілесну природу, позбавлений індивідуальності і вічний.

В основі етики Аристотеля лежить принцип об'єктивної цілевідповідності – системоутворювальний принцип його філософського вчення в цілому. В людині закладено внутрішнє прагнення до благої мети, тобто мети, що досягається заради неї самої. Це прагнення до щастя. Але щастя, за Аристотелем, – це успішна діяльність, що приносить задоволення, оскільки людина – істота активна, а саме щастя – не річ, а дія. Вищий принцип щастя – міра. Кожна людина прагне до успішного здійснення своєї діяльності і, таким чином, до свого власного блага. Загальне призначення людини, за Аристотелем, – це «діяльність душі, погоджена з судженням» або добродієвість. Слід враховувати, що за часів Аристотеля добродієвість – це не вправа в добрі іншому, а відповідність власному призначенню, доб-

ротність. Щасливий, добродішній той, хто вчиняє найкраще за даних обставин, тому що помилятися можна по-різному, а от вчиняти правильно – можна лише в одному-єдиному варіанті.

Відповідно до розподілу людської діяльності на практичну та теоретичну чесноти Аристотель поділяє на дві групи: етичні та діаноетичні. До етичних чеснот Аристотель зараховує мужність, розважливість, щирість, величність, правдивість, дружність, люб'язність, рівність, честолобство. Вони залежать від здібностей розуму підкоряти своїм потребам пристрасті та бажання. Свідомо спрямований характер дій – важлива риса добродішних вчинків. Етичні чесноти – це результат вільного вибору, досвіду та звичаїв і являють собою «золоту середину», якщо розглядати їх з точки зору сутності, і вищу досконалість за своїм призначенням.

Принцип «золотої середини» Аристотеля – це моральне правило, що визначає умовою свого застосування у кожному конкретному випадку самостійний розсуд. Сором, на думку Аристотеля, хоч і існує на фізіологічному рівні, спричиняється моральними причинами.

До діаноетичних чеснот Аристотель відносить мудрість, розумність, розсудливість (фронезис). Вищою з них виступає мудрість, оскільки вона пов'язана зі спогляданням вищих принципів буття і Бога. Таким чином, моральним ідеалом Аристотеля є споглядальна діяльність розуму, відвернена від тривоги та марноти практичного життя. Цей ідеал відповідає інтелектуальній традиції античної етики.

Етика для Аристотеля, як і для Платона, підпорядкована політиці. Місто-держава – це горизонт усіх моральних цінностей та єдино можлива форма гуртожитку. Мета держави, за Аристотелем, – виховання громадян в дусі добродішності. Вона, як і для більшості античних філософів, стоїть вище за сім'ю, приватних осіб та співвідноситься зі своїми членами як ціле з частинами. Хоча у часі сім'я та громада передують державі, держава є першою за своєю природою. Людина – це політична (суспільна) тварина. Аристотель зазначає: «а той, хто за своєї природи, але не внаслідок випадковостей, живе поза державою – або недорозвинена щодо моральності істота, або надлюдина». Хоча спільність місцезнаходження, зручності обміну, гарантія особистісних прав – необхідні для виникнення держави умови, сама ж держава з'являється лише тоді, коли утворюється спілкування між родами та сім'ями заради благого життя.

Вищим державним благом виступає справедливість, тобто те, що зараджує загальній користі, право, що слугує мірилом справедливості, стає регулювальною нормою політичного спілкування. Відносини влади та підпорядкування бувають, за Аристотелем, трьох видів: 1) панівні (відносини господаря і раба); 2) шлюбні (відносини чоловіка та жінки); 3) батьківські (відносини батьків та синів).

Як найвищий вид відносин держава розуміє спілкування між вільними та рівними людьми, громадянином є тільки той, хто бере участь у законотворчій, військовій або судовій діяльності. Раб, за Аристотелем, – це лише

«одохотворена власність», «знаряддя, що вміє говорити», за природою призначене до підпорядкування, саме тому раби не належать до складу держави. У дитини здатність вирішувати знаходиться у нерозвиненому стані, у жінки вона позбавлена дієвості, тому вони, за Аристотелем, лише потенційно належать державі (тобто є громадянами).

Як було зазначено, для Аристотеля суттєвою ознакою вищого блага є її досяжність. Благо не є досконалістю «взагалі», деякою самостійною ідеєю. Критикуючи Платона, Аристотель демонструє, «що все існуюче прагне не до одного блага, а кожне до свого власного». Навіть якби існувало благо, людина не змогла б ані оволодіти ним, ані здійснити його. Виходячи з цього, Аристотель критикує ідеальну державу Платона. На противагу Платону, який заперечував право на приватну власність для воїнів-стражів і навіть пропонував для них проект спільних дружин та дітей, Аристотель вважає індивідуальну власність та сім'ю основою сталої держави. Джерело розбрату лише посилюється з уведенням спільності власності та сім'ї, тому що людині за природою властиве більше опікуватися своїм, ніж спільним. Любов до своєї сім'ї – це моральне начало, на якому ґрунтується держава – джерело радості та дружби. Знищивши індивідуальну власність та сім'ю, ми позбавили б людську діяльність її найсильніших мотивів.

При аналізі державного устрою Аристотель, на відміну від Платона, розмірковує не про «ідеальну» конституцію, а про найкращу за даних суспільних обставин та умов. Проаналізувавши разом із своїми учнями державну практику 158 грецьких держав, Аристотель створює свою класифікацію форм державного устрою. Підставою його класифікації слугують два критерії: 1) належність влади в державі – одному, декільком або більшості; 2) мета влади – загальне благо або власна користь. До «правильних» форм держави Аристотель відносить монархію, аристократію та політейю. До «неправильних» – тиранію, олігархію та демократію. З відмінних від норми видів найгірший для Аристотеля – тиранія, найбільш помірний – демократія.

Подібно до того, як все у всьому є міра, так і у державі щастя найбільш забезпечене там, де немає ані надмірного багатства, ані надмірного зубожіння, де в управлінні панують люди середніх статків та керують заради загальної користі. Але чи є така форма держави найліпшою з усіх можливих? На це питання Аристотель не дає прямої та остаточної відповіді.

Аристотель не лише підбив підсумки розвитку античної думки до Платона включно, але й створив диференційовану систему знань і сам стиль наукового мислення. Фактично Аристотель розробив понятійний апарат, яким філософія користувалася протягом своєї історії аж до наших часів. Найширше охоплення усіх галузей знань, що притаманні творчості Аристотеля, не могло не привести до суперечності його філософського вчення. Це породило розмаїття інтерпретацій його філософії, засноване на виокремленні тієї чи іншої сторони його вчення.

Література:

1. Богомолов А. С. Античная философия / Богомолов А. С. – М. : Высшая школа, 1985. – 390 с.
2. Волинка Г. І. Вступ до філософії. Історико-філософська пропедевтика / Волинка Г. І., Гусев В. І., Огородник І. Б., Федів Ю. О. – К. : Вища школа, 1999. – 624 с.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / редактор и автор вступительной статьи А. Ф. Лосев; перевод М. Л. Гаспарова / Диоген Лаэртский – М. : Мысль, 1986. – 571 с.
4. Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. / Зайцев А. И. – СПб. : Издательство филологического факультета СПбГУ, 2000. – 320 с.
5. Каспаров М. Л. Занимательная Греция / Каспаров М. Л. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – 428 с.
6. Лосев А. Ф. История античной философии / Лосев А. Ф. – М. : Изд-во ЧеРо, 1998. – 298 с.
7. Лукиан. Геродот или Аэций / Пер. Р. Шмидт / Лукиан – СПб. : Алетейя, 2001. – 480 с.
8. Майоров Г. Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии / Г. Г. Майоров // Философия как искания Абсолюта: опыты теоретические и исторические / Майоров Г. Г. – М. : Издательство URSS, 2009. – 416 с.
9. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Материалисты Древней Греции – М. : Гос. Издательство полит. литературы, 1955. – 240 с.
10. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции. / Избранные произведения. Том 1 / Ницше Ф. – М. : Мысль, 1994. – 253 с.
11. Рассел Б. История западной философии / Рассел Б. – Новосибирск : Сибирское ун-в. изд-во, 2001. – 992 с.
12. Шпенглер О. Закат Европы / пер. Свасьяна К. А. / Шпенглер О. – М. : Мысль, 1993. – 462 с.

3 ПЛАНИ СЕМІНАРСЬКИХ ЗАНЯТЬ

Тема 1. Філософія, її походження, основні проблеми і функції

Семінар 1

Поняття світогляду: історичні типи, роль і значення

1. Світогляд, його складники і типологія. *(Практичний та теоретичний світогляд. Критика, що формує думку).*
2. Філософія і світогляд. *(Основні світоглядні питання (за І. Кантом). Корисність філософської освіти та її особливості).*
3. Історичні особливості виникнення філософії. *(Риси міфології. Релігійне подвоєння світу. Де виникла філософія: час і місце).*

Семінар 2

Філософія як пошук смислів

1. Предмет філософії. Специфіка філософського знання. *(Термін «філософія». Співвідношення філософії і релігії).*
2. Філософія і мистецтво, філософія та ідеологія. *(Теоретичність та образність знання).*
3. Філософія і наука. *(Парадигматичний критерій розмежування філософії та науки. Виникнення науки як особливої теоретичної форми знання із філософського світогляду. Чому філософія – не наука?).*
4. Структура і функції філософського знання. *(Практичне значення філософії для різних проявів життя. Функції філософії).*

Тема 2. Історія філософії

Семінар 3

Німецька класична філософія як єдине духовне утворення

1. Унікальність німецької класичної філософії, її роль в світовій історії філософії. *(Загальні риси німецької класичної філософії. Структурування філософії відповідно до принципів німецької класичної філософії).*
2. Персоналії німецької класичної філософії. Загальнооб'єднуючі ідеї німецької класичної філософії. *(І. Кант, Й. Фіхте, Ф. Шеллінг, Г. В. Ф. Гегель, Л. Фейєрбах. Проблема співвідношення суб'єкта та об'єкта).*

Семінар 4

Формування засад нового філософування

1. А. Шопенгауер, С. К'єркегор. Ірраціоналізм як принцип нового філософування. *(Криза класичного способу філософування. Людина в філософії К'єркегора, поняття «екзистенція»)*.
2. К. Маркс, Ф. Ніцше, З. Фрейд – витоки неklasичної філософії та іншого світогляду в світовій духовній культурі. *(Відмінність між класичною та неklasичною філософією в XIX ст. Раціоналізм та ірраціоналізм в кризі класичної філософії XIX ст.)*.

Тема 3. Проблеми сучасної соціальної філософії

Семінар 5

Свобода та необхідність: історичний та особистісний вимір

1. Свобода та свобода вибору. Необхідність в людському бутті. Філософський аспект. *(Історія становлення філософської категорії «свобода». Поняття «свобода волі». Фаталізм. Волюнтаризм)*.
2. Розуміння позитивної та негативної свободи Е. Фроммом («Втеча від свободи»). *(Історичний розвиток свободи. Моделі взаємостосунків особистості та суспільства щодо свободи та її атрибутів. Сучасна концепція свободи)*.

4 ПЕРЕЛІК ПРОГРАМНИХ ПИТАНЬ З КУРСУ «ФІЛОСОФІЯ»

1. Філософія в духовному житті суспільства.
2. Специфіка філософського знання. Істина і філософія.
3. Взаємовідносини філософії, міфології, релігії та науки.
4. Раціональність як тип пізнання та світогляду.
5. Предмет філософії, її функції в суспільстві.
6. Що таке «картина світу» і які її типи існують?
7. Філософія давньогрецької античності: загальна характеристика, теоретичні джерела.
8. Філософія Платона, Аристотеля.
9. Середньовічна філософія: пріоритет волі над розумом.
10. Філософія Відродження: гуманізм, використання елементів науковості.
11. Філософія Просвітництва: від «приватного інтересу» до «загальної справедливості».
12. Трансформація суспільної свідомості Нового часу як передумова нової філософії.
13. Науковий та філософський розвиток Р. Декарта.
14. Спіноза Б.: свобода – основа істинної моралі.
15. Поняття субстанції і його роль в філософії.
16. Філософія І. Канта.
17. Гегель Г. В. Ф.: протиріччя між методом та системою в філософії, онтології.
18. Шеллінг та його натурфілософія.
19. Фейєрбах Л.: антропологічний матеріалізм.
20. Особливості філософського методу К. Маркса.
21. Ідеї раннього Маркса про економічне обґрунтування багатоманітності історичного процесу.
22. Сцієнтизм в філософській традиції ХХ століття.
23. Антисцієнтизм: філософський коментар щодо кризи гуманістичних цінностей.
24. Філософія екзистенціалізму: людина як унікальна істота.
25. Відчуження та відчужена людина як предмет філософського дослідження.
26. Основні питання онтології.
27. Історичний розвиток поняття «буття».
28. Протистояння номіналізму та реалізму в середньовічній філософській традиції.
29. Основні проблеми гносеології.
30. Джерела та критерії істинності пізнання.
31. Головні завдання епістемології як розділу філософського пізнання.
32. Види та рівні пізнання.

33. Особливості пізнання в соціальній сфері.
34. Смысл антропологічного принципу в філософії.
35. Що таке філософська антропологія?
36. Проблема гуманізму в історії філософії.
37. Бог і людина: філософська рефлексія.
38. Сутність та значення категорії «смысл життя» для філософської рефлексії.
39. Поняття особистості. Соціалізація та самоактуалізація як філософська проблема.
40. Смысл та значення категорії «діяльність» для визначення соціальної проблематики в філософських поглядах.
41. Предмет філософії історії.
42. Цивілізаційний та формаційний підходи до розуміння історичного процесу.
43. Сутність та філософський смысл поняття «всесвітня історія».
44. Діалектика як форма мислення.
45. Філософія як форма культури.
46. Поняття культури в філософії.
47. Специфіка соціальних систем: розуміння в сучасній філософії.
48. Проблеми та протиріччя глобального розвитку: сучасне філософське розуміння.
49. Що таке екологічний імператив?
50. Україна в діалозі культур та цивілізацій.
51. Специфіка філософської рефлексії на сучасному етапі розвитку.
52. Філософська культура особистості.
53. Філософія та професіоналізм.
54. Філософія в Україні кінця XVIII – поч. XIX ст.
55. Філософія в Україні в XIX ст.
56. Філософія Г. С. Сковороди.
57. Філософія в Україні в XX ст.
58. Форми розвитку. Суперечливий характер поняття «прогрес».
59. Філософська категорія матерії. Історія формування поняття.
60. Матерія і дух. Взаємодія філософських понять в історії філософії.
61. Категорія «свідомість» в історії філософії.
62. Типові рішення проблеми співвідношення матерії і духу в філософії.
63. Поняття свободи в філософському розумінні.

5 КОНТРОЛЬНА РОБОТА З ФІЛОСОФІЇ № 1

5.1 Методичні вказівки до виконання контрольної роботи

Контрольна робота № 1 виконується після викладення першої частини лекційного матеріалу, здається не пізніше десятиденного терміну до *першої зимової сесії*. В роботі мають бути використані необхідні підручники, навчальні посібники, хрестоматії та збірки першоджерел.

Контрольна робота № 1 містить два завдання.

Перше завдання: для перевірки знань студентів, а також засвоєння ними обов'язкового обсягу знань з основ філософії пропонується письмово відповісти на три питання програми з філософії. Для досягнення цієї мети студент має познайомитись з навчальною, довідковою літературою, підручниками з філософії і, як результат, викласти матеріал в першій частині контрольної роботи. Обсяг відповіді на кожне питання – дві сторінки. Виконується письмово – вручну (*explanatory*) або в комп'ютерному наборі.

Друге завдання: виконується обсягом 12 сторінок, формат А4. Письмово – вручну або в комп'ютерному наборі. Необхідно розкрити одну з тем програми з філософії відповідно до плану, що запропонований викладачем. Наприкінці другого завдання роботи необхідно зробити висновки (обсяг – 1 сторінка).

В кінці контрольної роботи необхідно дати перелік використаної літератури з теми.

Нумерація контрольних робіт починається з цифри 1. (Наприклад, 1.2 – це 2-й варіант контрольної роботи № 1). Номер варіанта контрольної роботи студент заочного відділення отримує *лише* у викладача під час установчої осінньої сесії, що і фіксується в журналі викладача.

Змінювати тему без спеціальної нагальної потреби та без погодження з викладачем забороняється.

5.2 Завдання до виконання контрольної роботи

Контрольна робота № 1.1

Відповісти на запитання.

1. В якому значенні зазвичай застосовують термін «філософія»?
2. В чому полягає сутність методології філософської течії структу-
ралізму?
3. Яке значення має діяльнісний аспект світогляду?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Філософія як спосіб духовного життя людини

1. Що таке філософія як форма світогляду?
2. Історичні типи світогляду.
3. Критерії демаркації (*demarcation*) філософії та науки.

Контрольна робота № 1.2

Відповісти на запитання.

1. Що таке номіналізм (*nominalism*) в філософії?
2. Який новий зміст в розуміння проблем буття внесла філософія Нового часу (*Modern age*)?
3. В чому полягає сутність матеріалістичного (*materialistic*) підходу до розуміння природи субстанції (*substance*)?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Антична давньогрецька філософія: досократівський період

1. Що таке космоцентризм в античному (*ancient*) світогляді?
2. Основні ідеї Мілетської школи в античній Греції.
3. Елейська філософська школа: проблема нескінченності та розвиток онтології.

Контрольна робота № 1.3

Відповісти на запитання.

1. Який предмет вивчає розділ філософського знання – онтологія?
2. Які типи світоглядних систем склались в різні епохи розвитку філософії?
3. Що означає патристика?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Сократ: філософія та сучасність

1. В чому полягає моральний зміст філософії Сократа?
2. В чому суть «проблеми Сократа» в світовій філософії?
3. Сучасний зміст сократівських ідей.

Контрольна робота № 1.4

Відповісти на запитання.

1. Роль і значення для середньовічної філософії Томи Аквінського.
2. Який зміст та світоглядне значення містила філософія кініків?
3. Що таке теологія (*theology*)?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Вчення про ідеї в філософії Платона

1. В чому полягають особливості ідеалізму Платона?
2. Вчення про «ідеальну державу» в філософії Платона: уявний комунізм чи реальність?

Контрольна робота № 1.5

Відповісти на запитання.

1. Якими рисами характеризується філософія Середньовіччя?
2. Як змінюється специфіка давньогрецької філософії в її зародковому періоді?
3. Що таке рух (motion)?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Середньовічна філософія: віра чи розум?

1. Чому основним витокom середньовічної філософії стала монотеїстична релігія – християнство?
2. Сутність діалогу між номіналізмом та реалізмом (*realism*).
3. Які ідеї середньовічної (*medieval*) філософії представлені в сучасних (*present-day*) філософсько-теологічних теоріях?

Контрольна робота № 1.6

Відповісти на запитання.

1. Що є загальною ознакою категорії «буття» (*being*)?
2. Якими ознаками характеризується рух?
3. Що визначало розвиток філософії в період Середньовіччя?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Відродження: філософія гуманізму

1. Основні риси культури Ренесансу та гуманістична філософія.
2. В чому полягає особливий характер натурфілософії епохи Відродження?
3. Вплив мистецтва на формування філософії в епоху Ренесансу.

Контрольна робота № 1.7

Відповісти на запитання.

1. Хто з філософів вперше розглянув буття як філософську категорію (*category*) та зробив її предметом спеціального філософського аналізу?
2. Що є об'єктом філософського дослідження?
3. Що таке абстракція (*abstraction*)?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Філософія Нового часу

1. Чи можна назвати класичними філософські погляди Рене Декарта?
2. Вчення про субстанцію Баруха Спінози.
3. Особливості філософування Френсіса Бекона: проблема методу (*method*) в філософії.

Контрольна робота № 1.8

Відповісти на запитання.

1. Що являє собою філософія як форма світогляду?
2. Що лежить в основі середньовічного розуміння проблеми душі (*soul*) та тіла (*body*)?
3. Яка ідея (*idea*) має провідне значення для християнського (*Christian*) світогляду?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Класична німецька філософія

1. Чи можлива філософія як строга наука, на думку І. Канта?
2. Як співвідносяться категорії боргу (*debt*) та щастя (*happiness*) в філософській системі Канта?
3. Смысл категорії «річ-в-собі» в гносеології Канта.

Контрольна робота № 1.9

Відповісти на запитання.

1. Що є вихідним принципом в філософії Томи Аквінського?
2. Що таке гносеологічний реалізм?
3. Що таке агностицизм (*agnosticism*)?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Філософія Гегеля: протиріччя (contradiction) між методом та системою

1. Принципові особливості діалектики Гегеля.
2. Що таке філософський ідеалізм (*idealism*) Гегеля? Чи є він філософським регресом (*regress(ion)*)?

Контрольна робота № 1.10

Відповісти на запитання.

1. Яку роль відіграло вчення Гегеля в розвитку філософської думки?
2. Який характер має матеріалізм Фейєрбаха?
3. Коли виник класичний (*classic(al)*) марксизм?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Суперечності та тенденції розвитку філософії марксизму

1. Ідеї раннього Маркса про економічне обґрунтування (*headwords*) багатоманітності історичного процесу.
2. Маркс про механізм відчуження (*estrangement*) в суспільстві.
3. Позитивне, негативне, реакційне, утопічне (*utopian*) в марксистській філософії.

Контрольна робота № 1.11

Відповісти на запитання.

1. Хто був засновником гносеологічного емпіризму (*empiricism*)?
2. Що лежить в основі раціонального пізнання?
3. Що таке фаталізм (*fatalism*) і як його розуміють в філософії?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Некласична європейська філософія в XIX столітті

1. Вчення про буття в філософії Ф. Ніцше.
2. В чому полягає ірраціоналізм «філософії життя» як філософського напрямку?

Контрольна робота № 1.12

Відповісти на запитання.

1. Що складає сутність будь-якої цивілізації?
2. Які Ви знаєте методи наукового пізнання?
3. Яким може бути світогляд в залежності від розв'язку питання про співвідношення матерії (*matter*) та духу (*spirit*)?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Особливості української філософії на межі XIX-XX століть

1. Проблема людини і нації (*nation*) в творчості провідних українських філософів.
2. «Філософія серця» П. Д. Юркевича.
3. Соціально-філософські ідеї М. Драгоманова.

Контрольна робота № 1.13

Відповісти на запитання.

1. Назвіть та охарактеризуйте типи світоглядних систем, що складались в різні епохи.
2. Які методи пізнання відомі сучасній (*contemporary*) філософії?
3. Що означають у філософії поняття «душа», «дух», «ментальність» (*mentality*)?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Проблема свідомості в філософії

1. Що є причиною (*cause*) виникнення свідомості: еволюційний розвиток або Воля (*Will*)?
2. Як співвідносяться між собою свідоме (*conscious*) та несвідоме (*non conscious*) (за теорією З. Фрейда)?

Контрольна робота № 1.14

Відповісти на запитання.

1. Назвіть складники (*components*) філософії як науки та світогляду.
2. Яку роль відіграло вчення Г. В. Ф. Гегеля в розвитку філософської думки?
3. Охарактеризуйте уявлення Платона про буття.

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Філософське розуміння світу

1. Принципи, за якими в історії філософії формувалась картина світу.
2. Форми (*form*) та види (*kind*) буття.
3. Співвідношення (*correlation*) матеріального та ідеального в філософському розумінні.

Контрольна робота № 1.15

Відповісти на запитання.

1. Що являє собою постпозитивізм як напрямок в розвитку філософії?
2. Як розуміють категорію «практика» (*practice*) в філософії?
3. Назвіть головну (*main idea*) ідею вчення Ж.- Ж. Руссо.

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Філософія простору і часу

1. Простір (*space*) і час (*time*) як світоглядні категорії.
2. Простір і час як регулятори (*regulator*) практичного буття людини.
3. Особливості соціального (*social*) простору і часу.

Контрольна робота № 1.16

Відповісти на запитання.

1. Розкрийте сутність філософського дуалізму (*dualism*).
2. Покажіть взаємозв'язок онтології та гносеології.
3. Яку роль відіграє філософія в системі наук?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Філософія І. Канта

1. Покажіть трансформацію точки зору Канта про можливість пізнання світу в «докритичний» та «критичний» періоди його діяльності.
2. В чому полягає і як формулюється агностицизм Канта?
3. Як розуміє І. Кант моральний (*ethical*) закон (*law*)?

Контрольна робота № 1.17

Відповісти на запитання.

1. Чим характерна філософська доктрина Л. Фейербаха?
2. Якою є основна тенденція в філософському мисленні, ідеології та культурі Ренесансу?
3. За яких умов розвитку Середньовіччя формувалась патристика?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Філософія В. С. Соловйова

1. Онтологія В. С. Соловйова.
2. Роль добра (*good*) в людській природі (*human nature*) за думкою В. С. Соловйова.
3. Релігійно-філософський зміст доктрини В. С. Соловйова.

Контрольна робота № 1.18

Відповісти на запитання

1. Які аргументи на захист ідеї про вічність матерії та руху Ви могли б навести?
2. Як Ви розумієте суспільну свідомість (*consciousness*)?
3. Які види свободи (*freedom*) називав в своїй творчості М. Бердяєв?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Філософія як наука особливого роду

1. Які передумови виникнення філософії Ви знаєте?
2. В чому полягає спільне та різне в релігійному та філософському рішеннях світоглядних проблем?
3. Які з функцій філософії Ви назвали б основними (*fundamental*) і чому?

Контрольна робота № 1.19

Відповісти на запитання.

1. В чому, на думку Л. Фейербаха, полягає необхідність (*necessity*) створення нової, земної релігії любові (*love*) людини до людини?
2. Що містить в собі філософія духу Гегеля?
3. Що таке заблуд в логіці та методології науки?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Сократівська філософія – фундаментальний поворот в філософії античного часу

1. Що означає «знання» за думкою Сократа?
2. Що таке чеснота (*virtue*) за Сократом та як її здобути шляхом навчання?
3. Яку назву має метод філософського дослідження Сократа?

Контрольна робота № 1.20

Відповісти на запитання.

1. Дайте коротку характеристику філософії Нового часу.
2. Як розуміє проблему субстанції Б. Спіноза?
3. Що таке соліпсизм (*solipsism*)?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Філософський агностицизм (agnosticism) Д. Юма

1. Сутність філософії Д. Юма. Як розуміє «ідеї» Д. Юм?
2. Основна (*essential*) гносеологічна позиція Д. Юма. Особливості агностицизму Д. Юма.
3. Що саме вважав Д. Юм за критерій (*criterion*) морального вчинку?

Контрольна робота № 1.21

Відповісти на запитання.

1. Існування яких груп ідей визнає Р. Декарт? Вірить він в існування вроджених ідей?
2. Що означає поняття «чиста дошка» (*tabula rasa*) в філософії Джона Локка?
3. Як трактується проблема пізнання у вченні Д. Берклі?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Індивідуальна та суспільна свідомість

1. Індивідуальна (*individual*) свідомість — соціально організоване явище.
2. Рівні (*level*) суспільної свідомості.
3. Форми (*form*) суспільної свідомості.

Контрольна робота № 1.22

Відповісти на запитання.

1. Що таке свідомість?
2. Значення для історії філософії діалектичного (*dialectical*) методу Гегеля.
3. Структура свідомості людини.

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Сутнісні відмінності «комп'ютерного мислення» від мислення людини

1. Філософський смисл моделювання людської психіки (*psyche*) за допомогою машин.

2. Філософські аргументи проти «мислячих машин»?
3. Смысл (*sense*) та значення (*importance*) «комп'ютерної етики».

Контрольна робота № 1.23

Відповісти на запитання.

1. Визначте та розкрийте етимологію (*etymology*) поняття (*conception*) «діалектика» (*dialectics*).
2. Що таке детермінізм (*determinism*)?
3. Як Ви розумієте випадковість (*chance*)?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Космоцентричний характер філософії Давнього світу

1. Виникнення та еволюція ідеї про першоначало.
2. Формування філософського вчення про буття.
3. Проблема мінливості (*changeability*) та незмінності світу в давньогрецькій (*ancient Greek*) філософії.

Контрольна робота № 1.24

Відповісти на запитання.

1. Вчення про першооснову світу Левкіппа та Демокріта.
2. Що входить в структуру світогляду?
3. Особливості філософії прагматизму (*pragmatism*).

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Основні закони діалектики

1. Закон єдності та боротьби протилежностей та його світоглядний зміст.
2. Закон взаємного переходу кількості в якість.
3. Закон заперечення заперечення, смысл та значення для процесу пізнання.

Контрольна робота № 1.25

Відповісти на запитання.

1. Які види діалектичних протиріч Ви знаєте?
2. Яку назву має напрямок в філософії Середньовіччя, репрезентований Томою Аквінським? В чому його зміст та значення?
3. Розкрийте філософський смысл поняття «апологетика» (*apologetics*).

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Проблема сутності людини в історії філософії

1. Взаємовідносини людини та природи.
2. Проблема внутрішнього емоційно-духовного життя людини.
3. Проблема ставлення людини до самої себе та до інших людей в суспільстві.

Контрольна робота № 1.26

Відповісти на запитання

1. Ідеальна держава Платона.
2. Що таке екзистенціалізм?
3. Спільне і відмінне в релігії і філософії.

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Проблема людини в сучасній філософії

1. Основні атрибутивні ознаки людини.
2. Специфіка людської діяльності.
3. Проблема сенсу людського буття.

Контрольна робота № 1.27

Відповісти на запитання

1. Розкрийте основні принципи формування світогляду.
2. Які основні етапи давньогрецької філософії?
3. Які характерні риси притаманні емпіризму?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Середньовічна філософія

1. Філософські джерела теоцентризму.
2. У чому полягає філософський смисл заповідей Ісуса Христа?
3. Сьогоденна актуальність ідей середньовічної філософії.

Контрольна робота № 1.28

Відповісти на запитання.

1. Світоглядна природа філософського знання.
2. Поняття «особистість», «людина», «індивідуальність».
3. Які функції у світогляді виконують такі категорії, як віра, надія, любов?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Західноєвропейська філософія Нового часу

1. У чому полягає історичне значення раціоналістичної методології?
2. Відзначте характерні риси філософії Декарта.
3. Назвіть та розкрийте смисл ідей Лейбніца.

Контрольна робота № 1.29

Відповісти на запитання

1. Основні проблеми натурфілософії та специфіка їх розв'язання.
2. Історичне значення філософії Сократа.
3. Як Ви розумієте суспільно-історичну сутність свідомості?

Розкрити, відповідно до запропонованого плану, тему.

Сутність філософії та її роль у суспільстві

1. Де, коли, чому і як виникає філософія?
2. Основні засоби і форми буття філософського знання.
3. Основні етапи розвитку філософії.

6 КОНТРОЛЬНА РОБОТА З ФІЛОСОФІЇ № 2

6.1 Методичні вказівки до виконання контрольної роботи

Контрольна робота № 2 має бути виконана, відповідно до вимог, не пізніше ніж за 10 днів до весняної сесії. В роботі мають бути використані необхідні підручники, навчальні посібники, хрестоматії та збірки першоджерел.

Перше завдання повинно містити життєпис та основні етапи творчості видатних філософів, їх основні твори мають бути названі (не менше трьох) при виконанні першого завдання, що повинно бути обсягом 5–7 сторінок повного тексту (14 кегль, одинарний інтервал або відповідний обсяг рукописного тексту).

Друге завдання – це конспект, що має містити в собі *відповіді на запропоновані запитання*. Відповіді мають бути виділені в конспекті. Вони завершують друге завдання і обов'язково повинні бути подані як висновок в третьому запитанні контрольної. Відповіді на запитання другого завдання мають бути обсягом півсторінки.

Третє завдання – це два тести. Для того, щоб правильно відповісти на *тестове* завдання, необхідно обрати *одну* правильну відповідь та позначити її (обвести відповідну цифру кружком або поставити «галочку»).

Четверте завдання – це теоретичне питання з курсу філософії, що має бути подане обсягом 4–5 сторінок. В кінці тексту – обов'язкові *висновки* обсягом півсторінки.

Обов'язковий додаток в контрольній роботі – це список використаної літератури.

Нумерація контрольних робіт починається з цифри 2. (Наприклад, 2.2 – це 2-й варіант контрольної роботи № 2). Номер варіанта контрольної роботи студент заочного відділення отримує *лише* у викладача під час установчої зимової сесії, що і фіксується в журналі викладача.

Змінювати тему без спеціальної нагальної потреби та без погодження з викладачем забороняється.

6.2 Завдання до виконання контрольної роботи

Контрольна робота № 2.1

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа давньогрецької філософії Сократа.

2. Зробіть короткий конспект розділу з книги Аристотеля «Метафізика» і дайте відповіді на запитання:

– як співвідносяться між собою чуттєва та раціональна форми пізнання, на думку Аристотеля;

- що таке метафізика в класичному розумінні;
- в чому різниця між мистецтвом, філософією та наукою на думку

Аристотеля?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Що означає в перекладі на українську мову грецьке слово, від якого отримала свою назву філософія:

- а) знання;
- б) рефлексія;
- в) любов до мудрості;
- г) самосвідомість.

3.2 Філософія – це:

- а) соціальна наука;
- б) інтегративне знання;
- в) спосіб мислення;
- г) система раціональних знань в понятійній формі.

4. Дайте відповідь на запитання.

В чому полягають критерії демаркації (роз'єднання) науки та філософії?

Контрольна робота № 2.2

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного давньогрецького філософа Платона.

2. Зробіть короткий конспект окремих розділів праць Рене Декарта «Принципи філософії», «Трактат про світло», «Метафізичні розмисли» і дайте відповіді на запитання:

- що таке *філософія* на думку Декарта;
- в чому полягає методологічна роль сумніву в філософії Декарта;
- як Декарт характеризує раціоналізм та його методологічне значення?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Які з перелічених форм знання мають світоглядний характер:

- а) філософія;
- б) міфологія;
- в) релігія;
- г) мораль;
- д) всі названі?

3.2 Яким терміном позначається методологічна настанова, що надає вирішального значення в розвитку суспільно-економічних структур, у зміні технічної та технологічної сторін виробництва:

- а) технофобія;
- б) технократизм;
- в) індустріалізм;

г) активізм;

д) технологічний детермінізм?

4. Дайте відповідь на запитання.

Що означають вислови: «Філософія – цариця наук» і «Наука – сама собі філософія»?

Контрольна робота № 2.3

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Давньої Греції Аристотеля.

2. Зробіть короткий конспект роботи І. Канта «Критика чистого розуму» і дайте відповіді на запитання:

– яким чином можлива метафізика як наука;

– чому неможливе існування онтологічного доказу буття Божого, відповідно до думки І. Канта?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 В якому значенні вживається в науково-філософській літературі поняття «друга природа»:

а) суспільство;

б) культура;

в) техніка;

г) освіта?

3.2 Про яку, лише людині притаманну здатність, йдеться в наведеному фрагменті: «...набута свідомістю здатність зосередитися на самій собі та оволодіти самою собою як предметом, що має свою специфічну сталість та своє специфічне значення, – здатність не просто пізнавати, а пізнавати саму себе і не просто знати, а знати, що знаєш» (П. Тейяр де Шарден):

а) синкретизм;

б) рефлексія;

в) абстракція;

г) логіка?

4. Дайте відповідь на запитання.

Чому в ХХ столітті взаємодія природного та штучного технічного середовища перетворилася в глобальну проблему? Що таке *техніка*? Яка її природа та витоки?

Контрольна робота № 2.4

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Августина Блаженного.

2. Зробіть короткий конспект роботи Л. Вітгенштейна «Філософські дослідження» і дайте відповіді на запитання:

– що досліджує логічний аналіз за Вітгенштейном;

- що таке мова і що таке речення за Вітгенштейном;
- яка роль філософії у мовному середовищі на думку Вітгенштейна?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Мови бувають:

- а) вербальні та невербальні;
- б) природні та штучні;
- в) всі перелічені.

3.2 Які тенденції характерні для науки ХХ століття:

- а) інтегративність;
- б) системність;
- в) комплексний підхід;
- г) екологізація всіх проблем;
- д) все перелічене?

4. Дайте відповідь на запитання.

Що означає полярність понять «матеріальне – духовне» як стрижнева проблема філософії?

Контрольна робота № 2.5

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Томи Аквінського.

2. Зробіть короткий конспект роботи Камю А. «Міф про Сізіфа. Есе про абсурд» і дайте відповіді на запитання:

- в чому полягає філософсько-методологічний зміст поняття «абсурд», за А. Камю;
- чи може бути самогубство виключно соціальним феноменом, на думку А. Камю;
- роль розуму в розумінні абсурду буття за А. Камю?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Як називається твір німецького філософа та історика О. Шпенглера, в якому він подає свої погляди на культуру:

- а) «Феномен людини»;
- б) «Ідеї до філософії історії людства»;
- в) «Невдоволення культурою»;
- г) «Присмерк Європи»;
- д) «Три образи культури»?

3.2 Мова являє собою:

- а) засіб комунікації;
- б) засіб мислення;
- в) засіб розподілу дійсності на дискретні поняття та їх класифікації;
- г) все перелічене;
- д) все перелічене, окрім пункту в).

4. Дайте відповідь на запитання.

Що таке свідомість як здатність отримувати адекватні образи дійсності?

Контрольна робота № 2.6

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Миколи Кузанського.

2. Зробіть короткий конспект роботи Х. Ортеги-і-Гассета «Нові симптоми» і дайте відповідь на запитання:

- в чому полягає криза західної історії на думку Ортеги-і-Гассета;
- які симптоми кризи цінностей бачить Ортега-і-Гассет?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Представниками якого напрямку філософської думки є

К. Леві-Стросс, М. Фуко, Ж. Лакан, Ж. Дерріда:

- а) структуралізм;
- б) еволюціонізм;
- в) диффузіонізм;
- г) функціоналізм?

3.2 Оберіть правильне міркування:

а) техніка – сукупність засобів людської діяльності, що створюються для здійснення процесів виробництва та обслуговування невиробничих потреб суспільства;

б) техніка – сукупність прийомів, що застосовуються в будь-якій справі, майстерності;

в) обидва міркування правильні;

г) обидва міркування неправильні?

4. Дайте відповідь на запитання.

Що є основою світу? Розкрийте зміст понять «плюралізм», «дуалізм», «монізм».

Контрольна робота № 2.7

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Рене Декарта.

2. Зробіть короткий конспект роботи П. Гольбаха «Система природи» та дайте відповіді на запитання:

- що таке матерія і які її атрибути на думку П. Гольбаха;
- необхідність та наслідок – який між ними зв'язок?;
- причинність як онтологічний принцип – в чому його особливості за Гольбахом?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Які проблеми є глобальними:

- а) екологічні та демографічні;
- б) втрата людьми здоров'я;
- в) загроза ядерної війни;
- г) виснаження природних ресурсів;
- д) все перелічене;
- е) все перелічене, окрім б) і г)?

3.2 Як називається процес виникнення та розвитку людини як соціокультурної істоти:

- а) акультурація;
- б) антропоморфізм;
- в) антропатизм;
- г) антропосоціогенез?

4. Дайте відповідь на запитання.

Чи є простір і час атрибутами матерії?

Контрольна робота № 2.8

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Джона Локка.

2. Зробіть короткий конспект роботи Р. Тейлора «Свобода і детермінізм» та дайте відповіді на запитання:

- як пов'язані між собою свобода і детермінізм;
- що таке простий індетермінізм;
- як можна охарактеризувати поведінку людей з точки зору детермінізму, свободи, причинності?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Хто із мислителів є автором теорії, відповідно до якої культура ґрунтується на примусі та забороні потягів і слугує двом цілям: захисту людей від природи та урегулюванню відносин між людьми; людина, що придушує свої безсвідомі бажання, виступає ворогом культури:

- а) Г. Спенсер;
- б) О. Шпенглер;
- в) З. Фрейд;
- г) Й. Хейзінга;
- д) Ж. Лакан?

3.2 Підберіть правильне означення поняття «міфологія»:

- а) фантастичне відображення дійсності, що виникає в результаті надання природі душі та всього світу в первісній свідомості;
- б) наука, що вивчає міфи та сказання;
- в) обидва означення правильні;
- г) обидва означення неправильні.

4. Дайте відповідь на запитання.

Чи залишається протиріччя між реалізмом та номіналізмом в середньовічній філософії актуальним для сучасної світоглядної культури?

Контрольна робота № 2.9

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Девіда Юма.

2. Зробіть короткий конспект окремих розділів з праць С. Л. Франка «Духовні засади суспільства» та дайте відповіді на запитання:

- що таке третій рід буття;
- чи збігаються предмети філософії, релігії, науки;
- як трактують Бога в філософії та релігії, чи наявна різниця?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Яке значення має термін «античність»:

а) греко-римська давнина (історія та культура Давньої Греції та Стародавнього Риму);

б) термін, що має український відповідник «давнина»;

в) термін «античність» вживається в обох смислах: у вузькому (а) та широкому (б)?

3.2 Хто з мислителів розробляв концепцію певних абстрактних ідеальних типів, що становили собою деяке спрощення, образ-схему, а не об'єктивно існуючу соціокультурну реальність; ідеальна типізація дозволяла впорядковувати емпіричний матеріал, що дають конкретні дослідження:

а) Д. Дідро;

б) І. Кант;

в) М. Вебер?

4. Дайте відповідь на запитання.

Що означає мислення як творчість? Висвітліть, будь ласка, філософський аспект проблеми.

Контрольна робота № 2.10

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Блеза Паскаля.

2. Зробіть короткий конспект фрагментів роботи Дж. Берклі «Трактат про принципи людського знання» та дайте відповіді на запитання:

- що таке матеріальна субстанція;
- в чому сутність вчення про начала пізнання;
- роль чуттєвих якостей в пізнавальному процесі за Берклі?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Символ – це:

а) умовний знак;

б) нерозгорнутий знак, узагальнення;

в) знак, що несе в собі узагальнений принцип подальшого розгортання смислового змісту, що міститься в ньому;

- г) все перелічене;
- д) все перелічене, окрім б).

3.2 Що означає креаціоніський підхід до проблеми походження людини та культури:

- а) людина та культура – вільне творіння богів, Бога (Абсолюта);
- б) перенесення зародків життя на Землю з космічного простору;
- в) природне вдосконалення людини та його культури?

4. Дайте відповідь на запитання.

Як формувався новий стиль філософського мислення в епоху філософії Нового часу?

Контрольна робота №2.11

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Жан-Жака Руссо.

2. Зробіть короткий конспект окремих розділів з праць Нагеля Е. «Атеїстична критика віри в Бога» і дайте відповіді на запитання:

- в чому полягають класичні аргументи представників теїзму щодо існування Бога?
- тлумачення Нагелем аргументів І. Канта щодо онтологічних доказів буття божого;
- атеїзм та його рефлексія в творі Нагеля.

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Які з перелічених смислів відповідають поняттю «логос»?

- а) мова, слово, мовлення;
- б) поняття, судження, смисл;
- в) Логос несе в собі розмаїття образів;
- г) все перелічене?

3.2 Хто є автором роботи «Наука логіки»:

- а) І. Кант;
- б) Г. В. Ф. Гегель;
- в) Л. Фейєрбах;
- г) М. Монтень?

4. Дайте відповідь на запитання.

Діалектика абсолютного та відносного в розумінні істини в філософії.

Контрольна робота № 2.12

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Вольтера.

2. Зробіть короткий конспект роботи М. Шелера «Індивід та особистість» та дайте відповіді на запитання:

- співвідношення цінностей і норм за М. Шелером;
 - як характеризує М. Шелер особистість та індивіда?
3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Який, відповідно до концепції А. Тойнбі, підсумок розвитку всіх цивілізацій:

- а) всі вони приречені на загибель;
- б) вселенська релігія об'єднає всі існуючі цивілізації в єдину світову цивілізацію, що дасть їм можливість уникнути загибелі;
- в) як будь-які живі істоти, цивілізації, вмираючи, дають життя новим «дочірнім» цивілізаціям, а ті – своїм дочірнім та таким чином історичний процес стає нескінченним?

3.2 В марксистській теорії стверджується, що:

- а) результатом матеріального виробництва є матеріальна культура, що визнається «первинною» по відношенню до культури духовної;
- б) матеріальна культура забезпечує накопичення та трансляцію прогресивних цінностей та традицій;
- в) культура розуміється як «рівень розвитку сутнісних сил людини» та як «міра людяного»;
- г) все перелічене;
- д) все перелічене, окрім в)

4. Дайте відповідь на запитання.

В чому відмінності сцієнтизму та антисцієнтизму як форм сучасної філософії?

Контрольна робота № 2.13

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Іммануїла Канта.

2. Зробіть короткий конспект з книги Рассела Б. «Чому я не християнин? Чи є життя після смерті?» та дайте відповіді на запитання:

- як розуміти безперервність людської свідомості на думку Рассела;
- раціональні аргументи або емоції породжують віру в Бога за Расселом Б.?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Поняття «ноосфера», що запроваджене в науковий оборот В. І. Вернадським, це:

- а) тропосфера та стратосфера;
- б) оболонка Землі, що розташована за атмосферою;
- в) новий еволюційний стан біосфери, за якого розумна діяльність людини стає вирішальним фактором її розвитку;
- г) відкритий космічний простір.

3.2 В якому сенсі застосовується термін «цивілізація», яке значення має в філософії:

- а) техніка;

- б) наука;
- в) місто;
- г) спосіб виробництва?

4. Дайте відповідь на запитання.

В чому полягає особливість пізнання як діяльності? Як можна продемонструвати відносність поділу на онтологію та гносеологію в філософській рефлексії?

Контрольна робота № 2.14

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Іммануїла Канта.

2. Зробіть короткий конспект роботи П. Козловські «Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку» та дайте відповіді на запитання:

- які заперечення викликає технологічний детермінізм;
- що таке культура як дбайливість;
- як проявляється в ній технологічний та мистецький примус;
- що визначає порядок життя та самоусвідомлення сучасного суспільства, за думкою П. Козловські;
- як тлумачиться техніка в сучасному світогляді;
- чи застосовуємо ми духовну енергію, щоб подолати нестачу фізичної?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Кожен культурний тип, згідно з думкою О. Шпенглера, самодостатній, існує відокремлено, замкнено, ізолювано. Кожна культура живе своїм власним, особливим життям. Кожна культура:

а) з необхідністю долі проходить одні й ті ж етапи, породжує одні й ті ж явища, але з своїми специфічними своєрідними кольорами, що притаманні лише їй;

б) має свою власну долю та всі етапи розвитку, що вона їх проходить, не мають абсолютно ніяких аналогій з іншими культурами.

3.2 Який висновок робить А. Тойнбі з того факту, що час, коли людство стало здатним до створення цивілізації, становить лише 2% від часу існування людини на Землі:

а) всі будь-коли існуючі цивілізації є сучасниками одна одної незалежно від їх віку;

б) 2% — це занадто маленька величина, щоб на її підставі робити будь-які прогнози на майбутнє;

в) жодна цивілізація поки що не отримала свого завершення?

4. Дайте відповідь на запитання.

Що таке сенсуалізм, емпіризм, раціоналізм як напрямки в філософії?

Контрольна робота №2.15

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та основні етапи творчості видатного філософа Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля.

2. Зробіть короткий конспект окремих розділів з роботи

Ж.-П. Сартра «Буття-в-собі» та дайте відповіді на запитання:

– в чому проявляються особливості буття за Сартром;

– два типи буття, за Сартром, та їх характеристики?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Оберіть правильне міркування:

а) в символі «образ відіграє підпорядковану роль та виступає як ілюстрація певної загальної ... ідеї» (О. Ф. Лосев);

б) «Символ передбачає рівновагу ідеї та образу» ... «Ідея дана конкретно, чуттєво, наочно, в ній немає нічого, чого б не було в образі, і навпаки» (О. Ф. Лосев)?

3.2 Що лежить в основі марксистської концепції генезису людини:

а) праця;

б) рефлексія;

в) пасіонарність;

г) гра?

4. Дайте відповідь на запитання.

В чому полягає філософське розуміння поняття особистості та його співвідношення з поняттями «людина», «індивід», «індивідуальність»?

Контрольна робота № 2.16

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Фрідріха Ніцше.

2. Зробіть короткий конспект окремих розділів з роботи В. Дільтея «Виникнення герменевтики» та дайте відповіді на запитання:

– які переваги мають гуманітарні науки над природознавчими на думку В. Дільтея;

– в чому полягає значення літератури в сучасній культурі та методології;

– особливості сучасної інтерпретації текстів за Дільтеєм?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Як називається книга французького палеонтолога, філософа і теолога П'єра Тейєра де Шардена, в якій він розвинув вчення про рефлексію та ноосферу:

а) «Незадоволення культурою»;

б) «Осягнення історії»;

в) «Феномен людини»;

г) «Присмерк Європи»?

3.2 Хто є автором теорії «природної антикультурності»:

- а) Ф. Ніцше;
- б) Ж.-Ж. Руссо;
- в) Г. Спенсер?

4. Дайте відповідь на запитання.

Смисл життя як інтегральна характеристика людського буття.

Контрольна робота № 2.17

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та основні етапи творчості видатного філософа Артура Шопенгауера.

2. Зробіть короткий конспект окремих розділів з роботи Дж. Дьюї «Воля й культура», «Проблема свободи» та дайте відповіді на запитання:

- що таке воля і чому вона так високо цінується;
- сутність людської особистості в культурі за Дж. Дьюї?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Відомий мислитель К. Ясперс в своїй книзі «Джерела історії та її мета» вводить поняття «осьовий час», що визначає період, коли «виникли передумови, що дозволили людині стати такою, якою вона є», «для всіх народів були знайдені загальні рамки розуміння їх історичної значущості», «відбувся найрадикальніший поворот в історії». Цей період продовжувався:

- а) III–II тисячоліття до н. е.;
- б) V ст. до н. е.;
- в) VIII–II ст. до н. е.;
- г) I–X ст. н. е.

3.2 Хто з сучасних мислителів вивчав взаємодію людини та культури з точки зору філософії мови та «філософії вчинку», розглядав проблеми «сміхової культури»; автор праці «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса»:

- а) С. Аверінцев;
- б) В. Сильвестров;
- в) М. Бахтін?

4. Дайте відповідь на запитання.

Чи існує смисл, призначення та мета історії?

Контрольна робота № 2.18

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Пола Фейєрабенда.

2. Зробіть короткий конспект окремих розділів з роботи

Ж.-П. Сартра «Екзистенціалізм – це гуманізм» та дайте відповідь на запитання:

- що таке екзистенціалізм;
- що означає відповідальність людини за Сартром;

– людина приречена на свободу; як дивиться на це питання Сартр?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Кому з мислителів належить таке міркування: «Гра – суперництво як імпульс, більш старий, ніж сама культура, здавна заповнювала життя, і, на кшталт дріжджів, спонукала рости форми архаїчної культури»:

- а) М. Бердяєву;
- б) П. Тейяру де Шардену;
- в) П. Мілюкову;
- г) Й. Хейзінзі;
- д) Р. Нібуру?

3.2 Назвіть представників структуралізму в філософії:

- а) О. Шпенглер, А. Тойнбі, Ф. Нортроп;
- б) К. Леві-Строс, М. Фуко, Ж. Лакан, Ж. Дерріда;
- в) Е. Тайлор, Г. Спенсер, Дж. Фрезер, Л. Морган?

4. Дайте відповідь на запитання.

«Філософія життя» та кінець епохи класичного філософського раціоналізму та ідеалізму. Радикалізація критичних настанов в європейській філософії у відношенні до ідей Просвітництва та класичного раціоналістичного ідеалізму.

Контрольна робота № 2.19

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Жана-Поля Сартра.

2. Зробіть короткий конспект з роботи Е. Фромма «Втеча від свободи» та дайте відповіді на запитання:

- як співвідносяться особистісні та соціальні риси в людині;
- навіщо людині свобода; які її наслідки для неї;
- чи має соціальний прогрес значення для окремого індивіда?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Оберіть поняття, що відображає ситуацію, в якій відчужений світ технічних дій та об'єктів сприймається людиною як загроза її буттю.

- а) технократія;
- б) технофобія;
- в) пролеткульт?

3.2 Що в перекладі з грецької мови означає слово, від якого походить поняття «техніка»:

- а) мистецтво;
- б) майстерність;
- в) знаряддя праці;
- г) все перелічене, окрім в)?

4. Дайте відповідь на запитання.

В чому полягає основне завдання епістемології?

Контрольна робота № 2.20

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Альбера Камю.

2. Зробіть короткий конспект з роботи Г.-Г. Гадамера «Істина і метод. Основи філософської герменевтики» та дайте відповіді на запитання:

- в чому полягає сутність герменевтичного методу;
- історична традиція та герменевтика?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Яким терміном визначається методологічна настанова, що надає вирішального значення в розвитку суспільно-економічних структур змінам технічній та технологічній сторін виробництва:

- а) технофобія;
- б) технократизм;
- в) індустріалізм;
- г) активізм;
- д) технологічний детермінізм?

3.2 Якому поняттю доречне таке означення: «Група людей, що спілкуються однією мовою, визнають своє єдине походження, зі своїм комплексом звичаїв, укладом життя, що зберігаються та освячуються традицією та таким чином відокремлюються від інших груп»:

- а) соціум;
- б) етнос;
- в) община;
- г) клас?

4. Дайте відповідь на запитання.

В чому полягає філософський смисл поняття «всесвітня історія»?

Контрольна робота № 2.21

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Григорія Сковороди.

2. Зробіть короткий конспект з роботи Тейяра де Шардена «Гімн Всесвіту. Присутність Бога у світі» та охарактеризуйте:

- погляд Тейяра де Шардена на релігійний аспект в сучасному світі;
- умови виникнення любові в серці людини на думку Тейяра де Шардена.

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Оберіть правильне міркування:

а) італійський філософ Дж. Віко в своїй теорії історичного коловороту стверджував, що всі форми соціального життя органічно пов'язані між собою, постійно змінюються, всі народи розвиваються паралельно;

б) італійський філософ Дж. Віко стверджував, що цикли існування будь-якої нації складаються з трьох епох: епоха богів – дитинство, епоха героїв – юність, епоха людей – зрілість. Закінчення останньої епохи знаменує собою розпад даної культури та суспільства;

в) обидва міркування правильні.

г) обидва міркування неправильні.

3.2 Які мови відносять до штучних:

а) спеціально сконструйовані мови міжнародного спілкування;

б) мови програмування та машинні мови;

в) спеціальні інформаційні мови (науки та техніки);

г) всі перелічені?

4. Дайте відповідь на запитання.

Філософське поняття субстанції як основи світобудови.

Контрольна робота № 2.22

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Людвіга Вітгенштейна.

2. Зробіть короткий конспект з роботи Габермаса Ю. «Пізнання і інтерес» та дайте відповіді на запитання:

– які мовні та змістовні джерела має слово «теорія», на думку Габермаса Ю.;

– причини укорінення позитивізму в філософії, за Габермасом Ю.;

– що означає система зв'язків в емпірико-аналітичних науках?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Хто з мислителів розумів духовну культуру людства як поступове виявлення творчої сили «світового розуму»; втілюючись та послідовно змінюючи один одного в образах культури, безособовий (світовий, об'єктивний) дух одночасно пізнає себе як творця:

а) Е. Тайлор;

б) Г. В. Ф. Гегель;

в) М. Бердяєв;

г) А. Тойнбі?

3.2 Маргінальність – це:

а) поняття, що визначає проміжний характер, невизначене положення людини між певними соціальними групами, що накладає певний відбиток на його психіку;

б) поняття, що визначає гармонічне поєднання в житті людини двох різних культур?

4. Дайте відповідь на запитання.

Що таке раціональність як спосіб світобачення?

Контрольна робота № 2.23

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Бертранда Рассела.

2. Зробіть короткий конспект з роботи Г. Зіммеля «Сутність філософії» та дайте відповіді на запитання:

- характер зв'язку філософії та релігії;
- чи може існувати абсолютна релігія?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Д. Белл, Дж. Гелбрейт, З. Бжезинський, Г. Кан, О. Тоффлер – що об'єднує ці імена в соціально-філософському досвіді:

а) ці вчені – прихильники концепції «постіндустріального суспільства»;

б) це відомі політичні діячі країн Західної Європи;

в) це революціонери-марксисты?

3.2 Що означає термін «сцієнтизм»:

а) форма первісних релігійних вірувань;

б) абсолютизація ролі науки в системі культури;

в) філософський напрям, що визнає розум основою пізнання та поведінки людей?

4. Дайте відповідь на запитання.

Які функції виконує філософія в духовному житті суспільства?

Контрольна робота № 2.24

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Артура Шопенгауера.

2. Зробіть короткий конспект з роботи М. Гайдеггера «Питання про техніку» та дайте відповіді:

– техніка як людська діяльність;

– математичне природознавство та сучасна техніка.

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Термін «техногенність» означає:

а) технізацію довкілля;

б) перевагу наукового та технічного розвитку;

в) технічно оптимальну раціональну організацію виробництва та всього життя;

г) все перелічене.

3.2 Назвіть американського мислителя, що висунув та обґрунтував таку ідею: в сучасному буржуазному суспільстві соціальна природа робітничого класу змінилась, за своїм рівнем він став наближатися до інженерного персоналу, оскільки він не може бути рушійною силою революції, очолити

політичну боротьбу здатна лише інтелігенція, і студентство, як самий пригнічений клас, повинно стати основною силою революції:

- а) Дж. Д. Селінджер;
- б) Ч. Рейч;
- в) Г. Маркузе;
- г) Т. Розак?

4. Дайте відповідь на запитання.

В чому полягає сутність вчення про діалектику як принцип розвитку?

Контрольна робота № 2.25

1. Практично-навчальне завдання:

зробіть життєпис та опишіть основні етапи творчості видатного філософа Мартіна Гайдеггера.

2. Зробіть короткий конспект з роботи Ясперса К. «Духовна ситуація часу» та дайте відповіді на запитання:

- чи наявна загроза духовному світу людини, на думку Ясперса К.?
- в яких аспектах для сучасної людини проявляється духовна ситуація?
- якими є принципи взаємозв'язку всередині людства для сучасної ситуації за Ясперсом К.?

3. Оберіть правильну відповідь в тестовому завданні.

3.1 Як називається концепція, відповідно до якої інформатика, комп'ютери та мікроелектроніка визначають та перетворюють всю сучасну соціальну систему, виступають засобом творення нових соціальних надкласових та наднаціональних структур, що докорінно змінюють механізм суспільного розвитку:

- а) «індустріального суспільства»;
- б) «постіндустріального суспільства»;
- в) «технотронного суспільства»;
- г) «інформаційного суспільства».

3.2 Як називається напрямок в суспільній думці, що визнає розум основою пізнання та поведінки людей:

- а) гуманізм;
- б) раціоналізм;
- в) екзистенціалізм?

4. Дайте відповідь на запитання.

В чому сенс філософської категорії «матерія»? Як співвідносяться матерія і дух?

7 ЛІТЕРАТУРА

1. Бичко І. В. Філософія : підручник для студентів вищих закладів освіти / Бичко І. В., Бойченко І. В., Бойченко М. І., Табачковський В. Г. – К. : Либідь, 2001. – 406 с.
2. Бичко І. В. Історія філософії : підручник для студентів вищих закладів освіти / Бичко І. В. – К. : Либідь, 2001. – 202 с.
3. Бичко І. В. Філософія : курс лекцій. 2-е вид. / Бичко І. В., Бичко А. К., Бузький М. П. – К. : Либідь, 1994. – 574 с.
4. Горак Г. І. Філософія / Горак Г. І. – К. : Вілбор, 1997. – 256 с.
5. Горський В. С. Історія української філософії : курс лекцій / Горський В. С. – К. : Наукова думка, 1996. – 286 с.
6. Заїченко Г. А. Філософія / Заїченко Г. А. – К. : Вища школа, 1995. – 455 с.
7. Бичко І. В. Історія філософії : підручник. / А. К. Бичко, І. В. Бичко – К.: Либідь, 2001. – 190 с.
8. Кондзьолка В. П. Історія середньовічної філософії / Кондзьолка В. П. – Львів : Світ, 2002. – 198 с.
9. Нестеренко В. Г. Вступ до філософії: Онтологія людини / В. Г. Нестеренко – К. : Абрис, 1995. – 335 с.
10. Огородник І. В. Українська філософія в іменах: навчальний посібник / Огородник І. В., Русин М. Ю. – К. : Либідь, 1997. – 327 с.
11. Паславський І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. / Паславський І. В. – К. : Наукова думка, 1984. – 128 с.
12. Петрушенко В. Л. Філософія / Петрушенко В. Л. – К. : Либідь, 2004. – 386 с.
13. Тарасенко М. Ф. Історія філософії України : підручник / Тарасенко М. Ф., Русин М. Ю., Бичко І. В. та ін. – К. : Либідь, 1994. – 413 с.
14. Федів Ю. А. Історія української філософії / Федів Ю. А., Мозкова Н. Г. – К. : Україна, 2001. – 510 с.
15. Чижевський Дмитро. Нариси з історії філософії на Україні / Чижевський Дмитро – К. : Обрій, 1992. – 229 с.
16. Філософія : Курс лекцій / Під ред. І. В. Бичко – К. : Либідь, 2006. – 323 с.

8 ГЛОСАРІЙ

1. **Агностицизм** (*agnosticism*) (від грец. *непідвладний пізнанню*) – філософське вчення або характеристика поглядів мислителя, відповідно до яких неможливо достовірно стверджувати, що отримане знання істинне, тобто правильно відображає дійсність. Виник в зв'язку з недосконалістю, мінливістю знання.
2. **Аксіологія** (*axiology*) – теорія цінностей.
3. **Антиномія** (*antinomy*) (з грец. *суперечливість закону самому собі*) – співвідношення обоюдно суперечливих міркувань про предмет, що припускають однаково переконливе логічне обґрунтування. Антиномічність притаманна філософській рефлексії як пізнання істини в супереччі.
4. **Антисциєнтизм** (*antyscientism*) – напрямок в філософській та культурологічній думці, що абсолютно розмежовує науки про природу та науки про дух. Застосовується при характеристиці поглядів та свідомості в суспільстві, спрямованих на критику досягнень та ролі науки в суспільстві, в зв'язку з кризою гуманістичних цінностей. Антисциєнтизм, як правило, співіснує з антирозумністю.
5. **Антропологія** (*anthropology*) – філософська концепція, представники якої вбачають в понятті «людина» центральну категорію будь-якої філософської будови.
6. **Антропоцентризм** (*anthropocentrism*) – характеристика філософського вчення, відповідно до якого людина є центром та вищою метою світобудови.
7. **Аподиктичність** (від грец. *переконливий, доказовий*) – філософський термін, що характеризує істинне знання як всезагальне та необхідне.
8. **Апріоризм** (*apriorism*) – філософський принцип, відповідно до якого існує знання, що передуює досвіду та не залежить від нього. (Протилежний принципу апостеріорності – відповідно до нього знання отримується з досвіду).
9. **Артефакт** (*artifact*) – предмети, речі, ідеї тощо, що створені людиною.
10. **Буття** (*being*) – філософська категорія, що визначає реальність, основна властивість якої – існувати, бути поза та незалежно від свідомості людини. Велике місце посідає в філософії екзистенціалізму.
11. **Герменевтика** (*hermeneutics*) (від грец. *пояснюю, тлумачу*) – мистецтво та теорія тлумачення текстів. Один з напрямків в сучасній філософії. Оснований на розумінні, входженні в смисл, в іншу індивідуальність. Предметом герменевтики виступає перш за все аспект вираження, а не змісту.
12. **Гносеологія** (*gnoseology*) – теорія пізнання в будь-якій філософській системі. Вона визначає ставлення суб'єкта до об'єкта.
13. **Гуманізм** (*humanism*) – течія суспільної думки та принцип філософського осмислення проблем антропології, соціальної реальності, культу-

ри, в основу якого ставиться співвідношення суспільного розвитку з цілями та задачами розвитку людини. Гуманізм підкреслює активність та відповідальність людини перед світом та іншими людьми.

14. **Деїзм** (*deism*) (від лат. *Бог*) – філософське вчення, відповідно до якого Бог, що створив світ, більше не бере участь в його розвитку та не втручається в закономірний хід подій. Пов'язаний з ідеєю першопоштовху. Відповідно був поширений наприкінці Нового часу та в епоху Просвітництва, що сповідували принципи механіки як універсальні принципи пояснення світу.
15. **Детермінізм** (*determinism*) (від лат. *визначений*) – філософський принцип, що констатує наявність всезагального зв'язку матеріальних та духовних явищ.
16. **Діалектика** (*dialectics*) – вчення та філософська дисципліна про протиріччя як джерело розвитку. В своєму вищому розвитку стверджує відповідність логіки пізнання закономірностям розвитку буття.
17. **Дуалізм** (*dualism*) – філософський принцип, відповідно до якого світ заснований двома початками: пасивним і активним. Веде початок від протиставлення Аристотелем пасивної матерії та активної форми.
18. **Ідеалізм** (*idealism*) – принцип філософування, що стверджує первинність духу перед матерією. Починається з вчення Платона про ідеї.
19. **Індетермінізм** (*indeterminism*) – принцип пояснення світу, протилежний детермінізму. Індетермінізм заперечує об'єктивність причинного зв'язку в дійсності або пізнавальну цінність причинного пояснення в науці (наприклад, теорія локальних цивілізацій).
20. **Ірраціоналізм** (*irrationalism*) – принцип філософування, який обмежує можливості розуму адекватно пізнати дійсність. Пов'язаний з критикою логічного пізнання, що мовби не дає знання про людську поведінку та соціальну реальність.
21. **Історичний релятивізм** (*historical relativity*) – принцип, що заперечує наявність загальних закономірностей, всезагальної історії та спрямованості історичного розвитку.
22. **Космізм** (*global*) – вчення, відповідно до якого все, що відбувається на землі та з людиною, закономірно пов'язане з розвитком та процесами в космосі. Відповідно до нього можливе об'єднання людства на розумних початках та загальнолюдських цінностях. Особливого розвитку це вчення набуло в творчості російських космістів (Н. Федорова, В. Вернадського).
23. **Креаціонізм** (*creationism*) – вчення про створення Богом світу із нічого. Прийшло в філософію із християнства.
24. **Культура** (*culture*) – якісна характеристика суспільства на кожному етапі його розвитку. Пов'язана з розвитком людської діяльності. Культура охоплює матеріальні та духовні цінності. Смысл культури – розвиток сутнісних сил людини.

25. Культурологія (*culturology*) – філософська наука про культуру. Виникла в XX столітті як самостійна дисципліна.
26. Логос (*logos*) – термін давньогрецької філософії, вперше застосований Гераклітом, означає слово, сенс. Зберігається в релігійній філософії як одна з іпостасей Божественної Трійці.
27. Маргінали (*marginal*) – соціальні групи та (або) індивіди, що їх складають, займають проміжне становище між основними, традиційними для даного суспільства соціальними утвореннями.
28. Матеріалізм (*materialism*) – філософський принцип, відповідно до якого матерія, природа, буття фізичне первинні, а свідомість, мислення є властивостями матерії.
29. Матерія (*matter*) – в давньогрецькій філософії розумілася як першооснова всього сущого. В «Метафізиці» Аристотеля визначалася як пасивне начало, така точка зору зберігалася аж до XVII століття. Набула особливого значення в діалектичному матеріалізмі. В наш час трактується як філософська категорія для визначення об'єктивної реальності, що існує поза та незалежно від людської свідомості та дана людині в відчуттях. Їй притаманні такі атрибути, як суб'єктивність, всезагальність. Поняття матерії не отожднюється з будь-яким її конкретним видом або властивістю. Найбільш близько матерії поняття субстанції, з тою лише різницею, що в деяких вченнях субстанція може трактуватися як духовна.
30. Метафізика (*metaphysics*) – наука про надчуттєві принципи та начала буття.
31. Монізм (*monism*) – спосіб розглядати розмаїття явищ світу під кутом зору визнання єдиної субстанції, єдиного начала. Так, матеріалістичний монізм заявляє, що єдність світу – в його матеріальності, тобто здатності бути самодостатнім та існувати незалежно від свідомості людини.
32. Натурфілософія (*naturephilosophy*) – форма виразу філософських поглядів, що торкаються як загальних проблем буття, так і питань, що спеціально присвячені дослідженню природи.
33. Номіналізм (*nominalism*) – філософське вчення, що стверджує реально існуючими лише одиничні речі, а поняття або універсалиї – лише в мисленні.
34. Ноосфера (*noosphere*) – (від грец. *розум і сфера*) сфера взаємодії природи та суспільства, в межах якої розумна людська діяльність стає головним визначальним фактором розвитку.
35. Онтологія (*ontology*) – філософське вчення про буття, про світобудову.
36. Пантеїзм (*pantheism*) – філософське вчення, що отожднює Бога та світ, природу. Буває матеріалістичний пантеїзм (Природа і є Бог) та ідеалістичний пантеїзм (універсум реалізується з Бога).
37. Парадигма (*paradigm*) – теорія або модель, зразок розв'язання задач.
38. Плюралізм (*pluralism*) – філософська (метафізична) концепція, відповідно до якої дійсність складається з багатьох самостійних сутностей, що не утворюють абсолютної єдності.

39. **Поняття** (*conception*) – думка, що відображає в узагальненій формі предмети та явища дійсності й зв'язки між ними за допомогою фіксації загальних і специфічних ознак. Основна одиниця логічного мислення.
40. **Постмодернізм** (*postmodernism*) – поняття, що визначає стан епохи кінця ХХ ст., ситуацію та процеси, що відбуваються в культурі.
41. **Причинність** (*causality*) – генетичний, тобто породний зв'язок явищ матеріального світу, з яких одні (причини) зумовлюють інші (наслідки). Один з різновидів детермінізму.
42. **Прогрес** (*progress*) – така спрямованість розвитку, яка характеризується рухом, що сходить від простого до складного, від менш досконалого до більш досконалого. Прогрес відносний, діє не на все явище в цілому, а різноспрямовано в його частинах, тому і містить в собі як необхідний момент регрес.
43. **Психоаналіз** (*psychoanalysis*) – впливовий напрямок в філософії ХХ століття, що пояснює природу людини з позицій наявності в структурі особистості безсвідомого як головного мотиватора її поведінки.
44. **Рационалізм** (*rationalism*) – спосіб філософування, що визнає основою пізнання та поведінки розум. Абсолютизація цього принципу веде, зрештою, до протиставлення матерії і духу.
45. **Реалізм** (*realism*) – філософське вчення, протилежне номіналізму та таке, що стверджує реальність існування ідеальних об'єктів, понять.
46. **Регрес** – сторона прогресу. Означає спадний розвиток.
47. **Редукція** (*reduction*) – термін, який означає дії або процедури, що спрямовані на спрощення структури об'єкта, або пояснення даних шляхом зведення до більш спрощених вихідних начал.
48. **Релігієзнавство** (*science about religion*) – філософська наука, що об'єктивно розглядає релігію як соціокультурне явище.
49. **Вільнодумство** (*freethinking*) – визнання права розуму на вільний критичний розгляд явищ світу та вільне дослідження навколишнього середовища.
50. **Секуляризація** (*secularization*) – процес звільнення суспільної та індивідуальної свідомості від впливу релігійних ідей та поглядів; соціальних відносин, діяльності та інститутів від релігійного санкціонування. Зворотний процес – сакралізація.
51. **Сенсуалізм** (*sensualism*) – спосіб філософування, пов'язаний з утвердженням в теорії пізнання чуттєвого пізнання як головної форми достовірного знання. В протилежність раціоналізму, сенсуалізм намагається вивести весь зміст пізнання з діяльності органів почуттів.
52. **Скептицизм** (*scepticism*) – спосіб філософування, що заснований на дослідженні всіх можливих шляхів пізнання як гіпотетичних.
53. **Соціалізація** (*socialization*) – процес «входження» індивіда в суспільство. Пов'язаний з вихованням та освітою, самовихованням, становленням людини як особистості та істинного суб'єкта соціальної дії.
54. **Субстанція** (*substance*) – об'єктивна реальність, розглядувана з боку її

- внутрішньої єдності. Це деяка окрема основа світу, категорія для визначення самодостатньої, незалежно існуючої реальності.
55. **Суб'єктивний ідеалізм** (*subjective idealism*) – ствердження залежності зовнішнього світу, його властивостей та відносин від свідомості людини. Крайньою формою суб'єктивного ідеалізму є соліпсизм (від лат. *solus* – один, єдиний та *ipse* – сам).
56. **Схоластика** (*scholasticism*) – форма існування філософії в період Середньовіччя, що намагається раціонально пояснити догмати, а в дійсності намагається в цей період виявити предмет та сферу пізнання філософії як особливого роду знання. Втрачає своє пізнавальне значення для навколишнього світу з розвитком наукового мислення.
57. **Сцієнтизм** (*science*) – світоглядна позиція, в основі якої лежить уявлення про наукове знання як найвищу культурну цінність та достатню умову орієнтації людини в світі. Лише за наукою закріплюється право володіння істиною.
58. **Теїзм** (*theism*) – релігійний світогляд, що виходить з розуміння існування надприродного абсолютного буття як нескінченної божественної особистості.
59. **Телеологізм** (*finality*) – вчення, що постулює наявність особливого роду причинності – цільової, що відповідає на питання «для чого?». Звичайно пов'язаний з визнанням ідей творіння або наявності Бога як промислителя, тобто єства, що наділене волею, яку з необхідністю здійснюють всі об'єкти світу. Пов'язане з переносом цілеполагання як характеристики людської діяльності на надсвітові сутності.
60. **Формальний підхід** (*formal approach*) – напрямок в соціальній філософії, що визнає спрямованість розвитку, який проходить одні й ті ж ступені розвитку, обумовлені єдиною системою детермінації.
61. **Харизма** (*charisma*) – виключна обдарованість, наявність у особистості, дії, інституту або символу особливих якостей виключності, надприродності.
62. **Цивілізаційний підхід** (*civilization approach*) – пов'язаний з розумінням круговороту в історичному розвитку. Заперечує єдину детермінацію. Визнає наявність відокремлених, самодостатніх цивілізацій.
63. **Еволюція** (*evolution*) – синонім розвитку. Частіше пов'язується з поступовими кількісними змінами або з розвитком якостей, що, в цілому, не руйнують єдність та визначеність систем та структур.
64. **Екзистенціалізм** (*existentialism*) – впливове філософське вчення XX століття – філософія існування.
65. **Емпіризм** (*empiricism*) – напрямок в теорії пізнання, що визнає чуттєвий досвід джерелом знання та вважає, що зміст пізнання може бути поданий як опис цього досвіду або зведений до нього. На відміну від сенсуалізму, припускає деяку пізнавальну діяльність людського розуму.

66. Епістемологія (*epistemology*) – вчення про істину та засоби її досягнення. Частина гносеології як теорії пізнання.
67. Естетика (*aesthetics*) – філософська наука, що вивчає естетичне ставлення до світу та сферу художньої діяльності людей.
68. Етика (*ethic*) – філософська наука про мораль.

9 Термінологічний словник

абстракція <i>abstraction</i>	індивідуальне <i>individual</i>
агностицизм <i>agnosticism</i>	ірраціональне <i>irrational</i>
античний <i>ancient</i>	істина <i>truth</i>
апологетика <i>apologetics</i>	категорія <i>category</i>
борг <i>debt</i>	класичний <i>classic(al)</i>
буття <i>being</i>	концепція <i>conception</i>
вид <i>kind</i>	критерій <i>criterion</i>
випадковість <i>chance</i>	культура <i>culture</i>
«від руки» <i>explanatory</i>	логіка <i>logic</i>
відчуження <i>estrangement</i>	логіка і методологія науки та техніки <i>logician and methodology of science and technician</i>
віра <i>belief</i>	любов <i>love</i>
воля <i>Will</i>	людська природа <i>human nature</i>
глосарій <i>glossary</i>	матеріалістичний <i>materialistic</i>
гносеологія <i>gnoseology</i>	матерія <i>matter</i>
головна ідея <i>main idea</i>	ментальність <i>mentality</i>
давньогрецький <i>ancient Greek</i>	метафізика <i>metaphysic</i>
демаркація <i>demarcation</i>	метод <i>method</i>
детермінізм <i>determinism</i>	мінливість <i>changeability</i>
діалектика <i>dialectics</i>	моральний <i>ethical</i>
діалектичний <i>dialectical</i>	нація <i>nation</i>
добро <i>good</i>	необхідність <i>necessity</i>
дуалізм <i>dualism</i>	несвідоме <i>non conscious</i>
дух <i>spirit</i>	Новий час <i>Modern age</i>
духовна культура <i>cultural wealth</i>	номіналізм <i>nominalism</i>
душа <i>soul</i>	обґрунтування <i>headwords</i>
емпіризм <i>empiricism</i>	онтологія <i>ontology</i>
естетика <i>aesthetics</i>	основний <i>essential</i>
етимологія <i>etymology</i>	основний <i>fundamental</i>
заблуд <i>delusion</i>	поняття <i>conception</i>
закон <i>law</i>	прагматизм <i>pragmatism</i>
знання <i>knowledge</i>	практика <i>practice</i>
значення <i>importance</i>	причина <i>cause</i>
ідеалізм <i>idealism</i>	простір <i>space</i>
ідеологія <i>ideology</i>	
ідея <i>idea</i>	

протиріччя *contradiction*
психіка *psyche*
реалізм *realism*
регрес *regress(ion)*
регулятор *regulator*
релігійний *religious*
рівні *levels*
рух *motion*
свідоме *conscious*
свідомість *consciousness*
світогляд *conception of the
world, world-view, world outlook*
свобода *freedom*
середньовічний *medieval*
складники *components*
смысл *sense*
соліпсизм *solipsism*
соціальний *social*
співвідношення *correlation*

субстанція *substance*
суспільство *society*
сучасний *contemporary*
сучасний *present-day*
теологія *theology*
тіло *body*
утопічне *utopian*
фаталізм *fatalism*
філософія *philosophy*
філософська антропологія
philosophical anthropology
форма *form*
форми *forms*
християнський *Christian*
цивілізація *civilization*
цінності *values*
час *time*
щастя *happiness*

Частина II ФІЛОСОФІЯ У ТЕКСТАХ ХРЕСТОМАТІЯ

1 Аристотель

Метафізика (Книга перша)

Розділ перший

Усі люди від природи прагнуть знання. Доказом тому є потяг до чуттєвого сприйняття: адже незалежно від того, чи є від них якась користь, їх цінують заради них самих, і найбільше – зорові сприйняття, бо зору, можна сказати, ми віддаємо перевагу порівняно з іншими сприйняттями не тільки для того, щоб діяти, але й тоді, коли не маємо наміру чогось робити. І причина цього в тім, що зір більше за інші відчуття сприяє нашому пізнанню і виявляє багато відмінностей [у речах].

Здатністю до чуттєвого сприйняття тварини наділені від природи, на ґрунті чуттєвого сприйняття в одних не виникає пам'ять, а в інших виникає. І тому тварини, що мають пам'ять, кмітливіші й розумніші за тих, у кого немає здібності пам'ятати; причому кмітливі, але не здатні навчитися всі, хто не здатен чути звуки, як-от бджола і дехто ще з такого роду тварин; навчитися ж здатні ті, хто, крім пам'яті, має ще й слух.

Інші тварини користуються у своєму житті уявленнями і спогадами, а до досвіду причетні мало; людський же рід користується у своєму житті також мистецтвом і міркуваннями. З'являється досвід у людей завдячуючи пам'яті; а саме: численні спогади про один і той самий предмет набувають значення одного досвіду. І досвід здається майже однаковим до науки і мистецтва. А наука і мистецтво виникають у людей через досвід. З'являється ж мистецтво тоді, коли на основі набутих у досвіді думок утворюється один загальний погляд на предмети. Так, наприклад, вважати, що Калієві при ось такій хворобі допоміг ось такий засіб, і він же допоміг Сократові і так само іншим, – це справа досвіду; а визначити, що цей засіб при ось такій хворобі допомагає ось таким і таким людям якоїсь однієї вдачі (наприклад, млявим або жовчним при сильній лихоманці), – це все справа мистецтва.

Стосовно діяльності досвід, мабуть, ніяк не відрізняється від мистецтва; мало того, ми бачимо, що ті, хто має досвід, досягають успіху більше, ніж ті, хто має саме тільки абстрактне знання, але не має досвіду. Причина цього в тому, що досвід є знанням одиничного, а мистецтво – знанням загального, всяка ж дія і всяке творіння стосуються одиничного: адже лікар лікує не людину [взагалі], хіба що поверхнево, а Калія чи Сократа, чи когось іншого. І тих, хто має ім'я, для кого бути людиною є чимось важливим. Тому, якщо хтось має загальне знання, а досвіду не має і пізнає взагалі; одиничного, яке міститься в ньому, не знає, то він часто помиляється в

лікуванні, бо лікувати доводиться одиничне. Однак ми все-таки вважаємо, що знання і розуміння більше належать мистецтву, ніж досвіду, і вважаємо тих, хто володіє якимось мистецтвом, мудрішими за тих, хто має досвід, бо мудрість у кожного більше залежить від знання, і це тому, що перші знають причину, а другі – ні. І справді, досвідчені знають «що», але не знають «чому»; ті ж, хто володіє мистецтвом, знають «чому», тобто знають причину. Тому ми й наставників у кожній справі шануємо більше, вважаючи, що вони знають більше, ніж ремісники, і мудріші за них, оскільки вони знають причини того, що створюється. А ремісники подібні деяким бездушним предметам: хоча вони й роблять те або те, але роблять це, самі того не знаючи (як-от вогонь, що пече); неживі предмети в кожному такому випадку діють завдяки своїй природі, а ремісники – за звичкою. Таким чином, наставники мудріші не через уміння діяти, а тому, що вони мають загальне знання і знають причини. Взагалі ознака знавця – здатність навчити, і тому ми вважаємо, що мистецтво ближче до знання, ніж досвід, бо ті, хто володіє мистецтвом, здатні навчити, а ті, хто має досвід, не здатні.

Далі, жодне з чуттєвих сприйняття ми не вважаємо мудрістю, хоча вони й дають найважливіші знання про одиничне, однак вони ні щодо чого не вказують «чому», наприклад, чому вогонь гарячий, а вказують лише, що він є гарячим. Природно тому, що той, хто понад звичайні чуттєві сприйняття перший винайшов якусь штуку, викликав у людей подив не тільки через користь його винаходу, але і як людина мудра й вища за інших. А після того, як було відкрито більше мистецтв, одних – для задоволення необхідних потреб, інших – для розваги, винахідників останніх ми завжди вважаємо мудрішими, ніж винахідників перших, тому що їхні знання були спрямовані не на досягнення користі. Коли всі такі мистецтва було створено, тоді було набуто знань не для втіхи і не для задоволення необхідних потреб, і насамперед у тих місцевостях, де люди мали вільний час. Тому математичні мистецтва постали передусім у Єгипті, бо там жерцям було надано час для дозвілля.

В «Етиці» вже було сказано, в чому різниця між мистецтвом, наукою й усім іншим, що відноситься до того ж роду; а мета міркування – показати тепер, що так звана мудрість, на загальну думку, прозирає перші причини і начала. Тому, як уже було раніше сказано, людина, котра має досвід, уважається мудрішою за тих хто має [лише] чуттєві сприйняття, а котра володіє мистецтвом – мудрішою тих, хто має досвід, наставник – мудрішим за ремісника, а науки про споглядальне (theoretikal) – вищими за мистецтво творіння (poietikal). Таким чином, ясно, що мудрість є наукою про певні причини і начала.

Розділ другий

Оскільки ми шукаємо саме цю науку, то належить розглянути, які ті причини і начала, наука про які є мудрістю. Якщо розглянути ті уявлення, які ми маємо про мудрого, то, можливо, досягнемо тут більшої ясності.

По-перше, ми припускаємо, мудрий, наскільки це можливо, знає все, хоча він і не має знання про кожний предмет окремо. По-друге, ми вважаємо мудрим того, хто здатний пізнати важке й ледь збагненне для людини (адже сприймання відчуттями властиве всім, а тому це легко й нічого мудрого в цьому немає). По-третє, ми вважаємо, що мудріший у будь-якій науці той, хто точніший і більше здатний навчити з'ясуванню причин, і, [по-четверте], що серед наук більшою мірою мудрість та, яка бажана задля неї самої і для пізнання, ніж та, котра бажана заради користі, що вона дає, а [по-п'яте] та, яка головує, — більшою мірою, ніж допоміжна, бо мудрому належить не отримувати настанови, а наставляти, і не він мусить коритися іншому, а йому той, хто менш мудрий.

Ось які думки і ось скільки ми їх маємо про мудрість і мудрих. Знання про все з необхідністю має той, хто найбільшою мірою серед указанного тут володіє знанням загального, бо в певному сенсі він знає все, що підпадає під загальне. Але, мабуть, найважче для людини пізнати саме це, найзагальніше, бо воно найвіддаленіше від чуттєвих сприйнятів. А найбільш строгими є ті науки, які найбільше займаються першими початками, адже ті, які виходять із меншої кількості [передумов], більш строгі, ніж ті, які здобуваються на основі додавання [наприклад, арифметика більш строга, ніж геометрія]. Але й навчити більше здатна та наука, яка досліджує причини, бо навчають ті, хто вказує на причини для кожної речі. А знання і розуміння заради самого знання і розуміння найбільше притаманні науці про те, що найбільше гідне пізнання, адже той, хто віддає перевагу знанню заради самого знання, найбільшу перевагу віддає науці найдосконалішій, а саме такою є наука про найбільш гідне пізнання. А найбільш гідними пізнання є перші начала і причини, бо через них і на їх підставі пізнається все інше, а не вони через те, що їм підпорядковане. І наука, що найбільшою мірою головує, і є головнішою за допоміжну, — та, яка пізнає мету, заради якої належить діяти в кожному окремому випадку; цією метою в кожному окремому випадку є те або інше благо, а в усій природі загалом — найкраще. Отже, з наведеного випливає, що наймення [мудрості] необхідно належить одній і тій самій науці: це мусить бути наука, що досліджує перші начала і причини: адже і благо, і «те, заради чого» є одним з видів причин. А що це не мистецтво творення, пояснили вже перші філософи. Бо й раніше, й тепер здивування спонукає людей до філософії, причому спочатку вони дивувалися з того, що безпосередньо викликало подив, а згодом, потроху просуюючись таким чином далі, вони ставили питання про більш значуще, наприклад, про зміну положення Місяця, Сонця і зірок, а таким чином про походження Всесвіту. Але здивований і зачудований вважає себе необізнаним (тому й той, хто полюбляє міфи, є певною мірою філософом, адже міф

створюється на основі дивовижного). Якщо, таким чином, почали філософувати, аби позбутися незнання, то очевидно, що знання стали прагнути заради розуміння, а не заради якоїсь користі. Самий розвиток речей підтверджує це; а саме: коли в наявності з'явилося все необхідне, так само як і те, що полегшує життя і приносить втіху, тоді стали шукати такого роду розуміння. Через це ясно, що ми не шукаємо його заради якоїсь іншої потреби. І так само як вільною називаємо людину, котра живе заради самої себе, а не для іншого, й ця наука єдино вільна, бо лише вона існує заради самої себе.

Тому, можливо, й володіння нею було б справедливо вважати вищим за людські можливості, адже в багатьох відношеннях природа людини рабська, тобто, згідно зі словами Симоніда, «бог один лише міг би мати цей дар», людині ж не варто шукати несумірного їй знання. Отож, якщо поети кажуть правду і якщо заздрість — у природі божества, то найприроднішим для неї було б виявлятися в цьому випадку, і нещасними б мусили бути всі, хто не знає міри. Але божество не може бути заздрісним (хоча, за прислів'ям, «брешуть багато піснярі»), і не варто якусь іншу науку вважати ціннішою за цю. Бо найбожественіша наука є так само й найціннішою. А такою може бути одна тільки ця — у двоякому значенні. А саме: божественною є та з наук, яку радше за все міг би мати Бог, і так само божественною мала би бути всяка наука про божественне. І тільки для науки, яку ми і шукаємо, підходить і те, і те. Бог, за загальною думкою, належить до причин і є деяким началом, і така наука могла би бути або тільки, або над усе в Бога. Таким чином, усі інші науки є необхіднішими за неї, проте кращої за неї немає.

(Цит.: Аристотель. Метафізика // Соч.: В 4т. М., 1976. Т. 1. С. 65–70).

Розділ 9

Піфагорійців ми тепер залишимо, адже достатньо було торкнутися їх настільки, наскільки ми торкнулись. Ті ж, хто визнає причинами ідеї, в пошуках причин для речей, що навколо нас, передусім проголосили інші предмети, рівні цим речам за числом, немовби хто, прагнучи зробити підрахунок, за меншої кількості речей вважав, що зробити це буде неспроможний, але, збільшити їх кількість, увірував, що підрахує. Справді, ейдосів приблизно стільки ж або не менше, ніж речей, шукаючи причини яких, вони від речей дійшли до ейдосів, адже для кожного [роду] є у них щось однойменне, і окрім сутностей маємо єдине в множинному для всього іншого — і в навколишніх речах, і у вічних.

Далі, жоден із способів, якими ми доводимо, що ейдоси існують, не переконує нас. Дійсно, на підставі одних не виходить умовиводу, на підставі

інших ейдоси мусять бути і для того, для чого, як ми вважаємо, їх немає. Адже згідно з «доведенням від знання» ейдоси повинні бути для всього, про що є знання; на підставі доводу щодо «єдиного в множинному» вони повинні бути і для заперечень, а на підставі доводу про те, що «мислити щось можна і після його зникнення», – для минушого, адже про нього може [залишитися] якесь уявлення. Далі, на підставі найточніших доведень одні визнають ідеї співвіднесеного, про яке ми говоримо, що і для нього немає роду самого по собі; інші наводять аргумент стосовно «третьої Людини»...

... Далі, згідно з припущенням, на підставі якого ми визнаємо існування ідей, і повинні бути ейдоси не тільки сутностей, але й багато чого іншого (авжеж, і думка єдина не лише стосовно сутності, але і стосовно всього іншого; існують знання не тільки про сутність, але й про інше; і виходить у них незчисленна кількість інших подібних [висновків]; між іншим з необхідності і згідно з ученням про ейдоси, оскільки можлива причетність до ейдосів, то повинні існувати ідеї лише сутностей, бо причетність до них не може бути привідною, а кожна річ мусить бути причетна до ейдосу тією мірою, якою він не висловлюється про субстрат...

Отож, ейдоси були б [тільки] сутністю. Однак і тут, [у світі чуттєво сприйманого], і там, [у світі ідей], сутність означає одне й те саме. Інакше який ще сенс має твердження, що є щось поза навколишніми речами, – єдине в множинному? Якщо ж ідеї і речі, причетні до них, належать до одного й того самого виду, то буде щось спільне їм... Коли ж вид для ідей і причетних до них речей не один і той самий, то в них, треба вважати, лише ім'я спільне, і це було б схоже на те, якби хто називав людиною і Галлія, і шматок дерева, не побачивши між ними нічого спільного.

Однак найбільшу складність викликало б питання, яке значення мають ейдоси чуттєво сприйманих речей – для вічних, або для тих, що виникають і минають. Річ у тім, що вони для цих речей не є причиною руху або якоїсь зміни. З іншого боку, вони нічого не дають ані для пізнання решти речей (адже вони і не сутності цих речей, інакше б вони були в них), ані для їхнього буття (оскільки вони перебувають у причетних до них речах). Щоправда, можна було б, мабуть, подумати, що вони причини в тому самому сенсі, в якому домішування до чогось білого є причиною того, що воно є білим. Але це міркування – спочатку його висловлював Анаксагор, а згодом Евдокс і деякі інші – занадто вже хистке, адже не важко висунути проти такого погляду багато аргументів, що доводять їхню неспроможність.

Разом з тим усе інше не може походити з ейдосів, у жодному із звичних значень. Говорити ж, що вони зразки і що все інше причетне до них, – означає базікати пусте і говорити поетичним іносказанням. Справді, що це таке, що діє, дивлячись на ідеї? Адже можна і бути, і ставати схожим на що завгодно, не наслідуючи зразків; так що, чи існує Сократ, чи ні, може з'явитися така людина, як Сократ; і ясно, що те саме було б, коли існував би вічний Сократ. І мусила б бути сила-силенна зразків для одного й того

ж, і, отже, безліч його ейдосів, приміром, для «людини» – «жива істота» і «двоного», а разом з тим і сама-по-собі людина. Далі, ейдоси повинні були б бути зразками не тільки для чуттєво сприйманого, а й для самих себе, приміром, рід – як рід для видів; так що одне й те саме було б і зразком, і подобою.

Далі, необхідно, мабуть, вважати неможливим, щоб окремо один від одного існували сутність і те, сутністю чого вона є; як можуть через це ідеї, якщо вони сутності речей, існувати окремо від них? Між тим у «Федоні» мовиться таким чином, що ейдоси суть причини і буття і виникнення [речей]; і, однак, якщо ейдоси й існують, то речі, причетні до них, усе ж не виникли б, якби не було того, що приводить їх у рух. З іншого боку, виникає чимало іншого де ейдосів не існує. Тому ясно, що і решта не може і бути, і виникати через ті самі причини, як і тільки-но вказані речі.

(Цит.: Аристотель.

Метафизика // Соч.: В 4т. М., 1976. Т. 1. С. 86–88).

2 Декарт Р.

Принципи філософії

Лист до французького перекладача

Насамперед я хотів би з'ясувати, що таке філософія, розпочавши із звичайного, з того, наприклад, що слово «філософія» означає заняття мудрістю, і що під мудрістю ми розуміємо не лише розсудливість у справах, а й досконале знання всього, що може знати людина; це саме знання, що керує життям, слугує збереженню здоров'я, а також відкриттям у всіх науках. А щоб філософія стала такою, вона необхідно мусить бути виведена з перших причин так, щоби той, хто намагається опанувати її (що й означає, власне, філософувати), починав з дослідження цих перших причин, які йменуються принципами. Для цих принципів існують дві вимоги. По-перше, вони повинні бути настільки ясними і самоочевидними, щоб людський розум при уважному розгляді не зміг піддати сумніву їхню істинність; по-друге, пізнання всього іншого мусить залежати від них таким чином, що хоча б принципи і могли бути пізнаними поза іншими речами, однак, навпаки, ці останні не могли б бути пізнаними без знання принципів. При цьому належить зрозуміти, що тут пізнання речей із принципів, від яких вони залежать, виводиться таким чином, що в усій низці висновків немає жодного, який би не був цілковито ясним. Абсолютно мудрим насправді є один Бог, адже йому властиве досконале знання всього; однак і люди можуть бути названі більше або менше мудрими, згідно з тим, наскільки багато чи мало вони знають істин про найважливіші речі. З цим, я гадаю, погодяться всі обізнані люди.

Потому я запропонував би обговорити корисність цієї філософії і разом з тим би довів важливість переконання, що одна тільки філософія (оскільки

вона поширюється на все, що приступне людському пізнанню) відрізняє нас від дикунів і варварів і що кожний народ є тим більше цивілізованим і освіченим, чим краще у ньому філософують; тому немає для держави більшого блага, як мати справжніх філософів. До того ж будь-якій людині важливо не лише користуватися близькістю людей, відданих душею цій науці, але воістину набагато краще самим присвятити себе їй, на зразок того, як безсумнівно краще при ходінні користуватися власними очима і, завдячуючи їм, мати насолоду від барв і кольорів, ніж заплющити очі і йти за поводитирем; проте й це все-таки краще, ніж, заплющивши очі, відмовлятися від будь-якого стороннього керівництва. І справді, ті, хто марнує життя без вивчення філософії, зовсім склепили очі і не прагнуть їх відкрити; тимчасом задоволення, яке ми маємо, споглядаючи видимі очам речі, аж ніяк не може бути порівняне з тим задоволенням, яке нам дає пізнання тих речей, що ми знаходимо з допомогою філософії. До того ж і для наших звичаїв, і для життєвого устрою ця наука більш необхідна, ніж користуватися очима для спрямування наших кроків. Нерозумні тварини, що мусять піклуватися лише про власне тіло, тільки тим і переймаються, що шукають харч для нього; для людини ж, головною частиною якої є розум, на першому місці має стояти турбота про пошуки її справжньої поживи – мудрості. Я твердо переконаний, що більшість не уникла б цього, якби тільки мала надію досягти успіху і знала б, як це зробити. Немає такої найгіршої людини, яка була б так припнута до чуттєвих об'єктів, що бодай інколи не звернулась би до чогось кращого, хоча б і не знала, в чому воно полягає. Ті ж, до кого доля найбільше схиляється, хто має достатньо здоров'я, пошани й багатства, не вільніші за інших від такого бажання; я навіть переконаний, що вони ще більше сумують за благами більш значущими і досконалішими, ніж ті, що вони мають. А таким вищим благом, як показує й незалежно від світла віри сам природний розум, є ніщо інше, як пізнання істини через її першопричини, тобто мудрість; заняття останньою і є філософія. Оскільки все це цілком правильно, то в цьому неважко переконатися, аби тільки все було як годиться виведене. Але оскільки цьому переконанню суперечить досвід, який свідчить, що люди, найбільше перейняті філософією, часто найменше мудрі і не настільки правильно користуються своїм розумом порівняно з тими, хто ніколи не присвячував себе цьому заняттю, я бажав би тут коротко викласти те, в чому полягають ті науки, які ми тепер маємо, і якого ступеня мудрості ці науки досягають.

Перший ступінь містить лише ті поняття, які через власне світло настільки ясні, що їх можна здобути і без розмірковувань. Другий ступінь охоплює все те, що дає нам чуттєвий досвід. Третій – те, чого навчає спілкування з іншими людьми. Сюди ж можна приєднати, на четвертому місці, читання книг, звичайно не всіх, але переважно тих, що написані людьми, здатними дати нам гарні настанови; це начебто спілкування з їхніми творцями. Вся мудрість здобута, як на мене, цими чотирма способами. Я не включаю сюди божественне одкровення, бо воно не поступово, а відразу

підносить нас до безпомилкової віри. Однак за всіх часів були великі люди, які прагнули приєднати п'ятий ступінь мудрості, набагато піднесеніший і правильний, ніж попередні чотири; мабуть, вони робили це виключно так, що розширювали перші причини та істинні принципи, з яких виводили пояснення всього приступного пізнанню. Й ті, хто піклувався про це, дістали наймення філософів. Нікому, проте, наскільки я знаю, не пощастило успішно розв'язати це завдання. Першими і найвидатнішими з таких письменників, твори яких дійшли до нас, були Платон і Аристотель. Між ними існувала та різниця, що перший, блискуче наслідуючи свого попередника Сократа, був переконаний, що він не може знайти нічого вірогідного, і задовольнявся викладом того, що йому здавалося ймовірним; з цією метою він приймав відомі начала, на підставі яких і намагався дати пояснення всім іншим речам. Аристотель не був настільки щирим. Хоча Аристотель і був упродовж двадцяти років учнем Платона і мав ті самі начала, що й останній, однак він цілком змінив спосіб їх пояснення і за певне й правильне видавав те, що, найімовірніше, сам ніколи таким не вважав. Обидва ці багато обдаровані мужі володіли значною часткою мудрості, що досягається чотирма вказаними шляхами, і через це зажили настільки великої слави, що нащадки вважали за краще дотримуватися їхніх думок замість шукати кращих. Головна суперечка серед їхніх учнів стосувалася того, чи не варто все ставити під сумнів, або щось належить брати за достовірне. Цей предмет привів і тих і тих до страшної помилки. Деякі з тих, хто обстоював сумнів, поширили його і на життєві вчинки, так що нехтували користуватися розсудливістю як необхідним життєвим керунком, тоді як інші, захисники достовірності, припускаючи, що ця остання залежить від чуттів, цілком на них покладались. Це доходило до того, що, за переказами, Епікур, усупереч усім доказам астрономії, всерйоз стверджував, начебто Сонце не більше того, яким воно нам здається. Тут у більшості суперечок можна помітити одну помилку: тоді, як істина лежить між двома переконаннями, кожне з них тим далі від неї, чим з більшим запалом про неї сперечаються... Ясно показавши все це, я хотів би навести тут докази, які б свідчили, що принципи, котрі я пропоную в цій книзі, суть ті самі істинні начала, за допомогою яких можна досягти вищого ступеня мудрості (а в ній і полягає вище благо людського життя). Дві підстави достатні для підтвердження цього: перша, що начала ці досить ясні, і друга, що з них можна вивести все інше; крім цих двох умов ніякі інші для начал і не потрібні. А що вони цілком ясні, легко показати, по-перше, через той спосіб, у який ці начала відшукуються: треба відкинути все те, що дає найменший привід для сумніву; адже вірогідно, що все, що не може бути таким чином відкинуте, після ретельного його обговорення виявиться найяснішим і найочевиднішим з усього, що приступне людському пізнанню. Отже, треба зрозуміти, що той, хто почав би сумніватися у всьому, не може, однак, піддати сумніву те, що він сам існує в той час, коли сумнівається; хто так міркує і не може сумніватися в самому собі, хоча сумнівається в усьому іншому, не

є тим, що ми називаємо нашим тілом, а є тим, що ми називаємо душею або свідомістю. Існування цієї свідомості я взяв за перше начало, з якого вивів найясніший висновок, а саме, що існує Бог – творець усього, що існує в світі; а оскільки Він є джерелом усіх істин, то Він не створив нашого розуму за своєю природою таким, щоб останній міг би помилятися в судженнях про речі, сприйняті ним найяснішим і найвиразнішим чином. Оце й усі мої принципи, що ними я користуюсь стосовно нематеріальних, тобто метафізичних, речей. З цих принципів я виводжу найяснішим чином начала речей тілесних, тобто фізичних; а саме, що дані тіла, протяжні в довжину, ширину і глибину, наділені різними фігурами і різноманітно рухливі. Такі коротко всі ті начала, з яких я виводжу істину про інші речі...

... Далі, щоб мета, яку я мав, оприлюднюючи цю книгу, була правдиво зрозумілою, я хотів би вказати тут і порядок, якого, як на мене, треба дотримуватися для власного просвітлення.

По-перше, той, хто має звичайне і недосконале знання, яке можна здобути чотирма вищезгаданими засобами, мусить передусім скласти собі правила моралі, достатні для керівництва в життєвих справах, бо це не може чекати, і нашою першою турботою має бути правильне життя. Потому треба взятися за логіку, але не за ту, яку вивчають у школах: остання, власне кажучи, є лише деяка діалектика, що вчить тільки засобів передавати іншим щось, уже відоме нам, і навіть учить говорити, надто не розмірковуючи про те, чого не знаємо; тим самим вона радше викривлює, ніж виправляє здоровий глузд. Ні, сказане стосується тієї логіки, яка вчить належного управління розумом для здобуття ще не відомих нам істин; оскільки ця логіка надто залежить від підготовки, то, щоб увести властиві їй правила, корисно довго практикуватися у легших питаннях, як-от у питаннях математики. Після здобуття певних навичок у правильному розв'язанні цих питань треба серйозно віддатися справжній філософії, першою частиною якої є метафізика, де містяться начала пізнання; серед них маємо пояснення головних атрибутів Бога, нематеріальності нашої душі, а так само всіх інших ясних і простих понять, які у нас є. Друга частина – фізика; в ній, після того? як знайдені істинні начала матеріальних речей, розглядається, як був утворений увесь світ взагалі; яка природа землі й решти тіл, що знаходяться коло неї, як, приміром, повітря, води, вогню, магніту та інших мінералів. Далі належить окремо дослідити природу рослин, тварин, і надто людини, щоб краще було звернутися до відкриття інших корисних для неї істин. Уся філософія подібна до дерева, коріння якого – метафізика, стовбур – фізика, а гілля, що відходить від цього дерева, – всі інші науки, зведені до трьох головних: медицини, механіки й етики. Останню я вважаю за найвищу і найдосконалішу науку про звичай; вона передбачає повне знання інших наук і є останньою сходинкою до найвищої мудрості. Подібно до того як плоди збирають не з коренів і не зі стовбура, а тільки з гілок, так і особлива корисність філософії залежить від тих її частин, які можуть бути вивчені лише під кінець.

Метафізичні розмисли

Перший розмисел

Про речі, що можна взяти під сумнів

Скільки разів траплялось, що вночі мені снилось ніби я одягнений сиджу на цьому самому місці, біля вогню, хоча в цей час я зовсім роздягнений лежав у своєму ліжку? Щоправда, тепер мені здається, що я дивлюсь на цей папір зовсім не сонними очима, що голова, якою я похитую, зовсім не дремає, що я свідомо й навмисно простягаю й відчуваю цю руку; а те, що діється вві сні, бачиться не так чітко й виразно. Та розваживши докладно, я пригадую, що подібні ілюзії нерідко обманювали мене і вві сні. Задумавшись над цим, я явно впевнююсь у відсутності переконливих ознак або досить певних знаків, завдяки яким можна чітко відмежувати неспання від сну, і це мене вражає; моє здивування таке, що я фактично здатен переконати себе, начебто я сплю.

А тепер припустімо, що ми заснули і всі ці особливості, а саме: розплющування очей, хитання головою, простягання руки тощо, не що інше, як оманливі ілюзії, а наші руки й усе тіло, можливо, зовсім не такі, якими ми їх бачимо. Однак слід принаймні визнати, що речі, які нам увижаються вві сні, постають немов малюнки й картинки, що можуть бути створені лише за подобою чогось справді реального; і тому принаймні такі загальні речі, як очі, голова, руки й решта тіла, — це речі не уявні, а реальні. Справді, навіть коли художники намагаються зобразити якнайхімерніших сирен і сатирів, малюючи дивні й неймовірні форми, вони не можуть надати їм зовсім небаченого в природі вигляду, бо лише витворюють своєрідні поєднання частин тіла різних тварин, або ж, якщо їхня уява настільки екстравагантна, що зуміє вигадати щось нове, досі нами ніде не бачене, тобто їхній витвір становитиме річ до решти вигадану й цілком невірогідну, то принаймні фарби, якими його мальовано, мусять бути справжніми.

З цієї самої причини слід визнати, що хоча навіть такі загальні речі, як очі, голова, руки тощо, можуть бути уявними, існують, однак, іще простіші й загальніші речі, наявні й реальні, через змішування яких, як і через поєднання кількох істинних кольорів, виникли образи всіх речей як істинних і реальних, так і вигаданих і фантастичних, що їх уміщує наша думка. До цієї низки речей належить тілесна природа взагалі і її просторовість, а також обриси просторових речей, їхні розміри або величина й кількість, як і місцезнаходження й час, що вимірює їх тривалість, тощо.

Можливо, саме тому ми не помилились, якщо скажемо, що фізика, астрономія, медицина та інші науки, що залежать від розгляду складних речей, дуже сумнівні й недостовірні, зате арифметика, геометрія й інші науки такого плану, що вивчають речі вкрай прості й загальні, не надто переймаючись, існують ті в природі чи ні, містять у собі дещо достовірне й безсумнівне, — адже незалежно від того, сплю я чи не сплю, два додані до трьох дають завжди п'ять, а квадрат ніколи не матиме більше чотирьох

сторін; як на мене, немислимо, аби настільки очевидні істини можна було запідозрити в хибності й недостовірності.

І все ж у розумі вже давно утвердилась думка про існування Бога, який може все і який, задумавши, створив мене таким, яким я є. Хто ж може запевнити мене, що Бог улаштував так, щоб не існувало жодної землі, жодного неба, жодного просторового тіла, жодного обрису, жодної величини ані місця, а я все-таки ці речі відчував і мені здавалося, що все це існує саме таким, яким я його бачу.

Отож, я припускаю, що насправді існує не всемілостивий Бог як єдине верховне джерело істини, а якийсь злий геній, настільки ж хитрий і облудний, як і могутній, що задіяв увесь свій хист, аби мене ошукати. Я уявляю, що небо, повітря, земля, кольори, форми, звуки і всі зовнішні речі, що ми їх бачимо, це лише облудні ілюзії, якими він скористався, аби підловити мене на легковірність. Я уявлятиму себе без рук, без очей, плоті й крові, без будь-яких відчуттів, але хибно впевненим, що ними володію. Я вперто дотримуватимусь цієї думки і, якщо завдяки такому підходowi виявлюсь нездатним досягнути якусь істину, то принаймні володітиму можливістю стояти на своєму. Ось чому я старанно остерігатимусь приймати на віру щось недостовірне і так добре підготую свій розум до всіляких хитрощів цього великого ошуканця, що йому попри всю його могутність і хитроумність не вдасться нічого мені нав'язати.

Однак цей задум складний і трудомісткий, а лінощі непомітно затягують мене в звичний плин життя. І як ото раб, що насолоджувався уявною свободою вві сні, боїться прокидатися, коли починає підозрювати, що його свобода лише сон, і підтримує приємні ілюзії, аби довше насолоджуватись ними, так і я непомітно для себе сповзаю до своїх колишніх поглядів і боюся прокидатися з цього забуття, лякаючись, що невсипуща праця, яка настане після цього мирного спокою, може не просто привести колись до якогось світла в пізнанні істини, а виявиться недостатньою, аби досягти весь морок таких складних проблем.

*(Цит.: Декарт Р. Первоначала філософії
// Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 301–309).*

3 Кант І.

Критика чистого розуму

Вступ

... Деякі знання залишають поле будь-якого можливого досвіду і за допомогою понять, для яких у досвіді ніде не може бути дано відповідного об'єкта, розширюють, як видається, обсяг наших суджень поза всі межі досвіду. Саме до цих останніх знань, що виходять поза чуттєвий світ, [туди] де досвід не може дати провідної нитки та вказівки, належать дослідження нашого розуму, які ми вважаємо набагато важливішими за значенням і да-

леко вищими за кінцевою метою, ніж усе, чого розсудок може навчитися в царині явищ, причому ми ладні навіть [йти] на ризик скоріш за все заблудитися, аніж облишити такі важливі дослідження з приводу якогось сумніву та байдужості. Ці неминучі проблеми самого чистого розуму суть *Бог, свобода та безсмертя*. Наука, що її кінцевий задум з усіма її налаштуваннями спрямовано власне лише на вирішення цих завдань, називається *метафізикою*, її спосіб діяння на початку є *догматичним* у тому сенсі, що вона впевнено береться до діла без попереднього випробування здатності чи нездатності розуму до такого великого заходу.

Видається природним, що, покинувши ґрунт досвіду, не будують відразу ж будинок з наявних невідомо звідки знань і на довірі до засад невідомого походження, не забезпечивши спочатку міцний підмурок тієї спориуди шляхом ретельного дослідження, і що, отже, давно вже мало б бути поставлене питання [про те], як же розсудок може прийти до всіх цих апіорних знань, і який обсяг, значущість і вартість вони можуть мати. І справді, нема нічого природнішого, якщо розуміти під словом *природний* усе те, що має відбуватися в справедливий і розумний спосіб; якщо ж розуміти під цим словом те, що відбувається зазвичай, тоді знову ж таки нема нічого природнішого й зрозумілішого, як те, що таке дослідження мало довгий час не бути здійсненим. Адже окремі види цих знань, як-от математичні, віддавна набули надійності і тим спонукають очікувати цього й від інших, хоча б вони й мали цілком відмінну природу. До того ж хто перебуває поза обрієм досвіду, той упевнений, що не буде спростований досвідом. Спокуса розширювати свої знання така велика, що зупинитися в цьому поступі можна тільки наштотхнувшись на явну суперечність. Але цього можна уникнути, якщо творити свої вимисли обачно, від чого вони анітрохи не перестають бути вимислами. Математика дає нам блискучий приклад [того], як далеко можна просунутися вперед у апіорному пізнанні незалежно від досвіду. Щоправда, вона займається предметами й знаннями лише тією мірою, якою вони можуть бути подані в спогляданні. Однак що обставину легко можна недобачити, бо згадане споглядання саме може бути даве аргіогі, і тоді його важко відрізнити від голого чистого поняття. Захоплений таким доказом могутності розуму, потяг до розширення знання не знає жодних меж. Легкий голуб, розтинаючи у вільному леті повітря й відчуваючи його опір, міг би уявити, що в безповітряному просторі літати йому було б значно краще. Так само *Платон* покинув чуттєвий світ, бо він ставить розсудку такі тісні бар'єри, і наважився [податися] на крилах ідей потойбіч, у порожній простір чистого розсудку. Він не помітив, що своїми намаганнями не просунувся ні на крок, бо не мав жодної перешкоди, [яка могла б правити йому,] так би мовити, за опертя, на якому він би міг базуватися і прикладати туди свої сили, щоб зрушити розсудок із місця. Але така вже звична доля людського розуму в його спекуляціях: якнайскоріше звести до кінця свою будівлю і щойно потому з'ясовувати, чи добре було закладено фундамент. Тоді вишукуються всілякі виправдання, аби заспокоїти нас

щодо її придатності або навіть зовсім відхилити такий запізнілий і небезпечний іспит ...

... Що ж стосується *метафізики*, то її дотеперішній кепський розвій і те, що про жодну з запропонованих досі [її систем], з погляду їх істотної мети, не можна сказати, що вона дійсно існує, — [це] має дозволяти кожному з [достатньою] підставою сумніватися в її можливості.

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

Та позаяк у всіх дотеперішніх спробах відповісти на ці природні запитання, наприклад, чи має світ початок, а чи існує одвічно і т. ін., завжди знаходилися не уникненні суперечності, то не можна вдовольнитися лише природною схильністю до метафізики, тобто самою чистою розумовою спроможністю, із якої, щоправда, завжди виростає якась метафізика (хай там яка вже не є), але слід знайти можливість допровадити її до певності або в знанні, або в незнанні [своїх] предметів, себто винести ухвалу або щодо предметів її проблематики, або щодо спроможності чи неспроможності розуму щось судити про них, отже, або надійно розширити наш чистий розум, або поставити йому окреслені й певні межі. Це останнє питання, що випливає зі сформульованого вище загального завдання, з правомірністю буде таким: «Яким чином можлива метафізика як *наука*?»

Таким чином, критика розуму необхідно приводить зрештою до науки, натомість догматичне вживання її без критики — до безпідставних тверджень, яким можна протиставити [інші,] настільки ж позірні, отже, до *скептицизму*.

Ця наука не може мати також великого лячного обсягу, бо вона має до діла не з об'єктами розуму, розмаїтість яких нескінченна, а лише з самим розумом, із завданнями, що виникають цілковито з його надр і запропонованими йому не природою речей, відмінних від нього, а його власною; і якщо розум спершу всебічно запізнився зі своєю власною спроможністю відносно предметів, що можуть зустрічатися йому в досвіді, [то тоді] має бути легко визначити повністю й достеменно обсяг і межі випробовуваного вжитку [його] за межами всякого досвіду. Отже, ми можемо й мусимо вважати всі зроблені дотепер спроби *догматично* побудувати метафізику нездійсненими; бо те, що є в тій чи іншій із них аналітичного, а саме просте розчленовування понять, притаманне нашому розуму а priori, ще зовсім

не є ціллю, а лише підготовкою до справжньої метафізики, тобто синтетичного розширення апріорного знання, і [аналіз] не є для цього придатним, бо показує просто, що міститься в цих поняттях, але не [те,] як ми приходимо а рїогї до таких понять, аби потім могли визначити також їх чинний ужиток стосовно предметів усякого пізнання взагалі. І щоб позбутися всіх цих претензій, потрібно лише трохи самозречення, бо незаперечні і неминучі за догматичного методу суперечності розуму з самим собою давно вже дискредитували кожную дотеперішню метафізику. Більше стійкості потрібно для того, щоб внутрішні труднощі й зовнішні протидія не перешкодили нам сприяти нарешті через інакше трактування, цілком протилежне дотеперішнім, успішному й плідному зростанню необхідного для людського розуму науки, кожний стовбур якої можна, звісно, зрубати, але коріння викорчувати не можна.

(Цит.: Кант І. *Критика чистого розуму*.
К., 2000. С. 41–50).

Критика чистого розуму

Про неможливість онтологічного доказу буття Бога

Зі сказаного дотепер легко помітити, що поняття абсолютно необхідної сутності є чисте розумове поняття, себто лише ідея, об'єктивну реальність якої далеко ще не доведено тим, що розум її потребує: ця ідея дає лише вказівку на певну, хоча й недосягну, завершеність і, власне, слугує більше для того, щоб обмежувати розсудок, аніж поширювати його на нові предмети. Тут вважається дивним і безглуздим те, що умовивід від даного існування взагалі до якогось цілковито необхідного існування видається нагальним і слухним, а проте всі умови розсудку для створення собі поняття про таку необхідність є цілковито проти нас.

За всіх часів вели мову про *абсолютно необхідну* сутність, і зусилля докладали не стільки до того, щоб збагнути, чи можна бодай мислити собі таку річ і яким чином, скільки до того, щоб довести її існування. Номінальне визначення цього поняття, щоправда, не становить жодних труднощів: це є щось таке, небуття чого неможливе; однак від того ми не стаємо розумнішими стосовно умов, котрі унеможлиблюють визнання небуття якоїсь речі як цілковито немислимого і котрі ми, власне, й хочемо пізнати, а саме: чи ми через це поняття мислимо взагалі що-небудь, а чи ні. Бо ж те, що словом *безумовний* відкидаються всі умови, яких повсякчас потребує розсудок, аби розглядати щось як необхідне, аж ніяк не пояснює мені, чи мислю я тоді через поняття Безумовно Необхідного ще щось, а чи може, й геть нічого.

Мало того, це прийняте чисто навмання і врешті цілком узвичаєне поняття сподівалися ще пояснити на масі прикладів, так, що всяке подальше допитування стосовно його зрозумілості видавалося цілком непотрібним.

Кожне положення геометрії, наприклад, що трикутник має три кути, є цілковито необхідне; і те саме казали й про предмет, який лежить цілком поза сферою нашого розсудку, немовби цілком розуміючи, що хочуть сказати про нього цим поняттям.

Усі наведені приклади без винятку взято лише з *суджень*, а не з *речей* та їхнього існування. Але безумовна необхідність суджень не є абсолютною необхідністю речей. Адже абсолютна необхідність судження є лише зумовлена необхідність речі, або предиката в судженні. Наведене шойно положення не говорить, що три кути є цілковито необхідні, лише [стверджує, що] за умови, коли трикутник є в наявності (даний), то необхідним чином є в наявності і три кути (у ньому). Однак ця логічна необхідність виявляє таку велику силу створювати ілюзію, що, а рїгїгї склавши собі поняття про якусь річ, влаштоване так, що охоплює, на нашу думку, своїм обсягом і існування, ми гадаємо, ніби звідси можна з певністю дійти висновку: раз об'єктові цього поняття необхідно притаманне існування, себто за умови, що я встановлюю цю річ як дану (існуючу), то її існування також покладається необхідно (за правилом тотожності), і тому й сама ця сутність має бути цілковито необхідною, бо її існування мислиться zarazом у довільно прийнятому понятті за умови, що я встановлюю його предмет. Якщо в тотожному судженні я усуваю предикат і зберігаю суб'єкт, то виникає суперечність; тому я кажу, що перший притаманний другому необхідним чином. Але якщо я усуваю суб'єкт разом із предикатом, тоді суперечності не виникає, бо *не лишається вже нічого*, чому [щось] могло б суперечити. Встановлювати трикутник і усувати три його кути є суперечливо; але усувати трикутник разом із його трьома кутами — [це] не є жодною суперечністю. Те саме — і з поняттям абсолютно необхідної сутності. Якщо ви відкидаєте її існування, то ви відкидаєте саму цю річ разом із усіма її предикатами; де ж тоді має заходити суперечність? Зовні немає нічого, чому б [це] суперечило, бо ця річ не повинна бути зовнішньою необхідною; внутрішньо також нічого, бо, відкинувши саму річ, ви водночас відкинули і все [її] внутрішнє. Бог є всемогутній — це є необхідне судження. Визнаючи божество, себто нескінченну сутність, не можна заперечити всемогутність, поняття якої тотожне з поняттям божества. Але якщо ви говорите, що *Бога немає*, тоді не дано ні всемогутності, ні будь-якого іншого його предиката, бо всі вони відкидаються разом із суб'єктом, і в цій думці не виявляється ані найменшої суперечності.

Отже, ви бачили, що коли я відкидаю предикат судження разом із суб'єктом, ніколи не може виникнути внутрішня суперечність, хоч яким би був той предикат. Вам зостається лише один вихід: мусите стверджувати, що є суб'єкти, котрі зовсім не можна відкинути і котрі, отже, мають залишатися. Але було б байдуже, якби казати: існують цілковито необхідні суб'єкти, [а це ж бо є так] передумова, правильність якої я якраз поставив під сумнів і котру можливість ви хотіли мені показати. Адже я не можу скласти собі ані найменшого поняття про річ, яка, будучи відкинута разом

із усіма своїми предикатами, залишала б по собі якусь суперечність, а без суперечності, через самі лише чисті апіорні поняття, я не маю жодної ознаки неможливості.

Всупереч усім цим загальним висновкам (яких не може відхилити жодна людина) ви кидаєте мені виклик через один випадок, виставляючи його як фактичний доказ того, що все ж таки є одне, і притім лише це Одне, поняття, таке, що небуття або заперечення його предмета є саме в собі суперечливим, і це є поняття найреальнішої сутності. Ви кажете, що вона має [в собі] всю реальність, і ви маєте право допускати таку сутність як можливу (із чим я наразі погоджуюся, хоча не суперечливе собі поняття далеко ще не доводить можливості предмета). Але до всякої реальності входить також існування; отже, існування перебуває в понятті Можливого. Якщо ця річ відкидається, то відкидається [й] внутрішня її можливість, що є суперечливо.

Я відповідаю: ви впали в суперечність уже тоді, коли до поняття речі, яку збиралися мислити лише як можливу, впровадили поняття існування, нехай і сховане під іншим найменням. Якщо дозволити вам це, то ви на позір виграли гру, але на ділі ви нічого не сказали, впадши в голу тавтологію. Я запитую вас, чи є положення: *чи та річ* (котру я визнаю разом із вами як можливу, хоч якою б вона була) *існує*, — чи є це положення аналітичним, чи синтетичним? Якщо воно аналітичне, то існуванням речі ви нічого не додаєте до вашої думки про річ; але тоді або та думка, що є в вас, має бути самою цією річчю, або ж ви прийняли за передумову існування як приналежне до можливості речі і потім удавано висновуєте це існування з внутрішньої можливості, а це є не що інше, як жалюгідна тавтологія. Слово *реальність*, що в понятті речі звучить інакше, ніж *існування* в понятті предиката, тут нічого не важить. Адже якщо ви називаєте всяке встановлення (байдуже, що ви встановлюєте) реальністю, то вже в понятті суб'єкта ви встановили річ із усіма її предикатами, приймаючи її як дійсну, і в предикаті лише повторюєте це. Якщо ж ви, навпаки, визнаєте, як то й мусить визнавати кожна людина зі здоровим глуздом, що всі екзистенційні положення є синтетичні, то як же ви тоді будете стверджувати, що предикат існування не можна відкинути без суперечності? Адже ця перевага властиво притаманна тільки аналітичному судженню, що його характер саме на цьому і ґрунтується.

Я сподівався б справді звести нанівець ці дріб'язкові розумування точним визначенням поняття існування, якби не зауважив, що ілюзія від змішування логічного предиката з реальним (себто з визначенням речі) зводить нанівець майже всі повчання. За *логічний предикат* може правити все, що завгодно, навіть суб'єкт може бути предикатом самого себе: адже логіка абстрагується від усякого змісту. Але *визначення* є предикат, що додається до поняття суб'єкта й побільшує його. Отже, воно вже не повинне міститися в тому понятті.

Буття, вочевидь не є реальним предикатом, себто поняттям чогось такого, що могло б додаватися до поняття речі. Воно є лише встановленням речі або деяких визначень самих по собі. У логічному вжитку воно є лише зв'язкою в судженні. Положення *Бог є всемогутній* містить два поняття, що мають свої об'єкти: Бог і всемогутність; слівце *є* не становить тут додаткового предиката, а є лише те, що предикат встановлює *відносно* суб'єкта. Якщо я беру суб'єкта (Бога) разом із усіма його предикатами (до яких належить і всемогутність) і кажу: Бог *є* або *є Бог*, то я не додаю жодного нового предиката до поняття Бога, а тільки встановлюю суб'єкт сам по собі разом із усіма його предикатами, і притому як *предмет* у відношенні до мого *поняття*. Предмет і поняття мусять містити цілком одне й те саме, і тому до поняття, що виражає тільки можливість, нічого не може бути більше додано, бо я мислю його предмет просто як даний (через вираз *він є*). Таким чином, Дійсне не містить нічого понад просто Можливе. Сто дійсних талярів не містять ані на йоту більше, ніж сто можливих [талярів]. Адже можливі таляри означають поняття, а дійсні – предмет і його встановлення саме по собі, тож у випадку, якби предмет містив більше, ніж поняття, моє поняття не виражало б цілого предмета і, отже, не було б його адекватним поняттям. Але в моєму майновому стані є щось більше за наявності ста дійсних талярів, аніж за самого лише їх поняття (себто можливості їх). Бо ж у дійсності предмет не тільки аналітичне міститься в моєму понятті, але й додається синтетичне до мого поняття (яке є визначенням мого стану), анітрохи не побільшуючи ці мислені сто талярів цим буттям поза моїм поняттям.

Отже, якщо я мислю річ через які завгодно і скільки завгодно предикатів (навіть у суцільному визначенні), то від того, що я додам іще: ця річ *є*, до неї анічого ісінько не долучиться. Інакше бо існувало б не те саме, а більше за те, що я мислив у понятті, і я не міг би сказати, що [це] існує саме предмет мого поняття. Якщо навіть я мислю в якій-небудь речі всі реальності, крім однієї, то від того, що я скажу: *така річ, із таким недоліком, існує*, то відсутня реальність не додається: річ існуватиме якраз із тим недоліком, із яким я її мислив, інакше б існувало щось інше, ніж я думав. Коли ж я мислю певну сутність як найвищу реальність (без недоліків), то все ж таки лишається ще питання, існує вона чи ні. Адже хоча моєму поняттю про можливий реальний зміст речі взагалі нічого не бракує, проте бракує чогось іще у відношенні до всього мого стану мислення, а саме: що знання цього об'єкта можливе також а *posteriori*. Тут і розкривається причина наявної при цьому трудності. Якби мова була про предмет чуттів, то я не міг би змішати існування речі з простим поняттям речі. Бо ж через поняття предмет мислиться тільки як суголосний із загальними умовами можливого емпіричного знання взагалі, а через існування – як уміщений у контекст сукупного досвіду; і в цьому разі через пов'язаність зі змістом сукупного досвіду поняття предмета анітрохи не збільшується, але наше мислення завдяки цьому отримує на одне можливе сприйняття більше. Якщо ж ми, на-

впаки, хочемо мислити існування лише через чисту категорію, то не диво, що ми не можемо вказати жодної ознаки, аби відрізнити його від простої можливості.

Отже, хоч би що й хоч би скільки містило наше поняття того чи іншого предмета, та все ж таки аби наділити цей предмет існуванням, ми мусимо вийти поза це поняття. У випадку з предметами чуттів це здійснюється через зв'язок з яким-небудь із моїх сприйняття за емпіричними законами; але для об'єктів чистого мислення немає абсолютно жодного засобу пізнати їхнє буття, бо воно має бути пізнане цілком а пріорі, тоді як наше усвідомлення всякого існування (чи то безпосередньо сприйняттям, чи через висновки, які пов'язують щось зі сприйняттям) цілковито належить до єдності досвіду, і хоча існування поза цією цариною не можна оголошувати абсолютно неможливим, проте воно є таким припущенням, якого ми нічим не можемо підтвердити.

Поняття найвищої сутності є з багатьох поглядів вельми корисна ідея; але власне тому, що вона є тільки ідея, вона зовсім непридатна для того, аби лише з її допомогою розширювати наше знання стосовно того, що існує. Вона не в змозі навіть навчити нас чогось стосовно можливості чогось понад. Аналітична ознака можливості, яка полягає в тому, що самі лише встановлення ([самі лише] реальності) не створюють жодних суперечностей, – не може, щоправда, заперечуватися за цією множиною, та оскільки зв'язання всіх реальних властивостей у одній речі є синтез, про можливість якого ми не можемо судити а пріорі, бо ці реальності не дані нам специфічно, а якби й були дані, то звідси аж ніяк не виходило б жодного судження, бо ознаку можливості синтетичних знань завжди слід шукати лише в досвіді, до якого предмет ідеї належати не може; тож славетному *Лейбніцеві* [насправді] далеко не вдалося те, чим він себе тішив, а саме: а пріорі осягнути можливість такої величної ідеальної сутності.

Отже, всі старання й праця довкола такого знаменитого онтологічного (картезіанського) доказу буття найвищої сутності з понять пропали марно, і людина настільки ж мало може збагатитися знаннями з самих лише ідей, як мало збагатився б коштами купець, якби для поліпшення свого становища надумав приписати до своєї касової готівки декілька нулів.

(Цит. : Кант І. *Критика чистого розуму*.
К., 2000. С. 348 – 353).

4 Вітгенштейн Л. *Філософські дослідження*

89. Ці міркування ведуть нас до проблеми: якою мірою логіка є чимось чистим? Адже здавалось, що їй повинна бути властива особлива глибина – загальна значущість. Здавалось, що вона лежить в основі всіх наук. Адже логічний аналіз досліджує сутність всіх речей. Він повинен побачити осно-

ви речей і не повинен піклуватися про такі-то і такі-то події, які відбуваються в дійсності. Логіка виникає не з інтересу до фактів дійсності, не з потреби зрозуміти причинні зв'язки, а з прагнення зрозуміти фундамент, сутність всього емпіричного. Проте не тому, що ми повинні відшукати нові факти понад ті, що вже існують: скоріше для нашого дослідження істотне те, що ми не хочемо з його допомогою дізнатися нічого нового. Ми хочемо зрозуміти щось, що вже відкрите для нашого погляду. Бо цього ми, очевидно, в певному значенні не розуміємо.

90. Нам здається, нібито ми в своїх дослідженнях повинні проникати крізь явища; але наш аналіз спрямований не на явища, а, якщо можна було б так сказати, на можливості явищ. Значить, ми пригадуємо тип наших висловлювань про явища. Тому і Августин пригадує різні висловлювання, які стосуються тривалості подій, їх минулого, теперішнього і майбутнього. (Це, звичайно, нефілософські висловлювання про час, минуле, теперішнє і майбутнє). Тому наш розгляд є розглядом граматичним. І він проливає світло на нашу проблему, усуваючи непорозуміння. Непорозуміння, пов'язані з вживанням слів, викликані, між іншим, певними аналогіями між формами виразів в різних сферах мови. Деякі з них налагоджуються шляхом заміщення однієї форми виразу іншою формою. Це можна назвати «аналізом» наших форм виразу, оскільки такий процес іноді схожий з розпадом.

91. Проте тепер може виникнути видимість, нібито є щось типу останнього аналізу наших мовних форм, тобто деяка одна повністю розкладена форма виразу. Тобто: ніби наші звичні форми виразу, по суті, не проаналізовані, ніби в них приховано щось, що треба оприлюднити. Якщо б це сталося, то в результаті цього вираз було б повністю пояснено і наше завдання вирішено. Це можна висловити ще так: ми усуваємо непорозуміння, уточнюючи наші вислови; але тут може здатися, ніби-ми прагнемо досягти певного стану – повної точності; і неначе це і є істинною метою нашого дослідження.

92. Це відбивається в питанні про сутність мови, речення, мислення. Бо якщо в своїх дослідженнях ми прагнемо зрозуміти сутність мови – її функцію, її будову, то це ж не те саме, чого стосується наше питання. Бо це питання припускає, що сутність не є чимось відкритим і явним, чимось таким, що при упорядкуванні стає наочним. Що сутність – це щось, що лежить під поверхнею. Щось, що лежить всередині, що ми бачимо, лише проникаючи крізь річ, і що повинен розкрити аналіз.

Сутність прихована від нас – ось форма, яку тепер приймає наша проблема. Ми запитуємо: «Що таке мова?», «Що таке речення?». І відповідь на ці запитання потрібно дати раз і назавжди, і незалежно від будь-якого майбутнього дослідження.

94. «Речення – незвичайна річ»: в цьому вже міститься очищення цілого уявлення. Тенденція припускати, що між сентенціальним знаком і фак-

тами лежить чистий проміжок. Або бажати очистити сам сентенціальний знак. Адже бачити, що мова йде про звичайні речі, нам різними способами заважають наші форми вираження, які штовхають нас в погоню за химерами.

96. До конкретної помилки, яка тут мається на увазі, з різних боків приєднуються інші. Мислення і мова тепер здаються нам своєрідним корелятом, образом світу. Поняття «речення», «мова», «мислення», «світ» стають в один ряд, один за одним, всі стають еквівалентними одне одному. (Але для чого тоді використовувати ці слова. Немає такої мовної гри, де їх можна застосувати).

97. Мислення оточене німбом. Його суть, логіка відображає порядок, а саме: апіорний порядок світу, тобто порядок можливостей, який повинен бути спільним для світу і мислення. Але цей порядок повинен бути, очевидно, надзвичайно простим. Він передує будь-якому досвіду; він повинен протягуватись крізь цей досвід; йому не повинна бути властива ніяка емпірична мутність і ненадійність. Навпаки, він повинен бути кришталевим чистим. Але цей кристал з'являється не як абстракція, а як щось конкретне, навіть у вищому ступені конкретне, ніби найжорстокіше. Ми помиляємося, вважаючи, що те, що є в нашому дослідженні особливого, глибокого і важливого, полягає в тому, що воно прагне досягнути незрівнянну сутність мови. Тобто порядок, який існує між поняттями речення, слова, висновку, істини, досвіду і т. д. Цей порядок є надпорядком, який існує між, так би мовити, надпоняттями. Тоді як насправді слова мова, досвід, світ, якщо вони якось вживаються, повинні мати таке ж буденне вживання, як і слова стіл, лампа, двері.

100. «Адже це не гра, якщо в правилах існує невизначеність. Але чи правильно, що в такому випадку це не гра? Так, можливо, ти можеш назвати її грою, але все-таки це недосконала гра. Тобто: все-таки в цьому випадку вона є затьмареною, а мене цікавить якраз те, що тут затьмарено. Але я хочу сказати: ми неправильно розуміємо роль, яку ідеал відіграє в нашому способі висловлюватися. Тобто: ми повинні були б назвати це також грою, тільки ми засліплені ідеалом і тому не бачимо чітко дійсного вживання слова гра».

101. Ми хочемо сказати, що невизначеності в логіці не повинно бути. Тепер ми поглинуті думкою про те, що ідеал повинен знаходитися в самій дійсності. Проте, ще не видно, як він там знаходиться, і незрозуміла суть цього «повинен». Ми віримо: він повинен в ній знаходитися; бо ми віримо, що вже бачили його в ній.

102. Строгі і ясні правила логічної структури речення здаються нам чимось прихованим на задньому плані – в середовищі розуміння. Тепер я вже бачу їх (хоча, можливо, і через певне середовище), адже я розумію знак, припускаю під ним щось.

103. Ідеал нерухомо сидить в наших думках. Ти не можеш вийти з нього. Ти повинен завжди повертатися назад. Ніякого зовнішнього простору взагалі немає; зовні немає життєдайного повітря. Звідки ця ідея? Вона, як окуляри, сидить у нас на носі, і те, на що ми дивимось, ми бачимо через неї. Нам зовсім не приходить в голову зняти її (як знімають окуляри).

104. Предмету приписують те, що є способом його уявлення. Перебуваючи під враженням можливості порівняння, ми приймаємо її за сприйняття якогось надзвичайно загального стану речей.

105. Коли ми припускаємо, що повинні віднайти цей порядок, ідеал в реальній мові, ми незадоволені лише тим, що в буденному житті називають реченням, словом, знаком. Речення і слово, якими займається логіка, повинні бути чимось чистим і різко окресленим. І ми тепер ламаємо голову над сутністю справжнього знака. Можливо, а де уявлення про знак? Або уявлення в теперішній момент?

106. Тут важко, так би мовити, не вішати носа – бачити, що ми повинні залишатися в середовищі речей буденного мислення. І не помилятися, припускаючи, що ми повинні описати граничні тонкощі, які ми, знову-таки, абсолютно не в змозі описати нашими засобами. Ми почуваємо себе так, ніби повинні своїми пальцями привести в порядок розірване павутиння.

107. Чим детальніше ми розглядаємо фактичну мову, тим сильніше вона стикається з нашими вимогами. (Бо кришталева чистота логіки у мене не вийшла; вона є лише деякою вимогою). Це зіткнення нестерпне; тепер наші вимоги загрожують стати чимось порожнім. Ми спиняємося на слизькій поверхні льоду, де не існує ніякого тертя, і умови в певному розумінні ідеальні, але саме тому ми не можемо рухатися. Ми хочемо ходити: тоді нам необхідне тертя. Назад на цілину!

108. Ми визнаємо, що те, що ми називаємо «реченням» і «мовою», не складає тієї формальної єдності, яку я уявив, а є сімейством більш-менш споріднених одна з одною структур. Але чим же тепер стає логіка? Тут її строгість, очевидно, руйнується. Але чи не зникає вона в такому випадку цілком? Бо як може логіка втратити свою строгість? Звичайно, не шляхом поступки комусь певної кількості строгості. Упередження про кришталеву чистоту може бути розсіяне лише в тому випадку, якщо ми в корені змінимо напрямок наших досліджень. (Можна було б сказати: дослідження треба повернути в іншому напрямку, але точкою опори нам повинна слугувати наша дійсна потреба). Вода – це одна конкретна річ: вона ніколи не змінюється (Фарадей М. «Хімічна історія свічки»). Філософія логіки говорить про речення і слова саме в тому розумінні, в якому ми говоримо про них в нашому буденному житті – наприклад, коли ми говоримо «Тут написано китайське речення» або «Ні, це лише зовні нагадує письмовий знак – насправді це орнамент» і т. д. Ми говоримо про просторовий і темпоральний

феномен мови, а не про якусь надпросторову і надчасову нісенітницю. Але ми говоримо про нього так, як про шахові фігури – наводячи правила гри з ними, а не описуючи їхніх фізичних властивостей. Питання: «Що ж таке, по суті, слово?» подібне до питання: «Що ж таке шахова фігура?»

109. Було б правильно сказати, що наші спостереження не можуть бути науковими спостереженнями. Висновок про те, що, «не дивлячись на наше упередження, можна думати те-то і те-то», – що б він не означав, – не міг би бути для нас цікавим. (Пневматичне трактування мислення). І ми не можемо висувати ніяких теорій. В наших міркуваннях не повинно бути нічого гіпотетичного. З усіма поясненнями треба покінчити, вони повинні дати місце описам. А ці описи отримують своє джерело світла, тобто свою мету, від філософських проблем. Ці проблеми, звичайно, не емпіричні: щоб розв'язати їх, потрібно здивитись в роботу нашої мови, причому так, щоб усвідомити її – незважаючи на спокусу невірно тлумачити її. Ці проблеми вирішуються не шляхом отримання нової інформації, а в результаті упорядкування того, що нам вже давно відомо. Філософія є боротьбою проти зачарування нашого розуму засобами нашої мови.

110. «Мова (або мислення) – щось своєрідне, єдине в своєму роді» – це виявляється передсудом (а не помилкою!), викликаним, в свою чергу, граматичними помилками. І ось наш пафос постійно повертається до цих помилок, до цих проблем.

111. Проблеми, які виникають внаслідок хибного розуміння наших мовних форм, характеризуються глибиною. Це глибокі тривоги; вони вкорінені в нас настільки ж глибоко, як і форми нашої мови, і їх значення таке ж велике, як і важливість нашої мови. Запитаємо себе: чому ми відчуваємо, що граматичний жарт є глибоким? (Адже це і філософська глибина).

112. Подібність, яка сприймається в формах нашої мови, створює хибну видимість, яка турбує нас. «Адже це не так!» – говоримо ми. «Адже це повинно бути так!»

113. «Адже це повинно бути так», – кажу я собі знову і знову. Мені здається, варто мені лише глянути на цей факт цілком чітко, навести фокус на нього, і я повинен зрозуміти суть справи.

114. Загальна форма речення така: «Справа обстоїть так-то і так-то». Це речення з тих, які ми твердимо без кінця. Ми думаємо, що знову і знову йдемо слідом за природою, а йдемо лише слідом за тією формою, через яку ми її спостерігаємо.

115. Ми в полоні образу. А назовні ми не можемо вийти, тому що він знаходився в нашій мові, і здавалось, що мова лише невмолимо повторює його нам.

116. Коли філософи вживають слова знання, буття, предмет, речення, ім'я і намагаються осягнути сутність речі, завжди потрібно поставити питання: чи дійсно ці слова хоч коли-небудь вживались таким чином в тій мові, з якої вони походять? Ми ж зводимо слова від їх метафізичного вживання знов до їх первісного буденного вживання.

117. Мені говорять: «То ти розумієш цей вислів? Та от, я вживаю його в тому самому значенні, яке тобі знайоме». Ніби значення – це якась атмосфера, яку це слово має при собі і зберігає у всіх вживаннях. Наприклад, якщо хто-небудь говорить, що речення. Це тут (яке супроводжується вказівкою на деякий предмет перед собою) для нього осмислене, він повинен поставити собі питання, за яких особливих обставин вживається це речення фактично. Саме в цих обставинах речення є осмисленим.

118. В чому ж важливість нашого дослідження, якщо воно, очевидно, лише руйнує все цікаве, тобто все велике і важливе? (Так би мовити, всі будівлі, залишаючи лише кам'яні уламки і сміття). Але ми руйнуємо тільки повітряні замки і розчищаємо ґрунт мови, на якому вони стояли.

119. Результат філософії – це виявлення тих або інших проявів простої нісенітничі і помилок, які ми отримуємо в процесі розуміння, нашттовхуючись на межі мови. Саме слова переконують нас у важливості зроблених відкриттів.

120. Коли я говорю про мову (слово, речення і т. д.), то я повинен говорити про повсякденну мову. Може, ця мова надто вульгарна, надто матеріальна для того, що ми хочемо сказати? Але як же збудувати іншу мову? – і як дивно, що ми могли б взагалі для чогось використати нашу власну мову! Те, що для пояснень, які стосуються мови, я вже повинен використовувати певну мову (а не яку-небудь попередню або підготовчу мову), свідчить про те, що я можу висловити про мову лише зовнішні, поверхові міркування.

Так, але як можуть ці міркування нас задовольнити? Але ж і твої питання також були сформульовані вже цією мовою; якщо було про що питати, то вони повинні були висловлюватися цією мовою. І твої сумніви – помилки. Твої питання відносяться до слів; так що я повинен говорити про слова. Говорять: справа не в слові, а в його значенні; і думають при цьому про значення як про предмет того ж роду, що слово, хоча і відмінний від слова. Ось слово, а ось – значення...

121. Можна було б подумати: якщо філософія говорить про вживання слова філософія, то повинна існувати також філософія другого порядку. Але це якраз не так...

122. Основна причина наших непорозумінь полягає в тому, що ми не намагаємося подивитися на вживання наших слів. Нашій граматиці бракує наочності. Наочність сприяє розумінню, яке полягає саме в тому, що ми

«бачимо зв'язки». Звідси важливість пошуку і виявлення проміжних ланок. Поняття наочності має для нас вирішальне значення. Воно позначає нашу форму уяви, той спосіб, яким ми бачимо речі...

123. Будь-яка філософська проблема має форму: «Я не знаю виходу звідси».

124. Філософія не може втручатися в фактичне вживання мови, вона може лише описувати її. Бо вона все одно не може дати їй ніякого обґрунтування. Вона залишає все як є. Вона залишає також і математику якою вона є, і ніяке математичне відкриття не може просунути нас далі...

125. Предметом філософії не є розв'язання суперечностей шляхом математичних або логіко-математичних відкриттів, філософія повинна оглянути той стан математики, який нас турбує... Фундаментальний факт полягає тут в тому, що ми встановлюємо для певної гри певні правила, певну техніку, і тоді, коли ми дотримуємось цих правил, все відбувається не так, як ми припускали. І що ми таким чином ніби заплутуємось у своїх власних правилах. Ця плутанина у власних правилах і є те, що ми розуміємо, тобто те, що ми хочемо оглянути. Воно проливає світло на наше поняття того, що береться до уваги. Бо в таких випадках все відбувається інакше, ніж ми припускали, передбачали.

(Цит.: *Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике.* – М.Прогресс, 1985. С. 119 – 128. – Пер. Волинки Г. И.).

5 Камю А.

Міф про Сізіфа. Есе про абсурд

Абсурдне міркування

На сторінках, що подані нижче, йтиметься про почуття абсурду, яке виявляється в наш час скрізь, – про почуття, а не про філософію абсурду, власне кажучи, нашому часу невідому. Елементарна чесність вимагає з самого початку визнати, чим ці сторінки зобов'язані деяким сучасним мислителям. Немає сенсу приховувати, що я їх цитуватиму та обмірковуватиму протягом усієї цієї роботи. Слід в той же час зазначити, що абсурд, який досі вважали за висновок, береться тут як вихідний пункт. У цьому розумінні мої міркування є попередніми: не можна сказати, до якої позиції вони призведуть. Тут ви знайдете тільки чистий опис хвороби духу, до якого не домішані ані метафізика, ані віра. Такими є межі книги, такою є єдина її упередженість.

Абсурд і самогубство

Є одна лише дійсно серйозна філософська проблема – проблема самогубства. Вирішити, варте чи не варте життя того, щоб його прожити, – означає відповісти на фундаментальне питання філософії. Решта – чи має світ три виміри, чи керується розум дев'ятьма або дванадцятьма категоріями – є другорядним. Такими є умови гри: в першу чергу треба дати відповідь. І якщо є правильним, як цього хотів Ніцше, те, що філософ, який заслуговує поваги, повинен бути взірцем, то зрозуміле і значення відповіді – за нею будуть слідувати певні дії. Цю очевидність відчуває серце, але в неї необхідно вникнути, щоб зробити ясною для розуму. Як визначити більшу невідкладність одного питання порівняно з іншими? Міркувати треба про дії, які слідують за рішенням. Я ніколи не бачив, щоб хто-небудь віддавав життя за онтологічний аргумент. Галілей віддавав належне науковій істині, але з надзвичайною легкістю зрікся її, як тільки вона стала небезпечною для його життя. В якомусь розумінні він був правий. Така істина не була варта вогнища. Чи Земля обертається навколо Сонця, чи Сонце навколо Землі – не все одно? Врешті, питання це пусте. І в той же час я бачу, як накладають руки на себе багато людей, бо, за їх думкою, життя не варте того, щоб його прожити. Мені відомі й ті, хто, як не дивно, готові покінчити з собою заради ідей чи ілюзій, які є основою їхнього життя (те, що називається причиною життя, виявляється водночас чудовою причиною смерті). Тому питання сенсу життя я вважаю найневідкладнішим з усіх питань. Як на нього відповісти? Мабуть, є тільки два методи осягнення всіх істотних проблем – а такими я вважаю лише ті, що загрожують смертю або роблять вдсятеро більшим палке бажання жити, – це методи Лапласа і Дон Кіхота. Тільки у цьому випадку, коли очевидність та захоплення урівноважують одне одного, ми одержуємо доступ і до емоцій, і до ясності. При розгляді такого скромного і в той же час такого зарядженого патетикою предмета класична діалектична вченість повинна поступатися місцем більш невибагливій настанові розуму, яка опирається як на здоровий глузд, так і на симпатію. Самогубство завжди розглядалося виключно як соціальний феномен. Ми ж, навпаки, од самого початку ставимо питання про зв'язок самогубства з мисленням індивіда. Самогубство підготовляється у безмовності серця, подібно до Великого Діяння алхіміків. Сама людина нічого про нього не знає, але одного чудового дня застрелюється або топиться. Про одного самогубця-домоправителя мені казали, що він дуже змінився, втративши п'ять років тому дочку, що ця історія його «підточила». Важко знайти більш точне слово. Спочатку роль суспільства тут невелика. Черв'як сидить у серці людини, там його і слід шукати. Необхідно зрозуміти ту смертельну гру, яка веде від ясності відносно власного існування до втечі з цього світу. Причин для самогубства багато, і найочевидніші з них, як правило, не найдіяльніші. Самогубство рідко буває наслідком рефлексії (така гіпотеза, втім, не виключається). Розв'язка настає

майже завжди неусвідомленою. Газети повідомляють про «інтимні прикраси» або про «невиліковну хворобу». Такі пояснення є цілком прийнятними. Але було б варто виявити, чи не був байдужим в той день друг того, хто був у розпачі, – тоді винен саме він. Бо цієї крихти могло бути достатньо, щоб гіркота і нудьга, що скупчилися у серці самогубця, вирвалися назовні. Але якщо важко точно зафіксувати мить, невлесний рух, у якому вибирається смертний жереб, то набагато легше зробити висновки із самого діяння. В певному розумінні, зовсім як у мелодрамі, самогубство є рівносильним визнанням. Покінчити з собою – значить визнати, що життя закінчено, що воно зробилося незрозумілим. Не будемо, однак, проводити абстрактних аналогій, повернемося до буденної мови. Визнати просто, що «жити не варто». Зрозуміло, жити завжди нелегко. Ми продовжуємо здійснювати потрібні дії з найрізноманітніших причин, в першу чергу, через звичку. Добровільна смерть припускає, хай інстинктивне, визнання жалюгідності цієї звички, усвідомлення відсутності якої-небудь причини для продовження життя, розуміння безглуздя повсякденної метушні, даремності страждання. Яке ж воно це невиразне почуття, що позбавляє розум необхідних для життя мрій? Світ, який піддається поясненню, хай найзухвалішому, – цей світ нам знайомий. Але якщо Всесвіт раптово позбувається як ілюзій, так і пізнання, людина стає у ньому чужою. Людина вигнана навіки, бо позбувається і пам'яті про втрачену вітчизну, і надії на землю обітовану. Власне кажучи, почуття абсурдності є цим розладом між людиною та її життям, актором і декораціями. Всі люди, які будь-коли думали про самогубство, відразу визнають наявність прямого зв'язку між цим почуттям і тяжінням до небуття. Предметом мого есе і є цей зв'язок між абсурдом і самогубством, з'ясування того, якою мірою самогубство є виходом абсурду. В принципі для людини, яка не займається шахрайством з самим собою, дії регулюються тим, що вона вважає істинним. У цьому випадку віра в абсурдність існування повинна бути приводом до дії. Правомірне питання, що поставлено ясно і без надмірного пафосу: «чи не слідє за подібним висновком найшвидший вихід із цього неясного стану?» Зрозуміло, мова йде про людей, які в змозі жити в злагоді з собою. У такій чіткій постановці проблема здається простою і разом з тим невіршеною. Було б помилковим припускати, начебто прості запитання викликають такі ж прості відповіді, а одна очевидність з легкістю потягне за собою іншу. Якщо підійти до проблеми з іншого боку, незалежно від того, здійснюють люди самогубство чи ні, здається апіорно ясным, що можливі всього лише два філософські рішення: «так» чи «ні». Але це надто просто. Є ще й ті, хто безперервно запитує, не підходячи до однозначного рішення. Я далекий від іронії: йдеться про більшість. Зрозуміло також, що багато з тих, що відповіли «ні», діють так, наче сказали «так». Якщо прийняти ніцшеанський критерій, вони так чи інакше кажуть «так». І навпаки, самогубці часто

впевнені у тому, що життя має сенс. Ми постійно стикаємося з подібними протиріччями. Можна також сказати, що протиріччя особливо загострені якраз у той момент, коли логіка є такою бажаною. Часто порівнюють філософські теорії з поведінкою тих, хто їх сповідує. Але серед мислителів, що заперечували сенс життя, ніхто, крім народженого літературою Кирилова, який виник з легенди Перегріна і перевіряв гіпотезу Жюльє Лек'є, не знаходився у такій згоді з власною логікою, щоб відмовитися і від самого життя. Жартуючи, часто посилаються на Шопенгауера, який прославляв самогубство за пишною трапезою. Але тут не до жартів. Не так важливо, що трагедія приймається несерйозно; подібна несерйозність врешті-решт виносить вирок самій людині. Отже, чи слід припускати, зіткнувшись з цими протиріччями і цією темрявою, що начебто немає ніякого зв'язку між можливою думкою про Життя та дією, яка здійснюється, щоб його втратити? Не будемо перебільшувати. В прихильності людини до світу є щось сильніше, ніж всі біди світу. Тіло бере участь у вирішенні анітрохи не менше за розум, і воно відступає перед небуттям. Ми звикаємо жити задовго до того, як звикаємо мислити. Тіло зберігає це випередження в перебігу днів, що потроху наближає нашу смертну годину. Нарешті суть протиріччя полягає в тому, що я б назвав «ухиленням», яке водночас і більше, і менше «розваги». Ухилення від смерті – третя тема життя, яке треба «заслужити», або вивезти тих, хто живе не для самого життя, а заради якої-небудь великої ідеї, яка перевищує і звеличує життя, наділяє його сенсом та зраджує його. Все тут плутає нам карти. Поволі стверджувалося, наче погляд на життя як на нісенітницю рівний твердженню, що воно не варте того, щоб його прожити. Насправді між цими міркуваннями немає ніякого обов'язкового зв'язку. Просто слід не піддаватися збентеженню, розладу і непослідовності, а прямувати до справжніх проблем. Самогубство здійснюють тому, що жити не варто, – зрозуміло, це істина, але істина безплідна, трюїзм. Хіба це прокляття існування, це викриття хибності життя є наслідком того, що життя не має сенсу? Хіба абсурдність життя потребує того, щоб від цього тікали до надії чи до самогубства? Ось що нам необхідно з'ясувати, простежити, зрозуміти, відкинувши решту. Чи призводить абсурд до смерті? Ця проблема є першою серед усіх інших: чи то методи мислення чи найнепомітніші ігрища духу. Нюанси, суперечності, найнепомітніша психологія, уміло привнесена «духом об'єктивності», – все це не має нічого спільного з цим палким пошуком. Він потребує неправильного, тобто логічного мислення. Це дається нелегко. Завжди просто бути логічним, але майже неможливо бути логічним до самого кінця. Настільки логічним, як самогубці, що йдуть до кінця шляхом свого почуття. Роздуми з приводу самогубства дають мені змогу поставити єдину проблему, що мене цікавить: чи існує логіка, прийнятна аж до самої смерті? Дізнатися про це я зможу тільки за допомогою міркування, вільного

від хаосу пристрастей та виповненої світлом очевидності. Так намічається початок міркування, яке я називаю абсурдним. Багато хто починав його, але я поки що не знаю, чи йшли вони до кінця. Коли Карл, показавши неможливість уявно конструювати єдність світу, вигукує: «Ця межа веде мене до самого себе, туди, де я вже не ховаюся за об'єктивну точку зору, що зводиться до сукупності моїх уявлень; туди, де ані я сам, ані екзистенція іншого не можуть стати для мене об'єктами», – він услід за багатьма іншими нагадує про ті безводні пустелі, де мислення наближається до своїх меж. Зрозуміло, він говорить услід за іншими, але наскільки квапливо прагне залишити ці межі! До цього останнього звороту, який розхитує основи мислення, приходять багато людей, у тому числі й найнепомітніші. Вони зрікаються усього, що їм дороге, що було їхнім життям. Інші аристократи духу теж зрікаються, але йдуть до самогубства мислення, відверто бунтуючи проти думки. Зусиль потребує якраз протилежне: зберігати, наскільки є можливим, ясність думки, намагатися розглянути зблизька утворені на околицях мислення чудернацькі форми. Наполегливість та проникливість – такі привілейовані глядачі цієї абсурдної та нелюдяної драми, де репліками обмінюються надія і смерть. Розум може тепер розпочинати аналіз фігур цього елементарного і разом з тим витонченого танцю, перед тим як оживити їх власним життям.

(Цит.: Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. С. 24–28. Пер. Волинки Г.).

6 Ортега-і-Гассет Х.

Нові симптоми

Як у Гете, так і у Ніцше, незважаючи на надмірний зоологізм у мові останнього, відкриття іманентних цінностей життя було геніальною інтуїцією, що випереджала надзвичайну подію майбутнього: відкритий ними разом з цими цінностями новий тип чуттєвості знаменував цілу епоху. Ця – наша – епоха, яку відкрили і про яку сповістили два геніальних пророки, настала.

Всі намагання затушувати важку кризу, яку долає нині західна історія, залишаються марними. Симптоми надто очевидні і, хто упертіше за всіх заперечує, той постійно відчуває їх у своєму серці. Поволі у різних колах європейського суспільства поширюється дивний феномен, який можна було б назвати життєвою дезорієнтацією.

Ми зберігаємо орієнтацію доти, доки нам ще ясно, де в нас знаходяться північ і південь, певні граничні позначки, що є нерухомими точками відліку наших дій і вчинків. Оскільки в своїй глибинній суті життя і є діями та рухом, прагнення до мети створює невід'ємну частину живої істоти. Предмети надії, предмети віри, предмети поклоніння і обожнення витикалися

навколо нашої особи проявами нашої життєвої потенції, утворивши певну біологічну оболонку, що нерозривно пов'язана з нашим тілом і нашою душею. Наше життя – це функція нашого оточення, і воно, у свою чергу, залежить від нашої чуттєвості. В міру розвитку живої істоти змінюється середовище, а, головне, перспектива оточуючих речей. Уявіть собі на хвилину таке зрушення, коли великі цілі, які ще вчора надавали ясну архітектоніку нашому життєвому простору, втратили свою чіткість, привабливу силу і владу над нами, хоча те, що покликане їх замінити, ще не набуло очевидності і необхідної переконливості. В таку епоху здається, що простір, який нас оточує, розпадається, коливається навколо індивіда, кроки його теж робляться непевненими, тому що похитнулися і стали розмитими точки відліку. Сам шлях начебто вислизає з-під ніг, набуває невизначеності.

В такій ситуації знаходиться нині європейська свідомість. Система цінностей, що організовувала людську діяльність ще якихось тридцять років тому, втратила свою очевидність, привабливість, імперативність. Західна людина захворіла яскраво визначеною дезорієнтацією, не знаючи більше, згідно з якими зірками жити.

Точніше: ще тридцять років тому переважна частина європейської людськості жила для культури. Наука, мистецтво, право здавалися самодостатніми величинами; життя, цілком присвячене їм, перед внутрішнім судом совісті залишалося повноцінним. Окремі індивіди, звичайно, могли зраджувати їм і братися за більш сумнівні справи, але при всьому тому вони чудово усвідомлювали, що віддаються на примхливе призволяще, значно глибше якого непохитною твердинею залягає культура, виправдовуючи їхнє існування. Кожної миті можна повернутися до надійних канонізованих форм буття. Так, у християнську епоху Європи грішник відчував своє негідне життя як трісочку, що носить над підводним камінням віри, – віри в Божий закон, який живе у тайниках душі.

І що ж? Невже тепер ми перестали вірити у велику мету? Невже нас більше не захоплюють ні право, ні мистецтво, ні наука?

Довго думати над відповіддю не доводиться. Ні, ми, як і раніше, віримо, тільки вже не так і начебто з іншої відстані. Можливо, образ нового світосприймання яскравіше за все проявиться на прикладі нового мистецтва. З вражаючою однотайністю молоде покоління всіх західних країн створює мистецтво – музику, живопис, поезію – яке виходить за межі досяжності старших поколінь. Культурно зрілі люди, навіть коли вони настроєні рішуче на доброзичливий тон, все одно не можуть прийняти нове мистецтво з тієї елементарної причини, що ніяк не зрозуміють його. Не тому, що воно здається їм краще чи гірше від старого – воно просто не сприймається як мистецтво і вони цілком серйозно починають підозрювати, що тут йдеться про гігантський фарс, тенета зловмисного потурання якому розкинулися по всій Європі і Америці.

Найлегше було б пояснити це неминучим розколом поколінь. Однак на попередніх ступенях художнього розвитку зміни стилю, якими б вони не

були глибокими (згадаємо злам неокласичних стилів під впливом романтизму), завжди обмежувалися просто вибором нових естетичних предметів. Улюблені форми краси весь час змінювалися. Але крізь усі варіації предмета мистецтва незмінними залишалися позиція митця і його погляд на своє мистецтво. Але з сучасним поколінням почалася трансформація радикальна. Молоде мистецтво відрізняється від традиційного не стільки предметно, скільки тим, що докорінно змінилося ставлення до нього з боку особистості. Загальний симптом нового стилю, що просвічується крізь всі його різноманітні прояви, – переміщення мистецтва із сфери життєво «серйозного», його відмова й надалі слугувати центром життєвого тяжіння. Напіврелігійний, напружено пафетичний характер, якого два століття тому набула естетична насолода, нині повністю вивітрився. Для людей нової чуттєвості мистецтво одразу стає філістерством, немистецтвом, як тільки його починають сприймати серйозно. Серйозною є та сфера, через яку проходить вісь нашого існування. Так от, говорять нам, мистецтво не може нести на собі тягар нашого життя. Силкуючись це зробити, воно зазнає краху, втрачаючи так необхідну для нього легкість. Якщо замість цього ми перенесемо свої естетичні інтереси із життєвого осередку на периферію, якщо замість незграбного покладання надій на мистецтво будемо сприймати його таким, яким воно є, як розвагу, як гру, як насолоду, – творіння мистецтва знов набуде своєї чарівної тендітності. Для старих людей відсутність серйозності в новому мистецтві – вада, що здатна сама по собі все згубити, тоді як для молоді такий брак серйозності – найвища цінність, і вони збираються віддатися цьому пороку цілком свідомо і з усією рішучістю.

Такий віраж в художницькій позиції перед лицем мистецтва виявляє одну з найважливіших рис сучасного життєсприймання: те, що я давно вже називаю спортивним і святковим почуттям життя. Культурний прогресизм, ця релігія наших останніх двох століть, мимоволі оцінює всю людську діяльність з точки зору її результатів. Зусилля, що абсолютно необхідне для їх досягнення, є трудова діяльність, праця. Недаремно XIX століття її обожнювало. Однак ми повинні пам'ятати, що ця праця сама по собі, являє не-виразне, позбавлене внутрішнього значення, зусилля, яке набуває значущості тільки в аспекті потреб, яким вона служить; сама по собі вона є однорідною і тому піддається суто кількісному, погодинному вимірюванню.

Протилежним праці є інший тип зусилля, який породжується не з обов'язку, а вільного і щедрого запалу життєвої потенції, – це спорт. Якщо трудове зусилля набуває сенсу від цінності продукту, то у спорті, навпаки, спонтанність зусилля надає достоїнства результату. Щедро сила роздаровується повними змєнами без сподівання на винагороду. Тому якість спортивного зусилля завжди велична і благородна, її не можна вирахувати одиницями міри й ваги, як звичайну винагороду за працю. Тільки шляхом неощадливого зусилля можливе творіння дійсної цінності: наукова і художня творчість, політичний і моральний героїзм, релігійна святість є плодами спортивної захопленості. Однак пам'ятаймо, що до них не можна дійти

наперед визначеним шляхом. Не можна поставити перед собою завдання – відкрити фізичний закон; його можна знайти як несподіваний подарунок, що чекає натхненного і безкорисливого дослідника природи.

Життя, що вбачає більше інтересу і цінності у своїй власній грі, ніж у колись престижних цілях культури, надаватиме всім своїм зусиллям властивного спорту радісного, невимушеного і дещо задиркуватого вигляду. Ук-рай змеркне пісне обличчя праці, яка думає виправдати себе патетичними роздумами про обов'язок людини і священну роботу культури. Яскраві творіння створюватимуться начебто жартома без всякої багатозначної балаканини. Поет гратиме своїм мистецтвом, наче футболіст з м'ячем. На всьому ХІХ столітті з початку і до завершення відбився сумний вигляд важкого трудового дня. А нині молоді люди, схоже, збираються надати нашому існуванню блиск нічим не затьмареного свята.

Цінності культури не загинули, однак вони стали іншими за своїм рангом. У кожній перспективі поява нового елементу спричиняє перетасовування всіх інших елементів ієрархії. Таким чином, в повній спонтанній системі оцінок, яку приносить з собою нова людина, яка і формує цю людину, виявилася одна нова цінність – вітальна – і простим фактом своєї присутності почала витіснити інші.

(Цит.: Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 202–206. Пер. Тарасенко В. М.).

7 Гольбах П. *Система природи*

Розділ ІІІ

Нам невідомі елементи тіл, але ми знаємо деякі їхні властивості або якості, і ми відрізняємо одну від одної різні речовини завдяки тим діям або змінам, що вони створюють у наших відчуттях, тобто завдяки різним рухам, що вони викликають своєю присутністю в нас. Таким чином, ми помічаємо в них протяжність, рухливість, подільність, твердість, важкість, силу інерції. З цих загальних і первинних властивостей впливають інші, такі як щільність, фігура, колір, вага тощо. Отже, відносно нас матерія взагалі є всім тим, що якимось чином діє на наші відчуття, а якості, що їх приписують різним речовинам, ґрунтуються на різних враженнях або різноманітних змінах, що вони створюють у нас.

До цього часу ніхто не дав задовільного визначення матерії; заведені в оману своїми передсудами, люди мали про неї лише недосконале, поверхневе, темне уявлення. Вони дивилися на цю матерію як на якусь єдину грубу, пасивну істоту, нездатну рухатись, об'єднуватись, творити щось сама собою. Проте вони змушені були розглядати її як деякий рід істот, різні особини якого, хоча б вони й мали якісь загальні властивості – приміром, протяжність, подільність, фігуру тощо, – не повинні, однак, належати до одного й того самого класу або мати одне й те саме найменування.

Приклад допоможе нам пояснити те, що ми тільки-но сказали, і, показавши точність цього зауваження, полегшить нам його застосування: загальні властивості будь-якої матерії, це — протяжність, подільність, непроникність, здатність мати фігуру, рухливість або здатність рухатися масовим рухом; речовина вогню, крім цих загальних властивостей будь-якої матерії, має ще особливу здатність рухатися рухом, що викликає в наших органах відчуття тепла, а також іншим рухом, що викликає в наших очах відчуття світла. Залізо, як матерія взагалі, має протяжність, воно подільне, здатне набувати фігуру, рухатися як маса; коли речовину вогню поєднати з ним у певній пропорції й кількості, то залізо набуде двох нових властивостей, а саме здатності збуджувати в нас відчуття тепла й світла, які воно не мало раніше. Всі ці відмінні якості невіддільні від нього, і явища, що виникають звідси, впливають, строго кажучи, необхідно.

Досить бодай як-небудь розвідати шляхи природи, досить простежити за істотами в їхніх різних станах, аби переконатися, що самий лише рух є джерелом змін, поєднань, форм, одним словом, усіх модифікацій матерії. Завдяки змінам виникає, змінюється, росте і знищується все, що існує; рух змінює вигляд істот, він додає або позбавляє властивостей, завдяки рухові будь-яка істота, що здобула певний ранг і порядок, змушена через властивості своєї природи залишити його і здобути інший, сприяючи тим самим народженню, підтриманню, розкладу інших істот, цілком відмінних від неї своєю сутністю, рангом і родом.

У тому, що фізики називають трьома царствами природи, через рух відбувається безперервне переміщення, обмін, циркуляція молекул речовини; природа потребує в якомусь місці тих молекул, які вона тимчасово помістила в іншому місці: ці молекули, що з них складаються на якийсь час завдяки особливим поєднанням істоти, наділені певними сутностями, властивостями, способами дії, більш-менш легко розкладаються або розділяються і, комбінуючись по-новому, утворюють нові істоти. Уважний спостерігач зможе переконатися, що всі істоти навколо нього діють більш-менш явним чином, згідно з цим законом; він побачить, що у природі повно мандрівних зародків, з яких одні розвиваються, інші чекають, щоби рух привів їх до таких сфер, таких місць, таких обставин, які необхідні для їхнього розширення, збільшення, для того, щоб вони стали чутливими через додавання аналогічних їхньому первісному еству субстанцій або речовин. У всьому цьому ми бачимо лише дію руху, який неминуче спрямовується, модифікується, прискорюється або уповільнюється, підсилюється або послаблюється залежно від різних властивостей, що їх поступово набувають і втрачають істоти, — а це фатально створює кожної миті більш-менш помітні зміни в усіх тілах: останні не можуть бути строго тотожними в кожні два наступні моменти своєї протяжності; вони змушені в кожний момент щось набувати або втрачати, — вони змушені зазнавати безперервних змін у своїх сутностях, у своїх властивостях, силах, масах, у своїх способах буття, у своїх якостях.

Тварини, після періоду розвитку в матці, що відповідає елементам їхньої організації, ростуть, міцніють, набувають нових властивостей, нової енергії, нових здібностей, харчуючись рослинами або пожираючи інших

тварин, субстанція яких здатна підтримати їх, тобто компенсувати безперервну втрату деяких частин їхньої власної субстанції, що постійно виділяються їхнім організмом. Тварини ці, в свою чергу, харчуються, зберігаються, ростуть і міцніють за допомогою повітря, води, землі й вогню. Позбавлені повітря, цієї газоподібної рідини навколо них, яка тисне на них, просякає їх, дає їм енергію, вони перестали б незабаром жити. Вода, поєднуючись з повітрям, входить повсюдно до їхнього механізму, полегшуючи його функціонування. Земля править їм за основу, даючи твердість їхнім тканинам; вона переноситься повітрям і водою, що доставляють її до тих частин тіла, з якими вона може об'єднатися. Нарешті, вогонь, набравши тисяч форм і видів, безперервно надходить до організму, доставляючи йому тепло і життя, даючи йому здатність виконувати свої функції, їжа, яка містить у собі всі ці різні елементи, потрапляючи до шлунку, відновлює рух у нервовій системі і, завдяки власній діяльності й діяльності її складових елементів, виправляє машину, яка почала псуватися й руйнуватися через втрати, що вона їх зазнала. Негайно все змінюється в живій істоті; вона отримує більше енергії й активності, стає бадьорою і виявляє більше жвавості; вона діє, вона рухається, мислить інакше, всі її здібності виявляються з більшою легкістю. Звідси ясно, що так звані елементи або первісні частини матерії своїми поєднаннями завдяки рухові постійно з'єднуються й асимілюються з субстанцією тварин, наочно змінюють їхнє ество, впливають на їхні дії, тобто на явні або приховані рухи, що відбуваються в них. Ті самі елементи, які правлять тваринам за їжу, зміцнюють їх і зберігають, за певних умов стають принципами і знаряддями їхнього руйнування, ослаблення і смерті: вони сприяють розкладові тварин, якщо не перебувають у точній пропорції, яка необхідна для їх збереження. Наприклад, якщо в організмі накопичується забагато води, вона розслабляє його нерви і фібри і заважає необхідній дії інших елементів. Наприклад, велика кількість вогню в живому організмі викликає безладний рух, який руйнує всю машину; повітря приносить заразу і небезпечні хвороби. Нарешті, коли певним чином змінити їжу, вона перестає жити тварину і натомість руйнує і губить її. Всі ці субстанції зберігають тварину лише настільки, наскільки вони споріднені з нею; вони руйнують її, якщо не перебувають у тій точній пропорції, яка сприяє збереженню їхнього існування.

Рослини, якими харчуються тварини і які відновлюють їхні втрати, своєю чергою, живляться землею, розвиваються в ній, ростуть і міцніють за її рахунок, безперервно отримуючи для себе за допомогою коріння й пор воду, повітря й вогняну речовину... Ми знаходимо ті самі елементи або начала при утворенні мінералів, а також при їх розкладі, природному або штучному...

Через певний час тварини, рослини і мінерали повертають природі, тобто загальній масі речей, цій універсальній крамниці, позичені в неї елементи або начала. Земля отримує тоді знову свою частку тіла, основу і твердість якого вона становить, повітря повертаються частини, аналогічні йому самому, найлегші й найтонші речовини; вода бере собі ті, які вона здатна розчинити; вогонь, розриваючи всі накинуті на нього пута, виділя-

ється, щоб поєднатися з іншими тілами. Роз'єднані, розчинені, розсіяні таким чином елементарні частинки тварини утворюють нові сполуки; вони йдуть у їжу, для збереження або руйнування нових істот і, між іншим, рослини, які, дозрівши, живлять і зберігають нові тварини; цих, своєю чергою, чекає така сама доля, що й перших.

Таким є постійний рух природи; таким є вічне коло, що його змушене описувати все, що існує. Рух дає початок, зберігає певний час і послідовно руйнує одну частину всесвіту за допомогою іншої, а проте сума існування залишається тією самою. Природа за допомогою своїх поєднань породжує сонця, що стають центрами відповідних систем; вона створює планети, які через свою власну сутність тяжіють і обертаються навколо цих сонць; потроху рух змінює ті й ті; колись він, можливо, розвіє частинки, з яких було утворено ці дивовижні маси, що їх людина у своєму скороминущому існуванні помічає лишень мимохідь.

Таким чином, властивий матерії безперервний рух змінює і руйнує всі істоти, відбираючи щомиті якусь властиву їм якість, щоб замінити її іншими; він же, змінюючи їх наявні сутності, змінює також їх порядок, напрямки, устремління, закони, що регулюють їхні способи буття і дії. Починаючи з каменю, утвореного всередині землі шляхом тілесного поєднання подібних і аналогічних, наближених одна до одної молекул, і до сонця, цього колосального резервуара палаючих частинок, що освітлює небосхил, від нерухомої устриці до активної й мислячої людини ми бачимо безперервний ряд, постійний ланцюг поєднань і рухів, що дає початок істотам, котрі вирізняються лише своїми елементарними речовинами, поєднаннями і пропорціями цих речовин, що породжують нескінченне розмаїття способів існування і дій. Ми побачимо у фактах народження, живлення, збереження завжди лишень по-різному комбіновані речовини, кожна з яких має властиві їй рухи, що регулюються незмінними певними законами і що викликають у них необхідні зміни. В утворенні, рості й житті тварин, рослин та мінералів ми знайдемо лишень речовини, які комбінуються, поєднуються, накопичуються, розширюються і які потроху утворюють істот, що відчують, живуть, ростуть або істот, позбавлених цих властивостей; проіснувавши деякий час у певному вигляді, вони мусять загинути, прислужившись цим створенню істот іншого виду.

(Цит.: Гольбах П. Система природи // Избранные произведения. М., 1963. Т. 1).

8 Тейлор Р.

Свобода і детермінізм

Детермінізм. У випадку з усім, що існує, є попередні умови, відомі нам чи ні, але, якщо вони є, то це означає, що речі не можуть бути іншими.

Таким є точне формулювання метафізичного принципу детермінізму. Взятий не так строго, він проголошує, що все, включаючи й саму причину, є дією якоїсь причини або причин, або що все не просто детерміноване, а

причинне детерміноване. Це формулювання, крім іншого, не бере до уваги час, минулий або майбутній. Отже, коли це так, воно має силу не тільки для всіх речей, які існували, але й для тих, що існують або будуть коли-небудь існувати. Зазвичай люди рідко думають про такий принцип і навряд чи один з тисячі коли-небудь сформулює його для себе словесно. Однак видається, що всі настільки приймають його у своїх повсякденних справах, що деякі філософи заявляли про нього як про апіорний принцип нашого розуму, тобто як про щось знане незалежно від досвіду, тим часом інші вважали його принаймні частиною здорового глузду людини. Коли я чую, приміром, гомін, я піднімаю очі, аби побачити, звідки він іде. Я ніколи не припускаю, що це – просто гомін, який прийшов нізвідки і не мав причини. Усі чинять так само, навіть тварини, хоча вони жодного уявлення не мають про метафізику або принцип універсального детермінізму. Люди вірять, або принаймні чинять так, начебто вони вірять, що всі без винятку речі мають причину. Коли дитина або тварина вперше торкається гарячої груби, вона непохитно вірить, що біль, відчутий згодом, був спричинений саме нею, і ця віра така тверда і безпосередня, що після цього вона завжди уникає гарячої груби. Ми всі використовуємо наші метафізичні принципи, неважливо, думаємо ми про них чи ні, і навіть тоді, коли ми не здатні про них думати. Якщо я маю якийсь тілесний або якийсь інший розлад, наприклад, висип або жар, або фобію, я консультуюсь у лікаря щодо діагнозу і жадаю пояснень у надії, що причина хвороби може бути знайдена й усунута або послаблена. Я ніколи не спокушаюсь вважати, що такі речі не мають причини, виникають просто нізвідки, інакше я б ніколи не робив кроків для усунення цих причин. Принцип детермінізму тут, як і в решті випадків, просто приймається без усякого думання про нього.

Детермінізм і людська поведінка. Я частина цього світу, і такою є кожна клітина, кожна найменша частина, з яких я складаюся. Принцип детермінізму, таким чином, якщо він істинний, застосовується й до мене і до кожної з цих найменших частин не менше, ніж до піску, пшениці, вітру і води. Оскільки я розглядаю тільки те, що інколи називають «чисто фізіологічними» змінами мого тіла, як, наприклад, зріст, пульс, секреції залоз і под., то особливих труднощів так вважати немає. Але як відносно моїх думок, ідей? І як стосовно моєї поведінки, яку ми вважаємо довільною, обдуманною, цілеспрямованою і, можливо, моральною? Все це – зміни мого власного буття, зміни, яких я зазнаю. І якщо вони лишень наслідки певних умов, за яких вони трапляються, й умови ці єдине, що могло виникнути з того стану світу, який був напередодні їхньої появи, то як тепер мені бути з моєю відповідальністю за власну поведінку і з контролем над нею, що, як мені здавалося, я мав? Чим я є, як не безпомічним продуктом природи, визначеним нею в усьому, що б я не робив і чим би я не ставав. Для того, хто не може дати собі ради в тому, що він робить, не існує моральної вини або заслуги. І неважливо, чи шукають пояснення його поведінки в ньому самому, чи назовні, чи виражено воно в термінах звичайної фізичної кауза-

льності, чи з посиланням на причини ментальні, чи на причини найближчі, чи на віддалені.

Я не несу відповідальності за те, що є чоловіком, а не жінкою, за те, що маю темперамент і бажання, властиві моїй статі. Мене ніхто не питав, чи наділяти мене ними. Клептоман так само змушений красти, а алкоголік пити, а інколи навіть герой умирає через вимушену хоробрість. І хоча ці причини в них самих, вони залежать від них не менше, а їхні жертви ніколи не вибирають, чи мати їх владу над собою. Сказати, що вони є примусом, означає лишень те, що вони примушують. Але сказати, що вони примушують, сказати лишень, що вони спричинюють. Адже коли дано причину, дія не може не настати. Згідно з положенням детермінізму все якимось чином спричинене і жодна річ не може бути іншою, ніж вона є. Можливо, хтось гадає, що клептоман і п'яниця не повинні були стати тим, чим вони є, що вони могли б чинити краще і, таким чином, закінчити ліпше порівняно з теперішнім їхнім станом або що герой міг би вчинити гірше і тоді закінчити боягузом. Однак це свідчить про небажання зрозуміти, що ж змусило їх стати тим, чим вони є. Встановивши, що їхня поведінка спричинена зсередини, ми навряд чи зможемо уникнути запитання, чим спричинене це внутрішнє джерело активності, а потім мусимо запитати, що стало причиною цієї причини, і так до нескінченності. З нашим обмеженим розумінням і фрагментарним знанням минулого ми, напевне, ніколи не дізнаємося, чому світ саме в цей час і в цьому місці породив саме цього крадія, цього п'яницю або цього героя, але невизначеність і поверховість нашого знання не повинні спонукати нас припускати таку невизначеність і в самій природі. В природі все і завжди детерміноване, вона не знає невизначеності, вона завжди приречена породжувати тільки те, що вона породжує, однак наше знання щодо здійснення цієї роботи може бути незначним. Прикінцева відповідальність за все, що існує, і, отже, за будь-яку особу та її дії може, таким чином, бути покладена на першу причину всіх речей, якщо така існує, або, коли її немає, ні на що взагалі. Таким, принаймні, видається необхідний висновок детермінізму.

Свобода. Сказати, що в даному випадку я замислив те, що я роблю, все одне що сказати: я вільний це робити. Отже, інколи я буваю вільний рухати пальцем так чи інакше, хоча й не вивернути його назад чи то зав'язати вузлом. Але що це означає? Це означає, по-перше, що не існує якихось перешкод або завад для моєї активності. Інколи і справді немає перешкод так або так рухати пальцем, хоча існують очевидні перешкоди для того, щоб вивернути його або зав'язати вузлом. Відповідно, ті речі, що створюють перешкоди моїм рухам, обмежують мою свободу. Якщо б мої руки були зв'язані таким способом, щоб дозволяти рух мого пальця лише вліво, то я тоді не був би вільним рухати ним управо. Якщо його було б закуто у тісний футляр, який би не дозволяв поворухнутися, то я б тоді взагалі не мав свободи руху. Отож, свобода руху обмежена перешкодами. З іншого боку, сказати, що в якомусь випадку те, що я роблю, залежить від мене, означає,

що ніщо не примушує, не силує мене робити одну річ радше, ніж іншу. Примус подібний до перешкод, хіба що останні запобігають, а перший змушує. Якщо, приміром, якась машина або інша особа, або будь-яка сила, яку я не можу здолати, насильно згинає мій палець вліво, тоді я не вільний рухати ним так чи інакше. Фактично я не можу ним рухати взагалі. Я можу лише спостерігати, як ним рухають, і, можливо, чинити спротив. Ці рухи не задумані, не контрольовані мною, але контрольовані якоюсь іншою річчю або особою. Примус і перешкода, таким чином, очевидно обмежують мою свободу. Сказати, що я вільний, виконуючи якусь дію, означає, отже, те, що я, принаймні, не маю перешкод це робити або не змушений чинити щось протилежне. Тепер, якщо ми обличимо зміст цього розгляду, як це багато хто й робив, і витлумачимо вільну діяльність просто як безперешкодну і невимущену, то між принципом детермінізму і твердженням, що я інколи буваю вільним, вочевидь не буде суперечності. Адже те, що деякі мої дії невимущені й безперешкодні, само по собі не означає, що вони каузально недетерміновані. Відсутність перешкод і примусу є просто негативною умовою і само по собі не виключає позитивних причин. Здається, ми можемо сказати про деякі мої дії, що їхньому здійсненню передували певні умови, які виключають інші дії, а також те, що ці дії були безперешкодні й невимущені. Але з цього логічно випливає, що такі дії були каузально детерміновані й водночас вільні.

М'який детермінізм. Такі міркування привели багатьох філософів до визнання того, що інколи зветься «м'яким детермінізмом». Взагалі, усі версії цієї теорії можна звести до трьох тверджень, за допомогою яких, як наївно сподіваються ці філософи, досягається примирення між детермінізмом і свободою. Свобода, будучи умовою моральної відповідальності, становить єдине, про що серйозно запитує метафізика, і, як вважають прихильники цієї теорії, детермінізм щонайкраще поєднується з такою відповідальністю. Саме цим, без сумніву, пояснюється велике захоплення і широке схвалення цієї теорії навіть людьми вельми освіченими. Ці твердження м'якого детермінізму такі: (1) теза детермінізму правдива, і, отже, вся людська поведінка як добровільна, так і інша, подібно до поведінки решти речей, виникає з попередніх умов і так, що за наявності цих умов іншої поведінки бути не може – стисло сказати, вся людська поведінка спричинена і детермінована; (2) добровільна поведінка є, однак, вільною, адже вона невимущена ззовні і не має перешкод; а (3) за відсутності таких перешкод причинами добровільної поведінки є певні стани, події або умови в самому її агенті, а саме його вольові акти або воління, вибори, рішення, прагнення тощо.

Отож, з цієї точки зору, я вільний і, таким чином, інколи відповідаю за те, що я роблю, якщо тільки ніщо не заважає мені діяти у відповідності з моїм вибором, бажанням чи то волею або ніщо не змушує мене діяти в інший спосіб. Можливо, існують і інші умови моєї відповідальності – такі, приміром, як розуміння можливих наслідків моєї поведінки і т. ін., проте

відсутність примусу або перешкод є, принаймні, одна з таких умов. І, як стверджують, ця умова не суперечить припущенню, що моя поведінка спричинена, адже вона, за гіпотезою, спричинена моїм внутрішнім вибором, бажанням і волею.

Спростування. На перший погляд, теорія м'якого детермінізму виглядає добре – так добре, що вона для кількох поколінь серйозно викладалася з численних кафедр і пересаджувалася в голови студентів як глибока і розумна філософія – але не треба особливої проникливості, щоб збагнути, наскільки вона далека від розв'язання будь-яких проблем і що вона лише камуфлює їх. Мої вільні дії – це такі безперешкодні й невимуснені рухи, що виникають завдяки моїм власним внутрішнім прагненням, виборам і волінням. Давайте тимчасово це визнаємо. Але відразу постає запитання, звідки ці мої внутрішні стани, які детермінують майбутні дії мого тіла? Чи вони контролювані мною? Чи міг би я, роблячи свої вибори, приймаючи рішення й діючи у відповідності з ними, зробити інший вибір?

І ось тут детермініст, сподіваючись зберегти свої позиції й уникнути проблем, що порушуються цим запитанням, пропонує його не ставити: само по собі, каже він, воно позбавлене сенсу. Адже сказати, що я міг би зробити інакше, означає лише те, що я зробив би інакше у випадку, коли б ті внутрішні стани, що детермінують мої дії, були б іншими, тобто коли б я вирішив або вибрав інше. А це означає, що спитати, чи міг би я вибрати або вирішити інакше, те саме, що спитати, чи вирішив би я вирішувати інакше, або чи вибрав би я інший вибір, або чи волів би я інакше воліти. І це, звичайно, незбагненне безглуздя. Але не безглуздя запитувати, чи спричинені самі мої дії – мої власні внутрішні вибори, рішення і прагнення. І, звичайно, коли детермінізм істина, то відповідь буде *так*. Адже, відповідно до нього, усе без винятку спричинене і детерміноване. А якщо так, тоді ми не можемо уникнути висновку, що за наявності тих умов, що спричинюють ці внутрішні стани, я не можу вирішувати, воліти, вибирати або бажати інакше, ніж я фактично роблю, бо це є логічним висновком з самої дефініції детермінізму. Звичайно, ми все ще можемо казати, що коли б причина внутрішніх станів, хай би якою вона була, була б іншою, тоді б її дії, самі ці внутрішні стани були б іншими, що у цьому гіпотетичному сенсі я міг би вирішувати, вибирати, воліти або бажати інакше, однак це лише повертає нашу проблему на крок назад. Бо тоді ми зажадаємо дізнатися, а чи були причини цих внутрішніх станів контролювані мною, і так до нескінченності. На кожному кроці ми маємо право спитати, чи могло бути інакше, однак лише в умовному значенні – тобто за умов, коли б щось інше могло бути.

Отже, з огляду на сказане, це досить сумнівне розуміння того, що таке особа. І все ж таки вона відповідає нашим даним, відбиваючи наші припущення щодо попереднього обмірковування, і, здається, є єдиною концепцією, яка адекватна їм, на відміну від детермінізму і простого індетермінізму. Теорія діяльності припускає, що людська поведінка спричинена, і, от-

же, уникає абсурду, властивого простому індетермінізму, водночас вона уникає труднощів детермінізму, заперечуючи, що кожний ланцюг причин і наслідків нескінченний. Деякі такі причинні ланцюги, з цієї точки зору, мають початок, і вони починаються самим діячем. Обмірковування стає чимось таким, що не тільки можливе, але й цілком доцільне, адже обмірковувати має сенс лише та діяльність, яка справді є моєю і залежить у своїх результатах саме від мене як її автора, а не просто від чогось більш-менш зовнішнього, хоча, за припущенням, і внутрішньо пов'язаного зі мною, як-от мої думки, бажання, вибори тощо.

Проте навряд чи хтось з почуттям повного комфорту і без жодних ускладнень може стверджувати таку теорію діяльності, адже ця концепція діячів та властиві їм сили, справді, є дивною, якщо не загадковою. І навряд чи тут можна когось звинуватити в тому, що він ладен просто заперечувати наші дані, аніж приймати цю теорію, якій надає перевагу. Наші дані – той факт, що ми інколи міркуємо перед тим, як щось робимо, а також припускаємо серед іншого, що від нас залежить те, що ми збираємося зробити – не ґрунтуються на чомусь ще, крім самої тільки загальної згоди. Ці дані можуть бути простою ілюзією. Насправді, можливо, ніхто навіть не обмірковує свої дії, а просто уявляє, що робить це, і лишень тільки через власну самовпевненість вважає себе господарем своєї поведінки й автором своїх дій. Спіноза припускав, що коли б камінь, якого кинуто в повітря, раптово набув свідомості, він міг би вважати себе джерелом власного руху, усвідомлюючи при цьому, що відбувається, але не усвідомлюючи, проте, реальних причин своєї поведінки. Звичайно, інколи ми помиляємося, вірячи, що наша поведінка є результатом вибору, до якого привело обмірковування. Чоловік міг би, приміром, легко уявити, що його одруження є результатом найретельнішого і раціонального обмірковування, коли фактично причини, цілком достатні для такої поведінки, можуть бути виключно фізіологічного, несвідомого походження. Якщо хоч інколи неправдою є те, що ми спочатку обмірковуємо, а потім діємо на підставі прийнятого рішення, то хай би як ми вважали це правдою, завжди залишається можливість, що це не так. Здається, жодна людина не здатна, як ми зазначили, описати цей процес без метафор, а поняття буття речі «в межах чистісь сили» або «в залежності від нього», якщо взяти його в тому сенсі, в якому вимагає теорія діяльності, схоже, нехтує аналізом, так само як і дефініціями.

Все це, таким чином, досить сумнівні поняття, незважаючи на те, що вони настільки вкорінені в здоровому глузді. Справді, коли ми звернемось до теорії фаталізму, то знайдемо там значні метафізичні розмірковування, які з'являються, аби врегулювати їх. Можливо, тут, як і будь-де в метафізиці, ми були б задоволені відкриттям труднощів, пошуками того, що сумісне, а що ні, з тими переконаннями, які нам пощастило мати, і тоді отримати задоволення, якщо зможемо, від усвідомлення того, що цей світ загадковий, а ми, хто намагається його зрозуміти, загадкові ще більше. Це усві-

домлення з деяким виправданням може дати комусь почуття мудрості, навіть за умов повного усвідомлення свого незнання.

(Цит.: Taylor R. *Freedom and Determinism* // *The experience of Philosophy* / Ed. by D. Kolak and R. Martin. Belmont (California), 1993. P. 185–197).

9 Франк С.

Духовні засади суспільства

Що ж це за загадковий рід буття, який ми змушені приписати суспільному явищу? Чи можливий взагалі в конкретному емпіричному світі якийсь третій рід буття, що не збігається ані з матеріальним, ані з психічним буттям? Не будемо бентежитись цим дивуванням, а спробуємо описати в позитивних рисах цю своєрідність суспільного буття. Ми змушені будемо тоді сказати, що суспільне буття, будучи нематеріальним, разом з тим надіндивідуальне і надособове, чим і відрізняється від буття психічного. Назвімо таке об'єктивне нематеріальне буття ідеєю – звичайно, не в суб'єктивному сенсі людської думки, а в значенні близькому до платонівських ідей, у значенні духовного (але не душевного) об'єктивного змісту буття. Тоді ми скажемо, що сутність явища як такого полягає в тому, що воно є об'єктивною ідеєю.

Поняття такої об'єктивної ідеї не чуже й сучасній філософській свідомості. Логіка і теорія науки у своїй критиці психологізму (наприклад, у філософії Гуссерля) показала, що, приміром, зміст математичних і логічних понять ми мусимо мислити як такі об'єктивні ідеї, їхній предмет – те, про що в них йдеться – зовсім не є душевне переживання. Істина « $2 + 2 = 4$ » за своїм змістом незалежна ані від душевного життя, ані від свідомості людей. Вона – одна для всіх. Вона має силу раз і назавжди, не підпорядкована часові й незалежна від того чи усвідомлюють її люди, чи ні. Існує сфера ідеальних співвідношень, поза часом суцзя і через те незалежна від сфери людського душевного життя. Крім царини математики і логіки до цієї сфери належить також предмет чистої етики. Істини моральної свідомості у своєму бутті та значимості також незалежні від душевного життя людей, від їхньої свідомості і мають позачасову силу в самих собі – інакше вони б не могли панувати над людьми. На кшталт цієї об'єктивно-ідеальної сфери ми, мабуть, мусимо мислити природу суспільного буття. Соціально-філософські праці деяких сучасних німецьких ідеалістів-кантианців (Коген, Штамлер, Кельсон) докладно розвивають думку, що сутність суспільства полягає в моменті права, право ж (як і пов'язана з ним держава) є такою об'єктивною, позапсихологічною, позачасовою ідеєю.

Питання цим, однак, зовсім не розв'язане. Справа в тому, що, незважаючи на схожість суспільного буття з ідеальним буттям математичного, логічного (а також етичного) змісту, між ними є й суттєва відмінність. Позаяк суспільне буття на відміну від абстрактно-ідеального є буттям конкретним, воно саме живе й вибігає з часом. Зміст математичної істини має си-

лу і в цьому сенсі є об'єктивно раз і назавжди, в усі часи і для всіх людей, але якийсь закон, соціальне відношення, форма правління тощо, вочевидь, не мають такого позачасового буття; навпаки, вони виникають, тягнуться й зникають у часі, вони мають якесь конкретне життя. Крім того, буття математичних і логічних ідей не залежить від того чи усвідомлюють їх люди, і навіть — чи існують взагалі люди на світі, чи ні; проте і зміст чистих етичних ідей має силу незалежно від того, як фактично живуть люди, тобто підкоряються вони цим ідеям чи ні. Зовсім іншого роду буття суспільного явища держави, права, установ, спілки та ін.: це буття передбачає не тільки буття людей взагалі, відносно яких воно має силу, але й їхнє підпорядкування даному явищу: якщо, наприклад, у суспільстві ніхто більше не підкоряється волі монарха, не вірить у гідність монарха, то монархії тим самим більше не існує, вона померла, перестала бути; якщо союз дружби і любові припинив мати силу над душами його учасників, то його взагалі більше немає.

Таким чином, якщо, як ми бачили вище, суспільне буття не тотожне з психічним і в певному розумінні незалежне від нього, то воно, з іншого боку, — на відміну від абстрактно ідеального позачасового буття, є все ж таки чимось, що належить до людського життя і нерозривно з ним пов'язане.

Найближчим часом своєрідність об'єктивно-ідеального буття суспільного явища ми можемо побачити в тому, що вона є зразкова ідея, ідея-взірець, тобто ідея, самий сенс якої полягає в тому, що вона є метою людської волі, телеологічною силою, яка діє на волю у формі того, що є ідеалом. Поки спілкування між людьми здійснюється просто як фактична їх взаємодія, фактична зустріч та переплетеність їхніх душевних процесів, воно ще не є суспільним явищем. Лише коли єдність, що лежить в основі цього спілкування, сприймається і діє як сила або інстанція, якій підкорені учасники спілкування, як зразкова ідея, яку вони повинні здійснювати у своєму спілкуванні, ми маємо достеменно суспільне явище. Скажімо, приватні зустрічі між двома людьми та їхня обопільна симпатія ще не є союзом дружби; останній має місце там, де ці люди усвідомлюють себе друзями, тобто підпорядковують свої стосунки ідеалу дружби, де дружба як союз, як єдність усвідомлюється ними як об'єктивне начало, що панує над ними обома. Так само і влада в суспільстві існує не там, де одна людина або одна група фактично шляхом погроз або застосування сили змушує інших коритися собі, а лишень там, де всі або більшість усвідомлюють тих, хто панує над ними, своїми законними володарями, тобто де це відношення підпорядковане ідеї влади як зразку, який має здійснюватися в суспільному житті. Ця ідея не є, звичайно, як ми вже бачили, просто суб'єктивною думкою учасників спілкування, певним чином вона, навпаки, як уже було вказано, цілком незалежна від їхніх фактичних суб'єктивних переживань; як об'єктивна єдність, як сила, що панує над учасниками суспільства, вона є чимось, що виходить за межі всього суб'єктивно-психічного. І все-таки

вона на відміну від чисто ідеального буття математичного і логічного змісту є інтегральним моментом колективного людського життя; вона створюється самими людьми, виростає з їхнього спільного колективного життя й укорінена в ньому, а через те живе в часі, народжується, триває і зникає, подібно до всякого іншого життя на Землі. Цей зв'язок з людським життям і залежність від нього аж ніяк не відміння надіндивідуальної і надпсихічної об'єктивності суспільного буття, подібно до того, як, приміром, людське походження творів мистецтва – статуї, картинки, поеми – не знищує їхнього об'єктивного буття поза людським психічним життям і не суперечить йому; але на відміну від творів мистецтва явища суспільного життя не тільки в процесі народження, але й у всьому подальшому бутті віднесені до людської свідомості, що їх породжує, існують у зв'язку з нею, у відношенні до неї й зникають, розчинюються в ніщо, як дим, якщо ця внутрішня нитка остаточно рветься.

Тут ми мусимо зробити крок уперед у нашому аналізі природи суспільного буття. Оглядаючи сказане вище та обмірковуючи достеменно ество досліджуваного нами предмета, ми доходимо висновку, що його своєрідну природу не можна адекватно виразити ані в категоріях чисто суб'єктивного порядку, ані в категоріях порядку об'єктивного. Суспільне буття за своєю природою виходить не тільки за межі антитези матеріальне – психічне, а й за межі антитези суб'єктивне – об'єктивне. Воно відразу і суб'єктивне, і об'єктивне, хоч яким би парадоксальним це було з погляду наших звичайних філософських понять. Визначаючи його як таке, що стосується суб'єктивного світу, ми змушені заперечувати або оголошувати ілюзією його специфічну об'єктивність, його незалежність від людських гадок і відчуттів, його немовби примусове панування над людським життям. Убачаючи в ньому об'єктивну суцільну ідею, ми, з іншого боку, стикаємося з небезпекою зігнорувати його належність до людського життя, його залежність від людського визнання, його народження з надр людського духу і постійну залежність від останнього, стикаємося з небезпекою ідолопоклонства, що перетворює творіння людського духу на якогось ідола, на силу надлюдську.

Вихід із цього утруднення можна знайти не в якомусь штучному пристосуванні предмета до наших, йому неадекватних, звичних категорій, а тільки у відкритому визнанні їх неадекватності й тому у спробі вийти за його межі. Наше становище при цьому суттєво полегшується тією обставиною, що суспільне буття в цьому відношенні зовсім не є якимось унікальним, що не має собі подібних. Навпаки, воно входить із цією ознакою в широку царину буття, яку ми називаємо духовним життям, сферою духу. Під духовним життям розуміють саме ту царину буття, в якій об'єктивна, надіндивідуальна реальність дана нам не у формі предметної дійсності і ззовні як об'єкт, що протистоїть нам як трансцендентна нам реальність, суб'єкту та його внутрішньому світові, а у формі реальності, яка присутня в нас самих, із середини зрощена з нами і нам розкривається. Такою є ре-

льність Бога, як вона дана нам у первісному містичному досвіді – незалежно від того, у який спосіб відношення людини до Бога виражається в подальшій рефлексії, у похідних богословських доктринах. Так само нам дана реальність начал, які утворюють окремі моменти нашої ідеї Бога, – реальність Добра, Краси, Істини як деяких об'єктивно-надіндивідуальних «царств», що відкриваються у внутрішньому досвіді, але, з іншого боку, реальність Зла, диявола як вищої космічної сили, з якою ми стикаємося зсередини, яка панує над нашими душами у їхньому внутрішньому житті. Реальність, що дана в цьому внутрішньому, містичному досвіді, завжди виходить за межі протилежності між суб'єктивним життям і зовнішнім йому предметом, вона дана не зовнішньо-предметному спогляданню, а внутрішньому живому знанню – знанню, в якому реальність сама розкрилась всередині нас.

(Цит.: Франк С. Л. *Духовные основы общества*.
М., 1992. С. 70–73).

Філософія і релігія

Панівні, найпоширеніші в широких колах ідеї про філософію і релігію, що йдуть від доби Просвітництва, а почасти від ще давнішого напрямку – від раціоналізму XVII століття, уявляють справу так, що між філософією і релігією не лише можливе, а й неминуче докорінне розходження. І саме релігію мислять тут як деяку *сліпу* віру, як чужу гадку, саме гадку церковного авторитету, що-приймається на віру без усякої перевірки, без самостійного судження особистої свідомості, лише на підставі дитячої довірливості й покірності думки; при цьому *зміст* цієї віри або – в кращому випадку – такий, що *достеменно* знання про нього неможливе, або навіть такий, що прямо суперечить висновкам знання. Філософія, навпаки, є вільним, чужим будь-яких емоційних тенденцій, строгим знанням, ґрунтованим на доказах, на логічних міркуваннях. Між тою й іншою неминучим є фатальне провалля, яке нічим не заповнити. І справді, для філософського виправдання віри, для збігу філософії і релігії вимагалось б, щоб цілком ірраціональний, по суті нічим не мотивований – бо за традицією сприйнятий – зміст релігійної віри був би разом з тим логічно доведеним, немовби математично вивіреною абстрактною думкою.

Будь-яка добросовісна спроба у цьому напрямі відразу ж веде до негативних результатів. Чесний, істинний філософ є неминуче якщо й не переконаним атеїстом, то, принаймні, вільнодумцем, скептиком. З цієї точки зору уявляються штучними, вимученими, внутрішньо безплідними спроби примирити та узгодити результати цих настільки різномірних духовних спрямувань і устремлінь. Лише у випадку, коли філософ похлопиво зрікається свободи і неупередженості думки й насильницьки підганяє аргументацію, щоб виправдати наперед на віру взяті тези, може вийти ілюзорна видимість згоди між філософією і релігією.

Цьому звичайному уявленню варто протиставити передусім набагато давнішу, універсальну і внутрішню обґрунтовану традицію у розумінні сутності *філософії*. Згідно з цією традицією, принаймні *предмет* філософії й релігії збігається, адже *єдиним предметом філософії є Бог*. Філософія за своєю суттю, за цілісним і універсальним своїм завданням є не логіка, не теорія пізнання, не осягнення світу, а *Богопізнання*. Таким є панівне поняття філософії в античній думці, що переходить, починаючи від Геракліта, через Платона і Аристотеля, до стоїцизму й неоплатонізму; таким є й середньовічне розуміння філософії. І навіть у так званій новій філософії, насиченій раціоналізмом і невірою, найвеличніші мислителі, найбільше перейняті загальнолюдськими традиціями, дотримуються того ж розуміння і створюють безперервну спадкоємність між сучасною думкою і її античними та християнськими витокami: достатньо пригадати імена Мальбранша, Спінози, Лейбніца, Фіхте, Шеллінга, Гегеля.

Лише в кількох словах ми можемо накреслити тут внутрішнє, об'єктивне обґрунтування цього розуміння. Згідно з загальновизнаним, формальним визначенням завдання філософії, філософія на відміну від часткових наук є вченням про вседність, про буття як ціле. Але історія філософської думки вчить, що всяка спроба знайти єдність і цілісність буття, не виходячи за межі сукупності одиничних, чуттєво даних речей, спроба створити систему буття як *систему природи* приречена на неминучу невдачу. Для з'ясування цього – адже докладне логічне обґрунтування тут неможливе за браком місця – пошлемося хоча б лише на загальновизнані й безперечні висновки Кантової філософії. Головна її заслуга, зовсім незалежна від своєрідної ідеї її власної системи, полягає в доведенні, що всяке пояснення, всяка систематизація співвідношень між явищами природи потребує переходу від понять матеріального буття до понять духовного або ідеального порядку. В основі світу природи лежать такі начала, як *простір, час, причинність, закономірність*, вони, будучи *умовами* буття природи, самі вже не природні, *не належать царству природи*.

Цю фундаментальну істину не може обійти жодна філософія; на її нерозумінні або марній спробі заперечення ґрунтована вся хибність як матеріалізму, так і позитивізму. Матеріалізм, що силкується дати цілісне пояснення буття, виходячи з поняття матеріальної речі, не тільки сліпо заперечує всю сферу духовних явищ, але не в змозі пояснити й самий матеріальний світ, тому що змушений на віру без пояснень брати його вищі передумови – *простір, час, зміни, закономірність*. Позитивізм, який відмовляється при поясненні буття виходити за межі чуттєво даної картини світу, не в змозі дати будь-яке пояснення взагалі і, як це засвідчено логічною думкою найпроникливішого позитивіста Юма, приречений дійти до цілковитого скептицизму. Для нашої мети немає навіть потреби по суті спростовувати ці напрями. Досить указати на те, що ці спроби пояснення буття, не виходячи за межі природного або чуттєвого світу, неодмінно містять у собі заперечення самос-

тійного значення філософії: адже матеріалізм відкидає філософію, прагнучи замінити її природознавством, позитивізм відкидає її, сподіваючись здійснити її завдання в системі або енциклопедії позитивних наук. Таким чином, ці напрями думки, що ведуть до заперечення філософії як самостійного знання, самі ставлять себе поза філософією і тим самим непрямом підтверджують збіг сутності філософії з умонастроєм, якому вони себе протиставляють. Одне з двох: або ми вважаємо за можливе побудувати систему буття, дати цілісне пояснення картини світу, не виходячи за межі чуттєво-природного буття, — тоді ми мусимо відкидати філософію через відсутність самостійного предмета філософського знання; або ми визнаємо поряд з позитивними науками особливе завдання філософії — і тоді її предметом може бути лише те істинне, достеменне буття, яке разом з тим духовно-ідеальне і щодо якого чуттєво-природний світ є чимось вторинним, похідним. Якщо ми тільки додумаємо до кінця цей логічно неминучий хід думок, якщо ми також зафіксуємо дещо невизначене поняття духовно-ідеальне і з'ясуємо його структуру та перероблену ним центральну єдність абсолютного, то нам стане навіч ясним, що філософія осягає буття з його абсолютної першооснови, тобто, як казав Гегель, *єдиним предметом філософії є Бог*.

З цим з'ясуванням предмета філософії пов'язане і з'ясування природи або структури філософського знання. Філософія, а втім і всяке інше знання, не є системою абстрагованих понять, побудованих шляхом міркувань, шляхом нанизування окремих ланцюгів логічної аргументації; філософія є, по суті, *спогляданням*, *умоглядом*, первісним баченням абсолютного і вираженням його в системі понять, що має значення логічного відтворення безпосередньо побаченого взаємозв'язку частин або сторін всеєдності. Філософія, коротше кажучи, є посильним *описом* мовою світоглядних понять побаченої картини світу. Тому для її здійснення потрібна зосередженість уваги на цій абсолютно очевидній і все-таки чуттєво не даній першооснові буття, яка звичайною свідомістю взагалі не сприймається, а для такої зосередженості уваги на цій абсолютно очевидній і все-таки чуттєво не даній першооснові потрібна *напруженість волі*, *невтомність потягу* до духовного споглядання, поза яким первісне, всеохопне вислизає з-під нашого зору й заступається пістрявою мінливістю, нескінченними переливами текучого розмаїття одиничного і часткового. Можна краще чи гірше, виразніше або гірше бачити цю правильну і всеохопну першооснову; але, не бачачи її, ба більше, не відчуючи її, немовби не дихаючи цією невидимою атмосферою, не можна взагалі філософувати, а можна лише вимовляти порожні "філософські" слова або нанизувати порожні, неправдиві, внутрішньо незрозумілі й непотрібні, на позір філософські, а по суті чисто словесні "думки". Не звернувши у бік абсолютного, не підносячись усім єством своїм до нього, не можна взагалі бути філософом, *мати* філософію; можна лише вдавати філософа, займатися філософією, тобто завантажувати свою голову словесними поняттями з філософських книг. Щоб побачити предмет філософії, треба, як казав Платон, «повернути очі душі», треба здійс-

нити якийсь цілісний духовний поворот, через який досягається первісне просвітлення всього духу, а з духовного зору спадає туманна пелена. Філософська творчість передбачає, таким чином, релігійну налаштованість і релігійне спрямування духу; основу всякого філософського знання становить *релігійна інституція...*

Тож, за своєю головною сутністю філософія і релігія не настільки вже чужі й різномірні духовні спрямування, як гадає поверховий дилетантизм Просвітництва, втративши ясне розуміння природи і тої, й другої, але ж, навпаки, вони настільки споріднені, що легко може виникнути небезпека змішати їх, принаймні видається логічно важким їхнє чітке розрізнення. Візьмемо деякі конкретні приклади. Логос Геракліта, те єдино мудре, що керує всім і від причетності до чого просвітлюється людська душа, що це — релігійна інтуїція чи філософське поняття? А осереддя платонівського світу ідей, саме добро, що підноситься над сутністю і розумом, це джерело і буття і думки, перед невимовною красою якого тремтить і запалюється вищою любов'ю серце філософа, — чи є це предметом релігійного почуття або ж завершальним філософським поняттям? До чого віднесемо палкий гімн стоїка Клеана Зевсу-Логосу, це визнання непохитної віри в розуміння буття і можливість особистого спасіння, — до релігії чи до філософії? Куди віднесемо Платонове екстатичне бачення Єдиного або Августинове вчення про Бога як живу істину, достеменнішу за особисте буття людської свідомості? І аналогічні запитання — ми опустимо їх через брак місця — можна було б поставити стосовно центральних понять найвидатніших філософів Нового часу — варто лише пригадати Спінозу, Мальбраншеве бачення всіх речей у Бозі, релігійно-філософські боріння німецького ідеалізму або творчість великих містиків — Мейстера Екхарта, Якова Бьома та інших. Повсюдно тут філософія і релігія переплітаються одна з одною, і неможливо встановити точну грань між ними. З цього, звичайно, не випливає, що філософія і релігія тотожні. Таке твердження було б хибним через викривлення як філософії, так і релігії. Зазвичай підставою такої хибі є найгрубіше раціоналістичне уявлення про релігію як деяку популярну і суб'єктивно вмотивовану метафізику. Насправді філософія і релігія мають зовсім різні завдання і різні за своєю суттю форми духовної діяльності. Релігія є *життя у спілкуванні з Богом*, яке має на меті задоволення особистої потреби людської душі у *спасінні*, у пошуці останньої міцності і вдоволеності, непохитного душевного спокою і радості. Філософія, по суті, є цілком залежне від якихось особистих інтересів *вище, завершальне осягнення буття і життя через бачення їхньої абсолютної першооснови*. Але ці, по суті, різномірні форми духовного життя збігаються між собою в тому стосунку, що обидві вони здійсненні через спрямування свідомості *на один і той самий об'єкт — на Бога*, точніше, через живе, досвідне бачення Бога...

... Сучасна свідомість, навіть коли вона мислить у поняттях, близьких до вищенаведених міркувань, вважає малоімовірним або навіть зовсім не-

можливим, щоб абсолютне, яке у філософії потрібне як вища логічна категорія, що об'єднує і впорядковує теоретичне осягнення буття, збіглося б з живим особистим Богом, якого потребує і яким єдино може вдовольнитися релігійна віра. Два сумніви виникають тут, котрі з різних боків виражають одну й ту саму трудність. З одного боку, релігійна ідея Бога, вочевидь, суперечить цілям філософії в тому плані, що передбачає в природі Бога і тому в живому відношенні до Бога передбачає момент *таємниці, незбагненності*, неадекватності людському розуму, завдання ж філософії в тому й полягає, щоб до кінця *збагнути і пояснити* першооснову буття. Все логічно доведене, зрозуміле, до кінця з'ясоване тим самим утрачає свою релігійну значущість. Бог, математично доведений, не є Бог релігійної віри. Звідси уявлення, що якби навіть філософія справді пізнала істинного Бога, довела Його буття, пояснила Його властивості, вона сама цим позбавила б його того сенсу, який Він має для релігії, тобто вбила б найцінніше, що є в живій релігійній вірі. Таким є сумнів багатьох релігійних натур, яким часто видається, що чим філософія релігійніша за своїм предметом, тобто чим упертіше вона домагається логічного осягнення Бога, тим вона небезпечніша для цілей релігії – для живого, віруючого володіння недослідженим, невимовним джерелом спасіння. І саме такий хід думок веде інколи філософію до переконання, що істинне її завдання – зрозуміти Бога й тим самим знищити його несвідомість і таїну, які надають релігії характеру інтимної віри; філософія є в такому разі, як у Гегеля, заміною несвідомої, інстинктивної віри ясним знанням – *подоланням віри*. Як не можна одночасно переживати радість живої любові до людини і вважати ту саму людину об'єктом холодного наукового аналізу, так не можна одночасно вірити в Бога й осягати його логікою.

Однак, мабуть, з усіх категоричних форм, у яких можна мислити центральне філософське поняття першооснови буття, найменш відповідною є саме форма *живої особи*. Чи мислять Бога у філософії як субстанцію світу або як його першопричину, як всеєдину вічність, або як творчу силу розвитку, як світовий розум, або як життя, він є, в кожному разі, чимось безособовим, якимось певною мірою завжди пантеїстично-всеосяжним началом, у якому філософія, не зраджуючи своєму завданню осягнення і логічного осмислення буття і штучно не пристосовуючись до вимог релігійного почуття, не може углядіти антропоморфних рис живої особи, що любить і карає, і що необхідна для релігійного ставлення до Бога. Фатальним чином, незалежно від змісту окремої філософської системи, Бог філософії несе на собі печатку своєї залежності від потреб абстрагованої думки.

(Цит.: Франк С. Л. *Філософія і релігія* // *На переломі. Філософія і мировоззрення*.

Філософские дискуссии 20-х годов.

М., 1978. С. 319–335).

17. Якщо ми досліджуємо, що саме, згідно з заявами найточніших філософів, вони розуміють під виразом *матеріальна субстанція*, то бачимо, що вони не пов'язують із цими словами якийсь зміст, крім ідеї сущого взагалі разом з відносним поняттям про підтримку ним акциденцій. Загальна ідея сущого уявляється мені найбільш абстрактною і незрозумілою з усіх ідей; що ж до підтримування акциденцій, то воно, як було зазначено, не може розумітися у звичайному значенні цього слова; його треба, отже, взяти в якомусь іншому значенні, але в якому – цього вони не пояснюють. Тому, розглядаючи обидві частини або галузки значення вислову *матеріальна субстанція*, я переконуюсь, що якогось чіткого змісту вони не мають. Хоча навіщо нам далі заглиблюватися в міркування з приводу цього матеріального *субстрату* або носія форми, руху та інших чуттєвих якостей? Хіба він не передбачає, що вони мають існування поза духом? І хіба це не є прямим протиріччям, чимось цілком незбагненним?

18. І навіть якщо б і було можливим, щоб поза духом існували тверді, оформлені й рухливі субстанції, що відповідають нашим уявленням про тіла, все-таки незрозуміле, яким чином ми могли б знати про це: через відчуття чи за допомогою розуму? Щодо чуттів, то вони дають нам знання лише про наші чуттєві ідеї або ті речі, котрі, хоч як їх називай, безпосередньо сприймаються у відчуттях, однак вони не свідчать про те, що існують якісь речі, незалежні від душі або не сприйняті нами, хоча й подібні до сприйнятих. Це визнається самими матеріалістами. Таким чином, залишається одне: якщо ми взагалі маємо якесь знання про зовнішні речі, це знання досягається завдяки розуму, який висновує їх існування з того, що безпосередньо сприйнято відчуттями. Але я не бачу, який розум може змусити нас повірити в існування тіл поза духом, виходячи з того, що ми сприймаємо, оскільки навіть самі захисники матерії не претендують на те, що існує якийсь необхідний зв'язок між нею і нашими ідеями. Я кажу, що всіма припускається можливість (а те, що відбувається уві сні, маренні і под., залишає це поза сумнівом), щоб нам були властиві всі ті ідеї, які ми маємо, хоча б поза нами й не існувало тіл, подібних до них. Звідси очевидно, що припущення зовнішніх тіл і не є необхідним для пояснення утворення наших ідей, оскільки припускається, що вони часто з'являються і, можливо, можуть з'являтися в тому ж порядку, в якому ми їх сприймаємо без участі зовнішніх тіл.

20. Коротше кажучи, якщо б зовнішні тіла й існували, нам неможливо якимось чином здобути про це знання, а якщо б їх не було, то ми б мали такі самі підстави припускати їх існування, що й тепер. Припустимо – можливість чого ніхто не може заперечувати – розум, котрий без участі зовнішніх тіл сприймає такий самий ряд відчуттів або ідей, що й ви, ряд, що

відбивається в ньому в тому самому порядку і з такою самою жвавістю. Я запитую: хіба цей розум не має таких саме підстав не вірити в існування тілесних субстанцій, репрезентованих його ідеями, які можете мати й ви, щоб мати таку віру?

35. Я зовсім не заперечую існування якої б то не було речі, що її ми можемо пізнавати через відчуття або завдяки міркуванням. Те, що речі, які я бачу своїми очима, торкаюсь своїми руками, існують, існують реально, в цьому я анітрохи не сумніваюсь. Єдина річ, існування якої ми заперечуємо, це та, яку *філософи* назвуть матерією або тілесною субстанцією. І роблячи так, ми не завдаємо якоїсь шкоди решті людського роду, який, смію сказати, й не помітить цієї втрати. Атеїстові справді потрібна ця ознака порожнього імені для обґрунтування свого безбожжя, а філософи, можливо, побачать, що позбулися зручного приводу для порожньої балаканини і диспутів. Але це й уся шкода, яку я можу з цього побачити.

37. Нам заперечать: принаймні правдою буде те, що ми усуваємо всі тілесні субстанції. На це я відповім, що коли слово *субстанція* розуміти в буденному значенні, тобто як комбінацію чуттєвих якостей, протяжності, міцності, ваги тощо, то нас не можна звинуватити в їх знищенні. Але коли слово *субстанція* взяти у філософському значенні — як підставу акциденцій і якостей поза свідомістю — тоді й справді я визнаю, що ми знищуємо її, якщо можна казати про знищення того, що ніколи не існувало і чого ніколи не було навіть в уяві.

73. Варто поміркувати про мотиви, що змусили людей припускати існування матеріальної субстанції, аби, спостерігаючи поступове зникнення і знищення цих мотивів чи підстав, ми б могли такою самою мірою знищити ґрунтоване на них переконання. Спочатку вважалося, що колір, форма, рух та інші чуттєві якості або акциденції, справді існують поза духом; і на цій підставі здавалося необхідним припускати якийсь не мислячий *субстрат* або *субстанцію*, в якому вони існують, оскільки їх не можна було б уявити такими, що існують самі по собі. Згодом, переконавшись із плином часу, що кольори, звуки та інші чуттєві вторинні якості не існують поза духом, позбавили субстрат або матеріальну субстанцію цих якостей, залишивши при ньому лише первинні якості, форму, рух тощо, які й далі вважали такими, що існують поза духом і тому потребують підтримки матеріального носія. Але, оскільки було показано, що жодна навіть із числа первинних якостей не може існувати інакше ніж у душі або в розумі, що їх сприймає, то з цього випливає, що ми не маємо далі підстав припускати існування матерії; ба більше, абсолютно неможливо, щоб щось подібне існувало.

(Цит.: Berkeley D. *A New Theory of Vision and other writting.*
London. New York. 1960. P. 120–130).

Трактат про принципи людського знання

1. Для будь-кого, хто розглядає об'єкти людського знання, очевидно, що вони являють собою ідеї, що актуально відбиваються відчуттями, або такі, що отримано завдяки спостереженню над емоціями і діями душі, або, нарешті, ідеї, сформовані за допомогою пам'яті та уяви, чи то шляхом об'єднання, поділу або просто репрезентації того, що було сприйнято вище зазначеними способами. Завдяки зору я маю ідеї світла і кольору разом з їхніми ступенями і варіантами. На дотик я сприймаю, приміром, тверде і м'яке, гаряче і холодне, рух і опір, і все це в більшій чи меншій кількості, більшою чи меншою мірою. Нюх дає мені запахи, смак – смакові якості, а слух – звуки з усіма варіантами тону й композиції. Оскільки деякі з ідей розглядаються разом, вони позначаються одним ім'ям і вважаються одною річчю. Таким чином, наприклад, певний колір, смак, запах, фігура і консистенція, якщо розглянути їх разом, вважаються окремою річчю, позначеною ім'ям *яблуко*. Інші зібрання ідей утворюють камінь, дерево, книгу та ін. подібні чуттєві речі, котрі, якщо вони приємні або неприємні, викликають пристрасті любові, ненависті, радості, смутку тощо.

2. Але крім нескінченного розмаїття цих ідей або об'єктів знання існує щось таке, що знає або сприймає їх, а також виконує різні дії, як-то: бажання, уявлення, пригадування. Це діяльне, сприймаюче буття є тим, що я називаю *розумом, духом, душею* або *Я*. Цими словами я не позначаю жодну з моїх ідей, але річ, цілком відмінну від них, у якій вони існують, або, що те саме, якою вони сприймаються; позаяк існування ідей полягає в тому, щоб бути у сприйнятті.

3. Усі погодяться з тим, що ні наші думки, ні пристрасті, ні ідеї, створені уявою, не існують поза душею. А для мене не менш очевидно, що різні відчуття або ідеї, відбиті чуттєвістю, нехай би як вони були змішані й поєднані між собою (тобто які б вони не утворювали об'єкти), не можуть існувати інакше, ніж у душі, що сприймає їх. Я вважаю, що в цьому може безпосередньо переконатися кожний, хто зверне увагу на те, що означає термін *існувати* стосовно чуттєвих речей. Я кажу, що стіл, на якому я пишу, *існує*, маючи на думці, що я бачу і відчуваю його; і, коли б я був поза моїм кабінетом, я б сказав, що стіл існує, маючи на думці, що, коли б я зайшов до кімнати, то міг би сприйняти його або якийсь інший дух актуально сприймає його. Там був запах, себто я сприйняв його, був звук, себто його було чути, колір або фігура, їх було сприйнято зором або на дотик. І це все, що я можу розуміти під цими або подібними виразами. Бо те, що кажуть про безумовне існування немислячих речей безвідносно до їх сприйняття, все це видається цілковитим непорозумінням, і неможливо, щоб вони мали якесь існування поза душами або мислячими речами, які їх сприймають.

4. Серед людей дивним чином панує думка, що будинки, гори, річки, словом, усі чуттєві об'єкти мають природне або реальне буття, відмінне від їхнього буття, сприйнятого розумом. Але хоч з якою б упевненістю та

спільною згодою цей принцип утверджувався у світі, кожний, хто наважиться дослідити його, зможе, якщо не помиляюся, побачити, що він містить у собі явне протиріччя. Адже що являють собою ці вищезгадані об'єкти, як не речі, що ми сприймаємо відчуттями? І хіба це не безглуздо, щоб якісь з цих ідей або відчуттів, або їх комбінації могли існувати поза сприйняттями?

5. Мені здається, що цей догмат, коли його ретельно вивчити, врешті-решт залежить від вчення про *абстрактні ідеї*. Бо чи може нитка абстрагування бути тоншою за те, що відрізняє буття чуттєвих речей від їх сприйняття, тоншою настільки, щоб уявляти собі їхнє буття незалежно від цього сприйняття? Світло й колір, тепло й холод, протяжність і форми, словом, речі, які ми бачимо і відчуваємо, вони є багатоманітними відчуттями, поняттями, ідеями або чуттєвими враженнями? І чи можна відокремити будь-яке з них навіть подумки від сприйняття? Щодо мене, то мені це було б так само легко, як відокремити якусь річ від неї самої. Щоправда, я можу в моїх думках відділити одну від одної такі речі, які я чуттєво, можливо, ніколи не сприймав розділеними. Так, я уявляю тулуб людського тіла без його членів або пахоші троянди, не думаючи про саму троянду. І в цьому сенсі я не буду заперечувати, що можу абстрагувати, якщо тільки це можна назвати *абстрагуванням*, бо воно поширюється лише на окреме сприйняття таких речей, що мають можливість реально існувати або актуально сприйматися окремо. Але сила мого розуміння або уявлення не поширюється за межі реального існування або сприйняття. Отже, так само як для мене неможливо бачити або відчувати будь-яку річ без її дійсного чуттєвого сприйняття, неможливо і в думках уявляти цю річ або об'єкт окремо від їх чуттєвого сприйняття. Насправді об'єкт і відчуття одне й те саме і не можуть бути абстраговані одне від одного.

7. Із сказаного випливає, що немає іншої субстанції, крім духу або того, хто сприймає. Але для повнішого доведення цього положення візьмемо до уваги, що чуттєві якості – це колір, фігура, рух, запах, смак і под., тобто ідеї, що сприймаються відчуттями. Тож думка, що ідея існує в речі, яку не сприймають, являє собою протиріччя, бо мати ідею те саме, що сприймати: те, в чому існують колір, фігура і подібні їм якості, мусить сприймати їх; з цього ясно, що не може бути мислячої субстанції або мислячого субстрату цих ідей.

(Цит.: Berkeley D. *A New Theory of Vision and other writting*. London; New York, 1960. P. 113–120).

11 Нагель Е.

Атеїстична критика віри в Бога

Перед тим, як звернутися до філософського дослідження більшості класичних аргументів теїзму, варто зазначити, що такі філософські підходи

недостатньо передають ту пристрасть, з якою атеїсти часто здійснюють аналіз теїстичних поглядів. Адже історично атеїзм став і, справді, далі є формою соціального і політичного протесту, спрямованого як проти інституалізованої релігії, так і проти теїстичної доктрини. Атеїзм справді став моральним протестом проти зловживань світською владою, що нею безсумнівно користуються релігійні лідери й релігійні інституції.

Релігійні керівники протистоять виправленню кричущої несправедливості, що політичне і соціальне підтримується реакційними політиками. Релігійні інститути стали притулком обскурантизму і центрами поширення нетерпимості. Релігійні вчення зазвичай обмежують вільне дослідження, сприяють увіковіченню жорстокості зла і дискримінації, підтримують моральні доктрини, несприйнятливі до людських страждань.

Ці звинувачення не можуть у повному обсязі показати історичне значення релігії, але вони принаймні є важливою частиною цієї історії. Спростування теїзму, таким чином, видається багатьом як обов'язковий крок не тільки до звільнення людських душ від забобонів, але також до здійснення справедливої перебудови суспільства. Жодне пояснення суто філософських аспектів атеїстичної думки не буде адекватним, якщо воно не бере до уваги могутню силу соціальних мотивів, що є спонукою багатьох атеїстичних аргументів.

Але хоч як би там було, я маю намір обговорити далі три класичні докази існування Бога, докази, що становлять, принаймні частково, основу теїстичних теорій. Коли теїзм обстоюють лишень як догму й утверджують як зміст безпосереднього одкровення або висловлювання релігійного авторитету, віра в що догму не підвладна раціональному доведенню. Але фактично на підтримку теїстичного віровчення доволі часто розвивають раціональні обґрунтування, і саме ці обґрунтування стали предметом гострої філософської критики.

Один із найдавніших інтелектуальних обґрунтувань теїзму є космологічний аргумент, відомий також як аргумент від першої причини. Якщо коротко, то цей аргумент полягає в такому. Кожна подія повинна мати якусь причину. Тож, подія А мусить мати як причину подію В, котра, своєю чергою, мусить мати причину С, і так далі. Але якщо цьому зворотному прогресу причин немає кінця, цей прогрес стає нескінченним; однак на думку тих, хто використовує цей аргумент, нескінченна низка актуальних подій є незбагненною й абсурдною. Отже, мусить існувати перша причина, і ця перша причина є Бог, з якого починаються всі зміни у світі.

Цей доказ походить з античних часів і надто ефективний, коли здійснюється в межах припущень аристотелівської фізики; він привернув до себе увагу найпроникливіших умів багатьох поколінь. Залишимо осторонь питання щодо коректності самого принципу, згідно з яким кожна подія мусить мати певну причину, бо, хоча це й важливе питання, його обговорення завело б нас надто далеко. Однак, якщо його прийнято, то, певна річ, було б безглуздо постулювати першу причину як спосіб уникнути пастки не-

скінченного ряду. Адже коли все мусить мати причину, чому Бог для свого існування не потребує причини? Стандартна відповідь тут така: Бог не потребує якоїсь причини, тому що Він – причина самого себе. Але якщо Бог може бути причиною самого себе, чому світ не може бути такою причиною? Чому шукаємо Бога, трансцендентного світові, аби дати цьому світові існування та ініціювати зміни в ньому? З іншого боку, положення щодо незбагненності й абсурдності нескінченного ряду причин буде визнане багатьма з тих, хто обізнаний із сучасним математичним аналізом нескінченності. Отже, космологічний доказ не витримує серйозної перевірки.

Друге виправдання буття Бога зазвичай називають онтологічним аргументом. Він так само має тривалу історію, яка сягає ранньохристиянської доби, хоча найбільшого значення набуває за часів Середньовіччя. Цей аргумент може бути сформульовано кількома способами, один з яких такий. Оскільки Бог вважається всемогутнім, Він є досконалим буттям. Досконале буття, за визначенням, таке, що його сутності або природі, не бракує жодного атрибута або властивості. Це таке буття, природа якого довершена в усіх відношеннях. Очевидно, що ідею досконалого буття ми маємо, адже щойно її визначили. Але коли це так, продовжимо доказ, Бог, що є досконалим буттям, мусить існувати. Чому мусить? Тому що його існування впливає з його сутності. Адже якби Богові бракувало атрибута існування, він би не був досконалим. У результаті, позаяк ми маємо ідею Бога як досконалого буття, Бог мусить існувати.

Існує декілька способів підступитися до цього аргументу, але я розгляну лише один. Онтологічний доказ був спростований філософом XVIII ст. Іммануїлом Кантом. Суть Кантової критики полягає в тому, що цей доказ помилоково стверджує, начебто існування є одним з атрибутів, і хоча слово «існування» трапляється в реченні як граматичний предикат, проте коли ми кажемо, що річ існує або має існувати, їй не приписується жодного атрибута. Скажімо, користуючись Кантовим прикладом, коли ми уявляємо \$100, ми думаємо про природу цієї суми, але природа \$100 залишається тією самою, незалежно чи маємо \$100 у кишені, чи ні. Відповідно коли ми вважаємо начебто природі \$100 додається якась властивість, коли кажемо, що банкнота в \$100 існує в чийсь кишені, то змішуємо граматику з логікою.

Щоб краще з'ясувати цей пункт, розглянемо інший приклад. Коли ми кажемо, що лев брунато-рудого кольору, ми приписуємо тварині певну властивість, так само коли кажемо, що лев лютий або голодний. Але коли ми кажемо «лев існує», то все, що ми стверджуємо, так це те, що дещо є левом або має його природу; ми не визначаємо жодного атрибута, який би належав природі того, що є левом. Коротше кажучи, слово «існування» взагалі не означає якогось атрибута і, зокрема, такого, який би належав чийсь природі. Відповідно, з припущення, що ми маємо ідею досконалого буття, не впливає, що таке буття існує. Бо ідея досконалого буття не містить у собі атрибута існування, начебто властивого цій ідеї, тому що тако-

го атрибута не існує. Онтологічний доказ, таким чином, має серйозні недоліки і не витримує критики.

Ці два докази, розглянуті так докладно, є суто діалектичними і являють собою спробу встановити існування Бога без апеляції до емпіричних даних. Наступний доказ, названий аргументом від задуму, за своїм характером відмінний від перших, адже ґрунтується на тому, що має бути очевидним емпірично. Я хочу дослідити дві форми цього аргументу.

Один його варіант звертає увагу на особливий спосіб, у якій різні речі й процеси світу поєднуються одне з одним, і висновує на цій підставі, що взаємна відповідність речей може бути пояснена лише завдяки припущенню існування божественного архітектора, який спроектував світ і все у ньому. Наприклад, живі організми здатні зберігати себе в мінливому середовищі й роблять це завдяки тонкому механізму їхньої адаптації до різного виду змін. Тож продовжимо доведення, у всьому живому світі існує складний механізм засобів і цілей, але існування цього механізму незбагненне, якщо тільки не припустити, що його задумано і встановлено Вищим Творцем. Якщо в якійсь пустелі ми знайдемо годинник, то не станемо вважати, що він виник випадково, і не будемо сумніватися, роблячи висновок, що якимось розумним створінням задумало й зробило його. Але світ та всі його елементи демонструють механізми взаємної прилаштованості, що є значно складнішими і тонкішими, ніж ті, що властиві годиннику. Чи не мусимо ми звідси зробити висновок, що ці речі так само мають творця?

Висновок цього доказу базується на аналогії: годинник і світ подібні в тому, що мають припасовані одна до одної частини і взаємоузгодженість засобів і цілей; годинник має майстра-годинникаря, отже, і світ має свого майстра-творця. Але ж чи гарна ця аналогія? Ще раз відсунемо важливі питання, зокрема те, чи являє собою світ об'єднану систему на кшталт годинника. І зосередимось на питанні, на чому ґрунтується наша упевненість, що годинник не виник інакше, ніж завдяки діям розумних виробників. Відповідь ясна. Ми ніколи не стикалися з годинниками, які б не були зроблені згідно з чийось наміром. Але ситуація цілком інакша у випадку з численними живими і неживими системами, що так знайомі нам. Навіть у випадку з живими організмами батьки не створюють своїх нащадків у тому сенсі, в якому годинникарь створює годинник. Наразі тут усе ясно, і логічний перехід від існування живих організмів до існування вищого творця не видається вже надійним.

Ба більше, доказ утрачає всю свою силу, якщо факти, для пояснення яких висувається гіпотеза про божественного конструктора, можуть бути зрозумілими на основі краще обґрунтованого припущення. І справді, таке альтернативне пояснення є одним з досягнень дарвінізму. Адже Дарвін показав, що розмаїття біологічних видів, так само як їх пристосованість до довкілля, можна пояснити, не покликаючись на божественного творця і спеціальні акти творення. Теорія Дарвіна пояснює різноманітність біологічних видів у термінах випадкових змін, що відбуваються в структурі орга-

нізмів, і механізму селекції, за допомогою якого зберігаються варіанти форм, найбільш придатних для виживання. Вірогідність таких припущень значна; і розвиток науки після Дарвіна тільки підсилив справу натуралістичного пояснення фактів біологічного пристосування. У всякому разі версія доказу від задуму не має що запропонувати їй.

Друга форма цього доказу була нещодавно відтворена в міркуваннях деяких сучасних фізиків. Ніхто з тих, хто знайомий з цими фактами, не зможе уникнути захоплення успіхом, з яким використання математичних методів дало нам можливість інтелектуально опанувати значну кількість природних явищ. Однак деякі мислителі зробили з цього висновок, що, оскільки книга природи вочевидь писана мовою математики, природа мусить бути створінням божественного математика. Проте цей аргумент найсумнівніший, бо він ґрунтується, серед інших речей, на припущенні, що математичні засоби можуть бути успішно використані лише за умов, що явищам природи властивий деякий особливий вид закону. І, далі, на припущенні, що коли б структура речей відрізнялася від того, чим вони є насправді, математична мова була б неадекватною щодо опису такої структури. Але можна показати, що, хай би яким видавався нам світ, нехай би навіть він і вражав нас своєю хаотичністю, йому все одне був би властивий певний порядок і він все одно б піддавався математичному опису. З точки зору фактів немає сенсу казати, що в будь-якому доступному розумінню предметі абсолютно немає форми. Напевне існують відмінності в рівнях складності структури, і якщо б форми подій були занадто складними, ми б не були в змозі зрозуміти їх. А проте це можливо, успіхи математичної фізики в наданні нам деякого розуміння навколишнього світу не приводять до висновку, що тільки математик міг би винайти форми закону, який ми відкриваємо у природі.

Непереконливість трьох класичних доказів буття Бога з усією очевидністю показав уже І. Кант, і зробив це у спосіб, який суттєво не відрізняється від викладеного вище. Однак існують інші типи аргументів на користь теїзму, які в інтелектуальній історії мали чималий вплив. Два з них я маю намір розглянути, нехай і побіжно.

Справді, хоча І. Кант і зруйнував класичні інтелектуальні засади теїзму, він сам винайшов новий аргумент для нього. Кантова спроба обґрунтувати буття Бога мала на меті вийти за межі суто теоретичного доведення і базувалася на фактах нашої моральної природи. Вона справила надзвичайний вплив на послідовно теологічні спекуляції. В першому наближенні цей аргумент полягає в такому. Згідно з Кантом, ми підлягаємо не тільки фізичним законам, як решта природи, а й моральним. Ці моральні закони — категоричні імперативи, яким ми мусимо слідувати не через їх корисні для нас наслідки, але просто тому, що визнавати їх за належне — наш обов'язок як автономних моральних діячів. Однак Кант чітко усвідомлював, що хоча доброчесність і може бути винагороджена, доброчесній людині (тобто тій, що діє через почуття обов'язку й у відповідності з моральним законом) не

завжди солодко у цьому світі. Він також не відвертав очей від факту, що злі люди часто насолоджуються найліпшими благами, які тільки може запропонувати цей світ. Коротше кажучи, доброчесність не завжди приносить щастя. Незважаючи на це, найвище людське благо полягає у досягненні щастя, сумірного з власними чеснотами, і Кант вірив, що у сприянні цьому благу – практичний постулат морального життя. Але де гарантії, що це вище благо може бути реалізоване? Подібні гарантії можуть бути надані лише Богом, який мусить, таким чином, існувати, якщо тільки вище благо не є порожнім ідеалом. Існування всемогутнього, всезнаючого і всеблагого Бога постулюється, таким чином, як необхідна умова можливості морального життя.

Незважаючи на престиж, що його здобув цей аргумент, погодитися з ним важко. Досить легко постулювати буття Бога, але, як зауважив Бертран Рассел з іншого приводу, таке постулювання має всі переваги крадіжки над чесною працею. Жодний постулат не дає упевненості в тому, що постульоване ним і справді має місце. І хоча ми можемо постулювати існування Бога як засіб, що гарантує можливість поєднати щастя з доброчесністю, таке постулювання не дає ані реального досягнення ідеалу, ані факту існування Бога. Ба більше, цей аргумент стає ще менш переконливим, коли ми усвідомлюємо, що він безпосередньо базується на досить сумнівній концепції, начебто міркування користі й людського щастя не повинні входити у визначення того, що є людським обов'язком. Збудувавши свою моральну теорію на радикальному розрізненні засобів і цілей, Кант був змушений у розпачі постулювати буття Бога, аби поєднати їх знову. Такий аргумент у кращому випадку є *tour de force*, тобто вигаданий, щоб компенсувати фатальні недоліки його початкових моральних припущень. Він не переконує тих, хто не сприйняв цієї первісної Кантової помилки.

Ще один тип доказу, надзвичайно поширений у протестантській літературі, заслуговує на бодай побіжне згадування. Аргументам цього типу за вихідний пункт править психологія релігійного і містичного досвіду. Ті, хто пережив такий досвід, часто оповідають, що він супроводжується відчуттям присутності у власному бутті чогось божественного і святого, що начебто вони втрачають почуття своєї самості і еднаються з якоюсь фундаментальною реальністю, насолоджуючись почуттям всеохопної залежності від якоїсь первісної сили. Надзвичайне почуття подолання власної обмеженості, що ним характеризуються такі яскраві періоди життя, почуття єдності з якимось первісним джерелом всякого існування згодом приймається за незаперечний і очевидний факт існування вищої істоти. В одному з варіантів цього доказу теологи ототожнюють Бога з об'єктом, який задовольняє спільно пережиту потребу в об'єднанні розсіяних і суперечливих імпульсів у однорідну єдність, в іншому – з суб'єктом, котрий необхідно піклується про нас. Коротко кажучи, доведення існування Бога ґрунтується на тому, що трапляються такі цілком специфічні переживання.

І якби хтось заперечував, що такі досвіди трапляються досить часто, це б відверто суперечило добре засвідченим фактам. Але чи дають ці факти достатню підставу для висновків, що будуються на їхній основі? Чи достатньо очевидним, наприклад, є той факт, що індивід переживає глибоке відчуття безпосереднього контакту з трансцендентною основою всякої реальності, аби заявляти, що така основа і справді існує і що саме вона є безпосередньою причиною цього переживання? Якщо визнавати добре встановлені канони оцінювання очевидностей, то відповідь буде негативною. Ніхто не стане заперечувати, що багато людей мало яскраві переживання, в яких привиди або рожеві слони з'являлися перед ними, але тільки безнадійно довірливі люди будуть без зайвих церемоній вважати, що такі переживання установлюють існування цих привидів і слонів. Для того щоб установити існування таких речей, необхідно, щоб ця очевидність була досягнута в контрольованих умовах і могла бути підтверджена незалежним дослідженням. Надзвичайне почуття власного буття у присутності Божества досить очевидне для тих, хто визнає справжність такого почуття, але воно не досить очевидне, аби заявляти, начебто причиною цього досвіду є вища істота, яка має субстанціональне буття, незалежне від нього.

Незважаючи на розмаїття філософських позицій, які в історії думки час від часу приписувались атеїстам, мені здається, що атеїзм не являє собою лише негативну точку зору. В будь-якому випадку існує певна інтелектуальна особливість, що характеризувала і далі характеризує багатьох філософських атеїстів. (Я не буду розглядати так званих сільських атеїстів, перша турбота яких полягає в тому, аби ганбити і насміхатися з усіх, хто визнає деякі форми теїзму або має певні релігійні переконання) їхнє заперечення теїзму базується не тільки на тих невідповідностях, які вони знайшли в аргументах теїзму, але часто також на тій позитивній основі, що атеїзм є логічним наслідком краще обґрунтованого загального погляду на природу речей. Я хочу, таким чином, закінчити це обговорення коротким переліком деяких пунктів позитивної доктрини атеїзму, під якою, гадаю, більшість філософських атеїстів підпишеться. Ці пункти розпадаються на три головні групи.

По-перше, філософські атеїсти заперечують припущення щодо існування безтілесних духів або що безтілесні сутності будь-якого виду можуть зазнавати каузального впливу. І, напроти, атеїсти на загал згодні з тим, що коли ми прагнемо досягти розуміння того, що відбувається у Всесвіті, ми повинні дослідити функціонування організованих тіл. Згідно з цим припущенням, різноманітні процеси, що відбуваються в живій і неживій природі, можна пояснити в термінах властивостей і структур об'єктів, локалізованих у просторі й часі. Ба більше, розмаїття систем і форм активності, що мають місце в сучасному світі, можуть бути пояснені на основі трансформації, якої зазнають речі, коли входять у різні стосунки одна з одною, трансформації, результатом яких часто стає поява об'єктів нового ви-

ду. З іншого боку, хоча речі перебувають у русі й зазнають змін, не існує єдиної всеохопної моделі змін. Природа невиправне множинна і щодо окремих речей, які трапляються в ній, і щодо процесів, до яких ці речі втягнута. Відповідно людська сцена і людська точка зору не є ілюзією, людиною й те, що вона робить, не більш і не менш реальні, ніж інші частини і фази космосу. Ризикуючи вдатися до можливо хибної характеристики, все це можна підсумувати, сказавши, що атеїстичний погляд на речі є формою матеріалізму.

По-друге, характерною рисою атеїзму є емпіризм, за ідеал атеїстам часто правлять інтелектуальні методи, властиві сучасним наукам. Філософські атеїсти, пояснюючи, як задовольняється вимога достовірності знання, суттєво розходяться в деталях, але між ними існує принципова згода в тому, що контрольоване чуттєве спостереження є безапеляційним судом у тому, що є насправді. Авжеж, саме це використання емпіричних методів є останнім підґрунтям атеїстичної критики теїзму. Бо в основі своїй ця критика намагається показати, що, використовуючи випробувані методи позитивних наук, і без введення емпірично не підкріплених *ad hoc* гіпотез про Божество ми можемо зрозуміти все, що силкується пояснити теїстичне припущення. Доречно у цьому зв'язку пригадати відому легенду про французького математичного фізика Лапласа. Згідно з нею, Лаплас власноруч подарував примірник своєї тепер знаменитої книги з небесної механіки Наполеону. Наполеон, переглянувши том і не знайшовши посилань на Божество, запитав Лапласа, чи відіграє якусь роль у його аналізі існування Бога. «Сір, я не мав потреби в цій гіпотезі», — як переказують, відповів Лаплас. Відкидання безплідних гіпотез характерне не тільки для праці Лапласа, це — загальне правило наукового дослідження. Безплідність теїстичного припущення є одною з головних тем атеїстичної літератури як античної, так і сучасної.

І насамкінець, атеїстичні мислителі визнають утилітарну основу для суджень морального змісту, вони демонструють ліберальний підхід до людських потреб і прагнень. Концепції людського блага, обстоювані ними, є концепціями, що сумірні з реальними здібностями смертної людини, отже, саме задоволення складних потреб людської істоти є останнім критерієм для оцінювання моральних ідеалів або моральних приписів.

Таким чином, акцент атеїстичних моральних міркувань радше на поцейбічному світі, ніж на потойбічному, радше індивідуалістичний, ніж авторитарний. Наголос на доброму житті, що мусить бути досягнуте у цьому світі, зробив атеїстів рішучими опонентами моральних кодексів, які намагаються пригнітити людські прагнення заради недосяжних потойбічних ідеалів. Індивідуалізм, проголошений стрижнем багатьма філософськими атеїстами, зробив їх терпимими до людських слабкостей і чутливими до плюралізму у способах легітимації моральних цілей. З іншого боку, цей індивідуалізм напевне не завадив більшості з них визнавати вирішальну

роль, що її можуть відігравати інституалізовані домовленості в досягненні бажаних зразків людського життя. Отже, атеїсти зробили значний внесок у розвиток громадської думки, схильної до цінностей ліберальної культури, і вони відіграли ефективну роль у спробах виправити соціальну несправедливість.

Атеїсти не можуть будувати свій моральний світогляд на засадах, згідно з якими так багато людей мають керувати їхнім життям. Зокрема, атеїзм не може запропонувати якісь спонуки, які б вели і давали втіху в нещасних випадках, що їх надають своїм прихильникам теїстичні релігії. Він не може запропонувати надію на персональне безсмертя або божого покарання, або обіцянки неминучої компенсації страждань від несправедливості, або ж гарантованого спасіння. Бо згідно з його поглядами на місце людини у світі, людська велич і людська гідність мають здобуватися впродовж скінченного людського життя або взагалі ніколи. Тож нагорода за моральні устремління повинна прийти від якості цивілізованого життя, а не з джерела, що перебуває поза часом. Відповідно кульмінацією атеїстичної моральної рефлексії в її кращих зразках є не якийсь статичний ідеал людської досконалості, а енергійний заклик до інтелектуальної активності заради реалізації людських можливостей та елімінації всього, що стоїть на її шляху. А проте, хоча рабська покора нездоланим нещастям не властива атеїстичній думці, справжні атеїсти ніколи не претендували на те, що людські зусилля здатні завжди задовольняти законні прагнення серця. Трагічний погляд на життя, таким чином, є неусувним елементом атеїстичного світогляду. Це не означає, на загал, що його наслідком є похоронний плач, але він пов'язує атеїстичний погляд на людину та її місце у світі з такими емоціями, які викликають у філософського атеїста почуття духовної спорідненості з тими, хто в межах різних релігійних традицій розвинув підхід спокійної покори щодо неминучої трагедійності людського становища.

(Цит.: Nagel E. *An Atheist's critique of belief in God*
// *Philosophy. Paradox and discovery*. New York, 1978. P. 26–35).

12 Шелер М.

Індивід та особистість

Зрештою, ми ще повинні чіткіше визначити, що, власне, ми розуміємо під *індивідуально-особистісною ціннісною сутністю*. Сутнісне, як зазначалося, аж ніяк не збігається із загальним. Так звана загальна сутність становить підвалини як загальних понять, так і інтенцій, спрямованих на індивідуальне. Лише розглядаючи з точки зору сутності об'єкти спостереження (коли йдеться про сутність чогось) та індуктивний досвід, ми отримуємо інтенцію як таку, спрямовану або на загальне, або на індивідуальне. Проте сама сутність не є ані загальною, ані індивідуальною. Саме тому

можна говорити про таку сутність, що належить тільки індивіду. Отже, доцільно визначити *індивідуальну ціннісну сутність* особистості. Така ціннісна сутність – персональна й індивідуальна – становить, отже, те, що я розумію під персональним благом. Цілковитим перекинуттям було б стверджувати, скажімо, що це благо збігається з персонально-індивідуальною належністю або ж отримує виявлення у переживанні такої належності. Хоча, безперечно, існує також індивідуальна належність, переживання сенсу буття належного – дії, вчинку, творчого акту, що здійснюється через мене, а саме – через мене як даного індивіда. Але це моє переживання належності, – байдуже чи поділяю я його з іншими, чи Інші визнають його, ба й навіть, чи здатен хтось інший, крім мене, його визнавати, воно є ґрунтованим на досвіді моєї *індивідуальної ціннісної сутності*. Якщо ж, всупереч цьому, виходити з належного (як це робить у своїй вельми повчальній праці Г. Зіммель), то навряд чи колись можна вирішити, що ж становить достойне *належне* на відміну від звичайних індивідуально примхливих спонук (що їм самоомана надає форми належності й обов'язку), хіба що визнаючи разом із Кантом як *достотно належне* те, що за своїм змістом може правити за *загальнозначущий* принцип належного. Адже так само як, згідно з Кантом, суб'єктивно значимий уявний зв'язок має відрізнитися від предметно значимого лише тим, що перший є виключно індивідуальним і впливає зі звички, а останній є загальнозначущим і необхідним, так і належність обов'язку має відрізнитися від звичайної невідступної спонуки індивідуального характеру лише своїм загальним, за припущенням, значенням та надіндивідуальною необхідністю. Тому мені й видається цікавою спроба Зіммеля залишити незайманим головне кантівське вчення, згідно з яким належне і є добром, і водночас спростувати його вчення про необхідність загальної значимості обов'язку; проте ця спроба є безперспективною, позаяк на *такому* ґрунті неможливо здійснити те, що цілком слушно – на протигагу Канту – має на меті Зіммель, намагаючись відмежуватися від індивідуалістського *суб'єктивізму*, який, безперечно, попри всі зусилля Зіммеля, залишатиметься оманною, мабуть, не меншою, аніж саме вчення Канта. Якщо ж будь-яка належність, і насамперед моральнісна, є такою завдяки прозорінню об'єктивних цінностей і опирається на моральне *добро*, то ж не виключена також можливість прозоріння добра, в *об'єктивній* сутності та ціннісному змісті якого приховане вказування на індивідуальну особистість і на те належне, що іманентне їй як покликання бути саме цією особистістю й стосується тільки її одної, незалежно від того, чи поширюється таке саме покликання на інших. Таким чином, це й є *прозоріння сутнісної цінності* моєї особистості або мовою релігійних понять, *ціннісний образ*, що його містить у собі, несе поперед мене й надає мені божественна любов мірою її спрямованості на мене, – це й є той своєрідний *індивідуальний ціннісний зміст*, на якому тільки й може ґрунтуватися свідомість індивідуальної належності, тобто йдеться про пізнання добра-в-собі, але «добра-в-собі-для-мене». Й таке «добра-в-собі-для-мене» не приховує жодної логіч-

ної суперечності. Адже, коли воно не є «для мене» (в розумінні мого переживання), воно є *добром-в-собі*. І хоча й тут ввижається суперечність, воно, попри те, є добром саме незалежно від мого знання, оскільки вклучає «добро-в-собі»; але водночас воно є «добро-в-собі-для-мене» в тому розумінні, що особливий матеріальний зміст такого «добра-в-собі» (за дескрипцією) містить ґрунтовану на переживанні *вказання* на мене, своєрідний *вказівний перст* звернений від цього змісту на «мене»; причому водночас у цьому змісті криється звернена до мене підказка: «для тебе». Саме цей зміст вказує мені в такий спосіб моє єдине місце в моральному космосі й підказує мені вчинки, дії й діяння; все це – у моїй уяві – промовляє до мене: «Я для Тебе» і «Ти для Мене». По суті, так можна розуміти вчення про добро «в-собі», вчення, котре не лише припускає, але й вимагає з необхідністю, щоб *добро-в-собі* існувало як особливе для кожної особистості; *той, хто не визнає* «добра-в-собі», а сподівається, вслід за Кантом, дістати обґрунтування ідеї добра виключно на засадах *загальнозначущості воління* (і його необхідності), – той не може визнавати й «добро-для-мене» як індивідуальної особи. Коли ж акт, завдяки якому розкривається ідеальна ціннісна сутність особистості, містить повне *розуміння* цієї особистості, ґрунтоване на любові, то це відбувається незалежно від того чи розкривається та сутність самотійно, а чи її розкривають для себе інші. Відтак, актом найвищої любові до себе є такий, що через нього особистість досягає повного розуміння самої себе й у такий спосіб споглядає і відчуває своє *благо*. Але так само не виключено, що й інша особа може через любов до іншого (тобто до мене) й повне його (тобто мене) розуміння вказати мені шляхи до мого блага; це означатиме, що її любов до мене є глибшою й гіднішою, аніж моя любов до себе, й тому ж бо здатною вказати мені ідею мого власного блага куди чіткіше, аніж здатен я сам. Думка, що кожен, мовляв, найкраще знає своє благо, не є, таким чином, безперечною. Адже йдеться про благо, яке аж ніяк не збігається з насолодою чи щастям; отже Кант в кінцевому підсумку спотворює релігійну ідею блага, коли вважає, що благо належить до царини евідемонізму. Можна, мабуть, говорити про різний ступінь наближення й віддалення від власного блага в особистому відчутті блаженства чи відчаю; але саме тому блаженство й не становить достотної *складової* блага.

Яким же є відношення між цінностями й висунутими з них нормами, з одного боку, та індивідуальною ціннісною сутністю й ґрунтованою на ній належністю – з іншого? Більшість представників етики на це запитання дають відповідь, яка щонайбільшого загострення набуває в Канта. А саме: за їхнім припущенням, особі лише в тому разі властива *позитивна моральна цінність*, якщо вона реалізує загальнозначущі цінності або *додержується морального закону*. Кант же здійснює ще один крок в цьому напрямі: для нього не тільки все належне є загальнозначущим, а отже, особистісної, тобто індивідуальної належності (на відміну від нахилів) просто не існує, але й сам *зміст* цього належного визначається за такою формулою: «Чини

так, аби максима твоєї дії загалом могла бути загальним принципом розумної Істоти взагалі». Тобто йдеться про здатність до узагальнення волі, до трансформації у принцип; ось це й становить для Канта підвалини морального добра. Він аж ніяк не виголошує: «Волій добра й пильнуй, аби й усі інші також воліли добра»; ні, він каже: «Добром є те, щодо чого ти можеш воліти, щоб кожен (за твого становища) волів те саме». Наші наведені вище міркування однозначно спростовують останнє положення. Але те, що йому передує, належить ще спростувати. Зі сказаного раніше випливає, що всі загальнозначущі цінності (загальнозначущі для осіб) становлять лише мізерну частку стосовно вищої цінності, священного буття особи, й вищого добра, блага індивідуальної особи; байдуже, дістають вони визнання, а чи ні, досягнення того блага, що вони містять, є неможливим, позаяк вони не охоплюють *собою* всі можливі моральні цінності, через реалізацію яких має досягатися благо. Все, що хвибує стосовно загальнозначущих цінностей, будь-яке порушення висунутих з них норм, саме тому є злом або злом зумовлено. Проте достеменне пізнання й визнання, додержання тих норм не є просто позитивно добром, а є радше даним як очевидність; тому ж бо воно включає також індивідуально-особистісне благо. Достотне співвідношення між ціннісним універсалізмом і ціннісним індивідуалізмом зберігається тоді й тільки тоді, коли кожен Індивідуальний моральний суб'єкт ціною лише йому знаних мук знаходить свої цінності, аж ніяк не втрачаючи з поля зору віхи морального й культурного розвитку, а також загальнозначущі цінності. Це стосується не лише окремих індивідів, але й так званих колективних духовних індивідів, скажімо, того чи іншого культурного кола, нації, народу, племені, родини. Тобто звідси випливає важливий висновок: ані *повнота* будь-якого культурного чи національного типу моральних життєвих ідеалів, ані їхня *різноманітність* жодною мірою не є аргументом проти *об'єктивності* моральних цінностей; це сутнісне зумовлено тим, що тільки у спільному спогляданні та взаємопроникненні загальнозначущих та індивідуально значущих моральних цінностей ми досягаємо *повної очевидності* «добра-в-собі». Аналогічне можна стверджувати й щодо історичного розвитку кожного окремого індивіда і колективних індивідів. Згідно з кантівським правилом, скажімо, максима тільки тоді є виправданою, коли вона незалежно від часу *може правити* за принцип загального, тобто застосовного до будь-яких ситуацій *законодавства*. Висувається аналогічна аксіома: «Будь-яке воління є добрим тоді й тільки тоді, коли воно не залежить від зміни часу, якій підвладне воління в межах життєвих зв'язків». Цю аксіому ми також маємо обговорити детальніше. Радше *кожен життєвий момент індивідуального процесу розвитку* становить водночас передумову пізнання певних і цілком неповторних цінностей, а також ціннісних зв'язків, але завжди зважаючи на вимоги моральних завдань і унікальність кожної дії, заздалегідь детермінованої об'єктивними зв'язками існуючого саме на цей момент (і, мабуть, саме для цього індивіда) порядку моральних цінностей, які, не будучи здійсненими, із необхід-

ністю необоротно зникають. Тільки, якщо ми поряд із загальнозначущими цінностями беремо до уваги також «історичні», конкретно ситуативні, а отже, виходимо з позиції, яка дає змогу не випускати з поля зору цілісність життя і водночас загострює нашу чутливість до завжди цілком своєрідних вимог часу, ми здатні досягти повної ясності стосовно «добра-в-собі». Відтак, не лише повнота і різноманітність моральних цінностей індивідів, народів і націй, але й *різноманітність і повнота історично змінюваних моральних і культурних систем* (що принципово заперечують усі знані раціоналістичні системи моралі), визначають сутнісну послідовність *моральних сутнісних цінностей* і завдань, котрі їм відповідають, і власне через те, що належить до сутності наявних цінностей; тобто їхня повна реалізація здійснюється не лише через різноманіття одиничних і колективних індивідів, але й через різноманіття конкретних історичних шаблів розвитку; існування цих історичних *відмінностей* жодною мірою не є підставою для заперечення *об'єктивності моральних цінностей*, а, навпаки, належить до її необхідних вимог. Саме необмежена тенденція до універсалізації цінностей і норм, на противагу означеним вимогам, і призводить до тієї *суб'єктивізації цінностей*, якої, на жаль, припускається Кант.

(Цит.: Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werteethik*. – Halle; 1921, – P. 495–514. Пер. Кулаєвої М. М., 1996).

13 Рассел Б.

Чому я не християнин?

Чи є життя після смерті?

Перед тим, як обговорювати питання про те, чи продовжуємо ми існувати після смерті, слід з'ясувати, в якому значенні людина є тою ж самою особистістю, якою була вчора. Філософи вважали, що є певні субстанції – душа і тіло, і кожна з них безперервно існує день у день, що душа, будучи створеною, продовжує існувати в століттях, в той час як тіло на деякий час припиняє своє існування через смерть, до тих пір, поки не відбудеться воскресіння.

У тому, що стосується життя, яке ми спостерігаємо сьогодні, це вчення є конче помилковим. Речовина, що утворює тіло, постійно змінюється в процесі харчування та виснаження. Навіть якщо б цього не відбувалось, атоми не існують як щось безперервне. Безглуздо казати: це є тим самим атомом, який існував кілька хвилин тому. Безперервність людського тіла є питанням зовнішнього вигляду та поведінки, а не субстанції.

Те ж саме стосується свідомості. Ми думаємо, відчуваємо та діємо, але не існує, як доповнення до думок, почуттів та дій, якоїсь чистої сутності свідомості чи душі, яка робить це або з якою все це відбувається. Безперервність людської свідомості є безперервністю звички та пам'яті: вчора була людина, почуття якої я пам'ятаю, і цю людину я вважаю самою собою

вчорашньою, але насправді «я вчорашній» – тільки певні стани свідомості, які зараз пригадуються, і їх слід вважати приналежністю тієї особистості, яка їх пригадує в цей час. Все, що утворює особистість, є ланцюгом сприйняття, які зв'язані з пам'яттю та певного роду подобами, що ми називаємо звичкою.

Отже, якщо ми хочемо вірити, що людина живе після смерті, ми повинні припустити, що пам'ять та звичка, які утворюють її особистість, будуть знов утворюватися в нових обставинах.

Ніхто не в змозі довести, що цього не трапиться. Але – і це легко помітити – вельми неймовірно. Наші пригадування та звички зв'язані зі структурою мозку майже так само, як зв'язана ріка зі своїм річищем. Вода весь час змінюється, але ріка продовжує текти в тому ж напрямку, тому що колишня течія утворила канал. Подібно до цього попередні події утворили канал у мозку, і наші думки течуть по цьому річищу. У цьому причина пам'яті та звичок свідомості. Але мозок і його структура руйнуються зі смертю, і пам'ять, мабуть, також повинна руйнуватися. Немає підстав інакше вважати – як не доводиться очікувати збереження старого річища, після того як землетрус спорудив гору на місці долини.

Будь-яка пам'ять і, отже, всі явища свідомості залежать від властивості, яка існує в деяких матеріальних структурах, але іншим структурам не властива або ж є властивою лише малою мірою. Це – властивість утворювати звички як наслідок подій, що часто повторюються. Наприклад, яскраве світло примушує зіницю скорочуватися, і, якщо ви регулярно утворюватимете спалах перед очима людини і одночасно будете вдаряти в гонг, але лише гонг буде достатньо для скорочення зіниць. Цей факт стосується мозку та нервової системи, інакше кажучи, певної матеріальної структури. Ми з'ясуємо, що саме такі факти пояснюють наші відповідні реакції на мову та її використання, на наші пригадування та викликані цим емоції, на наші моральні та аморальні звички фактично на все, що утворює нашу особистість, за винятком тієї частини, яка визначається спадковістю. Спадкові властивості передаються нашим нащадкам, але не можуть залишитися у індивіда після розкладу тіла. Таким чином, як спадкові, так і набуті властивості особистості пов'язані, наскільки нам відомо, з характеристиками їх тілесних структур. Всі ми знаємо, що пам'ять можна стерти, якщо пошкодити мозок, що добродія можна зробити порочною людиною, якщо заразити його летаргічним енцефалітом, і що розумна дитина може перетворитися на ідіота, якщо їй не давати йоду в достатній кількості. В світлі цих відомих фактів малоімовірним є те, що свідомість продовжує існувати після повного зруйнування мозкових структур.

Не раціональні аргументи, а емоції породжують віру в загробне життя.

Найважливішою з цих емоцій є страх перед смертю, який є інстинктивно й біологічно корисним. Якщо б ми всім серцем вірили в загробне життя, ми цілковито перестали б боятися смерті. Наслідки були б дивовижними і, можливо, більшість із нас шкодувало б за цим. Але наші людські та

первісні прашури билися з ворогам та знищували їх протягом цілих геологічних епох, мужність допомагала їм при цьому; отже, в боротьбі за життя здатність подолати іноді природний страх перед смертю дає перевагу. Тваринам та дикунам для досягнення цієї мети достатньо інстинктивної забікуватості, але на певному ступені, як це першими довели мусульмани, віра в рай набуває чималого військового значення розвиває природну забікуватість. Ми повинні визнати, що мілітаристи мають рацію, коли підтримують віру в безсмертя і слідкують за тим, щоб вона не стала надто глибокою та не породила байдужості до світських справ.

Інша емоція, яка сприяє вірі в загробне життя, — це захоплення величиною людини. Як говорить єпископ Бірмінгемський, «людський розум набагато тонший інструмент, ніж все, що з'являлося раніше, — йому відомо, що є правильним і що є неправильним. Він у змозі побудувати Вестмінстерське аббатство. Він здатний побудувати аероплан. Він може вирахувати відстань до Сонця... Отже, чи зникне людина після смерті повністю? Чи зникне цей її незрівнянний інструмент, його розум, коли припиниться життя?»

Єпископ доводить далі, що «Всесвіт створений і керований з розумною метою» і що було б нерозумним, створивши людину, дозволити їй зникнути.

На цей аргумент можна відповісти по-різному. По-перше, як це показало наукове дослідження природи, внесення в нього моральних чи естетичних цінностей завжди ускладнювало процес відкриття. Звикли думати, що небесні тіла повинні рухатися по колу, тому що коло — найдосконаліше з усіх кривих; що види мають бути незмінними, тому що бог міг створити тільки те, що є досконалим і тому не потребує удосконалення; що безглуздо боротися з епідеміями, а треба лише розкаятися, тому що їх наслано як кару за гріх тощо. Проте з'ясувалося, що, наскільки ми знаємо, природі байдужі наші цінності, і збагнути її можна тільки у тому випадку, якщо ми абстрагуємося від наших понять добра і зла. Всесвіт може мати мету, але ніщо не дає права припустити, що ця мета будь-як схожа на наші людські цілі.

І в цьому немає нічого дивного. Доктор Барнс каже, що людина «знає, що є правильним, а що ні». Але насправді, як свідчить антропологія, погляди людей на правильне й неправильне відрізнялися такою мірою, що з жодного питання не було досягнуто порозуміння. Отже, ми не можемо сказати, що людина знає, що є правильним і що неправильним, ми можемо сказати тільки, що це відомо деяким людям. Яким саме? Ніцше наводив аргументи на користь етики, яка глибоко відрізняється від християнської, і деякі могутні держави сприйняли це вчення. Якщо знання про те, що є правильним і що неправильним, служить аргументом на користь безсмертя, ми повинні спочатку вирішити, кому вірити — Христу або Ніцше, а потім лише доводити, що християни безсмертні, а Гітлер та Муссоліні — ні; або ж навпаки. Вирішення, очевидно, буде одержано на полі битви, а не в

кабінеті. Етика майбутнього за тими, у кого отруйний газ ефективніший. Отже, їм і належить безсмертя.

Наші почуття та вірування стосовно добра і зла, як і все інше в нас, — це природні властивості, вироблені в боротьбі за існування і які не мають ніякого божественного чи неприродного походження. В одній з Езопових байок леву показують малпонки мисливців, які ловлять левів, а лев зауважує, що якщо він малював би, то зобразив би левів, що ловлять мисливців. Людина, говорить доктор Барнс, — чудова істота, бо вона може споруджувати аероплани. Нещодавно була популярною пісенька про розумних мух, які повзають вниз головою по стелі. Хор підспівував: «Чи міг би це робити Ллойд Джордж? Чи міг би це робити містер Болдін? Чи міг би це робити Рамсей Макдональд! Безперечно Ні!». На цій підставі муха з таким же логічним світосприйняттям могла б висунути дуже сильний аргумент, який інші мухи, безперечно, вважали б вельми переконливим.

Крім того, ми дотримуємося такої високої думки про людину тільки через те, що розмірковуємо абстрактно. Про більшість конкретних людей більшість інших людей думають препогано. Цивілізовані держави витрачають більше половини своїх прибутків на те, щоб вбивати громадян інших держав.

Подивимось на довгу історію тієї діяльності, яку надихав моральний запал: людські жертвоприношення, переслідування єретиків, полювання на відьом, погроми і нарешті масове знищення отруйним газом. Це, мабуть, повинно схвалюватися одним з англіканських колег доктора Барнса, оскільки він вважає, що пацифізм не властивий християнству. Чи є всі ці мерзоти, а також етичні вчення, на яких їх засновано, дійсно свідченнями існування розумного творця? І чи можемо ми насправді бажати, щоб люди, які винні у цьому, жили вічно? Світ, у якому ми живемо, може бути зрозумілим як наслідок плутанини та випадку; але якщо він є результатом свідомо обраної мети, ця мета, мабуть, належить ворогові роду людського. Як на мене, то я вважаю випадок менш болісною і більш правдоподібною гіпотезою.

(Цит.: Рассел Б. Почему я не христианин. — М.: Политиздат, 1987. — С. 207–210. Пер. Волинки Г.).

14 Козловскі П.

Постмодерна культура та суспільно-культурні наслідки технічного розвитку. Техніка і культура

Технократичне мислення та технічні поняття значною мірою визначають порядок життя та самоусвідомлення сучасного суспільства. Це суспільство дедалі більше схиляється до того, щоб вбачати у техніці вирішальний фактор суспільного та культурного розвитку. Таким чином, ідеться про науково-технічну цивілізацію, а наука і техніка — суттєві ознаки цієї цивілізації. Дослідження умов життя науково-технічної цивілізації харак-

терне для дослідницьких програм у соціальних науках 60–70-х років. Проте завданням цих наук у 80–90-х роках, на думку вчених, став повний політичний та філософсько-мистецький абрис культурних переваг технічного прогресу.

Соціальні науки, зорієнтовані на техніку, вбачали у ній важливу детермінанту форм життя та світу праці людини. В наших умовах технічний розвиток утворює незалежну, а суспільно-культурний розвиток – залежну змінні у взаєминах між технікою та культурою. Людина та суспільство розглядаються техноморфно, на зразок техніки. Причому у погляді на первинність техніки щодо суспільства та культури об'єднуються позитивістська та марксистська соціології. На їхній погляд, розвиток техніко-економічних продуктивних сил визначає розвиток техніко-виробничих відносин, а прогресу використанні енергії визначають простір і розвиток суспільства. Оскільки культурний розвиток лінійно зростає прямо пропорційно споживанню енергії, вищий культурний розвиток усувається при постійному споживанні енергії чи навіть при його зниженні.

Такий технологічний детермінізм у розумінні культури викликає принаймні два заперечення: економічне та логічне. З точки зору економії ясно, що не лише матерія може компенсуватися завдяки енергії, але також матерія і енергія можуть компенсуватися завдяки знанню. Тобто співвідношення між витратою енергії та виробничими досягненнями аж ніяк не є позитивно пропорційним, а залежить від технічних та економічних знань. Збільшення знань, навіть із незначною нормою споживання енергії, дає значно більшу кількість продуктів. Норма енергії на 1000 західнонімецьких марок валового національного продукту в останні роки у Федеративній Республіці Німеччини постійно зменшується. Зростання багатства як показник культурного розвитку аж ніяк не пов'язано із зростанням норми споживання енергії.

Другим помилковим припущенням у теорії технологічного детермінізму культури є категоріальна помилка, а саме – повторення старих категоріальних помилок. Маємо на увазі не просто застосування категорій з інших царин у тих галузях, де вони неприпустимі та позбавлені сенсу. В межах технологічного детермінізму культура тлумачиться так, ніби змальовані у категоріях техніки і культури об'єкти належать до принципово різних царин дійсності. Згідно з такою точкою зору техніка ґрунтується на засадах матеріального, а культура – духовного світу. Але техніка є все-таки феноменом не лише матеріального, але одночасно і духовного світу. Вона ні в якому разі не є поза культурним і водночас культурним дійовим фактором суспільного розвитку, інакше кажучи, техніка є полем діяльності людського духу, вона твориться не як природа «з себе». Включені у техніку знання не лише зумовлені навколишнім світом, але й віднайдені, створені, вигадані людиною.

Техніка, за Аристотелем, пов'язана з розумом та істинним знанням, що породжує спосіб дії, за яким у навколишньому світі створюється те, що ні-

коли б не виникло без людської діяльності – на противагу процесам зростання як породженню у природі, – і що, на противагу практиці і саме раціональній діяльності, має свій сенс також поза цією діяльністю. У зв'язку з цим необхідно сказати дві речі про техніку вона не є необхідною, позаяк породжується за допомогою людини і залежить від істинного знання. Тобто техніка має так би мовити, не внутрішнє, а зовнішнє воління, її мета не притаманна їй внутрішньо, а ставиться людиною. Саме її цілі, наміри визначають як загальний вигляд, так і характер техніки, і суспільство, що вкладає обмаль коштів у створення економного автомобіля, отримує великий автомобіль, що потребує багато палива. Опщадливому суспільству відповідає модифікований автомобіль. Наміри, які людина намагається здійснити за допомогою техніки, визначають як постановку, так і розв'язок технічних проблем. Цілі, що їх ставить людина, виникають не просто від природи, якою вона є, чи внаслідок звичайних переживань. Вони значною мірою визначаються уявленнями людини про гарне життя, турботою про нього, про культуру. Адже саме культура розв'язує питання щодо вибору мети, для досягнення якої винаходиться та розвивається техніка.

З іншого боку, техніка ґрунтується на знанні. Техніка є, як визначав Гайдегер, формою виявлення можливості розкриття істини. Техніка і природничо-науковий експеримент існують для того, щоб природа якось математично зафіксувала її появу та існування як систему інформації. Створення знань та продукування техніки настільки споріднені, що їх часто дуже важко розмежувати. Обидві форми наукового, наука та техніка, є засобами розкриття прихованого. Хоча спосіб такого розкриття може бути за своїм характером різним. Природа і в знанні, і в техніці може бути зухвалою або ж поводитись обережно. Гайдеггер розглядає сучасну йому техніку як щось штучно сконструйоване, як той особливий стан природи, що використовується для здійснення людських намірів, її образом є (у даному випадку) енергоутворюючі та енергонагромаджуючі машини. Жахливе становище природи у межах техніки, – зазначав Гайдегер, – складає велику небезпеку хибного погляду на істину про людину та природу, оскільки таким чином істина проявляє себе як царица несправжнього буття, інструмент для людини, а не виступає у всій повноті свого буття.

Завдяки цьому і складається враження, нібито все суще, будь-яка істина є такими завдяки силі людини. У повністю технізованому світі більшість того, з чим стикається людина, постає перед нею у редукованій формі, як те, що може знадобитися людині, але саме людині як виклику природі та творцеві світу.

Дещо інакше (не як виклик природі) тлумачиться техніка у сучасному розвитку. Нестача фізичної енергії примушує нас посилено застосовувати нашу духовну енергію – підставляти замість традиційної енергії інформацію чи знання. Йдеться не лише про пошуки еквіваленту матерії (енергії), а передусім про те, що матерія та енергія повинні компенсуватися та заощаджуватися завдяки розуму, тямучості. Силкові машини мусять замінюва-

тисть індустріальними, а індустріальна праця старого стилю – новими формами постіндустріальної. Машина, що опрацьовує інформацію, не тільки не вбачає у природі звичайного постачальника енергії і не примушує її виконувати людську працю, але й заступає у процесі виробництва енергію інформацією. Ця машина заощаджує енергію і тим самим робить можливим виникнення автокаталітичних процесів. Зв'язок машини, що обробляє інформацію, з природою може бути обережним і поступливим, як і в тієї ж силової машини, але він може бути і не таким. Спосіб відношення техніки до природи та людини не закладений у самій техніці, а залежить передусім від тих питань, які людина ставить перед природою, від способу та манери їх ставити, від намірів, для здійснення яких людині потрібна природа і для яких розкриваються її закони. Спосіб розкриття природи у техніці культурно зумовлений, залежить від самовідчуття людини, її намірів та намірів суспільства. Знання та техніка визначаються культурою знання та техніки, які, у свою чергу, визначають також питання та їх стиль при розкритті дійсності за допомогою техніки. Суспільство може виявляти турботу про різні види техніки та культивувати їх. Вид техніки культурно зумовлений, інакше кажучи, відкриття, обґрунтування та передавання технічних знань з покоління у покоління має культурні передумови. У технічному та культурному розвитку суспільства техніка і культура нерозривно пов'язані між собою – як на практиці, так і в царині технічних та культурних знань, опосередкованих інституціями, що виникли в результаті розподілу праці. Коли ж інституції, що опосередковують культуру та техніку, досить далеко віддаляються одна від одної, стає відчутним дефіцит обох культур – як технічно-природничо-наукової, так і духовно-наукової, мистецької. Хоч техніка зумовлена культурою суспільства і належить до неї, все-таки можна розрізнити технічне та культурне ставлення до людей і до речей. У чому ж полягає різниця між технічним і культурним мисленням? Слово культура походить від латинського кореня *cultura* і означає турбота, піклування, Цицерон використовує поняття *cultura* для характеристики об'єкта турботи: у розумінні *cultura animi* – турбота душі та ін. З самого початку культура була пов'язана з агрокультурою, землеробством та тваринництвом. Таким чином, культура є турботою, доглядом за тим, що може існувати і без культури, наприклад, за рослинами та тваринами. У свою чергу техніка є виводом того, що взагалі не могло б існувати без людини. Техніка створює артефакти, культура довершує природне чи новостворене. Техніка сприяє появі того, що донедавна було прихованим, культура – це вияв турботи про те, що вже виникло.

Сучасне і, особливо, абстрактне мистецтво вказує на свою спорідненість з гайдеггерівським визначенням техніки. Таке мистецтво хоче творити, конструювати, вивільняти щось нове, що до цього не існувало – причому не лише те, що кінець кінцем постає у своєму прекрасному образі. Таким чином, абстрактне мистецтво повністю відмежовується від предмета, воно виступає чистим проявом думки у царині видимого.

Концепція вивільнення дійсності через техніко-мистецький примус до її появи (*Erscheinenlassen*) викликає два запитання. Перше, чи є технізоване розуміння істини розкриттям чогось потаємного, адекватного теорії? Друге, чи може людина жити у суцільно технізованому світі? Водночас гайдегерівська теорія істини сповідує лише *освітлення істини*, розсіювання прихованого раніше мороку. Коли техніка та мистецтво тлумачаться лише як прояснення у темряві буття, то завжди залишається в імлі цілісність речі. Прояснюючи щось, ми пізнаємо лише фрагмент. Техніка висвітлює перед нами лише ту частину людини чи речі, на яку спрямовані практичні інтереси знання та справи, що вивільняють нас. Природа розкривається у природничо-наукових та технічних експериментах лише як відповідь на поставлені запитання. Але коли оточуючий людину світ (*Umwelt*), що одночасно виступає і полем її діяльних можливостей, цілком втілює результати технічного пізнання цього світу, людина нашоухується лише на саму себе і на створене нею. Наявне залишається в цьому разі прихованим поза тим, що з'являється.

На протипагу ідеї технічно-примусової появи, культурний, дбайливий підхід до дійсності виходить з того, що все існуюче має свою форму та образ і прагне до реального існування. Культура як дбайливість відзначається тим, що допомагає розгорнутись усьому тому, що прагне стати існуючим у дійсності та втілитися у власний образ. Культура, на протипагу техніці, орієнтується на контекстуальність та полідоцільність. Більше того, дбайливий підхід культури до дійсності дозволяє стверджувати, що істина є не лише просікою та розчищенням шляхів та намірів щодо речей та живих істот, істина – це також формування цілісності взаємовідносин між людьми та речами, та відтворення їх певного образу як того наміру, що втілюється людиною чи предметом. Означена контекстуальність вимагає пізнавати явище у всіх його взаємовідносинах, що містить пізнання як існуючих форм цього явища, так і його намірів. Контекстуальність буття та когерентна теорія істини, на протипагу технократичній теорії істини, передбачають також врахування зовнішніх та внутрішніх взаємозв'язків речей, їх загального стану. Чим пояснити таке узгодження намірів щодо технічних та мистецьких витворів з намірами та сторонніми впливами середовища? Саме таким культурологічним ставленням до людей та речей – дбайливим завершенням того, чим вони могли б бути самі по собі.

Культурологічний підхід до дійсності відрізняється від технічного тим, що враховує як додатковий, так і зворотний характер впливу власної діяльності на тотальність відносин об'єкта дії. Цей підхід також визнає право речей на власну внутрішню, незалежну від наших технічних намірів та інтересів, доцільність. Культурологічним та дбайливим вважаємо таке розкриття дійсності, яке враховує не лише наміри суб'єкта, але й наміри об'єкта. Культура є засобом протиставлення природного та соціального світів, а не лише засобом досягнення власних цілей через сприяння буттю. Культурне ставлення до світу, на відміну від технічного, враховує і власні

додаткові дії. Така увага до сили уявлення внутрішнього імпульсу, є джерелом як моралі, так і культури. Цілісність речі не виявляється через примус технічного експерименту. Справжній образ людини або речі може бути дбайливо створений увагою до їхнього контексту, уявленням про цілісний образ того, що постало перед нами.

Основою розуміння культури як мудрого та дбайливого спілкування з людиною та речами, є думка про те, що ми повинні враховувати культурно та з найбільшою делікатністю принагідний вплив нашого знання та діяльності, а також взаємний зв'язок між нашими намірами та об'єктами цих намірів. Ми повинні це робити тому, що пристосовуємо до буття, залучаємо до цього нашу діяльність та техніку. Що стосується технічної інтелігенції, то її цікавить лише ефективність нашого впливу на світ. Таке одностороннє бачення лише основної дії є дуже необачним, позаяк воно не зважає на власне буття того, з чим ми маємо справу. Таким чином, важливим здається лише основний результат справи, а не її додаткові результати. Технократична точка зору не помічає зворотного впливу буття, який зумовлюється його власним правом на це, його власною структурою.

Ідеться про гнучкість думки. Вона досягається тоді, коли той, хто мислить та діє, усвідомлює, що речі мають свою власну духовну форму, і намагається пригорнутися до неї. Це те, що М. Шелер назвав «можливістю пізнання світу», виходячи з того, що світ у своїх витоках та й у своїй суті має власну структуру, що може бути віднайдена, а іноді й прихована в пізнанні та мудрості. Ми спроможні пізнавати лише тоді, коли пізнаємо те, що вже існує у світі. Коли б ми не могли сприймати те, що вже є у світі як певну інтелігентну субстанцію, то наше пізнання світу відштовхувалося б від його чистої предметності.

Гнучкість думки та ідею культивованої техніки в рамках викладеного тут розуміння культури як того активного знання, що враховує додатковий вплив власної діяльності та власних намірів на навколишній світ, можна пояснити на трьох прикладах. Насамперед наведемо приклад другорядних впливів у медицині. Дійсно, при лікуванні потрібно звертати увагу не лише на безпосередній ефект впливу ліків на організм, але й на загальні результати цього впливу. Другий приклад з царини економіки, де проблема другорядних впливів розглядається як результат безпосереднього господарського втручання у навколишній світ. Коли, наприклад, селянин займається землевпорядкуванням, щоб збільшити свої прибутки, то після цього він раптом помічає, що змарновано багато з того, що дано природою. Він мусить штучно відтворювати те, що було ним зруйновано. У протилежному випадку ми матимемо приклад технократичної, некультурної господарської діяльності. І, нарешті, третє. Проблема другорядних впливів. Ті уявлення про виховання та педагогіку, що орієнтуються як на вирішальний вплив вчителя, так і на те, що вихованець мусить до кінця виховання опанувати певні навички, виходячи зі своєрідного характеру процесу виховання. Він полягає у тому, що необхідно брати до уваги додаткові впливи

та процеси, які опосередковують навчання, інакше кажучи, враховується те, що робиться для виховання дитини батьками, наскільки творчо вона сприймає навчальні завдання та перетворює все це у своє «Я».

Завдання культурного поведіння зі сторонніми впливами та необхідні для такого підходу знання свідчать про те, що зростання сили та техніки лише тоді може привести до опанування чимось, коли разом з цією силою, силою перетворення, до нас приходить і здатність терпіти та страждати, інакше кажучи, врахування побічних наслідків власних дій означає нашу спроможність терпіти ці дії.

(Цит.: Koslowski P. Die Postmoderne Kultur: Gesellschaft und Kulturelle Konsequenzen D. Techn. Entwicklung. – Munchen, Beck, 1987 Koslowski P., 1987. Пер. Л. А. Ситниченко, 1996).

15 Сартр Ж.-П.

Буття-в-собі

Тепер для нас можливо оформити декілька уточнень щодо феномена буття, якими ми керувалися для того, щоб зробити попередні зауваження. Свідомість – це проявно-проявлене існуючого, а існуюче з'являється перед свідомістю на основі його буття. Проте первісна характеристика буття існуючого ніколи не розкривається перед свідомістю сама по собі. Існуюче не можна відділити від його буття, буття – це завжди присутня основа існуючого, воно повсюдно присутнє в ньому, і ніде. Немає такого буття, яке не було б певним способом буття, і яке не досягалось би через цей певний спосіб буття, який його проявляє і приховує одночасно. Однак свідомість здатна завжди переважати існуюче, не стосовно його буття, а стосовно смислу цього буття. Ось чому ми називаємо це онто-онтологічним, оскільки фундаментальна характеристика її трансценденції полягає в тому, щоб трансцендувати онтичне до онтологічного. Сенса буття існуючого, позаяк воно розкривається в свідомості, – це феномен буття. Такий сенс сам має котресь буття, ґрунтуючись на якому він себе проявляє.

Це саме та точка зору, що відома під назвою схоластичного аргументу, згідно з яким існує порочне коло в будь-якому твердженні стосовно буття, оскільки будь-яке судження про буття вже містить в собі буття. Але насправді не існує порочного кола, адже зовсім нема потреби переходити (*de passer*) в новому бутті від попереднього смислу до його смислу: смисл буття має значення для буття кожного феномена, включаючи своє власне буття. Феномен буття не є буттям, як ми це вже відзначили. Однак він указує на буття і вимагає його – хоча, правду кажучи, онтологічне доведення, яке ми розглядали вище, не призначене для нього ні спеціально, ні виключно; існує лише одне онтологічне доведення, котре має силу закону для всієї сфери свідомості. Проте цього доведення досить, щоб узаконити всі знання (*enseignement*), які ми зможемо вилучити з феномена буття. Феномен бут-

тя, подібно до будь-якого первісного феномена, безпосередньо відкритий для свідомості. Кожної миті ми тут маємо те, що названо передонтологічним розумінням його, тобто таке, яке не супроводжується фіксуванням у судженнях і поясненнях. Таким чином, тепер для нас говориться про те, аби врахувати це явище і спробувати зафіксувати за допомогою цього засобу сенс буття. Проте ми маємо завбачити, що:

1) це пояснення смисла буття має значення лише для буття феномена. Оскільки буття свідомості докорінно інше, то його смисл з необхідності матиме часткове пояснення, в термінах проявно – проявлене якогось типу буття, буття-для-себе, котре ми визначимо пізніше і яке протистоїть буттю-в-собі цього феномена;

2) прояснення смислу буття-в-собі, яке ми тут спробували зробити, може бути лише попереднім. Аспекти, котрі нам проявлятимуться, міститимуть інші значення, які нам потрібно буде досягнути і зафіксувати в подальшому. Зокрема, попередні розмірковування дали змогу розрізнити дві абсолютно різні царини буття: буття *cogito* і буття феномена. Але хоча згідно з концепцією буття має таку особливість – бути поділеним на дві царини, що не спілкуються між собою, ми все ж повинні пояснити, що ці дві області можуть бути поставлені під одну й ту саму рубрику. Це примусить нас досліджувати ці два типи буття – і зрозуміло, що ми не зможемо справжнім чином схопити смисл одного або іншого доти, доки не встановлено їхній істинний зв'язок із поняттям буття взагалі та з тими відношеннями, які їх пов'язують. Справді, ми встановили (через розгляд непозиційної самосвідомості), що буття феномена ні в якому разі не може впливати (*agir*) на свідомість. Тому, ми відкидаємо вбік *реалістичну* концепцію зв'язку феномена зі свідомістю.

Ми також показали (через розгляд безпосереднього до рефлексивного *cogito*), що свідомість не здатна вийти зі своєї суб'єктивності, якщо ця остання була дана їй від початку, і що вона неспроможна ні впливати на трансцендентне буття, ні утворювати без суперечностей пасивні елементи, необхідні для того, аби уможливити, починаючи з них, встановлення трансцендентного буття: тим самим ми також відкинули *ідеалістичний* розв'язок цієї проблеми. Здається, що ми перекрили собі всі виходи, і прирекли себе на розгляд трансцендентного буття та свідомості як на дві закриті тотальності, без можливості з'єднання між ними. Нам потрібно буде довести, що проблема дає змогу іншого вирішення, поза межами реалізму й ідеалізму.

Однак існує певна кількість характеристик, які можуть бути встановлені безпосередньо, оскільки для більшості вони випливають з них самих, із того, про що ми щойно говорили.

Ясна прозорість феномена буття часто була затьмарена досить поширеним забобоном, який ми назвемо креаціонізмом. З того часу, як вважалося, що Бог дав буття світові, воно завжди видавалося наділеним певною пасивністю. Але творення не може пояснити раптове виникнення буття,

тому що, для буття, досягнутого в якійсь суб'єктивності (навіть в божественній), існує внутрішньо суб'єктивний спосіб буття. Такий суб'єктивності годі тут мати навіть *уявлення* про якусь об'єктивність, і, отже, вона не може навіть відчувати *волю* до творення об'єктивного. Втім буття, що раптово поставлене поза суб'єктивним через осяяння, про яке говорив Лейбніц, здатне утверджувати себе лише через відсторонення й опозицію до свого творця; інакше воно розчиняється в ньому. Теорія безперервного творення, знімаючи з буття те, що німці називають *Seibstandigkeit* однаковість, примушує його зникати в божественній суб'єктивності. Якщо буття існує перед лицем Бога, то це означає, що воно має свою власну опору не зберігає жодного сліду божественного творіння. Одне *Ex nihilo* – з нічого, – слово, якщо навіть воно було створене, то буття-в-собі *не мало б пояснення* через творіння, оскільки воно відновлює своє буття по той бік творення.

Це було б рівноцінно сказати, що буття не створене. Проте не слід з цього робити висновок, що воно породжує саме себе, що передбачало б те, що воно є попередником себе. Буття не може бути *causa sui* (причина самого себе (лат.) на кшталт свідомості. Воно є самим собою. Це означає, що немає ні пасивності, ні активності. Обидва ці поняття – суто людські і означають людську поведінку або знаряддя людської поведінки. Активність є тоді, коли якесь свідоме буття володіє якимись засобами щодо якоїсь мети. І ми називаємо пасивними об'єкти, на котрі спрямована наша активність, оскільки вони не націлені спонтанно на мету, якій ми примушуємо їх слугувати. Одне слово, людина активна, а знаряддя, котрі вона застосовує, називаються пасивними. Ці поняття, зведені до абсолюту, взагалі втрачають будь-яке значення. Зокрема, буття не є активним: для того, щоб була мета і засоби, потрібно, щоб існувало буття. Ще сильніший аргумент існує на користь того, що буття не може бути пасивним, позаяк для того, аби бути пасивним, треба бути. Свідомість-в-собі буття знаходиться по той бік як активності, так і пасивності.

Так само буття перебуває по той бік як заперечення, так і ствердження. Останнє завжди є ствердженням чогось; тобто акт ствердження відрізняється від стверджуваного. Але якщо ми вважатимемо, що якесь ствердження, яке приходить для того, щоб наповнити твердження, і змішується з ним, то таке ствердження не може бути стверджувальним – через надмірну переповненість і через безпосередню присутність ноєми в ноєзі. Добре тут те, що ми знаходимо буття – якщо ми зможемо визначити його ясніше – у зв'язку зі свідомістю: існує ноєма в ноєзі, тобто внутрішня присутність в собі без найменшої дистанції. З такої точки зору не слід було б називати це іманентністю, тому що іманентність, незважаючи ні на що, все ще є *зв'язком* із собою; вона є тією найменшою дистанцією, яку можна дозволити собі від себе. Однак буття – це не зв'язок із собою, воно є самим собою (*sui*). Воно є іманентністю, неспроможною себе реалізувати, ствердженням, нездатним себе затвердити, активністю, якій годі діяти оскільки вона обліплена собою. Все відбувається таким чином, що нібито для того,

аби звільнити себе від лона буття, потрібно було б розтиснути буття. А втім можна погодитися з тим, що буття якогось ствердження є індиферентним; індиферентність-в-собі перебуває по той бік нескінченності самостверджень, принаймні там, де є нескінченна кількість способів самоствердження. Ми можемо підсумувати ці перші результати, сказавши, що *буття є в собі*.

Однак якщо буття є в собі, то це означає, що воно не відсилає себе, як це робить самосвідомість. Воно є цією самістю. Воно є настільки самим собою, що постійна рефлексія, котра конститує себе, розчиняється в тотожності. Ось чому буття, у своїй основі, є по той бік себе, і наша перша формула може бути приблизною, пристосована до потреб мови. Справді, буття є непрозорим для самого себе виключно тому, що сповнене самим собою. Це саме те, що ми краще б виразили, сказавши, що *буття є те, що воно є*. З першого погляду, ця формула суто аналітична. Насправді, вона далека від конститування себе в принцип тотожності, оскільки цей останній є принципом необумовленим усіма аналітичними судженнями. По-перше вона (формула) означає єдиний регіон буття: регіон *буття-в-собі*. Згодом ми побачимо, що *буття-для-себе* визначається, навпаки, як таке, що не є, і не таке, як є. Отже, йдеться тут про регіональний принцип і, як такий, – синтетичний. Окрім того, слід протиставити цій формулі: *буття-в-собі* є те, що воно є, іншу формулу, котра визначає буття свідомості; справді, це останнє, як ми згодом побачимо, *повинно бути тим*, чим воно є.

Це нам нагадує про специфічне значення, яке нам необхідно дати слову *є* у фразі: буття є те, що воно є. Від того часу, як існують різновиди буття, які повинні бути тим, чим вони є, факт буття, яке є, аж ніяк не являє собою характеристику чисто аксіоматичну; він є випадковим принципом буття-в-собі. В цьому розумінні принцип тотожності, принцип аналітичних суджень, виступає також регіональним синтетичним принципом буття. Він означає непрозорість буття-в-собі. Ця непрозорість не містить нашого *покладання* через зв'язок з буттям-в-собі; в тому розумінні, що ми були б зобов'язані це *осягнути* й *дослідити*, позаяк ми знаходимося «ззовні». Буття-в-собі майже не має *всередині* котре б протистояло якомусь *ззовні* й було б аналогічним якомусь судженню, якомусь закону, якомусь усвідомленню себе. Буття-в-собі не має прихованого, воно є *масивністю*. В певному розумінні це можна визначити як синтез. Але найнепорушнішим з усіх: синтез самого себе з собою.

Із цього, очевидно, випливає, що буття ізольоване у своєму бутті, і не містить ніякого зв'язку з тим, що не є ним. Переходи, становлення, все те, що дає змогу сказати, що буття, ще не є тим, чим буде, і вже є таким, чого не було – все це йому відмовлено за принципом. Тому що буття є буттям становлення, і внаслідок цього перебуває поза будь-яким становленням. Воно є те, що воно є, а це означає, що внаслідок самого себе буття не може навіть бути тим, чим воно не є; справді, ми бачили, що воно не оповите жодним запереченням. Воно є повною позитивністю. Буття ніколи не ста-

вить себе як інше, як якась інше буття; не здатне підтримувати ніякого зв'язку з іншими. Буття – само по собі невизначне і вичерпується у бутті. З цієї точки зору, як ми це побачимо пізніше, воно уникає тривалості часу. Воно є, а коли воно провалюється, то не можна навіть сказати, що його більше нема. Або, принаймні, це саме свідомість може усвідомити його, як неіснуючого більше, якраз тому, що вона є часовою тривалістю. Але саме буття не існує як недостатність тут, де воно було; повна позитивність буття перетворюється на свій крах. Воно було, а зараз є інше буття: ось і все.

І нарешті – це буде наша третя характеристика – буття-в-собі є. Це означає, що буття не може бути ні таким, що випливає з можливого, ні зведеним до необхідності. Остання має відношення до зв'язку між ідеальними пропозиціями, а не до існуючого. Існуючий феномен ніколи не може впливати з якогось іншого існуючого, оскільки воно є існуючим. Це те, що ми будемо називати *випадковістю* буття-в-собі. Але буття-в-собі тим більше не може впливати з *можливого*. Можливе – це структура для-себе, тобто воно належить до іншої царини буття. Буття-в-собі ніколи не є ні можливим, ні неможливим, воно є. Це те, що свідомість визначатиме – в антропоморфних термінах, – говорячи, що воно є *надлишком* (*de trop*), тобто, що свідомість абсолютно не може витворити його з *нічого*, ні від іншого буття, ні від можливого, ні від якогось необхідного закону. Нестворене, без основи для буття, без будь-якого зв'язку з іншим буттям, буття-в-собі є надлишком для вічності.

Буття є. Буття є в собі. Буття є те, що воно є. Ось три характеристики, які тимчасове дослідження феномена буття дає нам змогу визначити в бутті феномена. На даний момент нам неможливо просунути далі наше наукове дослідження. Це ще не є визначенням у-собі – яке завжди є лише те, що воно є, – котре нам допоможе встановити і прояснити відношення з буттям-для-себе. Отже, ми відправилися від проявів і поступово прийшли до постулювання двох типів буття: в-собі і для-себе, про які ми маємо поки що лише поверхневі і неповні відомості. Купа питань існує ще без відповіді: який утаєний сенс цих двох типів буття? Який смисл мають вони, той і інший, відносно буття взагалі? Який сенс буття, оскільки воно містить в собі ці дві царини буття, що так радикально відрізняються? Якщо ідеалізм і реалізм (обидва) зазнають поразки при поясненні зв'язку, який поєднує насправді ці царини, що безпосередньо не поєднуються, то яке інше вирішення можна знайти для цієї проблеми і яке буття феномена здатне бути трансфеноменальним?

Щоб спробувати дати відповідь на ці запитання, ми і написали дану працю.

(Цум. : Sartre J. – P. L' Etre et le Neant. Essai d' ontologie phenomenologique. – Paris, 1943. Пер. Лях В. В., 1996).

У попередній праці я розглянув зображення індивідуації в людському світі, як воно створюється мистецтвом, особливо поезією. Тепер же перед нами постає питання *наукового* пізнання окремих осіб і навіть великих форм одиничного людського буття загалом. Чи можливе таке пізнання, і які засоби ми маємо для його досягнення? Це питання величезного значення, позаяк наші дії завжди передбачають розуміння інших осіб і значна частка людського щастя походить з проникнення у чужі душевні стани; вся філологічна й історична наука ґрунтується на припущенні, згідно з яким таке осягнення одиничного може бути виведене на рівень об'єктивності. Розбудована на ґрунті цього припущення історична свідомість дає змогу сучасній людині зосередити у собі в наш час людське минуле у його цілісності: через усі перепони власного часу охоплює вона поглядом культури минулого, силу їхню приймає до себе і з насолодою згадує їхню чарівність, відчуючи при цьому величезний приплив щастя. І коли систематизовані гуманітарні науки виводять з цього об'єктивного осягнення одиничного всезагальні закономірні відношення і всеосяжні зв'язки, вони усе ж ґрунтуються на процесах розуміння й витлумачення. А тому й вірогідність цих, подібних до історії, наук залежить від можливості надати розумінню одиничного вартість *загальнозначущості*. Таким чином, біля самого входу в гуманітарні науки перед нами постає специфічна для них проблема, що відрізняє їх від усього природничо-наукового пізнання.

Мабуть, гуманітарні науки і справді мають ту перевагу над усім природничо-науковим знанням, що їхній предмет становить собою не просто чуттєво дане явище, не одне лише відображення дійсності у свідомості, а саму безпосередньо дану внутрішню дійсність — і саме її як зсередини пережитий зв'язок. Однак уже з того способу, в який цю дійсність дано у *внутрішньому досвіді*, виникають значні утруднення для об'єктивного осягнення свого предмета гуманітарними науками. Тут не місце для обговорення цих утруднень. Крім того, внутрішній досвід, за допомоги якого я інтеріоризую свої власні стани, ніколи, попри все, не може привести мене до усвідомлення для себе своєї власної індивідуальності. Тільки у зіставленні себе з іншими я здобуваю досвід стосовно індивідуального у мені. Таким чином, тільки відмінне від інших усвідомлюється мною у моєму власному бутті, і Гете, як ніхто інший, мав рацію, бо розумів, що цей найважливіший з усіх наших досвідів стає й найскладнішим для нас, і наше осягнення міри, природи й межі наших сил лишається всього-на-всього велими недосконалим. Але чуже буття дається нам насамперед у фактах зовнішнього сприйняття, у жестах, звуках і діях. Тільки завдяки процесу відтворення того, що таким чином потрапляє до органів чуття у вигляді окремих ознак, ми доповнюємо це внутрішнє. Все-зміст, структуру, найіндивідуальніші особливості цього доповнення — ми мусимо привнести зі своєї

власної життєвості. Отже, яким тоді чином індивідуально сформована свідомість може дійти об'єктивного пізнання чужої й цілком відмінно влаштованої індивідуальності іншого за допомоги такого відтворення? Що це за процес, який зовні видається таким чужорідним серед інших процесів пізнання?

Процес, у якому ми зі знаків, чуттєво даних із зовні, пізнаємо певний внутрішній зміст, ми називаємо *розумінням*. Таким є слововжиток; стала ж психологічна термінологія, якої ми так гостро потребуємо, може утвердитися тільки тоді, коли всі, хто вдається до письма, будуть однаково дотримуватися кожного вже точно карбованого, ясного і чітко визначеного виразу. Розуміння природи – *interpretatio naturae* – образний вираз. Але досягнення своїх власних станів ми також лише у невласному смислі позначаємо як розуміння. Наприклад, я кажу: я не розумію, як я міг таке вдіяти, отже я більше не розумію самого себе. Тим самим я хочу сказати, що виявлення моєї сутності, спостережуване у чуттєвому світі, стосується мене як виявлення чогось чужого і що я неспроможний інтерпретувати його як таке, або ж, інакше, що я потрапив у становище, розглядуване мною як чуже стосовно себе. Таким чином, розумінням ми називаємо процес, у якому з чуттєво даних ознак ми пізнаємо психічне, виявленням якого ми є.

Це розуміння простягається від сприйняття дитячого щибету до досягнення «Гамлета» або «Критики чистого розуму». З каміння, мармуру, музично оформлених звуків, з жестів, слів і писемних джерел, дій, господарських устроїв і конституцій до нас звертається один і той самий людський дух і вимагає витлумачення. При цьому процес розуміння, позаяк він визначений через спільні умови і способи цього типу пізнання, завжди мусять мати спільні відмітні ознаки. У цих спільних рисах він лишається одним й тим самим. Коли я, наприклад, хочу зрозуміти Леонардо, то тут взаємодіють інтерпретації дій, картин, образів і літературних творів, причому в єдиному гомогенному процесі.

Розуміння виявляє різні рівні. Ці рівні зумовлені насамперед інтересом. Якщо інтерес обмежений, те саме відбувається і з розумінням. Як нетерпляче ми інколи прислуховуємося до певної дискусії; ми визначили у ній лише один практично значимий для нас пункт, не виявляючи інтересу до внутрішнього життя того, хто говорить. А втім, іншого разу ми через кожний вираз обличчя, через кожне слово напружено прагнемо проникнути у внутрішній світ оповідача. Але навіть найнапруженіша увага тільки у тому разі може стати процесом, згідним з усіма правилами мистецтва, процесом, у якому досягається контрольований рівень об'єктивності, – коли життєвий вияв зафіксований і ми знову і знову можемо до нього повернутися. Таке, згідне з усіма правилами мистецтва, розуміння довгочасно фіксованих життєвих виявів ми називаємо витлумаченням або інтерпретацією. У цьому значенні наявне також мистецтво витлумачення, предметами якого є скульптури або картини, і вже Фрідріх Август Вольф закликав до створення археологічної герменевтики і критики. Велькер виступив на її

захист, а Прелер вдався до спроб її здійснення. Але вже Прелер відзначає, що така інтерпретація мовчазних творів завжди залежала від пояснення з царини літератури.

Величезне значення літератури для нашого розуміння духовного життя та історії полягає, отже, в тому, що тільки у мові внутрішньо людське дістає своє найповніше, вичерпне й об'єктивно зрозуміле вираження. А тому мистецтво розуміння сягає своєї кульмінації у витлумаченні або *інтерпретації наявних у писемності залишків людського буття*.

Витлумачення і невід'ємно пов'язана з ним критичне оброблення цих залишків були, відповідно, точкою відліку для *філології*. За своєю суттю воно становить собою *особистісне мистецтво і майстерність такого оброблення того, що збереглося у письмовому вигляді*, і лише з урахуванням цього мистецтва та його результатів може бути вдалою будь-яка інша інтерпретація пам'яток або ж історично успадкованих дій. Ми можемо помилятися стосовно рушійних мотивів діючої особи історії, самі діючі особи можуть уявляти ці мотиви у спотвореному світлі. Але твір великого поета або першовідкривача, релігійного генія або справжнього філософа завжди може бути тільки правдивим вираженням його душевного життя; у цьому сповненому брехні людському суспільстві такий твір завжди є істинним і на відміну від якого завгодно іншого твору, вираженого в зафіксованих знаках, є придатним для повної й об'єктивної його інтерпретації, а вже він у будь-якому разі проливає своє світло на інші пам'ятки мистецтва певного часу, а також на історично значимі вчинки сучасників.

Це мистецтво інтерпретації розвивалося приблизно так само поступово, закономірно й повільно, як і мистецтво експериментального дослідження природи. Воно виникло та існує завдяки особистій геніальній майстерності філолога. Отож, згідно із самою своєю природою, воно переходить до інших, головним чином, шляхом особистого контакту з великим майстром витлумачення або ж з його твором. Але разом з тим кожне мистецтво діє за *правилами*. Останні вчать долати труднощі. Вони сприяють результативності особистого мистецтва. Тому з мистецтва витлумачення рано формується *виклад його правил*. А із зіткнень цих правил, з боротьби різних напрямів стосовно витлумачення життєво значимих творів та із зумовленої тим самим потреби в обґрунтуванні правил виникла наука герменевтики. Вона і становить собою *вчення про мистецтво витлумачення писемних пам'яток*.

Позаяк це вчення визначає можливість загальнозначущого витлумачення на підставі аналізу розуміння, воно, зрештою, доходить до розв'язання *тієї цілком всезагальної проблеми*, з якої розпочиналося це обговорення; поряд з аналізом внутрішнього досвіду з'являється аналіз розуміння й обидва вони укупі надають гуманітарним наукам свідчення *можливості й меж* загальнозначущого пізнання у їхніх межах, позаяк ці межі зумовлені тим способом, у який нам первинно дано психічні факти.

Тепер же я хотів би продемонструвати цей закономірний рух на прикладі історії герменевтики. Показати, як з потреби глибокого і загальнознавчого розуміння виникла філологічна майстерність, а з неї – правила, як відбувалося впорядкування цих правил згідно з метою, яка найближчим чином визначалася станом науки на той час, аж доки, зрештою, достеменно вихідну точку для упорядкування правил не було знайдено в аналізі самого розуміння.

Витлумачення поетів згідно з усіма правилами мистецтва розвивалось у Греції з потреб навчання. Дотепна гра з тлумаченням і критикою Гомера та інших поетів за доби грецького Просвітництва була улюбленим заняттям повсюдно, де тільки розмовляли грецькою мовою. Більш тривка основа з'явилась тоді, коли за софістів і в школах ораторського мистецтва це витлумачення зіткнулось з риторикою. Адже в ньому стосовно красномовства закладалося всезагальне вчення про літературну композицію. Аристотель, великий класифікатор і ретельний дослідник органічного світу, держав і літературних творів, вчив у своїй "Риторикі", що цілісність літературного твору розчленовується на складові, розрізняв стильові форми, виявляв вплив ритму, періоду, метафори. У «*Rhetorica ad Alexandrum*» («Риторика для Олександра» формально приписується Аристотелю (котрий, як відомо, був вихователем Олександра Македонського), але його авторство, на думку сучасних дослідників, є спірним.) Ще простіше, одне за одним, розташовуються визначення поняття про елементи мовленнєвого впливу, тобто про приклад, ентимему, сентенцію, іронію, метафору, антитезу. А Аристотелева «Поетика» цілком безперечно зробила своїм предметом внутрішню і зовнішню форму та елементи впливу поезії з її різновидами, видів і з визначення її сутності та призначення.

Другий важливий крок у мистецтві інтерпретації та розробленні його правил було зроблено в олександрійській філології. Літературну спадщину Греції було зібрано в бібліотеках, були здійснені критичні огляди текстів, а за допомоги майстерної системи критичних нотаток було позначено результат роботи, проробленої над цією спадщиною. Було вилучено недостойні твори, зроблено предметні каталоги усієї решти зібрання. Таким чином, у цьому разі філологія постала як ґрунтоване на інтимному розумінні мови мистецтво рецензування тексту, мистецтво більш високого рівня його критики, витлумачення та оцінки: вона була одним з останніх і найсвоєрідніших витворів грецького духу; адже, з часів Гомера грецький дух був джерелом найпотужнішого імпульсу радості від проникнення в тонкощі людського мовлення. Разом з тим видатні олександрійські філологи вже почали усвідомлювати правила, які містилися у їхній геніальній техніці. Аристарх працював уже з усвідомленням принципу точного і розгорнутого визначення гомерівського слововжитку та побудови на цій підставі коментарю і характеристики тексту. Гіпарх цілком свідомо ґрунтував об'єктивну інтерпретацію на літературно-історичному дослідженні, позаяк він з'ясував джерела «*Phaenomena*» Аратоса і, виходячи з них, інтерпрету-

вав цей поетичний твір. І якщо серед збережених поезій Гесіода було виявлено недостойні, якщо з гомерівських епосів було вилучено значну кількість віршів, а останню пісню «Іліади» й, ще більш одностайно, частину передостанньої та всю останню пісню «Одіссеї» було визнано більш ранніми за походженням, то відбулося це завдяки майстерному оволодінню принципом аналогії, згідно з яким було встановлено немовби канон слововжитку, кола уявлень, внутрішньої гармонії та естетичної цінності поетичного твору, і все те, що суперечить цьому канонові, було вилучено.

Проте застосування такого моральнісно-естетичного канону в Зенона та Аристарха цілком очевидно виходить із наступного, характерного для *Atethesen* способу доведення, від їхнього *dia to aprepes* (через невідповідне, через неналежне), тобто *si quid heroum vei deorum gravitatem minus decere videbatur* (коли щось видавалося таким, що не зовсім личить гідності героїв або богів), Аристарх посилається також на Аристотеля.

Методичне усвідомлення правильного способу інтерпретації зміцнилося завдяки боротьбі олександрійської школи проти пергамської філології. Протистояння герменевтичних напрямків, що, зрештою, набуло всесвітньо-історичного значення! Адже в християнській теології воно знову постало в іншій формі, і ним були зумовлені два великих історичних погляди на поетів та релігійних письменників.

Зі стоїчної школи Кратес із Малоса привніс у пергамську філологію принцип алегоричної інтерпретації. Причина тривалого впливу цього способу витлумачення полягала насамперед в тому, що він нівелює суперечність між релігійними свідченнями і рафінованим світоглядом. Таким чином, він був однаковою мірою необхідним інтерпретаторам Вед, Гомера, Біблії і Корану: такою ж мірою незайвим, як і нікчемне мистецтво. Але разом з тим підґрунтям цього способу витлумачення було глибоке ознайомлення з поетичними та релігійними витворами. Гомер – пророк, і притаманну йому суперечність між глибокими осяяннями і грубуватими чуттєвими уявленнями можна пояснити тільки за умови розуміння останніх виключно як засобу поетичного зображення. А позаяк це відношення було зрозуміле як умисне завуальовання певного духовного смислу в образах, тож виникла й алегорична інтерпретація.

(Цум.: Ditthey W. Die Entstehung der Hermeneutik // Gesammelte Schriften. – Leipzig; Berlin: Verlag von B.G. Teubner, 1924. – Bd.5. P. 317–338. Пер. з німецької Я. Стратія, С. Кошарного, 1996).

17 Дьюї Дж. Воля і культура Проблема свободи

Що таке воля й чому так високо вона цінується? Чи притаманне прагнення свободи природі людини, чи вона є результат особливих розумів?

Поривання до свободи – заради неї самої чи як до засобу досягнення інших цінностей? Чи володіння свободою вимагає якихось обов'язків? І чи настільки обтяжливі ці зобов'язання, що людська маса охоче відмовляється від свободи заради більш легкого життя? (...)

Чи була коли-небудь любов до свободи чимось більшим, ніж бажання звільнитись від якихось обмежень? І коли від них звільняються, чи згасає бажання свободи – доти, поки знову не з'явиться почуття нестерпності, викликане іншими обмеженнями? І ще – чи можна порівняти за інтенсивністю прагнення до свободи з прагненням до рівності з іншими, особливо з тими, які стояли більш високо? (...)

Сучасний стан справ у світі ставить подібні питання перед громадянами всіх демократичних країн. З особливою силою вони знову ставляться перед нами в країні, де демократичні встанови зв'язані з відомою традицією, «ідеологія» якої класично виражена в Декларації Незалежності. Ця традиція вчить нас, що досягнення свободи – позначка політичної історії, що самоврядування – природжене право вільних людей, яке, коли його досягають, цінується вище всього іншого. І все-таки, поглянувши на світ, ми побачимо, що в багатьох країнах демократичні установи руйнувались не стільки силою, скільки люди самі охоче і, видно, з захопленням – від них відмовлялись. Ми можемо з цього зробити висновок, що зазначені встанови лише називались «вільними», насправді ж такими ніколи не були. Або ж ми можемо втішатися думкою, що незвичайні обставини – крах національних сподівань і національне приниження – призводили до того, що люди готові були вітати перший-ліпший уряд, якщо він обіцяв підновити почуття власної національної гідності. Та умови в нашій країні, так само, як і занепад демократії в інших країнах, спонукають нас ставити питання про шляхи та долі вільних суспільств і навіть нашого власного суспільства.

Можливо, були часи, коли такі питання частково чи загалом вважались питаннями політичними. Тепер ми навчилися дивитись на ці речі дещо по-іншому. Адже ми знаємо, що значна частина причин відзначених явищ криється у факті залежності політики від інших сил – перш за все від економіки. Має значення при цьому й проблема складу людської натури, бо природжена любов людини до свободи вважається частиною нашої традиції. Хіба ж загальноприйнята психологія демократії – міф? Стара доктрина про природу людини також була пов'язана з етичними поглядами, за якими політична демократія є моральне право і закони, на яких вона ґрунтується, суть основні моральні закони, котрим мають підкорятись як суспільна організація. Коли люди перестануть вірити в природні права й натуральні закони, як в основи вільного уряду, чи знайдеться для нього якась інша моральна основа? Бо хоч і нерозумно думати, що американські колонії вели збройну боротьбу за незалежність, виходячи з теорій психології та моралі, і що на засадах цих теорій свідомо засновували свій уряд, проте демократична традиція – назвіть її мрією чи проникливістю – була так тісно пов'язана з поглядами на людську природу та моральні цілі, котрим по-

винні служити політичні настановлення, що розрив цих зв'язків викликає найглибші потрясіння. Чи є заміна? Щось таке, щоб давало підтримку, яку колись забезпечували ці зв'язки?

Проблеми, що постають з цими питаннями, фактори, які надають цим питанням надзвичайної нагальності, виходять за межі специфічних переконань, які сформували первісні психологічні та моральні основи демократії. Після завершення політичної кар'єри Томас Джефферсон, на схилі віку, вів дружнє філософське листування з Джоном Адамсом. В одному з листів Джефферсон охарактеризував тогочасні американські обставини й з надією відгукнувся про їх майбутнє: «Прогрес лібералізму викликає добрі сподівання, що розум людини з часом повернеться до свободи, якою він насолоджувався дві тисячі років тому. Наша країна, давши світу приклад фізичного звільнення, у боргу перед ним стосовно звільнення морального, бо моральна воля в нас існує лише номінально. На практиці, засилля суспільної думки цілком пригнічує ту волю, яка в теорії стверджується законами». Стан, що склався від тих часів, може призвести до повної перестановки ідей, сформульованих Джефферсоном, і до питання, — чи можна зберегти політичну волю без тієї свободи культури, яка, за його сподіваннями, є кінцевим результатом політичного звільнення. Годі вже сподіватися, що, отримавши політичну волю як щось вкрай необхідне, — все інше додається до неї й до нас. Тепер ми знаємо, що стосунки між людьми поза політичними установами — у промисловості, у галузі засобів комунікації, у науці, у мистецтві, у релігії — впливають на повсякденне спілкування, а через нього на погляди та звички, які втілюються в уряді та в законодавчих нормах. Якщо є правда в тому, нібито політичні й правові явища, відгукуючись на все це, формують інші феномени, то ще більше правди в тому, що політичні встановлення є наслідком, а не причиною.

Розуміння цього визначає тему нашої дискусії. Цей комплекс розумів ускладнює засади, на яких спілкуються й співіснують люди і які підсумовуються словом культура. Проблема в тому, щоб встановити — культура якого різновиду настільки вільна сама в собі, що започатковує й породжує політичну волю як свого супутника й послідовника. А що сказати про стан науки та пізнання; про мистецтва витончені та прикладні; про дружбу та сімейне життя; про комерцію та фінанси; про стосунки та нахили, які склалися в результаті щоденних, заснованих на компромісі, відносин? Яким би не був первісний склад природи людини, її оперативні дії та вчинки, ті, що відгукуються на установлення та правила, але які в залишковому підсумку є умовами цих установлень та правил, — зазначені сфери діяльності, обумовлюються цілою низкою професій, інтересів, умінь та переконань. А це загалом і складає дану культуру... Тепер ми змушені визнати, що для формування наявної культури потрібні позитивні умови. Звільнення від гніту та репресій, які існували раніше, означає лише необхідну перехідну стадію. Але перехідні стадії є лише мостами до чогось іншого...

Ранні республіканці були змушені ще в ті часи зазначити, що загальні умови, які входять у поняття культури, багато в чому пов'язуються з політичними установами... Переконливими є (також) докази того, що економічні фактори не можуть не бути частиною культури, яка визначає фактичний напрямок політичних заходів і норм, незважаючи на будь-які запевнення людей стосовно їх особистих переконань... Знання природи, тобто природничі науки, є аспект культури, від якого безпосередньо залежить промисловість і торгівля, виробництво та розподіл товарів, регулювання в галузі обслуговування... Навіть після того, як визнали вплив промисловості та природничих наук, ми всі ще схильні відмовитись від думки, що література, музика, живопис, театр, архітектура мають якісь зв'язки з засадами демократії. Події в тоталітарних країнах змушують нас переглянути цю думку. Справа у тому, що, незважаючи на сили, які спонукають митця до творчості, твори мистецтва, з'являючись у світі, стають могутніми засобами спілкування, зачіпають емоції й формують думки. Ми починаємо розуміти, що почуття та уява більш дійові засоби формування емоцій і поглядів, ніж факти та теоретичні доводи... Нарешті, моральний фактор є невід'ємною частиною комплексу соціальних сил, що зветься культурою. Незалежно від того, поділяємо чи не поділяємо ми погляд, за яким стверджується неможливість обґрунтування моральних переконань та оцінок, незаперечним є той факт, що люди цінують одні речі більше інших. Люди борються за ті цінності, які є для них дійсно дорогими... Але справа не тільки в цьому. Для того, щоб група людей могла сформувати якесь суспільство в найбільш творчому розумінні слова, у наявності повинна бути спільність цінностей. Без цього будь-яка суспільна група, клас, народ, нація піддаються молекулярному розпаду, маючи лише механічні контакти з іншими... Ідея неможливості інтелектуального упорядкування розуміння та твердження у царині цінностей поділяється низкою вчених, осліплених досягненнями фізико-математичних наук. Всі це підказує нам, що із принаймні ще один фактор у культурі, вартий деякої уваги, а саме: наявність шкіл соціальної філософії з ідеологіями, що змагаються.

У будь якій сучасній – соціальній і політичній – філософії ми знайдемо певний погляд на сутність людської природи: самої по собі та в її відношенні до природи фізичної.

Питання про відношення тієї чи іншої складової частини культури до соціальних настанов взагалі й до політичної демократії зокрема порушується нечасто. Проте питання це є настільки фундаментальним відносно критичного розгляду людиною зазначених елементів, що та чи інша відповідь на нього визначає позицію в інших питаннях. Суть його в тому, чи є деякий фактор культури визначальним та настільки переважним, що саме він спричинює та підкорює всі інші. У сучасних умовах найбільш показовим прикладом є думка про економічні умови як вирішальні сили, якими контролюються стосунки людей. Показовим тут є, можливо, те, що дана думка виникла відносно недавно. В XVIII столітті, у період його станов-

лення, пануючою течією було Просвітительство й переваги в кінцевому підсумку віддавались розуму, прогресу науки, освіті. Навіть у минулому столітті дотримувались думки про пріоритет політики, який відома школа істориків сформулювала таким чином: «Історія – політика минулого, а політика – історія сучасного»...

(Цит.: Dewey J. *Freedom and culture*. – London, Overseas publications interchange. LTD, 1968. P. 23–42. Пер. Волинки Г. І.)

18 Сартр Ж.-П.

Екзистенціалізм – це гуманізм

(...) Отже, що таке екзистенціалізм? Більшості людей, що вживають це слово, було б дуже важко його пояснити, бо тепер, коли воно стало модним, екзистенціалістами стали проголошувати й музикантів, і митців... Це схоже на те, що через відсутність авангардного вчення, подібного до сюрреалізму, люди, охочі й до сенсацій і ті, що жадають скандалів, звертаються до філософії екзистенціалізму, яка, між іншим, у цьому відношенні нічим не може їм зарадити. Адже це надзвичайно точне й послідовне вчення, яке менш за все претендує на скандальну популярність і яке адресоване перш за всі спеціалістам та філософам. Проте можна легко дати йому визначення. Втім, справа дещо ускладнюється тим, що існують два різновиди екзистенціалістів: по-перше, це християнські екзистенціалісти, до яких я зараховую Гайдеггера та Габріеля Марселя, який сповідує католицизм; і, по-друге, екзистенціалісти-атеїсти, до яких належить Гайдеггер, французькі екзистенціалісти, у тому числі я сам. І тих і інших поєднують лише переконання в тому, що існування передуює сутності, або, якщо хочете, треба виходити з суб'єкта. Як це, власне, слід розуміти?

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

... Є принаймні одне буття, у якого існування передуює сутності, буття, яке існує раніше, ніж його можна визначити яким-небудь поняттям, і цим

буття є людина або, за Гайдеггером, людська реальність. Що це означає: «існування передує сутності»? Це означає, що людина спочатку існує, зустрічається, з'являється у світ, і тільки потім вона визначається.

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

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

Але коли ми кажемо, що людина відповідальна, то це не означає, що вона відповідає тільки за свою індивідуальність. Вона відповідає за всіх людей. Слово «суб'єктивізм» має два значення, і наші опоненти користуються цією двозначністю. Суб'єктивізм означає, з одного боку, що індивідуальний суб'єкт сам себе обирає, а з іншого боку – що людина не може вийти за межі людської суб'єктивності. Саме друге значення є глибоким значенням екзистенціалізму. Коли ми кажемо, що людина сама себе обирає, ми маємо на увазі, що кожний з нас обирає себе, але цим ми також хочемо сказати, що, обираючи себе, ми обираємо всіх людей...

Це дозволяє нам зрозуміти, що приховується за такими гучними словами, як «тривога», «закинутість», «розпач». Як ви побачите, у них закладене надзвичайно просте значення. По-перше, що ми розуміємо під тривогою? Екзистенціаліст охоче проголосить – що людина – це тривога. А це означає, що людина, яка на що-небудь зважається та усвідомлює, що обирає не тільки своє власне буття, але й те, що вона ще й законодавець, який обирає одночасно з собою й все людство, не може уникнути почуття повної та глибокої відповідальності. Проте багато людей не відчують ніякої тривоги, але ми вважаємо, що ці люди приховують це почуття, що їх дії торкаються лише їх самих, а коли їм кажеш: а що, коли б усі так робили? – знову низують плечима й відповідають: але ж усі так не чинять. Однак насправді завжди треба запитувати: а що б відбулося, коли б усі так лагодили? Цієї думки, що турбує, можна уникнути, лише виявивши деяку нечесність. Той, хто говорить неправду, виправдовуючись тим, що всі так чинять, не в злагоді з совістю, бо факт брехні означає, що брехні надається значення універсальної цінності. Тривога є, навіть якщо її не приховують. Це та тривога, яку К'єркегор називав тривогою Авраама. Ви знаєте цю історію. Ангел наказав Авраамові принести в жертву сина. Добре, якщо це

насправді був ангел, який прийшов і сказав: ти – Авраам і ти пожертвуєш своїм сином. Але кожен має право спитати: чи дійсно це ангел, і чи дійсно я Авраам? Де докази? В одній божевільній були галюцинації: з нею говорили по телефону й видавали накази. На питання лікаря: «Хто ж з вами розмовляє?» – вона відповіла: «Він каже, що він бог». Але що ж слугувало їй за доказ, що це був бог? Якщо мені з'явиться ангел, то звідки я дізнаюся, що це насправді ангел? І якщо я зачую голоси, то хто доведе, що вони не-суться з небес, а не з пекла підсвідомості, що це не наслідок патологічного стану? Хто доведе, що вони звернені саме до мене? Чи дійсно мені призначено це, щоб нав'язати людству мою концепцію людини й мій вибір? У мене ніколи не буде ніякого доказу, мені не буде дано ніякого знамення, щоб у цьому пересвідчитися. Якщо я почую голос, то тільки мені вирішувати, чи є він гласом ангела. Якщо я визнаю цей вчинок благим, то саме я, а не хтось, вирішує, що цей вчинок благий, а не лихий. Мені зовсім необов'язково бути Авраамом, проте на кожному кроці я мушу вчиняти те, що служитиме прикладом для інших. Для кожної людини все відбувається так, наче погляди всього людства спрямовані на неї й всі співвідносять свої дії з її вчинками. І кожна людина повинна собі сказати: чи дійсно я маю право діяти так, щоб людство діяло за зразком моїх вчинків? Якщо ж він не говорить собі цього, значить, приховує від себе свою тривогу. Йдеться тут про те почуття, що веде до квієтизму, до бездіяльності. Це – тривога, яка відома всім, хто брав на себе яку-небудь відповідальність...

Говорячи про «закинутість» (улюблений вираз Гайдеггера), ми хочемо сказати тільки те, що бога нема й що звідси необхідно робити всі висновки...

Достоевський якось писав, що «якщо бога немає, то все дозволено». Це – вихідний пункт екзистенціалізму. Справді, усе дозволено, якщо бога не існує, а тому людина є закинутаю, їй нема на що опертися ані в собі, ані ззовні. По-перше, у неї немає виправдань. Дійсно, якщо існування передуює сутності, то посиланням на раз і назавжди дану людську природу нічого не можна пояснити. Інакше кажучи, немає детермінізму, людина є вільною, людина – це воля.

З іншого боку, якщо бога немає, ми не маємо перед собою ніяких моральних цінностей або приписів, які б виправдовували наші вчинки. Таким чином, ні за собою, ні перед собою, у світлому царстві цінностей – у нас немає ні виправдань, ні пробачень. Це і є те, що я висловлюю: людина приречена бути вільною. Приречена, тому що, колись закинута у світ, вона відповідає за все, що робить...

Щодо розпачу, то цей термін має надзвичайно просте значення. Він означає, що ми будемо брати до уваги лише те, що залежить від нашої волі, або ту сукупність вірогідностей, які роблять можливою нашу дію. Коли чого-небудь хочуть, завжди присутній елемент вірогідності. Я можу розра-

ховувати на те, що до мене приїде друг. Цей друг приїде потягом або трамваем. І це припускає, що потяг прибуде у визначену годину, а трамвай не зійде з рейок. Я втрачаю в сфері можливого; але покладатися на можливість слід лише настільки, наскільки наша дія припускає всю сукупність можливостей. Як тільки розглянуті мною можливості перестають строго відповідати моїм діям, я повинен припинити ними цікавитися, тому що ніякий бог і ніяке провидіння не можуть пристосовувати світ та його можливості до моєї волі. По суті, коли Декарт писав: «Перемагати скоріше самого себе, ніж світ», цим він хотів сказати те ж саме: діяти без надії... Людина живе своїм життям, вона створює свій образ, та поза цим образом нічого немає. Звичайно, це може здаватися жорстоким для тих, хто не встигає в житті. Але, з іншого боку, потрібно, щоб люди зрозуміли, що враховується тільки реальність, що мрії, очікування та надії дозволяють визначити людину лише як оманливий сон, як надії, що загинули, як даремні очікування, тобто визначити її зі знаком мінус, а не позитивно. Проте, коли кажуть: «Ти є не чим іншим, як своїм життям», це не значить, що, наприклад, про митця будуть казати виключно за його творами; є тисячі інших умов, які його визначають. Ми хочемо тільки сказати, що людина є не чим іншим, як низкою її вчинків, що вона є сумою, організацією, сукупністю відносин, з яких утворюються ці вчинки.

(Цит.: Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990.
С. 57–89. Пер. Волинки Г. І.).

19 Фромм Е.

Втеча від свободи

Людський характер і соціальний прогрес.

Вивчаючи реакції певної соціальної групи, ми маємо справу зі структурою особистості членів цієї групи, тобто окремих людей; однак при цьому нас цікавлять не ті індивідуальні особливості, які відрізняють цих людей одне від одного, а ті загальні особливості особистості, що характеризують більшість членів даної групи. Цю сукупність рис характеру, що є загальною для більшості, можна назвати соціальним характером. Напевне, що соціальний характер менш специфічний, ніж характер індивідуальний. Описуючи останній, ми маємо справу з усією сукупністю рис, що у своєму поєднанні формують структуру особистості того чи іншого індивіда. До соціального характеру входить лише та сукупність рис характеру, яка була в більшості членів даної соціальної групи і яка виникла в результаті спільних для них переживань і спільного способу життя. Хоча завжди є ті, хто відхиляється, із зовсім іншим типом характеру, структура особистості більшості членів групи являє собою лише різні варіації розвитку одного й того ж «ядра», яка складається із спільних рис характеру; такі варіації ви-

никають за рахунок випадкових факторів народження й життєвого досвіду, оскільки ці фактори є різними для різних індивідів. Якщо ми бажаємо повніше зрозуміти одного індивіда, то саме ці елементи, що розрізняють, мають найбільше значення. Але якщо ми бажаємо зрозуміти, яким чином людська енергія спрямовується в певне русло й працює як виробнича сила при певному суспільному устрої, то основну увагу треба приділити характеру соціальному.

Поняття соціального характеру є ключовим для розуміння суспільних процесів. Характер – у динамічному значенні аналітичної психології – це специфічна форма людської енергії, що виникає в процесі динамічної адаптації людських потреб до певного способу життя в повному суспільстві. Характер визначає думки, почуття й вчинки індивіда. Відносно думок у це важко повірити, тому що всі ми поділяємо традиційне переконання, начебто мислення є суцільно інтелектуальним актом, що не залежить від психічної структури особистості. Однак це переконання неправильне, а якщо мислення відноситься не до емпіричних маніпуляцій з конкретними об'єктами, воно тим більше є неправильним: осмислення етичних, філософських, політичних, психологічних або соціальних проблем – незалежно від чисто логічних операцій – значною мірою зазнає впливу психічної структури мислячої особистості. Це справедливо й відносно окремих категорій – таких, як любов, справедливість, рівність, самопожертвування тощо, – і відносно цілих доктрин або політичних систем. Кожне таке поняття, кожна доктрина містить у собі певну емоційну основу, яка визначається будовою характеру даного індивіда.¹²

Той факт, що ідеї мають емоційну основу, надзвичайно важливий, оскільки це є ключ до розуміння духу будь-якої культури. Різні суспільства – або класи в суспільстві – мають специфічний характер, на основі якого розвиваються й набирають сили різні ідеї. Наприклад, ідея праці й успіху як головних цілей життя змогла захопити сучасну людину лише через її самотність і сумніви. Спробуйте викликати ідею безперервних зусиль і прагнення успіху в індійців з Пуебл чи мексиканських селян – вас просто не зрозуміють, чи навряд зрозуміють, про що ви говорите на їхній мові, тому що в цих людей зовсім інша будова характеру. Саме так Гітлер і та частина населення Німеччини, що має аналогічну структуру особистості, цілком фанатично впевнені, що кожний, хто вважає, що людство спроможне скасувати війни, – є або безнадійним дурнем, або нахабним брехуном. Внаслідок їхнього соціального характеру життя без страждань і бідунів для них немислиме, як рівність і воля.

Часто трапляється, що певна соціальна група на рівні свідомості сприймає якісь ідеї, але в дійсності ці ідеї не торкаються всієї натури членів цієї групи через особливості їхнього соціального характеру; такі ідеї залишаються лише набором усвідомлених принципів, але в критичний момент люди виявляються неспроможними діяти згідно зі своїми принципами. Прикладом може бути робітничий рух у Німеччині, коли нацизм одер-

жав перемогу. Ще коли Гітлер не прийшов до влади, переважна більшість німецьких робітників голосувала за соціалістів та комуністів і вірила в ідеї цих партій, тобто ідеї ці були досить поширені. Але наскільки глибоко вони були засвоєні – це зовсім інша справа. Натиск нацизму не зустрів опору з боку його політичних супротивників, оскільки більшість з них не була готовою боротися за свої ідеї. Багато прихильників лівих партій – хоча вони вірили у свої партійні програми, доки ті користувалися впливом, – легко були приборкані, коли настав критичний момент. Детальний аналіз структури особистості німецьких робітників виявляє одну з причин – хоча, звичайно, не єдину – такого явища: багато з них мали низку особливостей того типу особистості, який ми назвали авторитарним. У них глибоко вкоренилися шана до влади й сум за нею. Багато з цих робітників внаслідок такої структури особистості насправді зовсім не хотіли того, до чого їх закликав соціалізм: власної незалежності всупереч владі й солідарності всупереч ізоляції індивіда. Одна з помилок радикальних лідерів полягала в тому, що вони переоцінювали силу своїх партій; вони бачили, наскільки поширені їх ідеї, і не помітили, наскільки поверхово ці ідеї засвоєні.

У протилежність такій картині наш аналіз протестантизму й кальвінізму показав, що ці доктрини дуже глибоко захопили їх послідовників, тому що відповідали запитам і сподіванням, що закладені в характери тих людей, кому були адресовані нові релігії. Іншими словами, ідея може стати могутньою силою лише тоді, коли вона відповідає специфічним потребам людей даного соціального характеру.

Структура особистості визначає не тільки думки й почуття людини, але і її вчинки. Заслуга цього відкриття належить Фройд, хоча його теоретичне обґрунтування хибне. Що діяльність людини визначається домінуючими тенденціями структури особистості – це цілком очевидно в невротиків. Коли людина відчуває потребу рахувати вікна будинків або каміння на бруківці, неважко зрозуміти, що в основі цієї потреби знаходяться якісь примусові внутрішні потяги. Алі дії нормальної людини, як можна припустити, визначаються лише розумними міркуваннями й умовами реального життя. Однак за допомогою методів споглядання, що були введені психоаналізом, вдається встановити, що й так раціональна поведінка значною мірою визначається структурою особистості індивіда. Ми вже зустрічалися з ілюстрацією цієї залежності, коли розглядали значення праці для сучасної людини. Нестримне прагнення до безперервної діяльності викликане самотністю й тривогою. Таке спонукування до праці відсутнє в інших культурах, де люди працювали в міру необхідності, не підганялися додатковими внутрішніми силами. Оскільки в наш час у всіх нормальних людей прагнення до праці приблизно однакове, оскільки, крім того, напружена праця їм необхідна, аби вижити, легко випустити з уваги ірраціональний компонент цієї тенденції.

Тепер слід поставити питання, якою є функція соціального характеру в житті індивіда й суспільства. У першому випадку відповідь проста. Якщо

характер індивіда більш-менш збігається з соціальним характером, то домінуючі прагнення індивіда спонукають його робити саме те, що необхідно й бажано в специфічних соціальних умовах його культури. Наприклад, коли людина охоплена пристрастю до накопичування й відразу до всякої надмірності, така риса характеру може бути вельми корисною для неї, якщо це дрібний крамар, що повинен заощаджувати. Поряд з цією економічною функцією риси особистості мають й іншу, не менш важливу функцію – чисто психологічну. Людина, для якої накопичування є потребою, вкоріненою в її особистості, отримує й глибоке психологічне задоволення від можливості вчиняти згідно з цією потребою; вона виграє не тільки в економічному плані, а й психологічно. У цьому легко переконатися, спостерігаючи, наприклад, жінку з низів середнього класу на ринку: зекономивши на покупці два центи, вона буде відчувати щастя, як і людина з іншим типом особистості, що відчуває чуттєву насолоду. Таке психологічне задоволення з'являється в людині не тільки тоді, коли вона сама діє згідно з прагненнями, що кореняться в структурі її характеру, а й коли читає або слухає виклад ідей, близьких їй з тієї ж події. Для авторитарної особистості надзвичайно зваблива ідеологія, яка зображує природу як могутню силу, якій належить підкорятися або промова, що містить садистські зображення політичних подій; читаючи або слухаючи це, людина з таким типом особистості відчуває психологічне задоволення. Таким чином, для нормальної людини суб'єктивна функція її соціального характеру полягає в тому, щоб спрямовувати дії відповідно до її практичних потреб і давати їй психологічне задоволення від діяльності.

(Цит.: Бегство от свободы. – М.: Прогресс, 1986. Пер. Тарасенка В. М.)

20 Гадамер Г.-Г.

Істина і метод. Основи філософської герменевтики

Поняття досвіду і суть герменевтичного досвіду

... Герменевтичний досвід має справу з традицією. Традиція – ось що повинно бути випробувано в цьому досвіді. Проте традиція – не просто здійснення, яку ми вчимося пізнавати шляхом досвіду, над яким ми вчимося панувати, вона є мовою, тобто вона сама розмовляє з нами на зразок якогось «Ти». «Ти» – не предмет, воно само вступає з нами у відносини. Це зовсім не означає, що те, що переживається в традиції, розуміється нами як погляд іншого, погляд якогось «Ти». Ми дотримуємося швидше тієї точки зору, що розуміння традиції означає, що вона розуміє переданий їй текст не як життєве виявлення якогось «Ти», а як зміст, позбавлений будь-якого зв'язку з носіями поглядів, з «Я» або «Ти». Проте їх відносини й зміст того досвіду, який має тут місце, можуть допомогти аналізу герменевтичного

досвіду. Адже й традиція також є справжнім партнером по комунікації, партнером, з яким ми об'єднані на зразок того, як «Я» об'єднано з «Ти».

Зрозуміло, що досвід «Ти» повинен мати специфічний характер, оскільки «Ти» не є предметом, а саме вступає з нами у відносини. Тому виділені нами структурні моменти досвіду зазнають тут певних змін. Оскільки сам предмет досвіду має тут персональний характер, то він суть моральний феномен, так саме як й отримуване завдяки цьому досвіду знання, тобто розуміння іншого. Розглянемо ті зміни, яких зазнає структура досвіду в тому випадку, якщо він є досвідом «Ти» і герменевтичним досвідом.

Існує, проте, такий досвід «Ти», який виділяється в поведінці іншої людини типові моменти й на основі попереднього досвіду набуває здатності передбачати її дії. Ми називаємо це знанням людей. У такому випадку ми розуміємо іншого так само, як ми розуміємо якийсь типовий процес у сфері нашого досвіду, тобто ми беремо його до уваги. Його поведінка слугує для нас засобом для здійснення наших цілей точно так само, як всі інші засоби. З моральної точки зору таке ставлення до «Ти» означає справжній егоїзм і суперечить моральному призначенню людини. Як відомо, Кант тлумачив свій категоричний імператив, між іншим, ще й у тому розумінні, що ми не маємо права використовувати іншу людину як простий засіб, а зобов'язані завжди визнавати в ній мету для себе.

Якщо ми перенесемо на герменевтичну проблему ту форму ставлення до «Ти» і розуміння цього «Ти», якщо є знання людей, то тут цьому буде відповідати наївна віра в метод і досягну завдяки методу об'єктивність. Ті, хто розуміє традицію таким чином, перетворює її в предмет; це означає, що він підходить до традиції, залишаючись вільним від неї, не порушенням нею, і, методично виключаючи з свого зв'язку з традицією всі суб'єктивні моменти, набуває впевненості відносно її змісту. Ми вже бачили, що в результаті цього він відривається від цієї традиції, яка і є його власною історичною дійсністю. Таким є метод соціальних наук, як він склався відповідно до уявлень про метод, розроблений в XVIII ст. і з тим програмним формулюванням, яку дав йому Юм; у дійсності, проте, це тільки кліше, створене на зразок природничо-наукових методів. Від фактичних дій, здійснюваних науками про дух, тут зберігається лише частковий аспект, причому схематично редукований, оскільки в людській поведінці пізнається лише типове, відповідне закону. Сутність герменевтичного досвіду зазнає тут того ж спрощення, яке знайоме нам за телеологічною інтерпретацією поняття індукції за часів Аристотеля.

Другий тип досвіду «Ти» і розуміння цього «Ти» полягає в тому, що «Ти» визначається як особистість, при цьому, проте, всупереч зятягненню особистості в досвід «Ти», розуміння «Ти» залишається певною формою стосунків з «Я». Подібні стосунки виникають через діалектичну видимість, яка супроводжує відносини «Я – Ти». Адже відносини «Я – Ти» не є безпосередніми, це – рефлекторні відносини. Будь-якому домаганням відповідає

зустрічне домагання. Звідси виникає можливість, що один з партнерів у цих відносинах шляхом рефлексії переграє іншого. Він претендує на те, що вже знає домагання іншого, більше того, що розуміє його краще, ніж той сам себе розуміє. При цьому «Ти» втрачає ту безпосередність, з якою воно звертає до нас своє домагання. Ми розуміємо його, а це означає передбачаємо його з нашої точки зору й, рефлектуючи, ніби перехоплюємо його домагання на льоту. Оскільки мова тут йде про двосторонні відносини, остільки це також формує дійсний момент у самих відносинах «Я – Ти». Внутрішня історичність всіх життєвих відносин між людьми полягає в тому, що за взаємне визнання постійно доводиться боротись. Вона знає різні ступені напруженості, аж до повного панування одного «Я» над іншими. Проте навіть екстремальні форми панування й рабства суть справжні діалектичні відносини з такою структурою, яку розробив Гегель.

Отриманий таким чином досвід «Ти» ближче до суті цих відносин, ніж просте знання людей, яке лише бере іншого до уваги. Бачити в іншому лише знаряддя, яке піддається обліку й оволодінню, — означає плекати ілюзію. Навіть у раба, як правильно говорив Ніцше, є воля до влади, яка повертається проти господаря. Проте для свідомості окремої людини ця діалектика обопільності, яка панує над всіма відносинами «Я – Ти», неминуче залишається прихованою. Слуга, який тиранить самим своїм служінням свого господаря, менше всього припускає, що при цьому він звертає своє «воління» до себе самого. Більше того, наша власна самосвідомість полягає якраз у тому, що ми ухиляємося від цієї діалектики обопільності, що шляхом рефлексії ми виключаємо себе з цього зв'язку з іншим й у результаті цього стаємо для нього неприступним. Розуміючи іншого, претендуючи на те, що ми його знаємо, ми позбавляємо будь-якої легітимації його власні домагання. Діалектика піклування, дбайливості про когось проявляється подібно до цього, проникаючи як рефлексована форма прагнення до панування в усі міжлюдські стосунки. Претензії на передбачливе розуміння іншого в дійсності забезпечує нашу недосяжність для власних претензій цього іншого. Ми добре знаємо це з відносин, які складаються в процесі виховання, цієї авторитарної форми дбайливого піклування. У подібних рефлексивних формах діалектика відносин «Я – Ти» набуває лише більшої гостроти.

У сфері герменевтики подібному досвіду «Ти» відповідає те, що називають звичайно історичною свідомістю. Історична свідомість знає про інішість іншого, про минуле в його іншості, так само добре, як розуміння «Ти» знає про «Ти» як особистість. У минулому, як у своєму іншому, вона шукає не окремих випадків якої-небудь загальної закономірності, а історично неповторне. Претендуючи, проте, у визнанні цієї неповторності на повне піднесення над своєю власною обумовленістю, історична свідомість стає жертвою діалектичної видимості, оскільки насправді вона прагне стати ніби господарем минулого. Все це зовсім не потребує спекулятивних

домагань якої-небудь філософії світової історії як ідеалу довершеного Просвітництва – може стати свого роду маяком для історичної науки, яка йде шляхом власного досвіду, що й сталося, наприклад, з Дільтеєм. У нашому аналізі герменевтичної свідомості ми розкрили діалектичну видимість, яка породжується історичною свідомістю й відповідає діалектичній видимості довершеного в знанні досвіду, оскільки ми показали, що ідеал історичного Просвітництва є чимось нездійсненним. Ті, хто, покладаючись на об'єктивність своїх методів і заперечуючи свою власну історичну обумовленість уявляє себе вільним від забобонів, той відчуває на собі могутність цих забобонів, які панують над ним без будь-якого контролю, на зразок прихованої сили. Ті, хто не бажає усвідомити пануючі над ним судження, не зможе правильно зрозуміти те, що постає перед ним у світлі цих суджень. Істина полягає в тому, що є у відносинах між «Я» й «Ти». Ті, хто шляхом рефлексії виключає себе з двосторонності цих відносин, змінює їх, руйнуючи моральну обов'язковість. Так саме ті, хто, рефлектуючи, виключає себе з зв'язку з традицією, руйнує істинний зміст цієї традиції. Історична свідомість, яка прагне зрозуміти традицію, не повинна покладатися на ті методично-критичні способи, з якими вона підходить до своїх джерел, так нібито ці способи оберігали її від втручання власних суджень і забобонів. Вона повинна враховувати також і свою власну історичність. Вкоріненість у традиції, як ми писали вище, не обмежує волю пізнання; навпаки, вона й робить її можливою.

Саме це пізнання, це визнання й утворює третій, вищий тип герменевтичного досвіду: ту відкритість назустріч традиції, яка властива дійово-історичній свідомості. Вона також має точну відповідність досвіду «Ти». У міжлюдських відносинах мова, як ми бачили, йде про те, щоб дійсно пізнати інше «Ти» саме як «Ти», тобто дозволити йому сказати нам щось і зуміти почути те, що воно говорить. Для цього потрібна відкритість. Проте ця відкритість існує в нас врешті-решт не тільки стосовно того, кому ми дозволяємо сказати нам що-небудь, скоріше ті, хто взагалі дозволяє сказати собі що-небудь принципово відкрито. Без цієї відкритості не існує ніяких справжніх людських зв'язків. Взаємозв'язок двох людей завжди означає також і здатність чути, якщо дві людини розуміють одна одну, то це зовсім не означає, що одна з них «розуміє» іншу, тобто бачить її наскрізь. Так само «слухати кого-небудь» зовсім не означає, просто виконувати накази. У такому випадку ми говоримо про «сліпу слухняність». Таким чином, відкритість назустріч іншому включає в себе визнання того, що я повинен враховувати все сам, навіть якщо б не було нікого, хто вимагав би від мене брати це до уваги.

У цьому й знаходимо відповідність герменевтичному досвіду. Я повинен визнати історичну традицію в її прагненнях того, щоб бути почутою, і визнати її не в розумінні простого визнання іншості минулого, а в тому розумінні, що вона дійсно має що сказати мені. Це також вимагає принципової відкритості. Ті, хто в такий спосіб відкритий назустріч традиції, бачить,

що історична свідомість насправді зовсім не є відкритою; швидше навпаки, читаючи свої тексти «історично», вона вже заздалегідь у принципі нівелювала традицію, так що масштаби її плаского знання вже не можуть бути взяті під сумнів і поставлені під знак питання завдяки взаємодії з традицією. Згадаємо ті наївні способи порівнювати історичні феномени, яким найчастіше користується історичний метод. 25-й «критичний фрагмент» Шлегеля говорить: «Два основних принципи так званої історичної критики – це постулат банальності й аксіома звичайності. Постулат банальності: все істинно велике, добре й прекрасне, неймовірне, бо незвичайне й підозріле. Аксіома звичайності: як все відбувається в нас і навколо нас, так повинно було відбуватися повсюдно, бо все це природно». На відміну від цього дійово-історична свідомість підноситься над наївністю порівнянь і таких уподобань, дозволяючи традиції зробитися досвідом і залишаючись відкритою назустріч претензії на істину, з якою вона стикається в цій традиції. Герменевтична свідомість набуває довершеності не в методологічній самовпевненості, а в готовності до досвіду, подібно до тієї, яка відрізняє досвідчену людину від людини догматично упередженої...

Найбільш авторитетним напрямом сучасної релігійної (католицької) філософії є неотомізм – сучасна версія вчення Томи Аквінського (XIII ст.), офіційна філософська доктрина Ватикану. У її основі лежить принцип зверхності теології, яка на думку прибічників неотомізму, втілює єдність пізнавального та практичного відношення до світу.

Неотомізм поєднує ідеї середньовічного томістського вчення з філософією Канта, Гегеля, Гуссерля, Гайдегера. Провідні представники напряму Е. Жільсон, Ю. Бохенський не заперечують наукові знання про природу й суспільство, їх реальність, але стверджують їх залежність від Бога. Людський розум пізнає ідеї, закладені у світ Богом. Релігійна філософія розробляє обґрунтування теїзму, існування Бога, його природи й відношення до світу й людини.

У сучасній західній соціокультурній ситуації загострилась проблема обґрунтування істинності християнської теології. За цих розумів виникають нові варіанти й течії томістської метафізики, які вбачають вирішення проблеми в аналізі специфіки людського існування, використанні досягнень екзистенціалізму, герменевтики Гайдегера, антропології Шелера, Гелена, Плеснера. Саме це породжує модерністські ідеї й течії в християнській теології й філософії.

Однією з таких течій, яка має великий вплив, є християнський еволюціонізм П. Тейяра де Шардена.

(Цит.: Гадамер Г.-Г. истина и метод. Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс. С. 421–426. Пер. Бурлачук В. Ф.).

Присутність Бога у світі

Помолимося.

О, Ісусе Христе, воістину перебуваєш Ти у своїй смиренній мудрості й у своїй людяності. Ти вміщуєш у собі безмежну велич світу, і здійснене в Тобі невимовне злиття того, що наш досвід і наша думка ніколи не відважувалися з'єднати в єдиному поклонінні: частинку й цілісність, єдине й різноманітне, дух і матерію, безособовість й особистість – через невимовні обриси, що їх надає обличчю Твоєму й Твоєму діянню ця складність, моє серце, закохане в космічні реалії, палко віддається Тобі!(...)

Ісус, лагідний, як серце, полум'яний, як сила, доступний, як життя, – Ісус, у якому я повинен розчинитись, з яким я повинен володарювати й звільнитись, я люблю Тебе як світ, як світ, що спокусив мене, – і це Тебе, я розумію нині, відчуваю і шукаю у магії великого Космосу. І це ж роблять люди, мої брати, навіть ті з них, хто не вірує.

Ісус, центр, до якого все прагне, дозволь нам усім, якщо це можливо, знайти місце серед обраних, святих монад, котрі одна за одною вилучаються Твоєю опікою з нинішнього хаосу, помалу з'єднуються в Тобі, щоби утворити нову Землю.

II

Величезний період часу, передуючий першому Різдву, характеризується не повною відсутністю Христа, а його могутнім наближенням. Сама енергія Його зачаття хвилює космічні маси й спрямовує перші потоки біосфери. Якраз підготовка наперед Його народження прискорює розвиток інстинктів і наближає спалах думки на Землі. Не будемо більш безглуздо сподіватися на таке довге очікування, що його уготував нам Месія. Адже потрібні були всього лише неймовірно важкі, нехай і безвісні, зусилля первісної людини, і довге царствування краси Єгипту, і тривожне очікування царства Ізрайлевого, і повільне проникнення ароматів східної містики, і стократ витончена мудрість Греції для того, щоб на стеблині людства змогла розцвісти ця Квітка. Усі ці підготування наперед були космічно, біологічно необхідними для того, щоб на арену людської історії ступив Христос. І вся ця праця спонукалася творчим і діяльним пробудженням Його душі, бо душа ця людська була обрана для того, щоб одухотворити Всесвіт. Коли Христос був покладений на руки Марії, Він звів всесвіт на новий ступінь (...).

XIII

Без сумніву, енергія матеріальна та енергія духовна якимось чином підтримують і продовжують одна одну. У кінцевому підсумку у світі немає нічого, окрім єдиної, вируючої в ньому енергії. І перший образ, у якому «душа» змальовується в думках, – це велетенський трансмутаційний ти-

гель, де б скупчувалась матеріальна, тілесна енергія усіх природних явищ, піддавалась перепплавці й перетворювалась в істину та вроду.

Проте ледь з'явившись на очі нашого розуму, ця спокуслива ідея прямого взаємоперетворення двох енергій винна бути відкинута. Бо зрозуміло, що поряд з їх взаємозалежністю виявляється і їх взаємна незалежність, особливо коли їх намагаються поєднати одна з одною.

Скажемо ще раз: «Щоб мислити, треба їсти». Але які різні думки породжує в наших головах один і той же кусень хліба? (...)

XIV

І чим був би дух наш, Господи, якби не мав він хліба насущного земних явищ – щоб вкушати його, провина створеної краси – щоб п'яніти нею, асени битв людських – щоб зміцнюватися? Яку мізерну енергію, які знекровлені серця принесли би Тобі Твої творіння, якби передчасно позбавили провіденціальне лоно, у якому Ти розмістив їх! Скажи, Господи, як можемо ми, не спокушаючись, вглядітися в сфінкса. Без хитрощів людського мудрування, але в усій простоті Твого спокутного знання дай нам осягнути таємницю, приховану ще отут, на землі, у надрах смерті. Через подвиг Твого страждальницького втілення відкрий нам духовну могутність матерії й навчи нас, як оволодіти нею для Тебе.

XV

Подібно прозорим речовинам, цілком висвітлюється, як Всесвіт стає перед християнством осяяний внутрішнім світлом, як увиразнюється його будова й обриси, і глибина. Це світло – не граючий на поверхні обрис, доступний брутальному чуттєвому сприйняттю. Але й не різкий блиск, який руйнує предмети й засліплює очі. Воно – спокійне, благе й могутнє випромінювання – породжене єднанням в Ісусі всіх елементів світобудови. І чим довершеніше явище буття, тим здається ближчим і відчутнішим.

XVI

Якщо хоч трохи подумати про умови виникнення всеохоплюючої любові в серці людському, любові, про яку так багато й так марно мріяли і яка, вийшовши, нарешті, із сфери утопії, стверджує себе як можливість і необхідність, то можна помітити: щоб люди на Землі, на усій Землі, змогли полюбити одне одного, треба, щоб існували як елемент того ж самого, але треба також, щоб, «планетизуючись», усвідомили своє перетворення в одне і те ж. Бо, як це сказано у Євангелії, нема іншої всезагальної любові, аніж любов до особистісного й в особистісному.

Що ж означає це, як не те, що в кінцевому підсумку планетизація людства для свого правильного здійснення передбачає наявність – окрім Землі, яка поступово згортається, окрім людської думки, яка організовується й ущільнюється, – ще й третього фактора? Я розумію під ним сходження на нашому внутрішньому горизонті деякого психічного космічного центра, деякого полюса вищої свідомості, до якого прямують всі окремі свідомості світу й у якому зможуть любити одна одну: сходження Бога. <...>

XIX

Господи, відкрий для мене в житті іншого, сяйво Твого обличчя. Це чарівне світло очей Твоїх, засвічене в глибині всіх явищ, вже спонукало мене братись за роботу, протистояти будь-яким випробуванням. Дозволь же мені побачити Тебе в найбільш потаємній, у найбільш довершеній, у найвіддаленішій частині душі братів моїх.

Дарунок, який Ти спонукаєш мене принести моїм братам, – єдиний дарунок, можливий для мого серця, – це ніжність, повна прихильності, яку ти приносиш у наше життя як наймогутніший фактор нашого внутрішнього зростання; це щось миле серцю, але таке ж реальне й сильне. Ти хочеш, щоб між людьми й мною, за допомогою Твоєї євхаристії, виникло неозоре притягання (притягання, що неясно передчувається в кожній любові, якщо вона сильна), яка містично творить із міради мислячих істот подобу єдиної монади в Тобі, Ісусе Христе.

(Цит.: Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1989. – С. 134–167).

22 Габермас Ю.

Пізнання й інтерес

I. Під час літнього семестру 1802 року Шелінг читав у Ієні лекції про метод академічного дослідження. Мовою німецького ідеалізму він вражає поновив те розуміння теорії, що було сформульовано традицією великої філософії з самого її початку. «Побоювання спекуляцій, уявний відхід від теоретичного до чисто практичного з необхідністю породжують у дії такий же тривіальний рівень, як і в знанні. Вивчення строго теоретичної філософії безпосередньо наближає нас до ідей і тільки ідеї надають дії енергії і морального значення». Тільки те пізнання може істинно орієнтувати дію, що відділилося від голих інтересів і налаштувалося на ідеї, а саме: визначило теоретичну настанову.

Слово «теорія» має релігійні джерела. Теоросом називався представник, якого грецькі міста посилали на громадські святкові ігри. В теорії, а саме споглядаючи, він відкривав себе сакральний події. У філософському слововживанні термін «теорія» переноситься на споглядання космосу. Як споглядання космосу, теорія передбачає вже розмежування між буттям і часом, яке онтологія обґрунтувала, починаючи з поеми Парменіда і до якої повернулася в «Тимей» Платона: вона резервує суше, що очищене від непостійного і невизначеного, за логосом, а сферу скороминущого передає думці. Якщо тепер філософ розглядає безсмертний порядок, він не може не уподібнювати себе мірі космосу, не відбивати його в собі. Він у собі відтворює пропорції, які спостерігав у русі природи як у гармонійному музичному ряді; він формується як мімесис. Теорія входить у життєву практику через уподібнення душі упорядкованому руху космосу – теорія карбує для

життя свої форми, вона знаходить відображення у позиції того, хто підкорився її дисципліні, в етосі.

Це поняття теорії і життя в теорії філософія сформувала з самого свого початку. Розрізненню між теорією в значенні цієї традиції і теорією в значенні критики Макс Хоркхаймер присвятив одне з своїх значних досліджень. Цю тему я знов піднімаю сьогодні, коли минув час, рівний життю одного покоління. Я звертаюся до статті Гуссерля, що з'явилася приблизно у той же час. Гуссерль керувався тоді саме тим поняттям теорії, якому Хоркхаймер протистояв критично. Гуссерль трактує не про кризу в науці, а про кризу останньої як науки, бо про наші життєві потреби ця наука нічого не говорить. Безсумнівно, Гуссерль, як майже всі філософи до нього, масштабом своєї критики бере ту ідею про пізнання, що зберегла платонівський зв'язок чистої теорії з життєвою практикою. Не інформаційний зміст теорій, а формування розумного і освіченого обличчя самих теоретиків створює врешті-решт наукову культуру. Розвиток європейського духу, здається, і був націлений на формування такої наукової культури. Однак після 1933 року Гуссерль бачить цю історичну тенденцію у небезпеці. Він переконаний, що загроза, власне кажучи, постає не ззовні, а зсередини. Від зводить кризу до того, що найбільш прогресивні дисципліни, перш за все фізика, відступили від того, що дійсно може називатися теорією.

II. Як же справи з цим в дійсності? Між позитивістським самоусвідомленням наук і колишньою онтологією очевидно, існує зв'язок. Емпірико-аналітичні науки розвивають свої теорії в рамках самосвідомості, яка не вимушено встановлює безперервний зв'язок з основами філософського мислення: та ж сама опора на теоретичну настанову, що звільнює від догматичних зв'язків і від впливу природного життєвого інтересу, який вводить в оману; те ж прагнення теоретично описати космос в його закономірних зв'язках, таким, як він є. На противагу цьому історико-герменевтичні науки, які мають справу зі сферою скороминущих речей і простої думки, не так природно зводяться до цієї традиції – з космологією вони не мають нічого спільного. Але й вони, відповідно до моделі природничих наук, також утворюють сцієнтичну свідомість. Традиційні комплекси чуттєвих фактів також, здається, повинні конденсуватися у космос фактів в ідеальній одночасності. Навіть якщо гуманітарні науки схоплюють свої факти за допомогою розуміння і навіть якщо вони мало турбуються про те, щоб знайти універсальні закони, однак і вони поділяють з емпірико-аналітичними науками спільне уявлення про метод: на основі теоретичної настанови належить описувати структуровану дійсність. Історизм перетворився у позитивізм гуманітарних наук.

Позитивізм укорінився в суспільних науках незалежно від того, чи наслідують вони методичні вимоги емпірико-аналітичного образу науки чи орієнтуються на приклад нормативно-аналітичних наук, що передбачають певні максими поведінки. Під гаслом свободи від ціннісних суджень на цьому практичному полі досліджень був ще раз підтверджений кодекс за-

кономірностей, якому сучасна наука зобов'язана основами теоретичного мислення у грецькій філософії: психологічно – безумовна обов'язковість теорії і епістемологічно – відокремлення пізнання від інтересу. На логічному рівні цьому відповідало розрізнення між дескриптивними і нормативними висловлюваннями: воно робить граматично обов'язковим відокремлення чисто емоційного змісту від когнітивного.

Між тим уже сам термін «свобода від цінностей» нагадує нам про те, що пов'язані з ним постулати більше не відповідають класичному розумінню теорії. Відокремлення цінностей від фактів означає протиставлення чистого буття абстрактно належному. Цінності є продуктом номіналістичного розколу, результатом тривалої критики того вражаючого розуміння сущого, на яке колись була спрямована теорія. Вже пущений у філософський обіг неокантіанцями термін цінності, відносно яких наука повинна зберігати нейтральність, заперечує зв'язок, встановлений колись теорією.

Хоча позитивні науки і розділяють з традицією великої філософії спільне поняття теорії, вони руйнують, однак, її класичні претензії. З філософської спадщини вони запозичують два моменти: по-перше, методологічну суть теоретичної настанови і, по-друге, онтологічний принцип визнання незалежної від пізнаючого суб'єкта структури світу. Але, з іншого боку, відпадає підкреслюваний філософською традицією від Платона до Гуссерля зв'язок теорії і космосу ... Те, у що колись вірили як у джерело практичної дієвості теорії, тепер руйнується методологічною заборонаю. Розуміння теорії як процесу формування стало апокрифом. Міметичне уподібнення душі наче спостережуваним пропорціям космосу підкорило теоретичне пізнання цілям інтеріоризації норм і перетворило своє законне завдання у чуже – так це уявляється нам сьогодні.

III. Фактично науки втратили специфічну життєву значущість, яку Гуссерль сподівався повернути назад шляхом відродження чистої теорії. Я реконструюю його критику в три етапи. Вона спрямована перш за все проти об'єктивізму наук. Світ розкривається їм предметно як універсум фактів, закономірний зв'язок яких може бути схоплений дескриптивно. Але, в дійсності, знання про начебто об'єктивний світ фактів трансцендентально засноване у донауковому світі. Можливі предмети наукового аналізу конститууються початково у самоочевидності нашого первісного життєвого світу. В цьому шарі феноменологія розкриває досягнення смислостверджуючої суб'єктивності. Потім Гуссерль хотів показати, що ця продуктивна суб'єктивність зникає під покровом об'єктивістської самоочевидності, оскільки науки радикально не відділені від системи інтересів первісного життєвого світу. Лише феноменологія пориває з наївною установкою на користь строго споглядальної і остаточно відділяє пізнання від інтересу. Нарешті, Гуссерль ототожнює трансцендентальну саморефлексію, якій він дав назву феноменологічного опису, з чистою теорією, теорією у традиційному значенні. Завдяки теоретичній настанові філософ здійснює перебудову, що скинула з нього пута життєвих інтересів. Теорія в цьому значенні «непрак-

тична». Але це не ізолює її від практичного життя. Саме послідовна стриманість теорії призводить, відповідно до її традиційного розуміння, до виформування, що надає орієнтацію дії. Теоретична настанова дозволяє, якщо вона колись сформована, знов взаємодіяти з практичною: «Це відбувається і у формі нової практики, спрямованої на те, щоб через і універсальний науковий розум піднести людство за нормами істини всіх форм, перетворити його у принципово нове людство – зробити здатним до абсолютної самовідповідальності на основі абсолютної теоретичної настанови.

Хто пригадає ситуацію тридцятирічної давності, образ зростаючого варварства, той з повагою поставиться до закликаючої терапевтичної сили феноменологічного описання; але обґрунтуванню вона не піддається. Феноменологія схоплює, мабуть, норми, згідно з якими свідомість працює трансцендентально необхідно; вона описує, як говорив Кант, закони чистого розуму, а не норми всезагального законодавства практичного розуму, за якими могла б і спрямовуватися воля.

Чому Гуссерль все ж вважав за можливе наполягати на практичній значущості феноменології як чистої теорії? Він помилявся, бо не розгадав зв'язок позитивізму, що ним справедливо критикувався, з тою онтологією, яку неусвідомлено запозичив з традиційного поняття теорії.

Гуссерль справедливо критикує об'єктивістську видимість, яка водить науки за ніс закономірно структурованими фактами, приховує конституцію цих фактів і, внаслідок цього, не дозволяє усвідомити зв'язок пізнання з інтересами життєвого світу. Оскільки феноменологія це усвідомила, вона сама, здається, звільнилася від таких інтересів; гасло чистої теорії, яке неправомірно рекламували, підтримує, отже, й вона. З моментом звільнення пізнання від інтересу Гуссерль пов'язує сподівання на практичну дійовість теорії. Помилка очевидна: теорія в розумінні великої традиції переходить у життя тому, що вона думала відкрити у космічному порядку ідеальну структуру світу, тобто також і прототип для порядку людського світу. Тільки як космологія теорія могла забезпечити одночасно орієнтацію дій. Гуссерль тому не міг очікувати процесів формування від феноменології, яка трансцендентально очистила стару теорію від її космологічного змісту і тільки в абстрактному вигляді зберегла теоретичну настанову. Теорія була націлена на створення не тому, що вона звільняла пізнання від інтересу, а, навпаки, тому що вона приховувала свої дійсні інтереси завдяки псевдонормативній силі. Критикуючи об'єктивістську самосвідомість наук, Гуссерль сам впадає в інший об'єктивізм, що завжди був притаманним традиційному поняттю теорії.

IV. У грецькій традиції ще у вигляді богів і надприродних сил з'являються ті самі сили, які у філософії були введені до сил душі. Але якщо прагнення і афекти, які люди вносять у систему інтересів непостійної і випадкової практики, ми зрозуміємо з цієї точки зору, то тоді настанова чистої теорії здійснювати очищення саме від цих афектів також набуде но-

вого значення: незаінтересоване поглядання припускає тоді, очевидно, емансипацію. Відокремлення пізнання від інтересу повинно призвести не до чогось подібного очищенню теорії від помутніння, що утворюється суб'єктивністю, а, навпаки, вести до екстатичного очищення суб'єкта від пристрастей. Те, що катарсис тепер не досягається на шляху містерій, а закріплюється через теорію у свободі самих індивідів, вказує на новий ступінь емансипації: у комунікаційних зв'язках полісу індивідуалізація зайшла так далеко, що тотожність окремого Я як фіктивної величини могла утворитися тільки через ототожнення з абстрактними законами космічного порядку. У єдності перебуваючого у собі космосу і у тотожності незмінного буття знаходить тепер свою опору відомість, емансипована від первісних сил. Теорія підтверджувала, отже, звільнений, очищений від демонів світ тільки завдяки онтологічним відмінностям. Позірність чистої теорії запобігала одночасно поверненню на здоланий ступінь. Якби тотожність чистого буття була відгадана як об'єктивістська видимість, то на ній не змогла б формуватися тотожність Я. Те, що витісняло інтерес, належить самому інтересу ...

V. В емпірико-аналітичних науках система зв'язків, що визначає смисл можливих природничо-наукових висловлювань, встановлює правила як для створення теорій, так і для їх критичної перевірки. До теорій належать гіпотетико-дедуктивні зв'язки речень, що дозволяють вивести емпірично змістовні гіпотези. Вони можуть бути інтерпретовані як висловлювання про коваріантність спостережуваних величин і дозволяють за даних початкових умов робити прогнози. Емпірико-аналітичне знання є, таким чином, знання прогностичне. Правда, зміст таких прогнозів, тобто технічна можливість їхнього використання, задається правилами, згідно з якими ми застосовуємо теорії до дійсності...

Історико-герменевтичні науки здобувають свої знання в інших методологічних рамках. Тут смисл висловлювань конститується не в системі відношень технічного оволодіння. Рівні формалізованої мови і об'єктивованого досвіду ще не розходяться, бо й теорії не створюються дедуктивно, і організації досліду не орієнтована на успіх операцій. Розуміння смислу замість спостережень прокладає шлях до фактів. Систематичній перевірці речень відповідає тлумачення текстів. Можливий смисл гуманітарно-наукових висловлювань визначають тому правила герменевтики.

З цим розумінням смислу, який повинен, очевидно, визначатися фактами духу, історизм пов'язував об'єктивістську видимість чистої теорії. Все виглядає так, начебто інтерпретатор, включений у горизонт того світу і мови, здобуває смисл тексту, що передається з минулого. Однак і тут факти конституються лише відносно стандартів їхньої констатації. Подібно до того як позитивістська самосвідомість неявно включає в себе зв'язок вимірювальних операцій і контроль успіхів, вона приховує також те передрозуміння інтерпретатора, яким постійно опосередковується герменевтич-

не знання. Світ традиційного смислу відкривається інтерпретаторові тільки в тій мірі, в якій для нього при цьому одночасно проявляється його власний світ. Розуміючий встановлює комунікацію між обома світами; він схоплює предметний зміст традиційно (в смислі, застосовуючи традицію до себе і до своєї ситуації).

Але якщо методичні правила з цього виду тлумачення об'єднані з застосуванням, тоді напрошується висновок: герменевтичне дослідження дійсності спрямовується інтересом збереження і розширення інтерсуб'єктивності можливого взаєморозуміння, що орієнтує дії. Розуміння смислу відповідно до своєї структури націлене на встановлення згоди між людьми, що діють в рамках традиційної самосвідомості. На відміну від технічного інтересу ми називаємо це інтересом практичним, пізнавальним.

Систематичні практичні науки, а саме: економічна наука, соціологія, політика, як і емпірико-аналітичні науки, мають на меті вироблення номологічного знання. Критична соціальна наука цим, правда, не задовольняється; вона прагне встановити, коли теоретичні висловлювання схоплюють інваріантні закономірності соціальної дії, а коли – ідеологічно застигли, але в принципі змінні відношення залежності ...

VI. В понятті інтересу, який керується пізнанням, обидва моменти – пізнання та інтерес – вже репрезентовані, тепер необхідно пояснити їх співвідношення. З повсякденного досвіду нам відомо, що ідеї досить часто служать для того, щоб давати нашим дітям виправдані мотиви замість дійсних. Те, що на цьому рівні називається раціоналізацією, на рівні колективної дії ми називаємо ідеологією. В обох випадках виявлений смисл висловлювань перекинується не рефлексивним зв'язком автономної тільки за видимістю свідомості з інтересами. Тому дисципліна кваліфікованого мислення справедливо спрямована на виключення таких інтересів. У всіх науках формуються стандарти, що запобігають суб'єктивності думок; проти неконтрольованого впливу інтересів, що глибоко вкорінені, і що залежать, скоріше не від індивідів, а від об'єктивного становища суспільних груп, виступає також нова дисципліна – соціологія знання. Але це тільки один бік справи – наука, здобуваючи об'єктивність своїх висловлювань всупереч тиску і спокусі партикулярних інтересів, обманюється, з іншого боку, фундаментальними інтересами, яким вона зобов'язана не тільки своїми імпульсами, але й умовами можливої об'єктивності.

Установки на технічне оволодіння, на життєво практичне розуміння і на емансипацію від природного примусу формують специфічні точки зору, під кутом яких тільки й можливе осягнення реальності як такої. Коли ми переконуємося у безперечності цих трансцендентальних меж можливого осягнення світу, завдяки нам частина природи отримує певну автономію у природі. Якщо пізнання і може пережити свій природжений інтерес, то тільки в розумінні того, що взаємодія суб'єкта і об'єкта, яку філософія приписувала виключно своєму синтезу, встановлюється спочатку через посередництво інтересу. Рефлексивно можна зрозуміти дух цього природни-

чо-наукового базису. Однак його сила поширюється аж до логіки дослідження ...

Мій перший тезис говорить: досягнення трансцендентального суб'єкта мають свій базис у природній історії людського роду.

Узята сама по собі ця теза могла б призвести до непорозумінь, начебто розум людини, як кігті й зуби тварин, є органом пристосування... Проте природничо-історичні інтереси, до яких ми зводимо інтереси, що керують пізнанням, виходять одночасно як з природи, так і з культурного розриву з нею. Поряд з моментом здійснення природного імпульсу вони включають в себе також момент відокремлення від природної необхідності. Вже інтересу самозбереження відповідала, очевидно, соціальна система, яка компенсувала недоліки органічної екіпіровки людини і забезпечувала її історичне існування, захищаючи від погрожуючої ззовні природи. Але суспільство не тільки система самозбереження. Волаючи природа, що як лібідо присутня у кожній окремій людині, виділилася з функціонального кола самозбереження і попрямувала до утопічних цілей. Також і ці індивідуальні домагання не зразу почали гармоніювати з колективним самозбереженням; вони включаються соціальною системою у себе. Тому пізнавальні процеси, що безумовно пов'язані з соціалізацією, мають основу не тільки як засіб репродукції життя: рівною мірою вони самі обумовлюють дефініцію цього життя. Моя друга теза промовляє: пізнання тією мірою є інструмент самозбереження, якою воно трансцендує чисте самозбереження.

Специфічні точки зору, під кутом яких ми трансцендентальним засобом пізнаємо дійсність, визначають три категорії можливого знання: знання, що поширює нашу силу технічного панування; інтерпретації, що дають можливість орієнтувати дії в межах загальних традицій; і аналізи, що звільняють свідомість від залежності гіпостазованих ним сил. Ці точки зору обумовлені інтересами роду людського, з самого початку пов'язаного з певними засобами соціалізації: працею, мовою, пануванням. Людський рід забезпечує своє існування за допомогою системи суспільної праці і насильного самоутвердження; за допомогою традиційної взаємодії у повсякденній комунікації; і, нарешті, за допомогою самототожності, що пов'язує свідомість окремого суб'єкта з нормами групи на кожному новому ступені індивідуалізації. Так, інтереси, що керують пізнанням, становлять функції того Я, яке у процесі навчання пристосовується до своїх зовнішніх життєвих умов, яке формується у комунікаційних зв'язках соціального життєвого світу і яке створює самототожність, розв'язуючи конфлікт між інстинктами і соціальним примусом. Ці досягнення потім знов входять у продуктивні сили, що акумулюються суспільством, в культурну спадщину, що служить основою інтерпретацій суспільства, і в легітимації, що приймаються або критикуються суспільством. Мій третій тезис тому говорить: інтереси, що керують пізнанням, утворюються у сфері праці, мови і панування.

Звичайно, та безпередумовна автономія, згідно з якою треба пізнати дійсність лише теоретично, щоб потім поставити результати на службу ін-

тересам, що чужі пізнанню, завжди виявляється видимістю. Однак дух може звернутися до системи інтересів, що пов'язують скороминучого суб'єкта з об'єктом, — це досягне лише для саморефлексії. Вона спроможна якщо й не зняти інтерес, то хоча б принаймні урахувати його.

Не випадково масштаби саморефлексії позбавлені тієї специфічної невизначеності, через яку стандарти всіх інших пізнавальних процесів потребують критичної оцінки. Вони теоретично є визначеними. Зрілий інтерес не просто є удаваним, його можна бачити апіорі. Те, що виділяє нас з природи, єдине, що ми можемо знати відповідно до її природи — це мова. Разом з її структурою, досяжною для нас, постає зрілість розуму. Зрілість розуму є єдина ідея, яка надає нам глибини в розумінні філософської традиції. Може саме тому положення німецького ідеалізму, згідно з яким «розум» містить в собі обидва моменти — волю і свідомість, — повністю не застаріло. Розум припускає одночасно волю до розуму. В саморефлексії пізнання заради пізнання збігається з інтересом до досягнення зрілості розуму. Емансипаційний пізнавальний інтерес націлений на здійснення рефлексії як такої. Моя четверта теза говорить: у світлі саморефлексії пізнання та інтерес єдині.

Правда, лише у звільненому суспільстві, що реалізувало розумність своїх членів, комунікація могла б розвинутися у вільний від примусу діалог всіх з усіма, що є прикладом як взаємного сформування самототожності, так і ідеї істинної згоди. У цьому плані істинність висловлювань має основу у передбаченні вдалого життя. Онтологічна видимість чистої теорії, яка приховує керовані пізнанням інтереси, укріплює фікцію, начебто сократичні діалоги всезагальні і можливі в будь-який час. Філософія з самого початку вважала, що розумність, яка стає досяжною разом зі структурою мови, наче не тільки передбачається, а й є дійсною. Характерно, що саме чиста теорія, яка бажає досягти всього із самої себе, підпадає під владу витіснених зовнішніх факторів і стає ідеологічною. Лише тоді, коли філософія в діалектичному ході історії розкриває сліди сили, що постійно перекидає напружений діалог і постійно збиває з шляху вільної комунікації, вона, філософія, прискорює процес, застійний стан якого ця сила узаконює: просування людства до розумності. Отже, п'ятий тезис стверджує: єдність пізнання та інтересу зберігається у тій діалектиці, що по історичних слідах витісненого діалогу реконструює витіснене...

(Цит.: Schellings W. Ed. Schroder. Bd. III. P. 299. Пер. Тарасенка В.).

23 Зіммель Г.

Сутність філософії

І перше — у низці ідей, до якої для наших спеціальних цілей можна звести навчання Екгарта, — це абсолютна відповідність всіх речей Богу. Оскільки всі речі становлять одну сутність, одинична річ сама по собі позбав-

лена індивідуальності. І тільки завдяки процесу, що в Екгарта позначається містичним символом: Бог від століття породжує Сина – уперше виникають речі у властивому їм різноманітті. Але при цьому вони й генетично, і в субстанціальному відношенні зберігають зв'язок з божественною сутністю. Бог наповнює собою все тварне, так що все тварне є Бог. І якщо Бог відверне від нього свої погляди, воно перестане існувати. Це божество є чиста єдність у собі – Бог, що, будучи всім, не є, однак, «ні те, ні це», а представляє «одне й у собі тотожне». Таким чином, цілісність миру зібрана в «одній» точці. Але, завдяки цьому, Екгарт може, далі, простежити цю цілісність й в індивідуальній душі. Остання має різноманіття здібностей, але в ній є одна центральна точка, уже далеко всякому створенню різноманіття. Екгарт називає її іскоркою, це – щось абсолютно єдине й просте, справжній дух душі. У ній безпосередньо говорить і вона навіть взагалі не може бути від Бога розпізнана: вона – «єдине з Богом а (не просто) йому причетне»: «тут основа Бога – моя основа, моя основа є основа Бога». У цій центральній точці душі ми пізнаємо безпосереднім образом всі речі в їхній справжній сутності, тому що маємо єдність у Богові, або, вірніше, при цьому ми є в Богові: «мое й око Боже – одне око й одна особа».

Може, тут варто з'ясувати дійсний характер зв'язку, що з'єднує релігію з філософією. В особі Бога вірування знаходить мир, як ціле, хоча в цьому цілому й зникають всі незліченні одиничні явища. Містика намагається володіти ним за допомогою певної інтуїції, оскільки сутність душі вона зводить до найпростішої життєвої основи, що збігається з єдністю божественної сутності. Через релігійну містику й філософські уможливлення всіх століть у різних варіантах проходить мотив, що поглиблене самоспоглядання, що переборює всяке різноманіття, приводить нас до абсолютної єдності речей. Це самоспоглядання відкриває нам позицію, з якої єдність речей, що наповнена Богом, виявляється перед нами, як сутність й єдність нас самих. Та філософська точка зору, що, встановлюючи відношення духу до цілісного світу, здатна оголосити світ нісенітницею або навіть божевільям з погляду індивідуума, знаходить в цьому мотиві своє метафізичне виправдання: вона є інтелектуальною формою почуття, що спливає в усі епохи поглибленого життя людства, – почуття, що ми занурюємося в глибину світу, поринаючи в глибини власної душі.

Основний мотив кантівської філософії відкриває знання, що бере початок у світовідчутті філософа, можливість досягнути цілісність світу з погляду, зворотного викладеному зараз. Основний твір Канта має своїм предметом не буття, мислиме або безпосередньо пережите як цілісність, а лише те буття, що може – оскільки воно може – стати наукою. Для Канта, це – форма, під якою підводить взагалі цілісність речей, і завдяки цій формі, ту її умовою, тільки й може йти мова про цілісність. Для нього світ лише є реальним настільки, наскільки виявляється дійсним або можливим змістом науки. Щоб пояснити позицію Канта в цьому питанні, доведеться почати трохи здалеку.

Може бути, не існує іншого прикладу необхідності в мисленні, від якого було б так само важко звільнитися, як від розкладання речей на форму й зміст, хоча таке розкладання не виправдується логічними міркуваннями й не потрібно чуттєво даному досвіду. У тих або інших незліченних видозмінах це розрізнення проникає собою всі наші уявлення про світ, відіграючи роль однієї з тих організуючих форм і прийомів, за допомогою яких дух пристосовує до себе різноманіття сущого, що безпосередньо не володіє його єдністю. Над змістом й формою опиняється загальна протилежність: світ як зміст, як буття у своїй безпосередності не здатен бути збагненим, він стає збагненим завдяки тому, що демонструє різноманіття форм, з яких кожна запозичити зміст цілісності світу. Наука й мистецтво, релігія й все, що гармоніює із почуттями, — почуттєве сприйняття й організація речей з погляду їхнього змісту або цінності, — все це й, може бути, багато чого іншого суть важливі форми, через які, так би мовити, «проходить або повинна пройти» кожна частинка світового змісту. Оскільки світ даний, він представляє собою елемент світового розвитку, зрозумілого лише у формі категорії. Рефлексія дає саме зміст однієї та іншої категорії. Одні й ті самі люди можуть виступати предметом знання й предметом художнього сприйняття. Одні й ті самі втручання можна розглядати як визначальні моменти нашої долі або — як прояв божественного втручання. Той самий предмет ми можемо зрозуміти як почуттєвий вплив або ж — як деталь метафізичної картини світу. Смысл у тому, що кожна з цих значних форм, кожен взагалі наявний зміст використовується як дещо замкнене. Мистецтво може підкорити весь світ своєму принципу. Розумове знання також не може нічого залишити поза увагою. Кожній людині можна надати відповідне місце в низці примар, на кожну річ може відгукнутися життя, і т. д. Однак, хоча, відповідно до розуміння цих форм, кожна людина здатна перевести на свою мову увесь світ, але про діяльність у її межах говорити ще не можна. І саме тому не можна, що окрема форма дійсна не у своїй абстрактній чистоті й абсолютній завершеності, а тільки у певних межах і стосовно окремого, до яких повертає її дух. Немає мистецтва взагалі, існують лише історично дані форми мистецтва, художні засоби й стилі. І тому сьогодні вони вже не ті, що вчора, і ще не ті, якими будуть завтра. Їх вистачає тільки на те, щоб додати художньої форми певному змісту. З принципової точки зору й вони також могли б стати змістом мистецтва. Недовго існує абсолютна релігія, що надавала б релігійного значення будь-якій речі, обумовленої єдністю основного релігійного мотиву. Ми знаємо тільки історичні релігії, з яких кожна охоплює лише частину світу, душі, долі, хоча при цьому інша частина і залишається по той бік і позбавлена релігійного оформлення. І взагалі, тут завжди повторюється одне й те саме: ідеальне право кожної із цих основних форм — побудувати один цілісний світ з даних змістів — здійснюється лише у вигляді історичних надбань, приречених на незакінченість; лише в них живуть ці форми, поділяючи з ними всі події, зміни, регресивність, відхилення в прогресивному русі, індивідуальну

однобічність, – коротше, всі особливості і ексцентричності, що виявляються історичною дійсністю, що, на противагу ідеям і принципам, пов'язана з умовами часу. Не може бути інакше й відносно наукового знання. Утворення понять і методів, що слугують нагромадженню й упорядкуванню досвіду, переробка чуттєво-даної дійсності у форму природничих або історичних побудов, критерії істини й оми, – всі форми й методи, за допомогою яких зміст піднімається до ступеня змісту науки, розвивалися впродовж культурної історії людства й, безсумнівно, будуть розвиватися й надалі. Для накопичення ідеального знання нам не вистачає не тільки сил, щоб охопити фактично всі змісти, поширивши реальним образом форму науки на всю невичерпність речей: для цього нам не дістає також й абсолютної, вирішальної закінченості самої цієї форми. Вона дана нам не у вигляді, завершеному для всіх епох знання, а як щось безупинно змінне. Усяким ймовірностям, аналогіям і незліченним свідченням досвіду суперечить пропозиція, відповідно до якої форми живої природи, що вивчаються наукою, обумовлені неозорим різноманіттям історичних обставин. Засоби того, як охопити буття в його цілісності Фіхте описує, кажучи, – яка людина, така і її філософія. Це справедливо не тільки стосовно однієї філософії. Що таке людське знання із звичної точки зору залежить від того, як розуміти людство під таким же кутом зору. І очевидно, що форми й категорії, які концентрують для людства рівень знання в кожен даний момент, стосуються тих форм і категорій, які перетворювали б у знання весь зміст світу, таким же чином, як нескінченність буття людства суперечить ідеї його історичного кінця.

(Цит.: Вопросы теории и психологии творчества. Т. VII. Харьков. 1916. С. 234–261. Пер. Тарасенко В.).

24 Гайдеггер М.

Питання про техніку

Техніка не те ж, що сутність техніки. Шукаючи сутність дерева, ми неминуче побачимо: те, чим пронизане всяке дерево як таке, саме не є дерево, яке можна було б зустріти серед інших дерев.

Точно так само й сутність техніки – зовсім не є щось технічне. Ми тому ніколи не осмислимо свого відношення до сутності техніки, поки будемо просто думати про неї, користуватися нею, управлятися з нею або уникати її. У всіх цих випадках ми ще рабськи прикуті до техніки, байдуже, чи ми її затверджуємо або відкидаємо. У самому злому полоні у техніки, однак, ми визначаємося тоді, коли вбачаємо в ній щось нейтральне, таке подання, у наші дні особливо розповсюджене, робить нас зовсім сліпими до її сутності.

... Ми порушуємо питання про техніку, коли запитуємо, що вона таке. Кожному відомі обидва судження, що є відповіддю на таке питання. Одне говорить: техніка – є засіб для досягнення цілей. Інше говорить: техніка – це особлива людська діяльність. Обидва визначення техніки говорять про одне й те ж саме. Справді, ставити цілі, створювати й використовувати засоби для їхнього досягнення – це людська діяльність. До того, що є техніка, має відношення виготовлення й застосування знарядь, інструментів і машин, відноситься саме виготовлене й застосовуване, відносяться потреби й цілі, яким все це служить. Сукупність подібних знарядь є техніка. Вона сама є якесь знаряддя, (латиною – *instrumentum*).

Звична думка щодо техніки, відповідно до якої вона є засіб і людська діяльність, можна тому назвати інструментальним й антропологічним означенням техніки.

Хто захоче заперечувати її правильність? Вона показує те, що відразу впадає в око, коли говорять про техніку. Більше того, істинна правильність інструментального визначення техніки така, що воно підходить навіть для сучасної техніки, щодо якої, між іншим, не без підстави стверджують, що в порівнянні зі старою ремісничою технікою вона являє собою щось зовсім інше й тому нове. Електростанції зі своїми турбінами й генераторами теж виготовлені людиною, це – засіб, що слугує поставленій людиною меті. І реактивний літак, і високочастотна установка теж засіб для досягнення цілей. Зрозуміло, радіолокаційна станція не така проста, як флюгер. Зрозуміло, виготовлення високочастотного агрегату вимагає поєднання різноманітних операцій промислово-технічного виробництва. Зрозуміло, лісопиляння в глухій швейцарській долині – примітивний засіб у порівнянні з гідроелектростанцією на Рейні.

І все-таки правильно: сучасна техніка теж засіб для досягнення цілей. Недарма інструментальні визначення про техніку обумовлені зусиллями поставити людину в належне відношення до техніки. Усе націлено на те, щоб належним чином керувати технікою як засобом. Прагнуть «затвердити владу духу над технікою». Прагнуть опанувати технікою. Це бажання панувати стає усе більш наполегливим, у міру того, як техніка усе більше загрожує вирватися з-під влади людини. ... Правильне інструментальне визначення техніки, таким чином, ще не розкриває нам її сутності. Щоб дістатися до неї або хоча б наблизитися, ми повинні, пробиваючись крізь правильне, шукати широго...

... Інструментальність вважається основною рисою техніки. Крок за кроком, запитуючи, що таке власне техніка як засіб, ми дійдемо до розкриття потаємного. Тут закладена можливість усякого виготовлення, що поставляє.

Отже, техніка – не простий засіб. Техніка – спосіб розкриття таємничості. Якщо ми будемо мати це на увазі, то в суті техніки нам відкриється зовсім інша область. Це – царина виведення з втаємниченого стану, здійснення істини.

Перспектива, що відкривається тут, здається нам відчуженою. Так і мабуть, повинно бути як можна довше й тривожити нас, щоб ми зрештою серйозно поставилися до простого питання: про що ж мовить слово «техніка». Це слово прийшло із грецької. Щодо змісту цього слова ми повинні звернути увагу на дві речі. По-перше, техніка грецькою – це назва не лише ремісничої майстерності, але також високого мистецтва й витончених мистецтв.

Так, зауваження про те, що свідчить нам слово техніка і як греки визначали сказане в ньому, веде нас до того ж кола обставин, на яке ми натрапили, розбираючи питання про ширшу сутність інструментальності як такої.

Техніка – вид розкриття таємничості. Сутність техніки розташована в області, де мають місце відкритість і де здобувається істина ...

... в сучасній техніці панує втаємничене – це таке виробництво, що ставить перед природою нечувана вимога бути постачальником енергії, яку можна було б добувати й запасати як таку. А що, хіба не можна того ж сказати про старий вітряний млин? Ні. Правда, її крила обертаються від вітру, вони безпосередньо віддані його подуву. Але вітряний млин не витягає з повітряного потоку ніякої енергії, щоб зробити з неї запаси...

Виведення з таємничості, якою захоплена сучасна техніка, носить характер видобувного виробництва. Воно відбувається таким чином, що прихована в природі енергія витягається, витягнуте переробляється, перероблене накопичується, накопичене знову розподіляється, а розподілене знову перетворюється. Витяг, перероблення, нагромадження, розподіл, перетворення – види виведення з потаємності. Це виведення; однак, не просто йде своїм ходом. Воно й не розтікається в невизначеності. Технічне розкриття потаємного розкриває перед самим собою свої власні складно переплетені процеси тим, що керує ними. Керування зі своєї сторони прагне всебічно забезпечити само себе. Керування й забезпечення стають навіть головними рисами виробляючого розкриття...

... Природничий спосіб дослідження природи, який підлягає розрахунку, – це система сил. Сучасна фізика не тому експериментальна наука, що застосовує прилади для встановлення фактів про природу, а навпаки: оскільки фізика, причому вже як чиста теорія, змушує природу подавати себе як розрахунково передбачувану систему сил, остільки ставиться експеримент, а саме для встановлення того, чи дає і як дає про себе знати відтворена таким способом природа.

Адже математичне природознавство виникло майже за два століття до сучасної техніки. Як же воно могло вже тоді бути поставлено сучасною технікою на службу собі? Факти говорять начебто протилежне. Сучасна техніка розгорнулася все-таки тільки після того, як змогла опертись на точне природознавство. За історичним розрахунком це правильно. За змістом історичних подій тут далеко до істини.

Фізична теорія природи Нового часу приготувала шлях насамперед не техніці, а сутності сучасної техніки. Тому що захоплюючи зосередженість на розкритті потаємного уже панує у фізиці. Вона тільки не виступає ще в ній на передній план у своєму власному вигляді. Фізика Нового часу це ще не пізнаний у своїх джерелах ранній вісник техніки та технології. Сутність сучасної техніки ще довго залишиться потаємною. Навіть тоді, коли вже винайдуть різноманітні двигуни, удосконалять електротехніку й пустять у хід атомну бомбу.

Все важливе, а не тільки сутність сучасної техніки, довго залишається потаємним. І однаково за розмахом своєї влади воно залишиться тим, що передує всьому: самим раннім. Про це вже знали грецькі мислителі, коли говорили: те, що править першими початками речей, нам, людям, відкривається лише пізніше. Споконвічно раннє показує себе людині лише в останню чергу. Тому в сфері думки зусилля ще глибше продумати ранні теми думки – це не нісенітне бажання оновити минуле, а твереза готовність дивуватися майбутньому характеру раннього.

За історичним підрахунком часу початок сучасного природознавства припадає на XVII століття. Машинна техніка, навпроти, розвивається тільки із другої половини XVIII століття. Пізніше для історичної фактографії – сучасна техніка – за правлячою у ній сутністю є більш ранню подією...

Сутність сучасної техніки таїться в її ролі в суспільстві. Вона підкоряється місії розкриття потаємності. Ці фрази говорять щось інше, ніж часто чути мови про техніку як долю нашої епохи, а доля означає неминучість невідворотного ходу речей.

Думаючи про суть техніки, ми осмислюємо її як рух на шляху розкриття потаємного. Тим самим ми вже вступили у вільний простір історичної дійсності, що ніяк не нав'язує нам тупого фаталізму сліпих служителів або, що зводиться до того ж, неспроможних бунтарів проти техніки, що прокладають її як справу диявола. Навпаки, по-справжньому відкривши собі суть техніки, ми зненацька виявляємо, що захоплені визвольною відповідальністю.

Влада техніки відповідає долі історичного буття. Остання завжди посиляє людину на той або інший шлях розкриття потаємності, тому людина постійно ходить по краю тієї можливості, а виходить, наближається до того, що буде досліджувати й розробляти тільки ті речі, що розкриті потребами суспільства. Тим самим закривається інша можливість – людина усе глибше буде занурюватись в сутність не потаємного, приймаючи цю приналежність, що вимагається для її розкриття.

Сутність сучасної техніки ставить людину на шлях такого розкриття потаємності, завдяки якому дійсність усюди, більш-менш явно, робиться наявною.

Загроза людині йде навіть не від можливої згубної дії машин і технічних апаратів. Справжня загроза вже підступила до людини в самій його істоті. Панування її загрожує тією небезпекою, що людина виявиться вже не

в змозі повернутися до вихідного розкриття потаємного й почути голос первинної істини...

Як сутність техніки розвивається? Чи перебуває вона у змісті існуючого у своїй сутності? Уже саме питання здається прорахунком. Адже відповідно до всього сказаного вище техніка має місію, що зосереджується на розкритті прихованого. Видобуваючи все що завгодно, тільки не повну реалізацію технічних проєктів! Так здається, поки ми не звертаємо уваги на те, що сутність дійсного, яка складається в наявності, – це в кінцевому підсумку теж місія, що посилає людину на один зі шляхів розкриття потаємності. Як ця місія сутності техніки відкриває людині перспективу відкриття чогось такого, що вона не може винайти самостійно, без технічних приладів. Людина, завдяки техніці реалізує свою внутрішню сутність ...

(Цит.: М.Гайдегер. Час і буття. М., 1993, С. 221–236).

25 Ясперс К.

Духовна ситуація часу

Духовна ситуація часу

Протягом більш як половини сторіччя все наподегличіше ставиться питання про ситуацію часу; кожне покоління відповідало на це питання по-своєму. Проте якщо раніше загроза нашому духовному світу відчувалась лише небагатьма, то з початку війни це питання постає чи не перед кожною людиною.

Ця тема не може бути не тільки вичерпана, а й фіксована, оскільки в процесі її осмислювання вона вже видозмінюється. Ситуації, які канули в історію, можна розглядати як завершені, бо вони вже відомі нам в своєму значенні і більше не існують, наша ж власна ситуація хвилює нас тим, що мислення, яке в ній відбувається, продовжує визначати, чим вона стане. Кожному відомо, що стан світу, в якому ми живемо, неостаточний.

Був час, коли людина відчувала світ як неперехідний, таким, як він існував між золотим віком, який зник, і кінцем, призначеним Божеством. В цьому світі людина будувала своє життя, не намагаючись змінити його. Її діяльність була спрямована на покращення свого стану в рамках самих по собі незмінних умов. В них вона відчувала себе захищеною, єдиною з землею і небом. Це був її світ, хоча в цілому він і здавався їй нікчемним, бо буття вона вбачала в трансцендентності.

В порівнянні з таким часом людина виявляється відірваною від свого коріння, коли вона усвідомлює себе в історично визначеній ситуації людського існування. Вона нібито не може більше стримувати буття. Як людина жила раніше в очевидній єдності свого дійсного існування і знання про нього, стає зрозумілим лише нам, кому життя людини минулого уявля-

ється як таке, що проходить в деякій завуальованій для неї дійсності. Ми ж хочемо проникнути в основи дійсності, в якій ми живемо; тому нам здається, нібито ми втрачаємо землю під ногами; бо після того, як єдність, яка не викликала сумнівів, виявилась розбитою шцент, ми бачимо тільки існування, з одного боку, і усвідомлення нами й іншими людьми цього існування – з іншого боку. Ми розмірковуємо не тільки про світ, але і про те, як він розуміється, і маємо сумнів відносно істинності того чи іншого розуміння; за видимістю кожної єдності існування і його усвідомлення ми знову бачимо різницю між дійсним світом і світом пізнаним. Тому ми знаходимося всередині певного руху, який для змінювання знання примушує змінюватися існування і для змінювання існування, в свою чергу, примушує змінюватися свідомість, яка пізнає. Цей рух втягує нас у вир безупинного переборення і творення, втрат і здобутків, який тягне нас за собою лише для того, щоб ми на мить могли залишитися діяльними на своєму місці у все більш обмеженій сфері влади. Бо ми живемо не тільки в ситуації людського буття взагалі, а пізнаємо його кожен раз лише в історично визначеній ситуації, яка іде від іншого і жене нас до іншого.

Тому в усвідомленні даного руху, в якому ми самі беремо участь і фактором якого ми є, криється якась дивна двоїстість: оскільки світ не остаточно такий, який він є, людина сподівається знайти спокій уже не в трансцендентності, а в світі, який вона може змінити, вірячи в можливість досягнення довершеності на землі. Але оскільки окрема людина навіть в сприятливих ситуаціях завжди володіє лише обмеженими можливостями і неминує бачить, що фактично успіхи її діяльності значно більшою мірою залежать від загальних умов, ніж від її уявлень про мету, оскільки вона при цьому усвідомлює, наскільки сфера її влади обмежена порівняно з можливостями, які абстрактно мисляться, і оскільки, нарешті, процес розвитку світу, який не відповідає в своєму реальному походженні нічому бажанню, стає за своїм змістом сумнівним, на сьогоднішній день виникло специфічне почуття безпорадності: людина розуміє, що вона прикута до ходу речей, які вона вважала можливим спрямувати в той чи інший бік. Релігійні погляди як уявлення про нікчемність світу перед трансцендентністю не були підвладні зміні речей; в створеному Богом світі вона була сама собою зрозуміла і не відчувалась як протилежність іншій можливості. Навпаки, гордість універсального розуміння і пихата впевненість в тому, що людина як господар світу може зі своєї волі зробити його устрій воістину найкращим, перетворюються на всіх горизонтах, що відкриваються, в усвідомлення гнітючої безпорадності. Як людині вдається пристосуватися до цього і вийти з такого стану, є основним питанням сучасної ситуації.

Людина – істота, яка не тільки є, але і знає, що вона є. Впевнена в своїх силах, вона досліджує оточуючий її світ і змінює його за визначеним планом. Вона виривалась з природного процесу, який завжди залишається лише неусвідомленим повторенням незмінного; вона – істота, яка не може бути повністю пізнана як буття, а ще вільно вирішує, що вона є: людина – це

дух, ситуація справжньої людини – її духовна ситуація. Той, хто хоче з'ясувати цю ситуацію як ситуацію сучасну, порушує питання: як до цього часу сприймалась ситуація людини? Як виникла сучасна ситуація? Що означає взагалі «ситуація»? В яких аспектах вона проявляється? Яка відповідь дається сьогодні на запитання про людське буття? Яке майбутнє чекає на людину? Чим ясніше пощастить відповісти на ці питання, тим рішучіше знання приведе нас до стану незнання і ми опинимося біля тієї межі, при зіткненні з якою людина пробуджується до розуміння себе як самотньої істоти. (...)

2. Джерела сучасного стану

Питання про сучасну ситуацію людини як результату її становлення і її шансів в майбутньому поставлене тепер гостріше, ніж коли-небудь. У відповідях передбачається можливість загибелі і можливість справжнього починання, але рішучої відповіді не дається.

Те, що зробило людину людиною, знаходиться за межами переданої нам історії. Знаряддя в постійному володінні, створення і вживання вогню, мова, переборення статевої ревності і чоловіче товариство при створенні постійного суспільства піднесли людину над світом тварин.

Порівняно з сотнями тисячоліть, в яких, певно, здійснювались ці недовступні для нас кроки до того, щоб стати людиною, видима нами історія приблизно в 6000 років займає дуже незначний час. В ньому людина поширюється на поверхні Землі в багатстві різних типів, які дуже мало зв'язані або взагалі не зв'язані один з одним і не знають один одного. Зпоміж них людина західного світу, яка завоювала земну кулю, сприяла тому, щоб люди пізнали одне одного і зрозуміли значення свого взаємозв'язку всередині людства, висунулась шляхом послідовного проведення таких принципів:

а) заснована на грецькій науці раціональність, яка ні перед чим не зупиняється, ввела в практику числення і панування техніки. Загальноприйняте наукове дослідження, здатність до передбачення правових рішень в рамках формального, створеного Римом права, калькуляція в економічних заходах аж до раціоналізації всієї діяльності, в тому числі й тієї, яка в процесі раціоналізації знищується, все це – наслідок позиції, безмежно відкритої для засилля логічної думки і емпіричної об'єктивності, які постійно повинні бути зрозумілі кожному;

б) суб'єктивність самотуття яскраво виявляється у єврейських пророків, грецьких філософів і римських державних діячів. Те, що ми називаємо особистістю, склалось в такому вигляді в процесі розвитку людини на Заході і з самого початку було пов'язане з раціональністю як її корелятом;

в) на відміну від східного неприйняття світу і зв'язаною з цим можливістю «ніщо» як справжнього буття, західна людина сприймає світ як фактичну дійсність в часі. Лише в світі, а не поза світом, вона знаходить впевненість в собі. Самотуття і раціональність стають для неї джерелом, з якого вона безпомилково пізнає світ і намагається панувати над ним.

Ці три принципи усталилися лише в останніх століттях, XIX століття принесло їх повне виявлення назовні. Земна куля стала повсюдно доступною; простір розподіленим. Вперше планета стала єдиним всеосяжним місцем поселення людини. Все взаємозв'язане. Технічне панування над простором, часом і матерією зростає безмежно вже не завдяки окремим випадковим відкриттям, а шляхом планомірної праці, в рамках якої саме відкриття стає методичним і досяжним.

Після тисячоліть відокремленого розвитку людських культур в останні чотири з половиною століття йшов процес завоювання світу європейцями, а останнє століття ознаменувало завершення цього процесу. Це століття, в якому рух здійснювався прискореним темпом, знало багато особистостей, які повністю залежали від самих себе, знало гордість вождів і правителів, захоплення першовідкривачів, відвагу, яка ґрунтувалась на розрахунку, знанні граничних меж; воно знало також глибину духу, яка зберігалась в подібному світі. Сьогодні ми сприймаємо цей вік як наше минуле. Відбувся переворот, значення якого ми сприймаємо, правда, не як щось позитивне, а як нагромадження безмірних труднощів: завоювання зовнішніх територій наштовхнулось на край; рух, який поширювався зовні, ніби наштовхнувся на самого себе.

Принципи західної людини усувають стабільність простого повторення по колу. Осягнуте відразу раціонально веде до нових можливостей. Дійсність не існує як суцільна певним чином, вона повинна бути охоплена пізнанням, яке є одночасно втручанням і дією. Швидкість руху зростала від століття до століття. Немає більше нічого міцного, все викликає питання і втягнуте в можливе перетворення через внутрішнє тертя, невідоме XIX ст.

Відчуття розриву з усією попередньою історією притаманне всім. Але нове не є таким перетворенням суспільства, яке тягне за собою руйнування, переміщення майна, знищення аристократії. Більш як чотири тисячі років тому в Стародавньому Єгипті відбулося те, що папірус описує таким чином: «Списки відібрано, писарі знищені, кожен може брати зерна, скільки захоче... Підданих більше немає... країна крутиться, як гончарний круг: високі сановники голодують, а городяни змушені сидіти біля млина, знатні дами ходять в лахміттях, вони голодують і не сміють говорити... Рабам дозволено просторікувати, в країні грабунки і вбивства... Ніхто більше не наважується обробляти поля льону, з яких зібрано урожай; немає більше зерна, голодні люди крадуть корми у свиней. Ніхто не прагне більше до чистоти, ніхто більше не сміється, дітям набридло жити. Людей стає все менше, народжуваність скорочується і врешті-решт залишається тільки бажання, щоб все це швидше скінчилося... Немає жодної службової особи на місці, і країну грабують кілька безрозсудних людей царства. Починається ера панування черні, вона височить над усім і радіє цьому по-своєму. Ці люди носять найтонший лляний одяг і улашнують свою лисину міркою... Своєму богу, яким вони раніше не цікавились, вони тепер палять фіміам, правда, фіміам іншого бога. В той час як ті, хто не мав нічого, стали ба-

гати ми, колишні багаті люди лежать беззахисними під вітром, не маючи ліжка... Навіть сановники старої держави повинні на своє лихо лестити вискоккам, які піднялися» (цитуюмо з роботи Дельбрюка в щорічнику «Preußische Jahrbücher»).

Не може бути це нове і тим усвідомленням хиткості і поганих умов, в яких немає більше нічого надійного, про яке розповідає Фукидід, описуючи поведінку людей в період Пелопоннеської війни.

Для характеристики цього нового думка повинна проникнути глибше, ніж під час розгляду загальних для людства можливостей перевороту, безладдя морального занепаду. Специфікою нового часу є з часів Шіллера розбожнення світу. На Заході цей процес здійснився з такою радикальністю, як ніде. Існували невіруючі скептики в Стародавній Індії і в добу античності, для них мало значення тільки дане в почуттях, до захоплення якого вони, хоч і вважаючи його, правда, нікчемним, прямували без будь-яких мук сумніння. Проте вони ще здійснювали це в такому світі, який фактично і для них залишався одухотвореним як ціле. На Заході як наслідок християнства став можливим інший скепсис: концепція надсвітового Бога-творця перетворила весь створений ним світ в його творіння. З природи були вигнані язичні демони, зі світу – боги. Створення стало предметом людського пізнання, яке спочатку ніби відтворювало в своєму мисленні думки бога. Протестантське християнство поставилося до цього з усією серйозністю: природничі науки з їх раціоналізацією, математизацією і механізацією світу були близькими до цього різновиду християнства. Великі дослідники природи XVII і XVIII століть залишались віруючими християнами. Лише коли врешті-решт сумніви усунули Бога-творця, замість буття залишився лише механізований образ, який пізнається природничими науками, що без попереднього зведення світу до творіння ніколи б так різко не відбулося.

Це розбожнення – не невір'я окремих людей, а можливий наслідок духовного розвитку, який в даному випадку і справді веде в ніщо. Виникає відчуття ніколи раніше не зазної порожнечі буття, в порівнянні з яким найбільше радикальне невір'я античності було ще захищене повнотою образів ще збереженої міфічної дійсності; вона прозирає і в дидактичній поемі епікурейця Лукреція. Такий розвиток не є, правда, невиможливо обов'язковим для свідомості, бо він припускає перекинення змісту точних наук в пізнання природи і абсолютизацію, перенесення їх абсолютизованих категорій на буття в цілому. Проте він можливий і став дійсним, чому сприяли величезні технічні і практичні успіхи названого пізнання. Те, що жоден бог за тисячоліття не зробив для людини, людина робить сама. Ймовірно, вона сподівалась побачити в цій діяльності буття, але, злякана, опинилася перед нею самою створеною порожнечою.

Сучасність порівнювали з добою занепаду античності, з добою елліністичних держав, коли зник грецький світ, і з третім віком після народження Христа, коли загинула антична культура. Проте є ряд суттєвих відмінностей. Раніше мова йшла про світ, який займав невеликий простір земної по-

верхні, і майбутні людини ще було за його межами. Тепер, коли освоєна вся земна куля, все, що залишається від людства, повинно увійти в цивілізацію, створену Заходом. Раніше населення зменшувалося, тепер воно збільшилось до нечуваних раніше розмірів. Раніше загроза могла прийти тільки ззовні, тепер зовнішня загроза для цілого може бути лише частковою, загибель, якщо мова йде про загибель цілого, може прийти тільки зсередини. Найочевидніша відмінність від ситуації третього віку полягає в тому, що тоді техніка була в стані стагнації, починався її занепад, тоді як тепер вона нечуваними темпами здійснює свій неупинний рух вперед.

Помітно зривим новим, яке з того часу повинно слугувати основою людського існування і ставити перед ним нові умови, є цей розвиток технічного світу. Вперше почався процес справжнього панування над природою. Якщо уявити собі, що наш світ загине під купами піску, то наступні розкопки не піднімуть до світла чудові витвори мистецтва, подібні до античних, – нас до цього часу захоплюють античні бруківки, – від останніх віків нового часу залишиться порівняно з минулими така кількість заліза і бетону, що стане очевидно: людина укрила планету мережею своєї апаратури. Цей крок має порівняно з минулим часом таке ж значення, як перший крок в напрямку створення знарядь взагалі: з'являється перспектива перетворення планети в єдину фабрику з використання її матеріалів і енергії. Людина вдруге розірвала замкнуте коло природи, покинула її, щоб створити в ній те, що природа як така ніколи не створила б; тепер це творіння людини змагається з нею за силу свого впливу. Воно постає перед нами не стільки у вигляді своїх матеріалів і апаратів, скільки в дійсності своїх функцій; за залишками радіощоглів археолог не міг би скласти уяву про створену ними загальну для людей всієї Землі доступність подій і відомостей.

Проте характер розбожнення світу і принцип технізації ще не достатні для досягнення того нового, що відрізняє наші віки, а в своєму завершенні – нашу сучасність від минулого. Навіть без чіткого знання людей нас не покидає відчуття, що вони живуть в момент, коли в розвитку світу досягнуто рубіж, який несумірний з подібними рубежами окремих історичних епох минулих тисячоліть. Ми живемо в духовно незрівнянно більш багатій можливостями і небезпеками ситуації, проте, якщо ми нею не оволодіємо, вона неминуче перетвориться в найбільш нікчемний час для людини, яка виявилась неспроможною.

Дивлячись на минулі тисячоліття, може здатися, що людина досягла в своєму розвитку кінця. Але ж вона як носій сучасної свідомості знаходиться лише на початку свого шляху, на початку свого становлення, на новому, цілком новому рівні.

3. Ситуація взагалі

До цього часу про ситуацію мова йшла в абстрактній невизначеності. Кінець-кінцем, в певній ситуації знаходиться лише окрема людина. Але коли переносимо її, то мислимо ситуацію груп, держав, людства, інститутів, таких, як церква, університет, театр; об'єктивних формувань – науки,

філософії, поезії. Коли воля окремих людей охоплює їх як свою річ, ця воля опиняється разом зі своєю річчю в певній ситуації.

Ситуації можуть бути або несвідомими – тоді вони впливають без того, щоб той, кого це стосується, знав, як це відбувається. Або вони розглядаються як наявні для особи, яка усвідомлює сама себе, яка може їх прийняти, використати і змінити. Ситуація, яка стала усвідомленою, вимагає певної поведінки. Завдяки їй не відбувається автоматично неминучого; вона вказує можливості і межі можливого: те, що в ній відбувається, залежить також від того, хто в ній знаходиться, і від того, як він її пізнає. Саме пізнання ситуації вже змінює ситуацію, оскільки воно апелює до можливих дій і поведінки. Побачити ситуацію означає почати панувати над нею, а повернути до неї пильний погляд – вже боротьбу волі за буття. Якщо я шукаю духовну ситуацію часу, це означає, що я хочу бути людиною; до того часу, поки я ще протистою людському буттю; я розмірковую про його майбутнє і про його здійснення; але як тільки я сам стаю ним, я намагаюсь подумки реалізувати його шляхом з'ясування фактично схопленої ситуації в моєму бутті.

Кожного разу виникає питання, яку ж ситуацію я маю на увазі.

По-перше, буття людини знаходиться як існування в економічних, соціальних, політичних ситуаціях, від реальності яких залежить все останнє, хоча не лише вони роблять її дійсною.

По-друге, існування людини як свідомість знаходиться в сфері пізнавання. Наявне тепер знання, історично здобуте, в своєму змісті і в характері того, як відбувається пізнання і як знання методично розчленовується і розширюється, є ситуацією, по можливості ясною для людини.

По-третє, те, чим вона сама стане, ситуаційно обумовлено людьми, з якими вона зустрінеться, і можливостями віри, які до неї звернені.

Тому, якщо я шукаю духовну ситуацію, я повинен взяти до уваги фактичне існування, можливу ясність знання, самотуття в своїй вірі, яке апелює, всі ті обставини, в яких знаходить себе окрема людина.

В своєму соціальному існуванні індивід неминуче займає своє місце і тому не може бути присутнім повсюдно однаковою мірою. Навіть чисто зовнішнє знання того, як людина себе почуває у всіх соціологічних ситуаціях, нікому на сьогодні недоступно. Те, що людині одного типу здається звичайним, повсякденним існуванням, може бути чужим більшості з решти людей.

Правда, в наш час для окремої людини можлива більша мобільність, ніж коли б то не було: пролетар міг в минулому столітті стати господарем, тепер – міністром. Але ця мобільність фактично існує лише для небагатьох, і в ній проявляється тенденція до скорочення і примусового соціального статусу.

На сьогоднішній день ми дійсно володіємо знаннями основних типів нашого суспільства – знаннями про робітника, службовця, селянина, ремісника, підприємця, чиновника. Проте саме це робить сумнівним спільність

людської ситуації для всіх. При всьому розпаді колишніх зв'язків тепер замість спільної долі людей починає відчуватись новий зв'язок кожного індивіда з його місцем всередині соціального механізму. Обумовленість походженням тепер, як і колись, не може бути, не дивлячись на мобільність, усунена. Спільним сьогодні є не людське буття як всепроникний дух, а заяложені думки і гасла, засоби спілкування і розваги. Вони утворюють воду, в якій плавають, а не субстанцію, бути частиною якої означає буття. Спільна соціальна ситуація не є вирішальною, вона – швидше те, що веде до нікчемності. Вирішальним є можливість самобуття, яке ще не стало сьогодні об'єктивним в своєму особливому світі, який вкпочає в себе світ, спільний для всіх, замість того, щоб підпадати під його вторгнення. Це самобуття не є сьогоднішньою людиною взагалі; воно полягає в неприступному для визначення завданні пізнати шляхом оволодіння долею свою історичну зв'язаність.

В сфері знання сьогоднішня ситуація характеризується зростаючою доступністю його форми, методу і часто змісту все більшій кількості людей. Проте межі знання дуже відрізняються не лише за об'єктивними можливостями, але й тому, перш за все, що суб'єктивна воля людини недостатньо велика і неспроможна до споконвічної жаги знань. В знанні спільна ситуація була б в принципі можлива для всіх як найбільш універсальна комунікація, яка з найбільшою ймовірністю могла б одностайно визначити духовну ситуацію людей одного часу. Проте через відмінність людей за їх прагненнями до знань така комунікація виключена.

Для того, як самобуттю приймати в себе інше самобуття, узагальненої ситуації не існує, необхідна абсолютна історичність тих, хто зустрічається, глибина їх зіткнення, вірність і незамінність їх особистих зв'язків. З ослабленням смислової об'єктивної міцності суспільного існування людина відкидається до цього споконвічного способу буття, її з іншими, за допомогою якого тільки і може бути побудована заново повна смислу об'єктивність.

Безперечно, що єдиної ситуації для людей одного часу не існує. Якщо б я мислив буття людини як єдину субстанцію, яка існувала протягом віків у всіх специфічних ситуаціях, то моя думка загубилась би в сфері уявного. Якщо для божества існує подібний процес в розвитку людства, то я і з найширшими знаннями все-таки знаходжусь всередині такого процесу, а не зовні його. Не дивлячись на все це, тобто не дивлячись на три типи, ми звикли говорити про духовну ситуацію часу, так нібито вона одна. В цьому пункті, проте, шляхи мислення розходяться.

Переміщуючись на позицію божества, яке спостерігає, можна накреслити картину цілого. В тотальному історичному процесі людства ми знаходимося на даному певному місці, в сучасності як цілісності окрема людина займає дане певне місце. Об'єктивне ціле, чи є воно чітко сконструйованим, чи неясним в своїй невизначеності, таким, що перебуває в процесі становлення, складає тло, на якому я стверджуюсь в моїй ситуації, в її необхідності, особливості і мінливості. Моє місце ніби визначене коорди-

натами: те, що я існую, — функція цього місця; буття — ціле, я — його наслідок, модифікація або член. Моя сутність — історична епоха, як і соціологічний стан в цілому.

Історична картина універсального розвитку людства як необхідного процесу, в якому б вигляді його не мислити, здійснює магічний вплив. Я — те, що є час. А те, що є час, виступає як певне місце в розвитку. Якщо я його знаю, то знаю вимоги часу. Для того, щоб досягнути розуміння справжнього буття, я повинен знати ціле, згідно з яким я визначаю, де ми знаходимося сьогодні. Завдання сучасності потрібно висловлювати як цілком специфічні, висловлювати з пафосом абсолютної значущості для теперішнього. Ними я обмежений, правда, в теперішньому, але оскільки я бачу їх в ньому, я належу одночасно цілому на всьому його протязі. Нікому ще не судилось вийти за межі свого часу; прагнучи до цього, він провалився би в порожнечу. Знаючи свій час завдяки знанню цілого або розглядаючи це знання як осмислену мету, володіючи цим знанням, я виступаю в своїй самодостатності проти тих, хто не визнає відомі мені вимоги часу: вони проявляють свою неспроможність перед часом, боягузтво — це дезертир дійсності.

Під впливом таких думок виникає страх виявитися несучасним. Вся увага спрямована на те, щоб не відстати: ніби дійсність сама по собі йде своїм кроком і треба намагатися йти в ногу з нею. Найвища вимога — робити те, «що вимагає час». Вважати що-небудь минулим: докантівським, доберезневим, довоснимим — означає покінчити з ним. Вважають, що достатньо з докором сказати: це не відповідає часу, ти чужий вимогам часу, не розумієш нового покоління. Тільки нове стає істинним, тільки молодь — дійсність часу. Виходити потрібно будь-якою ціною з сьогоднішнього дня. Це прагнення до ствердження, до себе, такого, як людина є, призводить до розголосу сучасності, до фанфар, які її ушлавляють, ніби вже доведено, що є сьогоднішній день.

Це розглядання цілого, думка, ніби можна знати, що саме в історії і сучасності ціле, — основна помилка; саме буття цього цілого проблемне. Визначаючи ціле як духовний принцип, як своєрідне відчуття життя, як соціологічну структуру, як особливий господарчий устрій чи як державність, я у всіх цих випадках пізнаю не глибину походження цілого, а лише можливу перспективу орієнтації. Бо те, з чого я ні в якому разі не можу вийти, я не можу побачити ззовні. Там, де власне буття ще бере участь в тому, що тепер відбувається, знання, яке передбачає, є лише волевиявленням: вплив того шляху, на який я хочу стати; образа, якої я, ненавидячи це знання, позбуваюсь; пасивність, яка таким чином виправдовується; естетичне задоволення від величності цієї картини; жест, від якого я чекаю визнання своєї значущості.

Однак для того, щоб прийти до розуміння справжньої основи власної ситуації, перспективи знання у всій своїй відносності не лише осмислені, а й необхідні, якщо робиться спроба піти іншим, істинним шляхом, невідомим.

мим цілому. Я можу постійно намагатись зрозуміти свій час виходячи з його ситуацій, якщо я знаю, як, з допомогою чого і в яких межах я знаю. Знання свого світу – єдиний шлях, на якому можна досягти усвідомлення всієї величі можливого, потім перейти до правильного планування і дійових рішень і, нарешті, знайти ті погляди і думки, які дозволять шляхом філософствування зрозуміти сутність людського буття в його шифрах як мову трансцендентності.

Отже, на істинному шляху виникає антиномія; вона полягає в тому, що імпульс до досягнення цілого повинен зазнати невдачі через неминучий розпад цілого на окремі перспективи і констеляції, з яких потім знову спробують побудувати ціле.

Тому абсолютизація полюсів веде на хибні шляхи: я приймаю ціле за щось таке, що я знаю, проте переді мною лише образ; або керуюсь окремою перспективою, не маючи навіть інтенцій до пошуків цілого, і перекручую ситуацію в результаті того, що приймаю випадковість, визначену як конечну, абсолютно.

Помилки відносно цілого мають в своїй протилежності щось спільне. Абстрактний образ цілого слугує заспокоєнням для того, хто стоїть нібито збоку і фактично ні в чому не бере участі, хіба що шкодуючи, вихваляючи або натхненно сподіваючись, так, ніби він говорить про щось таке, що його не стосується. Фіксація кінцевої ситуації в своєму знанні буття сама по собі замикає свідомість у вузькості його випадковості. Образи ж цілого і повна впевненість особливого також ведуть до інертності, до бажання задовольнитись своєю діяльністю; те й інше заважає проникненню у власну основу.

Обом цим помилкам протистоїть відношення до буття як до самобуття, яке орієнтується; метою прояснення ситуації є можливість свідомо і найрішучіше досягнути власне становлення в особливій ситуації. Для індивіда, який дійсно в ній існує, буття не може набути в знанні свою повноту ні як історія, ні як сучасність. Відносно дійсної ситуації окремої людини, кожна ситуація, яка сприймається узагальнено, є абстракцією, її опис – узагальнюючою типізацією; порівняно з нею в конкретній ситуації буде багато чого не вистачати і буде додаватись багато чого іншого, не досягаючи завершального знання. Побудова духовної ситуації сучасності, метою якої не є замкнений образ створеної картини буття, не буде завершеною. Знаючи про межі досяжного для знання і про небезпеки абсолютизації, вона створить кожний образ так, щоб відчувався й інший..

Якщо спосіб існування мас людей як принцип і покладено в основу дійсності, то цей принцип перестає діяти тоді, коли виявляться анонімні сили, вирішальні для цього існування.

Якщо розпад духовної діяльності і аналізується, то лише до того часу, коли стане очевидним початок нових можливостей.

Якщо специфіку часу бачити так, як мислять людське буття, то виклад приведе саме до того пункту, де філософія людського буття переходить в екзистенціальну філософію.

Якщо, викладаючи, автор вказує на прогноз у своєму розгляді, то лише з метою виявити цей прогноз як такий, що спонукає до дії.

(Цит.: Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991.

С. 288–290, 296–305. Пер. Бурлачука Ф.).

Головащенко Ірина Олегівна

Філософія

Навчальний посібник

Редактор В. Дружиніна

Оригінал-макет підготовлено І. Головащенко

Підписано до друку 09.02.2016 р.
Формат 29,7×42¼. Папір офсетний.
Гарнітура Times New Roman.
Друк різнографічний. Ум. друк. арк. 13,2.
Наклад 75 пр. Зам. № 2016-026.

Вінницький національний технічний університет,
навчально-методичний відділ ВНТУ.
21021, м. Вінниця, Хмельницьке шосе, 95,
ВНТУ, к. 2201.
Тел. (0432) 59-87-36.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
серія ДК № 3516 від 01.07.2009 р.

Віддруковано у Вінницькому національному технічному університеті
в комп'ютерному інформаційно-видавничому центрі
21021, м. Вінниця, Хмельницьке шосе, 95,
ВНТУ, ГНК, к. 114.
Тел. (0432) 59-87-38.
publish.vntu.edu.ua; email: kivc.vntu@gmail.com.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
серія ДК № 3516 від 01.07.2009 р.



Головашенко Ірина Олегівна – кандидат філософських наук, доцент. Працює на кафедрі філософії та гуманітарних наук Вінницького національного технічного університету.

Закінчила філософський факультет Московського державного університету ім. М. В. Ломоносова із спеціальності *соціальна філософія*, аспірантуру цього ж університету, де отримала учений ступінь кандидата філософських наук.

З 2004 року директор Вінницького освітнього ґендерного центру при ВНТУ.

З 2013 директор Науково-освітнього ґендерного центру ВНТУ, Перший заступник директора Інституту гуманітарних наук ВНТУ.

Координатор інформаційного центру Євросоюзу у Вінниці та Вінницькій області.

Член Правління Української асоціації євростудій, що об'єднує науковців – дослідників міждисциплінарних проблем євроатлантичної інтеграції.

Помічник головного редактора часопису *Sententiae* (Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства).

Проходила стажування у Швеції, у Канаді в університеті Британської Колумбії, м. Ванкувер, Вільнюському університеті.

Наукові інтереси: сучасна філософія культури, філософська антропологія, філософія ґендеру, ситуація постмодерну, історія філософії, філософія освіти та інновації в гуманітаристиці.

Автор більше 50 публікацій: розділів колективних монографій, навчальних посібників, статей.