

середньовічної західноєвропейської культури на користь національних мов (щоправда, у філософії він затягнувся до кінця XVII ст., адже не тільки Ф. Бекон і Т. Гоббс, а й Р. Декарт, Б. Спіноза і Г. Ляйбніц значну частину своїх праць писали латиною). Проте західноєвропейська культура і по сьогодні не втратила остаточно свого «римського» духу, як не втратила свого елліно-візантійського духу культура східноєвропейська.

Наприкінці XVI — на початку XVII ст. «перехідна» доба Відродження завершується. Західна Європа вступає до «класичної» пори буржуазного суспільства, до Нового часу.

#### Рекомендована література

- Бруно Дж. Диалоги. М., 1949.
- Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. М., 1996.
- да Винчи Л. Рассуждения о науке и искусстве. СПб., 1998.
- Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.
- История философии. Запад—Россия—Восток. М., 1996 (кн. II, разд. I).
- Кузанский Н. Сочинения: В 2 т. М., 1979.
- Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.
- Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки. Державець. К., 1988.
- Роттердамский Э. Философские произведения. М., 1987.
- Роттердамський Е. Похвала глупоті. Домашні бесіди. К., 1993.
- Рассел Б. История западной философии. К., 1995. (кн. III, разд. I—VI).
- Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1994 (т. IV, гл. 8—10).
- Соколов В. В. Европейская философия XV—XVII веков. М., 1984.
- Эстетика Ренессанса: В 2 т. М., 1981.

## Тема

### 5

## ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ (XVII—XVIII ст.)

- Особливості філософської парадигми Нового часу
- Філософія Ф. Бекона і Т. Гоббса
- Філософія Р. Декарта, Б. Спінози і Г. В. Ляйбніца
- Філософія Дж. Локка. Критика її Дж. Берклі та Д. Юмом
- Старше покоління французьких просвітників
- Французький матеріалізм XVIII ст.
- Бароково-кордоцентрична опозиція метафізиці XVII—XVIII ст.

#### Особливості філософської парадигми Нового часу

Як уже зазначалось, у XIV—XVI ст. відбувався процес поступового «відмирання» вже кризової на той час середньовічної філософської парадигми. Натомість формувалася нова філософська парадигма, основні риси котрої змістовно корелювалися зі специфікою буржуазного суспільства, яке утверджувало себе як нову — промислово-урбаністичну — цивілізацію. Відповідно до цього відбувається і зміна світоглядних орієнтирів. Поряд із традиційними (середньовічними) духовними інтенціями на світ з'являється тенденція до ототожнення буття з природним буттям.

Спочатку останнє виступає в конкретній формі природної людини, та згодом (і на кінець XVI ст. це стає цілком очевидним) її місце заступає природа взагалі. Людина ж, втративши свій винятковий статус, перетворюється на «просто» одну з «частин» природи. Відповідно «головним» знанням стає знання про природу — природознавство. Філософія ж, як й інші форми суспільної свідомості, починає наслідувати природничу науку у формі, манері, стилі тощо. Значною мірою саме ця обставина спричинила те, що домінуючою філософською тенденцією XVII—XVIII ст. стає матеріалізм.

Матеріалістична філософія, звісно, існувала й раніше, — ми часто говоримо про матеріалістичну позицію філософів Мілетської школи, Геракліта і, звичайно, Демокріта та Епікура. Нерідко в цьому ж ряду згадуємо латинський аверроїзм і навіть номіналізм. І все ж «матеріалістичність» названих філософських шкіл минулого значною мірою умовна, навіть ретроспективна, бо античні мислителі не проводили різкої межі між матерією і духом (світ був для них цілісним «реально-ідеальним» предметним Космосом). Умовність терміна «матеріалізм» щодо аверроїзму та (особливо) номіналізму ще очевид-

ніша, бо для представників цих напрямів, як і для всіх філософів середньовіччя, духовна природа найглибших підвалин буття була безперечною аксіомою.

І лише філософська парадигма Нового часу, постулюючи саме природу («натуру») істинною «світовою субстанцією», «справжнім» буттям, створює, нарешті, сприятливі умови для існування філософського матеріалізму у власному розумінні цього слова. Недаремно ж сам термін «матеріалізм» виникає саме в XVII ст.; ми знаходимо його вперше в англійського фізика Роберта Бойля (1627—1691), який позначив ним фізичний зміст речовини природи. Г. В. Ляйбніц вводить цей термін у власне філософський вжиток для позначення точки зору, альтернативної ідеалізму.

Варто наголосити ще на одній особливості філософської парадигми Нового часу. На відміну від філософських парадигм стародавнього світу (індійської, китайської, еллінської) та середньовіччя (західно- і східноєвропейської), які в етнічному плані були мономентальними, нова парадигма стає поліментальною. Саме тому починаючи з XVII—XVIII ст. ми говоримо не просто про «європейську» (або «східно»- чи «західноєвропейську») філософію, а й (у їхніх рамках) про філософію «англійську», «французьку», «німецьку» та ін. Останні, як ми вже знаємо, починають формуватися у VIII—XII ст.

Філософія  
Ф. Бекона  
і Т. Гоббса

Френсіс Бекон (1561—1626) — англійський філософ, який вважається першим філософом Нового часу. Незважаючи на ще досить відчутні залишки ренесансно-гуманістичної традиції, він уже досить виразно зміщує акценти з ренесансного образу людини-творця на образ людини — частини природи. Попри досить помітну у філософії Бекона гуманістично-ренесансну лінію, саме тут починається панівне для філософії Нового часу тлумачення людини як частини природи, а її духу (який витлумачується головним чином як розум) — як своєрідного механізму споглядання реальності (образом якої відтепер виступає природа), призначеного відтворювати природу такою, якою вона є, дзеркально і тому, зрештою, нетворчо.

Згідно з Беконом, «Бог створив людський розум подібним до дзеркала, здатного відобразити увесь Всесвіт». Звідси — механістичне, по суті, уявлення про істину як «точне» віддзеркалювання предметів і процесів природи і про заблудження як спотворення такої дзеркальної «копії» внаслідок дії різного роду зовнішніх причин. Бекон називає їх «ідолами» або «привидами» (примарами), вирізняючи чотири групи таких ідолів: 1) «привиди роду», пов'язані з недосконалістю самого людського розуму; змалювання цього роду «привидів» прямо вказує на механістичність Беконового розуміння

дійсності. «Розум людини, — читаємо в Бекона, — уподібнюється нерівному дзеркалу, яке, домішуючи до природи речей свою природу, відображає речі у спотвореному і викривленому вигляді»<sup>1</sup>; 2) «привиди печери» — спотворення, що мають своїм джерелом індивідуальні особливості (недоліки) розуму індивідів; 3) «привиди площі» — породжуються спілкуванням людей, процес якого нав'язує індивідам ті або інші помилкові, але такі, що вже стали звичними, уявлення; 4) «привиди театру» — породжуються сліпою вірою людей в авторитети, старовинні традиції й гадки.

У систематизатора беконівського матеріалізму англійського філософа Томаса Гоббса (1588—1679) гуманістичний спадок Ренесансу втрачається остаточно. На перший план висувається механістичне тлумачення реальності. Філософія Гоббса — типовий приклад тлумачення людини як частини природи, функції якої зводяться до найпростішої (механічної) форми руху, а закони розуму як природної властивості природної людини — до законів математики. Показові в цьому плані міркування, якими починається один із найвідоміших творів Гоббса «Левіафан»: «Людське мистецтво... є наслідування природі... як у багатьох інших відношеннях, так і в тому, що воно вміє створювати штучну тварину. Адже спостерігаючи, що життя є лише рух членів, початок якого знаходиться в якій-небудь... внутрішній частині, хіба не можемо ми сказати, що всі *автомати* (механізми, що рухаються за допомогою пружин і коліс, як, наприклад, годинник) мають штучне життя? І справді, що таке *серце*, як не *пружини*. Що таке *нерви*, як не такі ж *нитки*, а *суглоби* — як не такі ж *колеся*, які надають рух усьому тілу так, як цього хотів майстер.

А втім, людське мистецтво йде ще далі, імітуючи розумне і найдосконаліше творіння природи — людину. Адже мистецтвом створений той великий Левіафан, який зветься Державою... і який є штучною людиною, хіба що більшою за розмірами і сильнішою, ніж природна людина, для охорони і захисту якої його було створено. В цьому Левіафані *верховна влада*, що дає життя і рух усьому тілу, є штучна *душа*; службові особи та інші *представники судової та виконавчої влади* — *штучні суглоби*; *нагорода і покарання*... являють собою *нерви*, що виконують такі ж функції у природному тілі; *добробут і багатство* всіх окремих членів становлять його силу; *salus populi* (безпека народу) — його заняття; *радники*, які навчають усьому, що необхідно знати, являють собою *пам'ять*; *справедливість* і *закони* суть штучний *розум* і *воля*; *громадянський мир* — *здоров'я*; *розбрат* — *хвороба* і *громадянська війна* — *смерть*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Бекон Ф. Новый Органон // Сочинения: В 2 т. М., 1972. Т. 2. С. 19.

<sup>2</sup> Гоббс Т. Левіафан // Сочинения: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 46.

Гоббс, звичайно, змушений визнати, що людина є не просто природним тілом, тотожним усім іншим тілам природи, а й істотою моральною, духовною. Проте цю специфічність людини Гоббс витлумачує механістично, бо людина в цьому відрізняється від інших тіл природи тим, що виявляється здатною створювати штучні тіла (але творить їх, як ми вже бачили з наведених міркувань Гоббса, за образом і подобою тіл природних). Продукування штучних тіл людиною є діяльністю принципово нетворчою, оскільки вона лише повторює природні зразки.

Відповідно (механістично) тлумачить Гоббс і свободу, яка є для нього просто «відсутністю опору», відсутністю «зовнішніх перепон для руху» і тому притаманною не тільки людині, а й взагалі всім тілам природи. Свобода тим самим втрачає свій найістотніший вимір — характер однієї з найголовніших «сутнісних сил» людини. Відірвана від людини, «виведена» за межі специфічно людського життя, свобода (так само як свідомість, творчість, практика) втрачає будь-який сенс, стає «порожньою абстракцією».

«Очищення» філософії від гуманістичної орієнтації, спрямування на «чисту» (без специфічно людського, суспільного моменту), об'єкту (безсуб'єкту) природу, характерне для післяренесансного етапу розвитку західноєвропейської філософії, було послідовно проведено французьким філософом Рене Декартом (1596—1650).

Трансформований у «розум» дух сам стає частиною природи і тому перестає бути критерієм унікальності, особистості людини, бо ж тепер він уже не «іскра Божа», персонально отримувана людиною від Бога при народженні, — тепер це вже «здатність правильно міркувати й відрізнити істину від заблудження, — що, власне, й становить... здоровий глузд або розум (*raison*), *від природи однаковий у всіх людей* (курсив наш. — І. Б.)<sup>1</sup>.

Розрізняючи живе та мертво, Декарт вважає, що тіло живої людини так відрізняється від тіла мертвої, як відрізняється годинник або інший автомат (тобто машина, що рухається сама собою), коли вони зібрані і в них є матеріальна передумова тих рухів, для яких вони призначені з усім необхідним для їхнього функціонування, від годинника або іншої машини, коли вона зламана і передумова її руху відсутня. «Натуралізуючи» дух, Декарт «знедуховнює» людину, перетворює її на «машину з кісток і м'яса»<sup>2</sup>. Продовжуючи думку Гоббса

<sup>1</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе // Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 250.

<sup>2</sup> Декарт Р. Метафизические размышления // Избр. произведения. М., 1950. С. 343.

про людину як «розумне, одушевлене тіло», Декарт твердить: «Я — мисляча річ, або річ, яка має властивість мислити»<sup>1</sup>.

Наведене твердження тісно пов'язане зі знаменитим Декартовим «методом сумніву». Все те, що викликає сумнів, тобто може бути, а може й не бути, міркує Декарт, несе в собі момент суб'єктивності й тому має бути відкинуте. Строго об'єктивним (безсуб'єктивним) у такому разі може бути лише щось безпосередньо дане, очевидне. «Оскільки чуття нас іноді обманюють, — міркує Декарт, — то я готовий був припустити, що не існує жодної речі, яка була б такою, якою вони нам її змальовують. І оскільки трапляються люди, які помиляються в міркуваннях стосовно навіть найпростіших предметів геометрії, припускаючись тут паралогізмів, то, гадаючи, що і я здатний помилятися так само, як і всякий інший, я відкинув як помилкові всі настанови, що приймалися мною раніше за доведення. І зрештою, беручи до уваги, що ті самі думки, які ми маємо, коли не спимо, можуть виникнути в нас і вві сні, причому жодна з них не є в той момент істинною, я вирішив уявити, що будь-що, що коли-небудь спадало мені на гадку, є не більш істинним, ніж химерні сновидіння. Але одразу потому я звернув увагу на те, що тоді як я готовий мислити все помилковим, необхідно, щоб я, який це мислить, був чимось, помітивши, що істина «я мислю, отже, я існую» настільки стійка і вірогідна, що найхимерніші припущення скептиків не здатні її похитнути, я дійшов висновку, що можна без вагання прийняти її за шуканий мною перший принцип філософії»<sup>2</sup>.

Отже, єдино безсумнівним щодо реальності свого існування, не-заперечно очевидним виявляється ідеально-духовне мислення. «Я є субстанція, — міркує далі Декарт, — вся сутність або природа якої полягає лише в мисленні і яка, щоб існувати, не потребує ніякого місця і не залежить від будь-якої матеріальної речі. Таким чином моя душа, завдяки якій я є те, що я є, цілком відмінна від тіла і набагато легше пізнавання, ніж тіло, і навіть якби тіла зовсім не було, душа не перестала б бути тим, чим вона є»<sup>3</sup>. Такий висновок прямо суперечить тезі про людину як «машину з кісток і м'яса» і водночас є послідовним розвитком засновків «методу сумніву», так само як і «машинна модель людини» є цілком послідовним висновком з механістичних установок на людину як «частину природи».

Обидва висновки є результатом «об'єктивістського» тлумачення реальності, яке неминує «розриває» реальний світ на дві замкнені

<sup>1</sup> Декарт Р. Метафизические размышления // Избр. произведения. М., 1950. С. 327.

<sup>2</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе. С. 268—269.

<sup>3</sup> Там же. С. 269.

(принципово несполучні між собою) «зони» — духовну і матеріальну. І єдиний спосіб, до якого вдається Декарт, щоб повернути світові втрачену цілісність, — звернення до божественної могутності.

Дуалістичний характер філософії Декарта — картезіанства (від латинізованої форми ймення Декарт — Картезіє) приводить до того, що його послідовники поділяються на дві несумісні лінії. Першу репрезентували ті, що розвивали природничо-наукові (механістично-матеріалістично орієнтовані) сторони картезіанства — А. Арно (1612—1694), Б. де Фонтенель (1657—1757), Б. Беккер (1634—1698) та ін. Чільне місце серед них посідає Гендрік де Руа (Леруа) (1598—1679), який витлумачив мислення як механічний рух ідей. Представники другої лінії (так званого окказіоналізму) — Й. Клауберг (1622—1665), Ж. де Кордемуа (1620—1684), А. Гейлінкс (1625—1669) і найвизначніший серед них Н. Мальбранш (1638—1715) — заперечували причинний зв'язок між матеріальними та духовними явищами, вважаючи відповідність фізичних і психічних явищ результатом діяння божественної волі.

У філософській літературі подибуємо іноді оцінку дуалізму як нібито «негативної» риси філософської позиції (мовляв, це «обмеженість», «непослідовність» тощо). Навряд чи можна погодитися з такою оцінкою. Адже дуалізм є найпростішим випадком плюралізму, а саме останній, як уже неодноразово наголошувалося, надає філософській позиції «софійності», «поліфонічності», котрі є суттєвими рисами філософського знання як такого.

Істотною рисою філософії Р. Декарта є так званий раціоналізм (від лат. *ratio* — розум), згідно з яким розум, думка визнаються вищою цінністю в системі філософських цінностей, основою пізнання та діяння людини. Французький філософ П'єр Гассенді (1592—1655) виступив із критикою Декарта саме в цьому пункті, протиставляючи раціоналізмові так званий сенсуалізм (від лат. *sensus* — сприйняття, відчуття), який прагне проголосити відчуття єдиним джерелом пізнання. Свою сенсуалістичну позицію Гассенді обґрунтовує атомістичним матеріалізмом Епікура, філософію якого Гассенді відроджує, інтерпретуючи відповідно до механістичних уподобань Нового часу. Раціоналізм та емпіризм стають однією з провідних альтернативних позицій, боротьба яких становить чи не центральну вісь філософської полеміки XVII—XVIII ст.

У середині XVII ст. прозирає ще одна альтернативна щодо раціоналізму філософська лінія, яка, проте, «на повний голос» зазвучала лише в нинішньому столітті. Мається на увазі ірраціоналізм (від лат. *irrationalis* — нерозумний), який вказує (всупереч механістичній вірі в безмежні пізнавальні можливості споглядального — «математичного», «логічного» та ін. — розуму) на безмежну якісну множинність реального світу, яка становить об'єктивну межу для пізна-

вальних можливостей «кількісно-математичного», природничо-наукового розуму. У числі перших стикається з названою межею саме «природничо орієнтована» думка одного з видатних учених XVII ст., математичні й фізичні відкриття якого зберігають свою цінність і в наш час, французького письменника, природодослідника і філософа Блеза Паскаля (1623—1662).

Послідовне проведення раціоналістичних принципів природничо-наукового знання приводить Паскаля до розуміння того, що логічно-математичне строге міркування завжди має свій виток у якихось початкових, вихідних твердженнях (їх називають по-різному: аксіоми, постулати, вихідні принципи), які не мають і взагалі не можуть мати строгого (логічного, математичного тощо) обґрунтування. І тому підставою для їх прийняття є щось принципово інше, ніж теоретичне обґрунтування: більше того, саме теоретичне обґрунтування стає можливим лише тоді, коли вже існують, виявляються прийнятими до початку будь-якого процесу розумування ті або інші початкові твердження. Такі «початки» строгих (логічних) «ланцюгів» засновків і висновків людина приймає не розумом (вони логічно не обґрунтовуються), а «серцем».

Дійшовши висновку про принципову обмеженість, однобічність природничо-наукового (споглядального) розуму, Паскаль зумів у XVII ст., в період беззастережного панування ідеї механістичного універсалізму світу, хай ненадовго, але все ж недвозначно показати об'єктивну гуманістичну основу людського знання не тільки філософського, а й природничо-наукового. Споглядально-раціоналістична, механістична думка розбивалася на крайнощі суб'єктивізму — об'єктивізму, раціоналізму — сенсуалізму та ін.

Ставши на гуманістичну позицію, Паскаль зумів відновити світоглядну цілісність філософського погляду. Велич душі, зауважує він з цього приводу, виявляється не в тому, що людина сягає якоїсь однієї з крайнощів, а в тому, що вона вміє торкнутися обох і заповнити увесь проміжок між ними. Звичайно ж, серце дотримується свого порядку, а розум свого. Проте серце допомагає розуму, а не протистоїть йому. «Серцем» тут Паскаль називає гуманістичне підґрунтя розуму, про яке сам по собі розум частенько й не підозрює. І все ж розум завжди спирається на це підґрунтя — «серце».

Ми вже бачили, як послідовне проведення принципів механістичного матеріалізму замість створення «строкої» та цілісної картини світу призводить до дуалістичної позиції (картезіанство — яскравий приклад тому). Це ставить механістичний матеріалізм перед загрозою кризи, котра виглядала тим більш обґрунтованою, що, як показав Б. Паскаль, природознавство не так однозначно й автоматично свідчило на користь матеріалізму, як це здавалося в XVI ст. Саме в цій

ситуації і висуває свою програму подолання «дуалістичного бар'єра» видатний голландський мислитель Бенедикт (Барух) Спіноза (1632—1677).

Спіноза згодний з Декартом у тому, що уявлення про світ як закономірну природну цілісність може спиратися лише на строго науковий (математичний) метод. Проте математика не виводить, а виявляє істину. Адже самі математики говорять про геометричні, наприклад, побудови лише як про допоміжні «конструкції». Знамените архімедове «еврика» означає «знайшов», а не «створив». Тому й буття, «виявлюване» математичним методом, ніби безпосередньо демонструє саме себе. І якщо математичне міркування починається з певного самоочевидного твердження (аксіому), то і основою буття має бути самоочевидна «буттєва аксіома», якою Спіноза проголошує субстанцію, що в перекладі з латини буквально означає «те, що лежить в основі».

Будучи свого роду «початком» буття, субстанція не може визначатися нічим, крім самої себе, отже, вона необхідно є «причиною самої себе». Проте, будучи «першою причиною», субстанція є нічим іншим, ніж Богом, оскільки, за Спінозою, Бог — першопричина всіх речей і причина себе самого. Він у нього не надприродна істота, бо «зливається» з природою, є творчим виявом самого природного буття. Сила й могутність природи, за Спінозою, є самою силою і могутністю Бога, а закони і правила природи є самими рішеннями Бога. Отже, «якби у природі трапилося що-небудь таке, що б суперечило її загальним законам, то це необхідно суперечило б також і розуму, і природі божественній», тому, міркує далі Спіноза, «зовсім неправильно, що чудеса... показують нам існування Бога... навпаки, вони змушують нас сумніватись у ньому, тимчасом як без них ми абсолютно могли б бути певні в ньому... знаючи, що все йде відповідно до відомого й незмінного порядку природи»<sup>1</sup>.

Таким чином, природа як фундаментальна цілісність буття є, за Спінозою, субстанцією, а як першопричина і самопричина — Богом. Природа, субстанція, матерія і Бог становлять, згідно зі Спінозою, нерозривну єдність (і цілісність) реальності. Але названі моменти цілісної матеріальної (і водночас божественної) природи-субстанції зберігають певну автономію. Тим самим Спіноза прагне піднятися над механістичним «редукціонізмом» (від лат. *reductio* — зведення) своїх попередників, які прагнули пояснити природу, зводячи її якісне багатство до елементарних механічних властивостей. Я розумію під природою, зауважує Спіноза, не саму матерію та її стани, а, крім матерії, й інше безконечне.

<sup>1</sup> Спіноза Б. Богословско-политический трактат // Избр. произведения: В 2 т. М., 1968. Т. 2. С. 91—92.

Субстанції, за Спінозою, притаманні дві універсальні й невід'ємні характеристики (атрибути) — протяжність і мислення. Протяжність розкривається в нескінченності «модусів». (Так Спіноза називає індивідуальні конкретні речі та явища, причому єдність усієї множини «модусів» надає особливий безконечний модус-рух.) Мислення втілюється головним чином у людині, яка є одним із багатьох модусів природи. Проте, за Спінозою, не тільки людина, а й інші «модуси» — речі, хоча й різною мірою, всі вони одушевлені. Тим самим, долаючи картезіанський дуалістичний деїзм, який «розриває» матерію та дух, Спіноза, по суті, вдається до іншої крайності своерідного пантеїстичного гілозоїзму (уявлення про універсальну «оживленість» матерії). Проголошуючи мислення атрибутом субстанції і тим «долаючи» картезіанську дуалістичну «прірву» між мисленням і природою, Спіноза утверджує раціоналістичну тезу про збіг структури світу зі структурою розуму. Він відверто проголошує, що порядок і зв'язок ідей ті ж самі, що й порядок і зв'язок речей.

Матеріалістична філософія Спінози надихалася прагненням подолати труднощі, що постали перед механістичним матеріалізмом уже в XVII ст. Голландський мислитель поставив за мету відновити втрачену в картезіанстві цілісність природного буття (вчення про єдину субстанцію з невід'ємно притаманними їй атрибутами протяжності та мислення на противагу картезіанським автономним субстанціям — матеріальній і духовній), повернути природі-субстанції її внутрішню активність (пантеїстичне «розчинення» Бога в субстанції на противагу картезіанському дуалістичному деїзмові), надати цінність і самодостатній смисл людському існуванню в світі. Все це якоюсь мірою Спінозі вдалося, але, звичайно ж, він і не міг зробити більше, ніж це дозволяли конкретно-історичні обставини епохи.

Саме тому, як це не парадоксально, в найціннішому, що було зроблено Спінозою в поверненні до людини та її специфічних (морально-етичних, психологічних тощо) проблем, чи не з найбільшою силою виявилася слабкість його позиції. Проголошуючи субстанцію самодетермінуючою основою буття, Спіноза ставить питання про її творчі потенції, про об'єктивні передумови свободи у світі. Але творча потенція субстанції тлумачиться (і тут виявилися обмеженість спінозизму, його генетична спорідненість з механіцизмом) лише як «детерміноване розгортання» змісту субстанції, одвічно їй притаманного. Скоріше це «розкривання» субстанції у своїх модусах, аніж її справді творчий рух.

Творення, міркує Спіноза, означає створення речі за сутністю та існуванням разом, а породження означає виникнення речі лише за існуванням. Тому в природі немає творення, є тільки породження. Звідси й бере початок відома спінозівська формула свободи як пізнаної необхідності. Свободною, на думку Спінози, називається

така річ, яка існує лише згідно з самою необхідністю власної природи і спонукається до дії сама собою. Необхідною ж, або, краще сказати, примушваною, називається така, яка чимось іншим визначається до існування та дії за відомим і певним способом. Але ж «із необхідності своєї власної природи» існує, за Спінозою, лише субстанція — Бог. Отже, свобода є обов'язково дія, що строго відповідає необхідності. Остання ж виявляється тільки розумом (адже «порядок ідей» відповідає «порядку речей»), унаслідок чого свобода і стає пізнаною необхідністю.

Проте вказана властивість, за Спінозою, належить самій лише субстанції. Що ж до людини, то вона лише «частина» природи («модус» субстанції) і тому скоріше річ «примушвана», ніж «свободна». Останнє визнає і сам філософ. Людина, зазначає він, як частина цілої природи, від якої вона залежить і якою управляється сама по собі, нічого не може робити для свого спасіння і щастя. Тим самим поняття свободи (насамперед стосовно людини-«модусу» субстанції) набуває відчутно фаталістичного забарвлення. В душі, міркує Спіноза, немає ніякої абсолютної або свободної волі, але до того або іншого хотіння душа визначається причиною, яка, у свою чергу, визначена другою причиною, ця — третьою і так до безконечності.

Виводячи філософську думку з дуалістичної кризи, Спіноза наголошує на моністичному принципі тлумачення світу. Проте картина у нього виходить подекуди аж занадто «цілісною», навіть унітарною. Звідси фаталістичне в кінцевому рахунку тлумачення проблем творчості та свободи. Саме в цьому напрямі пробував шукати дещо інших рішень видатний німецький філософ і природодослідник Готфрід Вільгельм Ляйбніц (1646—1716), який прямо звинувачує Спінозу в тому, що той довів до краю вчення, котре відбирає у створіння силу діяння.

Ляйбніц, погоджуючись із Спінозою в питанні про субстанціональну основу світу, а також у визнанні божественної природи цієї субстанції (Бог, згідно з Ляйбніцом, є первинна Єдність, або ж початкова проста субстанція), всупереч Спінозі прагне максимально врахувати індивідуальність, унікальність і неповторність реального існування. Унітарно-моністичній орієнтації Ляйбніц протиставляє плуралістичний підхід. Так виникає знаменита Ляйбніцева монадологія — назва, якою часто позначають філософію видатного німецького мислителя.

Згідно з цим ученням, реальність складається з нескінченної множини монад (своєрідних безтілесних, «простих» субстанцій — неподільних, незнищуваних, неповторних, самодостатніх, активних тощо). Монади утворюють своєрідну ієрархію — від найпримітивніших несвідомих «малих перцепцій», монад-душ (розрізнені перцепції відчуття) і монад-духів (з чітко виявленою самосвідомістю) аж до

найдосконалішої монади — Бога. Монади є суто ідеальними, духовними конститутивними елементами буття. Зміст усіх наших знань продукується монадою-духом з іманентно притаманного кожній із них змісту. І хоча монади «не спілкуються» між собою (вони, за висловом Ляйбніца, «не мають вікон»), між ними існує найтонша погодженість, що має джерелом божественну мудрість. Універсальна гармонія індивідуальних, неповторних і самодостатніх монад становить зміст одного з центральних моментів філософії Ляйбніца — теорії наперед встановленої гармонії.

Плуралістична картина світу дає можливість Ляйбніцу дещо глибше осмислити і проблему свободи. Розглядаючи цю проблему (як і Спіноза) у взаємовідношенні з проблемою необхідності, Ляйбніц водночас тлумачить досить широко зміст самої необхідності. Співвідносячи необхідність із категорією можливості, Ляйбніц вважає необхідним усе те, що не є можливим. Унаслідок такого підходу необхідність втрачає традиційний (фаталістичний) характер, стає множинною (а не жорстко однозначною, як вона тлумачилася традиційно). Завдяки новому підходу до розуміння необхідності (вона включає не лише «фізичну», а й «моральну» необхідність, тобто враховує і множинність мотивації) остання допускає, навіть передбачає ситуацію вибору, без якого про жодну справжню свободу й мови не може бути. Свобода внаслідок цього тлумачиться як свобода діяння і передбачає «свої рівні та різновиди».

Філософія  
Дж. Локка.  
Критика її  
Дж. Берклі та  
Д. Юмом

Якщо для раціоналістичної філософії Нового часу (Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. В. Ляйбніц) проблема відповідності (істинності) нашого знання реальності розв'язувалася майже «автоматично» (адже людський розум тлумачиться раціоналізмом як «світло самої природи», і тому «порядок ідей у розумі», само собою зрозуміло, той самий, що й «порядок речей у світі»), то наприкінці XVII ст. згаданий «автоматизм» починає здавати позиції. Виникають певні сумніви щодо беззастережності тотожності «порядку ідей» і «порядку речей». Це питання стає одним із основних міркувань видатного англійського філософа Джона Локка (1634—1704).

Локк, звернувшись до досвіду, який, з точки зору його принципу сенсуалістичної позиції, є єдиним джерелом нашого знання, висловлює глибокі сумніви у вірогідності теорії «природжених ідей», що її дотримувалася більшість раціоналістів (насамперед Декарт). Варто лише, міркує Локк, вказати шлях, яким приходимо ми до будь-якого знання, й одразу стає зрозумілим, що цього цілком досить, аби довести, що воно не природжене.

Отже, всупереч Декарту Локк вважає, що природжені ідеї взагалі не існують. Деякі істини, міркує Локк, отримуються з ідей одразу ж, як тільки розум перетворює їх у твердження. Для відкриття й визнання інших істин необхідний довгий ряд упорядкованих ідей, належне порівняння їх і ретельно зроблені висновки. Деякі істини першого роду завдяки їх загальному та легкому визнанню помилково приймалися за природжені. Насправді ж ідеї і поняття не народжуються разом з нами так само, як уміння й науки, хоча одні ідеї засвоюються нами з більшою легкістю, ніж інші, і тому приймаються більшим колом людей. Але й це залежить від ступеня застосовності органів нашого тіла і наших розумових здібностей.

Об'єктом мислення, за Локком, є ідеї — «білість», «твердість», «мислення», «рух», «людина», «військо», «сп'яніння» тощо. Але звідки вони приходять у розум? Єдиним джерелом ідей Локк вважає досвід, який виступає у двох формах — зовнішнього (чуттєве сприймання зовнішніх матеріальних речей і явищ) і внутрішнього (внутрішнє сприймання діяльності нашого розуму) досвіду. Зовнішній досвід виступає як сукупність відчуттів (жовтого, білого, гарячого, холодного, м'якого, твердого тощо), внутрішній — як рефлексія (сприймання таких операцій нашого розуму, як сприйняття, мислення, сумнів, віра, пізнання, бажання та ін.). Ці два джерела, тобто зовнішні матеріальні речі як об'єкти відчуття, і внутрішня діяльність нашого власного розуму як об'єкт рефлексії є тим єдиним, звідки беруть свій початок усі наші ідеї, що походять або з одного, або з іншого джерела. Зовнішні речі постачають ідеї чуттєвих якостей, що є різноманітними сприйняттями, викликаними в нас речами, а розум постачає себе ідеями своєї власної діяльності.

І саме аналізуючи досвід (в обох його формах) як джерело ідей, Локк виявляє, що не всі ідеї однаковою мірою адекватно відображають свій об'єкт, і залежить це від якостей самого об'єкта. У зв'язку з цим Локк говорив про первинні якості, що «зовсім невіддільні від тіла, в якому б воно не було стані». Ці (первинні) якості, твердить Локк, «породжують у нас прості ідеї, тобто густину, протяжність, форму, рух або спокій, число». Водночас існує ще й інший розряд якостей, які Локк називає вторинними. Це «кольори, звуки, смаки тощо, що на ділі не відіграють ніякої ролі в самих речах, але являють собою сили, котрі викликають у нас різні відчуття». Звідси Локк робить висновок про те, що «ідеї первинних якостей є продукт схожості, вторинних — ні... ідеї первинних якостей тіл схожі з ними і їх прообрази справді існують у самих тілах, але ідеї, що викликаються в нас вторинними якостями, зовсім не мають схожості з тілами. В самих тілах немає нічого схожого з цими нашими ідеями. В тілах, що їх ми називаємо за цими ідеями, є тільки здатність викликати в нас ці відчуття. І те, що є блакитним, солодким або

теплим в ідеї, те в самих тілах, які ми так називаємо, є лише певний обсяг, форма і рух непомітних частинок»<sup>1</sup>.

Розрізняючи первинні й вторинні якості та виводячи все наше знання з досвіду, Локк зіткнувся з певними труднощами в тлумаченні такої фундаментальної категорії, як субстанція. Ідея субстанції, зауважує Локк, не сприймається нами ні через відчуття, ні через рефлексію. Не визнаючи і «природжений» характер цієї ідеї, англійський мислитель змушений зробити агностичний висновок про те, що ми позначаємо словом «субстанція» невизначене припущення невідомо чого, що ми приймаємо за субстрат, або носія відомих нам ідей. Агностична реакція Локка на проблему статусу існування такої найзагальнішої категорії, як «субстанція» (вона й справді незводима до досвідного, «емпіричного» існування), була красномовним сигналом про неспроможність сенсуалістичного підходу в подоланні труднощів альтернативної (раціоналістичної) позиції.

Ні раціоналізм засобами строго логічної, математичної дискурсії, ні сенсуалізм посиленням на відповідні досвідно-емпіричні дані не змогли довести ті вихідні, початкові принципи, що лежали в основі «метафізичних побудов» філософів Нового часу. Врешті-решт це породило відповідну скептичну позицію, яка чи не найтиповіший свій вияв знайшла в П'єра Бейля (1685—1706), котрий виступає у своєрідній ролі «останнього метафізика XVII ст.» і «першого філософа XVIII ст.».

Філософія Нового часу, як уже зазначалось, орієнтувалася на природу як на новий образ реальності, що приходить на зміну традиційному (середньовічному) божественному духові. Тож не дивно, що філософія «уподібнюється» природознавству. Саме звідси бере витоки механіцизм (і математизм, якщо так можна висловитися) філософії Нового часу. Останнє виявилось в тлумаченні реальності як чогось «наявного», «безпосередньо даного», того, що «спостерігається» або «переживається». Така настанова чи не найтиповіше втілилася в «математичній філософії» І. Ньютона (1643—1721) — в загальновідомому афоризмі «гіпотез не вигадую».

«Гіпотез же я не вигадую, — твердить Ньютон. — Все, що не виводиться з явищ, має називатися гіпотезою, гіпотезам же метафізичним, фізичним, механічним, прихованим властивостям не місце в експериментальній філософії»<sup>2</sup>. Таке обмеження предмета пізнання наявним, експериментально фіксованим, спостережуваним

<sup>1</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения: В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 96.

<sup>2</sup> Ньютон И. Математические начала натуральной философии // Крылов А. Н. Собр. тр.: В 7 т. М., 1936. Т. 7. С. 662.

ще якоюсь мірою виправдане для природознавства (та й то не повною мірою), але абсолютно непридатне для філософії, бо призводить, як ми вже бачили, до агностичних і (побачимо далі) суб'єктивістських і скептичних ремінісценцій.

Одним із перших робить критичні висновки з цієї обставини англійський філософ Джордж Берклі (1685—1753). Він наголошує на тому, що загальновідомий факт існування речей (столів, стільців, яблук тощо) аж ніяк не означає їх об'єктивного, незалежного від нашого духу існування, як про це гадають філософи-матеріалісти. Кожний може безпосередньо упевнитися в цьому, міркує Берклі, якщо зверне увагу на те, що розуміється під терміном «існує» в його застосуванні до сприйманих речей. Коли я кажу, що стіл, на якому я пишу, існує, то це значить, що я бачу і відчуваю його; і якби я вийшов зі своєї кімнати, то сказав би, що стіл існує, розуміючи під цим, що якби я був у своїй кімнаті, то міг би сприймати його, або ж що який-небудь інший дух дійсно сприймає його.

Важко не погодитися з Берклі, адже і справді з позицій натуралістично-механістичного тлумачення реальності як такої, що безпосередньо спостерігається, сприймається, переживається, є «даною», реальне існування засвідчується лише фактом його чуттєвої (у відчутті, сприйнятті, переживанні) фіксації в досвіді (зовнішньому чи внутрішньому). Якщо ж це так, то єдиний смисл, який має слово «існувати», є «бути сприйманим», адже єдиним, з чим безпосередньо має справу людина, спілкуючись зі світом речей, є ті або інші зорові, слухові, тактильні відчуття (червоне, кругле, дзвінке, холодне, тверде тощо) в певних комбінаціях і послідовностях.

Берклі нічого не вигадує й не фальсифікує. Він лише послідовно розвиває ті висновки, які справді випливають з позиції натуралістичного механіцизму. Про такі висновки здогадувався вже Дж. Локк, міркуючи про статус існування «субстанції». Але Локк ще не зрікався ідеї об'єктивного існування речей, бо вважав об'єктивно існуючими принаймні їхні первинні якості. Берклі ж цілком послідовно і слушно вказує на відсутність принципової відмінності між первинними і вторинними якостями, оскільки перші (протяжність, форма, рух тощо) так само дані нам через відчуття, як і другі. Тим-то, міркує Берклі, як я неспроможний бачити або відчувати щось без дійсного відчуття речі, так само я неспроможний мислити сприйняті речі або предмет незалежно від їх відчуття або сприйняття. Насправді об'єкт і відчуття, пише Берклі, одне й те саме і тому не можуть бути абстраговані одне від одного.

Наведена тут позиція Берклі є позицією суб'єктивного ідеалізму. Проте, всупереч поширеним серед філософів уявленням, вона не є власною позицією англійського філософа. До суб'єктивно-ідеалістичних висновків він приходив, логічно розгортаючи вихідні позиції

філософії Локка та всієї натуралістично-механістичної традиції Нового часу, з якою полемізує. Власна позиція Берклі є об'єктивною і навіть теологічною (він був єпископом). На цьому наголошує сам Берклі, говорячи про неможливість із позицій суб'єктивного ідеалізму відповісти на питання про те, звідки, власне, беруться самі «безпосередні дані» — відчуття. Оскільки вони можуть існувати лише в душі, то, вочевидь, перед тим як вони з'являються в моєму душі, вони мають існувати деінде, в іншому душі. З усього цього я висновую, зазначає Берклі, що існує дух, який в усякий момент викликає в мені чуттєві враження, які я сприймаю. А з розмаїття, порядку та особливостей можна зробити висновок, що їх творець незмірно мудрий, могутній і благий.

І все ж Берклі виявився не до кінця послідовним у своїй критиці Локка. Підкреслюючи, що його міркування аж ніяк не заперечують існування речей, які «я бачу своїми очима, торкаю своїми руками», і що «єдина річ, існування якої ми заперечуємо, є те, що філософи називають матерією або тілесною субстанцією», Берклі водночас не помічає, що його аргументи такою ж мірою спростовують існування не тільки тілесної субстанції (заперечення якої не завдає ніякої шкоди роду людському, котрий ніколи не помітить її відсутності), а також і субстанції духовної, в існуванні якої він цілком переконаний.

Більш послідовним виявився інший англійський філософ — Давид Юм (1711—1776), який вважав єдино (і незаперечно) існуючим лише враження — враження відчуттів і враження рефлексії. «Субстанція» (не тільки тілесна, а й духовна) — це просто зручна фікція нашої уяви, вважав мислитель. Наша уява цілком вільно (і довільно) комбінує враження, результатом чого і є реальність. Із вражень або ідей пам'яті, міркує Юм, ми створюємо свого роду систему, яка охоплює все те, що ми пам'ятаємо як сприйняте — чи то внутрішнім сприйманням, чи зовнішніми чуттями, і кожен частину цієї системи, поряд з наявними враженнями, називаємо звичайно реальністю.

Існування для Юма, як і для Берклі, тотожне сприйняттю. Але на відміну від Берклі, який заперечував існування матеріальної субстанції і приймав існування субстанції духовної на основі подібного ототожнення, Юм більш послідовно твердить, що єдино незаперечним є існування вражень, що ж до існування (чи неіснування) поза цими враженнями субстанції (тілесної чи духовної) нічого певного сказати не можна, бо немає підстав ні для позитивних, ні для негативних висновків із цього приводу. Тобто позиція Юма є скептичною. Одним із центральних понять його філософії є віра (англ. belief на відміну від faith — релігійної віри). Через те, що ми не знаємо і не можемо знати, чи існують об'єктивні джерела вражень (об'єктивні предмети і явища), чи вони просто довільні витвори нашої фантазії, ми можемо в наших життєвих ситуаціях керуватися



будь-якими уявленнями про їх статус. Оскільки ж специфіка людського життя саме така, то нам зручніше керуватися уявленнями про об'єктивне існування предметів і явищ світу. І в цьому немає нічого неправильного. Єдине, про що слід постійно пам'ятати: наша певність в об'єктивному існуванні світу, яка базується на вірі, аж ніяк не може претендувати на істинність.

Старше  
покоління  
французьких  
просвітників

Через всю філософію XVII ст. однією з центральних її тез проходить думка про «розумність» світу. Думка ця трансформується у XVIII ст. в ідею Просвітництва як головну рушійну силу історії, джерело її головний засіб досягнення людством рівності, братерства і свободи, тобто стану відповідності вимогам розуму, Царства Розуму. Одним із перших філософів-просвітників (сам термін «Просвітництво» був висунутий трохи пізніше Вольтером і Гердером) вважається Шарль Луї де Монтеск'є (1689—1755), який всупереч традиційному (в душі «божественної зумовленості») тлумаченню історії запропонував розуміння її як природного, зумовленого законами процесу.

Закон історії тлумачиться в просвітницькому душі як «людський розум, що править народами». Проте Монтеск'є виявляє намір пов'язати дію закону, що детермінує історичний процес, не з самим лише «розумом» як таким, а й з певними природними (головним чином географічними) обставинами. Законодавець створює закони не довільно, тому що обов'язково враховує ті природні умови, в яких історично формувався народ: розміри території, її рельєф, побут і звичаї народу тощо. Відношення законів до всіх цих природних обставин і становить те, що Монтеск'є називає Духом законів.

Помірний клімат, міркує Монтеск'є, сприяє формуванню таких рис, як войовничість, хоробрість, волелюбність та ін. У теплих країнах, на думку Монтеск'є, люди ледачі, розбещені, покірні тощо. Родючий ґрунт, міркує далі Монтеск'є, вимагає занадто багато часу для свого обробітку, тому землероби залобки поступаються правом на управління країною одній особі. От чому в землеробських народів найчастіше буває монархічна (і навіть деспотична) форма правління. На неродючих землях — народне, республіканське правління.

Незважаючи на явно механістичну орієнтацію, цілком зрозумілу в історичному контексті того часу, думка Монтеск'є знаходить опору в природі, шукає раціональні підстави для вдосконалення законів. Вказуючи на непридатність феодальних порядків, Монтеск'є досить скептично ставився до перспективи їх революційного перетворення, віддаючи перевагу процесові поступового реформування суспільства. Монтеск'є побоювався (і, як показала історія якобінської диктатури,

не без підстав), що усунення «старого зла» шляхом насильства може стати джерелом «зла нового». Звідси раціоналістично-просвітницький висновок Монтеск'є про те, що він відносить себе до тих філософів, які чувають старе зло, бачать засоби для його виправлення, але водночас бачать і нове зло, що породжується цим виправленням. Вони зберігають недобре, боячись гіршого, і задовольняються існуючим благом, якщо сумніваються в можливості кращого.

Незаперечною заслугою Монтеск'є є й детальне розроблення ним локківської ідеї поділу влади — законодавчої, виконавчої та судової. Лише за умови такого поділу, наполягав Монтеск'є, можливий державний лад, за якого нікого не примушуватимуть робити те, до чого не зобов'язує закон, і не робити того, що закон йому дозволяє.

Класичним філософом епохи Просвітництва, з іменем якого прийнято асоціювати її початок, був Франсуа-Марі Аруе (1694—1778), який увійшов в історію світової культури як Вольтер. Драматург, автор повістей і романів, поет, історик, знавець юриспруденції — в усіх цих і ще в багатьох галузях він залишив помітний внесок. Але насамперед Вольтер — видатний філософ, котрому людство завдячує новим злетом творчої думки. Його художня, наукова, філософська творчість становить єдине цілісне утворення, окремі моменти якого взаємодіють, взаємодоповнюють і взаємозбагачують один одного. Тому просто неможливо дістати адекватне уявлення, скажімо, про філософію Вольтера, не познайомившись з іншими сторонами його напрацювань.

Саме у Вольтера на перший план висувається характерна для просвітницької думки риса — рішучий поворот від дещо абстрактних, загальних проблем буття, реальності як такої, властивих філософії XVII ст., до проблем живої практики людського життя, соціальної проблематики, упорядкування і вдосконалення (згідно з вимогами розуму) людського існування у світі. Інша характерна для просвітницької позиції риса — дегеологізація світоглядних основ суспільної свідомості. Антитеологічна спрямованість філософії Вольтера, проте, не мала під собою атеїстичної основи, це була скоріше критика клерикалізму та релігійного фанатизму. Як і більша частина просвітників, він був прихильником деїзму.

Не маючи прямих аргументів на користь існування Бога, Вольтер досить послідовно провадив ідею, виражену у відомій максимі, що її йому приписують: «Якби Бога не було, його слід було б вигадати». Так, у своєму знаменитому «Філософському словнику» Вольтер писав: «Філософ, що визнає Бога, володіє безліччю можливостей, тожних упевненості, тоді як в атеїста залишаються самі лише сумніви... Зрозуміло, що в моралі набагато більше сенсу у визнанні Бога, ніж у недопущенні його існування. В інтересах усього людства, щоб

існував Бог, який карав би те, чого не в змозі придушити людське правосуддя»<sup>1</sup>.

Вольтерівський «захист Бога» значною мірою виходив з його, так би мовити, «реформістських» уподобань щодо реалізації просвітницької програми «вдосконалення» суспільства. Незважаючи на революційні «пасажі», що нерідко трапляються в працях Вольтера, він загалом, як і його старший колега Монтеस्क'є, схилився до реформаційного шляху перетворень феодальних порядків. У цьому плані спокуса «втримати в шорах» народ за допомогою релігії була досить заманливою. Забігаючи наперед, зазначимо, що навіть революційний якобінський уряд декретував у травні 1794 р. введення у Франції дійсного культу Верховної Істоти як загальнообов'язкової «громадянської релігії».

Молодший сучасник Вольтера Жан-Жак Руссо (1712—1778), вбачаючи найбільш кричущу ваду сучасного суспільства в нерівності людей, порушує питання про походження цієї нерівності та шляхи її усунення. Вбачаючи, як і всі мислителі Просвітництва, джерело змін людського життя в розумі, Руссо водночас вважає, що й сам розум при цьому зазнає впливів життєвих потреб людей. Люди, що спочатку жили в «природному» стані, поступово (внаслідок розвитку розуму) переходять у «суспільний стан», об'єднуються в сім'ї, а останні — в племена. Тут люди живуть вільно, вони здорові й щасливі, продовжують насолоджуватися усіма радощами спілкування, які ще не порушують їх незалежність.

Ідеалізуючи в такий спосіб первісні (родоплемінні) стосунки між людьми, Руссо малює подальші події як перехід до громадянського суспільства й держави, що стали результатом своєрідної загальнолюдської «конвенції», суспільного договору. Тут виникає приватна власність, а це призводить до ліквідації рівності та втрати свободи. Руссо прагне раціонально пояснити такий результат: мовляв, сильніші та здоровіші виробляють значно більше продуктів, ніж інші. Вироблені «надлишки» нагромаджуються, виникає обмін, торгівля, зростає цивілізація, найпомітнішими ознаками якої стають виробництво заліза і знарядь із нього, що значно поліпшує виробництво хліба. Залізо та хліб — ось що, на думку Руссо, цивілізувало людей і згубило рід людський.

Таке суспільство має бути ліквідоване і натомість збудоване нове суспільство на засадах нового суспільного договору. Нове суспільство відчужує майже все на користь держави, але лише в тому розумінні, що держава забезпечує за кожним користування цим майном, не допускаючи існування в суспільстві «ані багатіїв, ані жебраків». Но-

<sup>1</sup> Вольтер. Філософський словарь. М., 1989. С. 622—623.

вий суспільний договір Руссо — це фактично заклик повернутися назад до первісної простоти та рівності «природного» стану людини.

Відмітною рисою Просвітництва є поворот до людини. Мислителі-просвітники, починаючи з Монтеस्क'є, головну увагу звертають на людське суспільство, історію, біди та страждання людей. У зв'язку з цим основний акцент робиться на розум, шляхи й засоби приведення суспільства у відповідність із вимогами розуму, насамперед такими, як рівність, справедливість, свобода, братерство тощо.

Отже, Просвітництво повертає до людини. Але ж чи є це повернення справді гуманістичним? Таке питання не є марним, бо на відміну від періоду Відродження, коли були висунуті гуманістичні ідеали творчої і неповторної (співрівної Богу) людської особистості, Новий час (XVII і особливо XVIII ст.) був періодом інтенсивного складання тих специфічних спільностей, у яких «суспільне відношення людей... прибирає в їх очах фантастичну форму відношення між речами» (Маркс). Такі об'єднання людей виступали в ролі своєрідного «спільного знаменника», під який підводяться індивіди і який виявляє себе як абстрактна ознака, що є «значущою» не з точки зору особистісно-людського (справді гуманістичного) змісту, а з позицій «вузькотехнологічних» (виробничих, управлінських тощо).

Французький  
матеріалізм  
XVIII ст.

Саме таку людину — «усереднену особистість», представника «сурогатної спільності», «машину з кісток і м'яса» (Декарт) — і ставить на передній план Просвітництво. Це й породжує масу суперечностей і парадоксів у світоглядних принципах просвітників, які відображали парадоксальність самої тогочасної суспільної ситуації, яка чи не найяскравіше виявилася згодом у реальній практиці Великої Французької революції XVIII ст. і у філософських поглядах молодшого покоління французьких просвітників — Жюльєна Офре де Ламетрі (1709—1751), Клода-Адріана Гельвеція (1715—1771), Поля-Анрі Гольбаха (1723—1789), Дені Дідро (1713—1784). Їхня відверто матеріалістична і атеїстична позиція стала безпосередньо філософсько-світоглядною увертюрою до революції.

Одним із парадоксів була та обставина, що просвітники, які в числі головних політичних гасел висували вимогу свободи, водночас рішуче заперечували реальність самого змісту свободи як філософської проблеми. Звертаючись до текстів мислителів-просвітників, легко побачити, що позитивна розмова про свободу заходить лише в політичному аспекті проблеми. Однак тільки-но заходить мова про свободу як самочинну, творчу діяльність людської особистості (а не «дану згори», однакою для всіх «незалежність» однієї людини від одної, тобто «свободу» лише від «чогось», а не «для чогось»),

така свобода відразу тлумачиться як «фікція», що виникає внаслідок «незнання» нами причин тих (чи тієї) дій, які ми називаємо свободними. І такий підхід цілком логічний, бо в усіх подібних випадках аналізується свобода людської істоти, ототожнюваної з машиною.

У творі, що так і називається «Людина-машина», Ламетрі прямо посилається на Декарта як мислителя, найвидатнішим «відкриттям» якого було ототожнення тварини, живого організму взагалі з машиною. Ламетрі цілком послідовно поширює картезіанську схему «живої машини» на людину, стверджуючи, що людина не більш ніж тварина або ж сукупність рушійних сил, що взаємно збуджують одна одну. Душа є тільки рушійним початком або ж відчуваючою матеріальною частиною мозку, яку можна вважати головним елементом усієї нашої машини. Отже, ми маємо зробити сміливий висновок, що людина є машиною. Якщо людина — це машина (хай і дуже досконала), то, зрозуміло, вона абсолютно не здатна на творчі (такі, що виходять за межі її конструктивної схеми) дії. Цілком логічним тому є висновок, зроблений Гельвецієм, згідно з яким філософський трактат про свободу був би трактатом про наслідки без причин.

Специфічність людини, її нібито принципова відмінність від інших частин природи, на переконання Гольбаха, є лише видимістю. Людина, на думку Гольбаха, вважає себе специфічною істотою лише «завдяки недостатньому міркуванню над природою», звідки виникають поняття духовності й тому подібні невизначені слова, вигадані потроху майстрами умоглядних тонкощів. Насправді ж, будучи природною істотою, людина цілком підпорядкована природі, а тому розмови про свободу абсолютно не мають сенсу.

Цілком послідовно виходячи з наведеного розуміння, Гольбах, наприклад, ототожнює боротьбу мотивів із механізмом дії різноманітних сил на матеріальне тіло. Волю, або, точніше, мозок, пише він, можна порівняти з кулею, яка, отримавши перший поштовх, що примусив її рухатись по прямій лінії, повинна, однак, змінювати свій напрямок, оскільки на неї подіяла інша сила, більша, ніж перша. А звідси висновується заперечення свободи: «людина не буває вільною ані хвилини у своєму житті», людину «приводить до помилки, примушуючи думати, ніби вона вільна, те, що вона не помічає істинного мотиву, який спонукає її до діяння», «всі наші вчинки підпорядковані фатальності, що управляє нашою частковою системою так, як вона керує сукупною системою всесвіту; ніщо в нас, як і в природі, не відбувається, тому що випадок... є позбавлене смислу слово».

<sup>1</sup> Гольбах П. А. Система природы // Избр. произведения: В 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 116—117.

Такі й подібні висловлювання рясніють у творах Гольбаха, і всі вони цілком однозначно впливають з фундаментальної позиції їх автора. Проголошуючи тезу «Бути вільним — це значить піддаватися необхідним мотивам, які ми носимо в самих собі», Гольбах відверто займає фаталістичну позицію. Фатальність, твердить він, це вічний, неминучий, необхідний, установлений у природі порядок або неминучий зв'язок діючих причин з похідними від них діями.

Фаталістичні висновки, що впливають з Гольбахового розуміння необхідності, не повинні обурювати людей. Навпаки, це розуміння має справити на них благотворний вплив, бо, як каже Гольбах, воно здатне не тільки заспокоїти більшу частину їх тривоги, а й навіть їм корисну покору, розумне підкорення своєму жеребу, яким вони часто бувають незадоволені через свою надмірну чутливість. Активне втручання людей у хід подій, на думку Гольбаха, не є розумне. Більше того, він заявляє про свою готовність «зрозуміти» навіть деспота, адже той «під тиском» необхідності «не відає, що коїть». Людина ж, нагадує Гольбах, машина, і в цьому він не вбачає для неї нічого принизливого.

Хіба ж сама природа, міркує французький філософ, не є величезною машиною, невеличкою пружиною якої є людина? У природі, де всі істоти живуть за призначеними для них законами, все перебуває в порядку. За її велінням певні суспільства продукують мудреців, героїв і великих людей. В інших народжуються лише бридкі особистості, позбавлені енергії та добродетності. Змиримось ж зі своїм жеребом і в разі страждань не звертатимемось до створення нашої уявою химер. Якщо ця природа зробила існування нестерпимим для деяких невдах, яких вона ніби обрала собі за жертви, то смерть завжди є для них відчиненими дверима, що звільняють їх від бідувань, коли вони втрачуть віру в можливість позбавитись їх. Позиція Гольбаха, з огляду на критерії «гуманістичності», досить красномовна і спеціальних коментарів не потребує.

Вчені майже одностайні в тому, що французькі просвітники (насамперед їх молодше покоління) своїми філософсько-соціологічними творами ідейно надихнули, підготували й теоретично обґрунтували Велику революцію 1789—1794 рр. Це, безумовно, правильно. Проте при цьому всіляко наголошується винятково прогресивний характер просвітницьких ідей і, отже, їх «безперечно гуманний зміст». А це не зовсім так. І справа не тільки в тому, що їх «гуманістичність» викликає великий сумнів (вище про це було сказано цілком певно), але і в тому, що між механістично-натуралістичними теоретичними настановами та антигуманною практикою якобінського терору існує логічна спадкоємність, що було трагічно підтверджено ще раз до свідом жовтневих подій 1917 р. в Російській імперії.

І справді, якщо з позицій Розуму взагалі інтерес народу (всіх вищий від інтересу індивіда, то цілком виправдано («розумно») жерт-

увати «одиницями» задля «всезагального» блага. Виданий у вересні 1793 р. закон про «підозрілих» давав «право» карати не тільки кожного, хто активно бореться проти Республіки, а й тих, хто активно не виступає на її захист. Славнозвісний редактор газети «Друг народу» Марат на початку 1790 р. писав на її сторінках: «Кілька своєчасно відрубаних голів надовго стримають ворогів суспільства»; ще через півроку: «П'ятсот—шістсот відрубаних голів забезпечили б нам спокій, свободу і щастя»; в кінці року: «Можливо, доведеться відрубати п'ять-шість тисяч голів, але коли б навіть довелось відрубати й двадцять тисяч, не можна вагатися ані хвилини».

Інший відомий вождь якобінців Л. А. Сен-Жюст у середині 1793 р. закликав: «Свобода має перемогти будь-якою ціною. Ви повинні карати не тільки зрадників, а й байдужих, ви повинні карати будь-кого, хто є пасивним у Республіці й нічого не робить для неї».

Дещо своєрідною виявляється позиція Дідро, одного з найславетніших представників блискучої плеяди просвітників XVIII ст., редактора славнозвісної «Енциклопедії, або Тлумачного словника наук, мистецтв і ремесел». На перший погляд, позиція Дідро принципово та ж сама, що й у його колег Гельвеція, Ламетрі та Гольбаха. Так, на питання про різницю між людиною і статуєю, мармуром і тілом Дідро відповідає, що різниця дуже незначна: з мармуру роблять тіло, з тіла — мармур. Роз'яснює цю дещо дивну сентенцію в такий спосіб: якщо мармур потовкти, всипати в чорнозем, посіяти горох і з'їсти його, то матимемо справу з перетворенням мармуру в тіло. Отже, між людиною та природою немає якісної відмінності, і «воля не менш механічна, ніж розум». Відповідною є і кваліфікація свободи, котра якщо й існує, то тільки внаслідок незнання. Тому говорити всерйоз про свободу людини, за Дідро, можна лише стосовно «абстрактної людини, людини, яка не збуджується жодними мотивами, людини, яка існує лише уві сні або ж у думці».

І все ж у творчості Дідро простежується певна особливість порівняно з іншими його сучасниками-просвітниками. Останні, як правило, висловлювали свої погляди в систематичних (за образом і подобою природничо-наукових) трактатах. Специфіка ж природничо-наукового погляду на світ полягає в тому, що він фіксує дійсне (вже реалізоване, здійснене, дане) існування, зображує світ, яким він є. Але ж об'єктивна реальність не тотожна лише своєму дійсному існуванню, остання є лише одним із його «вимірів». Поряд із дійсністю, тим, що є, об'єктивна реальність охоплює собою і те, що було, і те, що буде, тобто охоплює можливості, які є не менш реальними, ніж дійсність із її «вимірами», але спосіб їх існування істотно інший, ніж у дійсності.

Орієнтоване на змалювання лише дійсного аспекту реальності, природничо-наукове знання просто не здатне (не має відповідних засобів) фіксувати можливий (минуле та майбутнє) її аспект. Однак

людина, суспільне буття взагалі характеризується (на відміну від лише «дійсного» параметра природного буття) існуванням багатомірним, одночасно в усіх (і дійсному, і можливому) параметрах об'єктивної реальності. Звичайно, специфічно людське буття разом із його найістотнішими рисами — свободою, творчістю, історичністю тощо — просто неможливо адекватно виразити природничо-науковими засобами, якими фіксується лише його дійсна «проекція» — фізично-анатомічна будова, такі формальні параметри, наприклад свободи, як «негативна» її зовнішність — «свобода від...», що становить її переважно політичний аспект. Звідси «парадоксальність» і «одномірність» у змалюванні проблеми людини, свободи, творчості більшості мислителів-просвітників, що у своїй філософській творчості орієнтувалися на природничо-науковий взірць.

Дідро застосовує в більшості своїх творів не традиційно-натуралістичну форму трактату, а діалог, який відкриває ширші можливості для відображення багатомірних структур людського існування. І все ж традиційний, загальноприйнятий на той час «натуралістичний» стиль написання філософських творів не дає можливості Дідро вийти за межі властивої Просвітництву парадигми.

Але ж згадаймо, що, крім філософських у стилі часу творів, Дідро писав і твори художні: «Небіж Рамо», «Жак-фаталіст і його хазяїн» тощо. І тут, звільнившись від натуралістичного стилю міркування, він пропонує зовсім інші, нетрадиційні рішення проблем, у тому числі й проблеми свободи.

Сюжет роману «Жак-фаталіст...» нетрадиційний з огляду на закони жанру. Він не має чіткої фабули і розпадається на безліч епізодів з пригодами, що трапляються з Жаком та його хазяїном, які подорожують нескінченно довгою дорогою. Ця дорога, що виходить «нізвідки» і продовжується «в нікуди», об'єднує епізоди, символізуючи життєвий шлях людини у всій складній і суперечливій розмаїтості подій і фактів. Жак намагається тлумачити як єдино можливе лише те, що «наперед визначене». Людина, за його словами, так само неминуче йде шляхом слави або ганьби, як куля (хай навіть і наділена свідомістю), що котиться схилом пагорба. І якби ланцюг причин і наслідків, з яких складається життя людини, став би нам відомий, ми упевнилися б, що людина чинить лише так, як змушена чинити. Однак йому заперечує хазяїн, який вказує на принципову можливість прямо протилежного пояснення.

Говорячи про позицію Жака, який прагне бути фаталістом, Дідро зазначає: «Нерідко він бував так само непослідовним, як і ми з вами, і схильний забувати свої принципи»<sup>1</sup>. Непослідовність, складність,

<sup>1</sup> Дідро Д. Монахія. Племянник Рамо. Жак-фаталіст и его Хозяин. К., 1986. С. 423.

суперечливість — ось, згідно з Дідро, характеристики реального життя. Саме такому зображенню реальності, що не «вкладається» в будь-які «послідовні», «логічні» схеми, і підпорядкований зміст роману. Таке зображення було принципово неможливим у традиційному науково-природничому трактаті, філософському тексті. Тим-то у філософських творах позиція Дідро не відізнається принципово від позиції решти просвітників. Проте він зумів побачити й інші можливості підходу до проблеми свободи і, прагнучи реалізувати їх, вдається до таких засобів, як діалог і художня творчість. Вчинивши так, Дідро, по суті, впритул підходить до ідеї антиномічності буття, насамперед людського буття. Водночас свідомо постановка філософської проблематики в цьому плані та осмислення наслідків, що з неї випливають, лежать уже за межами фундаментальної парадигми Нового часу, а саме в межах того специфічного історико-філософського феномена, який іменується класичною німецькою філософією.

Філософію Нового часу часто визначають як специфічну — спекулятивну (від лат. *speculatio* — споглядання, умосажність) — форму метафізичної філософії (загальне вчення про фундаментальні принципи і первіт буття). Особливістю цієї спекулятивної метафізики виступала її здатність пов'язувати в єдину мислительну систему весь зміст досвіду. Оскільки мислителі Нового часу, як ми бачили, концентрували головну увагу на пізнавальних проблемах, тобто виходили з гносеологічного (суб'єкт-об'єктного) відношення, їхні системи набували моністично альтернативних варіантів — ідеалізму (субстанційний фундамент реальності тлумачився як ідеальний) або матеріалізму (субстанційна основа реальності визнавалась матеріальною).

Відповідно до цього і проблема людини розв'язувалася по лінії редукції (зведення) останньої до природної істоти (у XVII—XVIII ст., коли домінував матеріалізм) або до свідомості (в межах німецької класичної філософії XVIII—XIX ст.). Трансформована за доби Ренесансу у цілком природну істоту (і тому «бездуховну») людина стає «річчю» (хоч і здатною мислити, говорити, але все ж «річчю»), підпорядкованою загальним законам природи, природній необхідності, тобто істотою скоріш «примушуваною», аніж свобідною (Спіноза). Тож і формула свободи, проголошувана Спінозою (пізніше повторена Гегелем), звучить фаталістично — «свобода є пізнана необхідність». Послідовники Декарта і Спінози у XVIII ст. дух, душу тлумачать уже просто як «хімеру» (Ламетрі): «Ми повинні зробити сміливий висновок, що людина є машиною і що в усьому Всесвіті існує одна лише субстанція, яка по-різному видозмінюється»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ламетри Ж.-О. Человек-машина // Сочинения. М., 1983. С. 220, 226.

Ренесансний раціоналістичний і натуралістичний антропоцентризм, ототожнюючи людину з природою, породжує перспективу «розчинення» людини в природі. Усвідомлення цієї перспективи й породило вже у XVI—XVII ст. опозицію програмі раціоналістичного натуралізму — бароково-кордоцентричну свідомість, яка зростає на містико-діалектичних ідеях неоплатонічного «ареопагізму» V ст. (так званий «Корпус Ареопагітики»), переосмислених діячами Реформації у філософсько-теологічних ученнях німецького пієтизму, французького янсенізму та ін.

«Що далі йшло пізнання, — пише український дослідник барокового мислення А. Макаров, — що більше осягала наука простори, то менше залишалося шансів знайти для людини якоесь гідне місце на створеній нею науковій (в даному разі астрономічній) картині Всесвіту. Відкривши для себе його безмежжя, розум XVII ст. загубився в ньому як у пустелі»<sup>1</sup>. Саме цю ситуацію мав на увазі послідовник янсенізму французький філософ і природодослідник Б. Паскаль, заявляючи: «Мене жахає вічна німотність цих просторів»<sup>2</sup>.

Ренесансна ідея тотожності людського розуму з законами природи («порядок ідей у розумі той самий, що й порядок речей у природі», як говорив Спіноза) трансформується у XVIII ст. (поряд з характерною для XVI—XVII ст. загрозою поглинення людини природою) в альтернативне названому тлумачення — в можливість (і легітимність) свавільного втручання людини в наявний стан речей з метою перетворення соціальних відносин (а зрештою, й наявної природи). Така альтернатива осмислюється як «титанізм». А. Макаров говорить, що вже у XVII ст. були люди, які вказували на загрозу подібної альтернативи. «Якби Александру Македонському, — передає Макаров міркування одного з таких мислителів, — вдалося перемогти всі існуючі на землі армії, завоювати всі держави... це все одно не змогло б покласти край його агресивній діяльності. Він спрямував би всі сили людства на війну з природою»<sup>3</sup>. Але, продовжує дослідник, — те, що в XVII ст. було лише неясним відчуттям небезпеки, у XX ст. обернулося трагічною реальністю — страшною екологічною кризою глобального масштабу.

А. Макаров цитує одну зі статей часопису «Вопросы философии» за 1993 р. (№ 2, с. 57) «Сталін як редактор Лисенка»: «Гасла «Революції в природі» й «Боротьби з природою» існували в суспільній свідомості тих років у найрізноманітніших варіантах... У цілому боротьба з природою розглядалася як безпосереднє продовження

<sup>1</sup> Макаров А. Світло українського бароко. К., 1994. С. 41.

<sup>2</sup> Паскаль Б. Мысли. К., 1994. С. 322.

<sup>3</sup> Макаров А. Світло українського бароко. С. 150.

класової боротьби. Вважалося, що коли класова боротьба завершиться перемогою пролетаріату, то місце переможеної буржуазії посіде природа. Як писав один з провідних радянських педагогів А. Б. Залкінд, «Всесвіт, середовище всього світу, — ось хто буде тим жорстоким новим «класовим ворогом», на котрого кинеться все комуністичне людство»<sup>1</sup>. Тож барокові мислителі виявляють неабияку прозорливість щодо теоретичної і, головне, практичної хибності раціоналістично-просвітницької програми гуманізму, яка, послідовно розгорнута, вела до двох антитетичних варіантів її антигуманного переродження — або поглинення людини природою (один варіант «тотожності» людини і природи), або «розчинення» природи в людині (другий — «титаністичний» її варіант).

Барокова філософська свідомість, на відміну від ренесансної (ми не торкаємося відмінностей барокової і ренесансної стилістики мистецтва) характеризується нібито «поверненням» до особливостей середньовічної парадигми мислення — до духовної (кордоцентричної) унікальності людського індивіда (всупереч ренесансному натуралістичному раціоналістичному універсалізму) і до нового теоцентризму (всупереч тотальному, «титаністичному» антропоцентризму Ренесансу).

Відповідно до сказаного барокова свідомість протиставляє ренесансному антропоцентризму новий (відмінний від середньовічного) теоцентризм. Бог для барокових мислителів виступає головним чинником у ролі гаранта неможливості перетворення ані людини, ані природи на Абсолют, що «поглинає» свого контрагента, Бог ніби опосередковує стосунки людини з природою і природи з людиною, схилаючи їх не до конфлікту, а до згоди — консенсусу.

Але посередництво Бога стає можливим завдяки реанімації в бароковому мисленні духовності, особливої (не раціональної) «сердечної» здатності, оскільки розум безсилий пізнати божественні виміри світу. «Коли слово Боже, — читаємо у Паскаля, — виявиться неправильним у буквальному сенсі, то це означає, що воно істинне в сенсі духовному»<sup>2</sup>. «Серце чує Бога, а не розум. Віра полягає ось у чому: Бог досягається серцем, а не розумом»<sup>3</sup>.

Розум виявляє свою неспроможність в осягненні безмежності світу, його бездонності — а саме тут відповідь на загадку людського існування; розум же збивається з пантелику, відчуваючи свою обмеженість (раціональне пізнання є «покладанням певних меж», «визначенням» — там, де неможливо провести чітку межу, розум гу-

<sup>1</sup> Макаров А. Світло українського бароко. С. 152.

<sup>2</sup> Паскаль Б. Мысли. СПб., 1888. С. 165.

<sup>3</sup> Там же. С. 103.

битися; тільки серце осягає бездонне, бо воно не «визначає», не «вимірює», а безпосередньо «торкається» реальності). Саме тому людина — «ніщо порівняно з нескінченністю, все порівняно з небуттям, середина між нічим і всім, нескінченно віддалена від розуміння крайніх меж; кінець і початки речей сховані від неї у непроникливій таємниці. Однаковою мірою нездатна вона побачити ніщо, з якого витягнута, і нескінченність, яка її поглинає»<sup>1</sup>. «Велич душі виявляється не в тому, що людина досягає якої-небудь крайності, а в тому, що вона вміє одразу торкнутися обох крайнощів і заповнити весь проміжок між ними»<sup>2</sup>.

Отже, серце (духовне «осердя» людини) є основою пізнання не тільки Бога, а й світу, природи. Адже саме віра (духовна пізнавальна сила людини), «сердечний» (кордоцентричний) зір людини покладає ті початки, з яких починається сам розум — вихідні принципи раціональної системи знання (загальновідомий приклад — аксіоми й постулати математики, єдиним «обґрунтуванням» яких є віра у їх істинність). «Логіці» голови (розуму) завжди передує «логіка» серця (віра, духовна пізнавальна здатність). «Ми пізнаємо істину не самим розумом, — наголошує Паскаль, — а й серцем, цим останнім ми осягаємо перші начала, і тоді прагне сперечатися за них розум, який тут ні до чого... На такі знання серця та інстинкту має спиратися розум і на них будувати свої міркування. Серцем ми відчуваємо, що є три виміри у просторі і що числа безконечні, а розум згодом доводить, що не існує двох квадратних чисел, одне з яких було б подвоєнням другого. Начала відчуються, а судження виводяться — і те і друге з цілковитою певністю, але іншими шляхами. Смішно було б вимагати розумові від серця доведення його основних начал, щоб погодитися з ними, як, рівною мірою, було б смішно серцю вимагати від розуму відчуження всіх його висновків, щоб прийняти їх»<sup>3</sup>. У серця «свій порядок, у розуму ж свій»<sup>4</sup>.

Бароково-кордоцентрична (орієнтована на «серце», дух) свідомість, отже, повертає гуманістичній філософській традиції суто людські пріоритети духовності, творчості і свободи, що зазнали істотних деформацій у межах ренесансного натуралістичного антропоцентризму, що виявив інтенції до виродження в напрямі натуралізації людини і свавільного екстремістського «титанізму».

Типовим представником бароково-кордоцентричної опозиції у Західній Європі був, як бачимо, Б. Паскаль, який уславився блиску-

<sup>1</sup> Pascal. Oeuvres complètes. Paris, 1963. P. 526.

<sup>2</sup> Паскаль Б. Мысли. СПб., 1888. С. 87.

<sup>3</sup> Паскаль Б. Мысли. К., 1994. С. 116.

<sup>4</sup> Там же. С. 332.

чою полемікою у своїх «Листах провінціала» проти схоластично-раціоналістичної «казуїстики» (від лат. casus «випадок») — схоластичної «науки», розробленої єзуїтами-томістами, що мала метою визначати умови застосування загальних правил (законів, норм) до конкретних обставин (конкретних випадків). Це означало спробу примирити одиничне («випадкове») із загальним способом абстрагування від змістовних характеристик реальності, що практично рівнозначно пошукові способів формального («логічного») узгодження чого завгодно з чим завгодно (щось подібне до вправ молодшого покоління софістів). У межах «казуїстики» єзуїт А. Ескобар-і-Мендоза розробив горезвісну тезу «мета виправдує засоби» (будь-яке порушення моральних чи правових норм виправдується, якщо служить «високій» меті); повний текст цього «принципу» звучить так: «Якщо не можна утримати людину від якоїсь недозвolenної дії, то можна хоча б очистити порочність дії чистотою мети».

Критикуючи «казуїстичний» раціоналізм єзуїтів і відповідне тлумачення «свободи волі», Паскаль критикує не раціоналізм як такий (як видатний учений, математик і фізик він високо цінував розум взагалі), а механістичний, формалістичний раціоналізм; не свободу волі як таку, а «свободу робити, що заманеться» — сваволлю.

Опозиційність бароково-кордоцентричної лінії філософського розвитку XVII ст. ренесансно-раціоналістичній його лінії демонструється протистоянням філософських позицій Декарта й Паскаля. Декарт уособлює безмежний раціоналізм, стверджуючи, що раціоналістична дискурсія настільки абсолютна, а її докази «настільки достеменні, що хоча б досвід і показував протилежне, ми все ж мусили б йняти нашому розуму більше віри, ніж нашим почуттям»<sup>1</sup>. Паскаль, навпаки, жорстко обмежує абсолютистські претензії розуму «логікою серця». Протистояння це виходить навіть за межі філософії, у сферу природничо-наукових інтересів цих мислителів. Так, усупереч Декарту, який розробляє проблеми аналітичної геометрії, алгебри, Паскаль розробляє «неалгебраїчні» проблеми проективної геометрії (праці з конічних перерізів — еліпс, парабола, гіпербола); Декарт ототожнює матерію з простором, звідки висуває тезу «природа не терпить порожнечі», — Паскаль захищає ідею реальності «порожнечі» («вакууму») і в цьому плані інтерпретує знаменитий дослід Торрічеллі; Декарт відносить інтуїцію до інтелекту, Паскаль — до чуттєвості («сердечного» чуття) і т. д. Нарешті, Декарт вбачає досконалість геометричного знання в тому, що воно визначає свої твердження, —

<sup>1</sup> Декарт Р. Начала философии // Избр. произведения. М., 1950. С. 496.

Паскаль же наголошує на тому, що вихідні поняття геометрії (аксіоми, постулати) не визначаються, а відсутність визначення, за Паскалем, «є скоріш досконалість, ніж недолік, оскільки походить не від їх невігластва, а, навпаки, випливає з їх вищої очевидності»<sup>1</sup>.

Барокова опозиція ренесансному раціоналістичному гуманізмові продовжилася у XVIII ст. гердерівською групою «Бурі і натиску», а в XIX—XX ст. — німецьким романтизмом (який значною мірою спирався на праці голландського мислителя Ф. Гемстергейса), родоначальником екзистенційної філософії С. К'єркегором і сучасним екзистенціалізмом. Потужну кордоцентрично-барокову лінію знаходимо і у вітчизняній філософії XVII—XX ст.

#### Рекомендована література

- Быховский Б. Э. Джордж Беркли. М., 1970.  
 Заиченко Г. А. Джон Локк. М., 1973.  
 История философии. Запад—Россия—Восток. М., 1996 (разд. II—III).  
 Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1986.  
 Ляпкер Я. А. Декарт. М., 1975.  
 Мееровский Б. В. Гоббс. М., 1975.  
 Нарский И. С. Готфрид Лейбниц. М., 1972.  
 Нарский И. С. Давид Юм. М., 1973.  
 Рассел Б. История западной философии. К., 1995 (кн. III, разд. VII—XIX).  
 Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1996 (кн. III, ч. III—VIII).  
 Соколов В. В. Европейская философия XV—XVII веков. М., 1984 (разд. II).  
 Стрельцова Г. Я. Блез Паскаль. М., 1979.  
 Субботин А. Л. Френсис Бэкон. М., 1974.  
 Янарас Христос. Нерозривна філософія. К., 2000.

<sup>1</sup> Pascal B. Oeuvres complètes. C. 351.

- Філософська містика XIV—XVI ст. як джерело класичної німецької ідеалістичної діалектики
- Німецьке Просвітництво
- Німецька класична філософія: І. Кант, Й. Г. Фіхте, Ф. В. Й. Шеллінг
- Німецька класична філософія: Г. В. Ф. Гегель
- Німецька класична філософія: діалог з романтизмом
- Німецька класична філософія: Л. А. Фойєрбах і К. Г. Маркс
- Класичний марксизм 50—90-х років XIX ст.
- Еволюція марксизму на Заході

Філософська  
містика  
XIV—XVI ст.  
як джерело  
класичної  
німецької  
ідеалістичної  
діалектики

Розглядаючи особливості філософської парадигми Нового часу, ми наголошували на домінуванні у філософській думці цієї доби матеріалістичної тенденції та на «поліментальності» (з огляду на етнонаціональні характеристики) філософії Нового часу. Остання, як відомо, виявлялася в переважанні, скажімо, емпіризму та індуктивного методу в англійській філософії (Ф. Бекон, Дж. Локк, Дж. Берклі, Д. Юм та ін.) або раціоналізму та дедуктивного методу у філософії французькій (Р. Декарт, французькі матеріалісти XVIII ст. та ін.). Специфічною

особливістю характеризується й німецька філософія Нового часу, але специфіка ця виявляється настільки своєрідною, що змушує винести німецьку філософію Нового часу (XVIII — перша половина XIX ст.) в окрему тему.

У попередній темі до представників західноєвропейської філософії Нового часу ми відносили лише одного німця — Г. В. Ляйбніца, оскільки за ментальними ознаками його позиція була набагато ближчою до французького, аніж до німецького стилю філософування (та й праці він писав в основному французькою і латинською мовами). Проте рідч у тому, що, на відміну від основної маси напрямів західноєвропейської філософії Нового часу, які вже за доби Відродження формувалися на базі «західної» (римо-латинської) моделі середньовічної філософії, «генетична» база німецької філософії виявилася дещо інакшою. Йдеться про майже унікальну в історії західноєвропейської філософії середньовіччя, Відродження та Нового часу ситуацію — формування світоглядного менталітету такої численної західноєвропейської людності, як німецький народ на базі «східної» (а не «західної») філософської парадигми. Згадаймо, в темі про середньовічну західноєвропейську філософію вже говори-

лося про переклад І. Скотом Еріугеною на латину такого визначального для контексту «східної» (греко-візантійської) моделі середньовічної філософської парадигми тексту, як «Корпус Ареопагітики», та коментарів до нього візантійського філософа Максима Сповідника. Проте помітного впливу на тодішню філософську думку (IX ст.) цей текст не справив. Водночас із початком кризи середньовічної філософської парадигми наприкінці XIII — на початку XIV ст. «східний» («ареопагітичний») неоплатонізм слугував ґрунтом для формування так званої пізньосередньовічної містики, в межах якої німецькі мислителі Майстер Екхарт і його учні Г. Сузо та Й. Таулер шукали виходу з кризи. Про цей факт теж згадувалося в названій лекції, але дещо побіжно, оскільки основний напрям подолання кризи західноєвропейською філософією пішов іншим шляхом — шляхом ренесансного гуманізму.

А от німецька містика і (теж німецька) Реформація й спричинилися до виникнення того унікального світоглядного утворення, яке дістало в історії філософії назву «німецька класична філософія». Отже, щоб зрозуміти сенс останньої, необхідно докладніше з'ясувати зміст німецької філософської містики та Реформації, передусім ґрунтовніше розглянути ідею «апофатизму», що є центральною для «ареопагітичного» неоплатонізму.

Апофатизм, або апофатичне богопізнання впливає з визнання принципової неможливості «позитивного» осягнення божественного буття, оскільки останнє існує в принципово іншому, ніж сфера існування пізнаних речей, «вимірі» буття. Проголошувана апофатизмом непізнаваність Бога не є ні агностицизмом, ані відмовою пізнати Бога. Апофатизм є специфічно екзистенційною (спрямованою ні на рідч, ні на ідею, а на особистісний тип існування) позицією, метою якої є не знання, а єднання. Адже Бог, божественне буття не є чимось безособовим (рідчю, абстрактною ідеєю тощо), Бог є особистістю і тому осягається не дискретно-речово, не раціонально, а в безпосередньому (особистісному) контакті. Апофатичне (заперечне, негативне) знання, послідовно заперечуючи всі позитивні характеристики пізнаваного об'єкта, не ставить нас перед абсолютною порожнечою, перед просто відсутністю.

Звернімося для прикладу до більш «земної», навіть буденної ситуації. Уявімо собі, що ми хочемо розібратися, чому саме ця конкретна людина є нашим другом, коханою чи ще кимось у цьому ж дусі. Звертаючись з цією метою до конкретних «фізичних» і «духовних» рис цієї людини, ми змушені будемо відкинути їх одна за одною (оскільки кожна з них частіше чи рідше обов'язково трапляється в інших людей, які аж ніяк не є нашими друзями чи коханими тощо). Те ж індивідуально-неповторне, що залишиться після «відкидання» повторюваних рис, виявиться принципово невимовним словами (і,



значить, поняттями), тому що будь-яке слово (і, зрозуміло, поняття) узагальнює і тим самим «знищує», перетворює в «ніщо» унікально неповторне.

Перед нами типово «апофатична» ситуація — ми безпосередньо сприймаємо й чітко «переживаємо» ту унікальну рису людини, завдяки якій вона є нашим другом, але будь-яка спроба виразити цю рису раціонально-понятійно дає в результаті незмінне «ніщо». Спроби «позитивного» визначення цих характеристик у кращому разі можуть бути лише вказівками на ситуації, в яких шукана унікальність може безпосередньо «переживатися». Прикладом подібного «позитивного» визначення друга може бути вислів «друга пізнаємо в біді». Відповідним чином і послідовники апофатизму (насамперед Псевдо-Діонісій Ареопагіт), говорячи про шляхи «позитивного» богопізнання — так зване «катафатичне» (від грец. «катафатікос» — стверджувальний) пізнання, вказують на такі обставини та ситуації (наприклад, гармонійність природи і «доцільність» її проявів), які, на їх думку, «вводять у ситуацію» безпосереднього «переживання» божественної присутності у світі.

Апофатизм у його класичній формі — тексти Псевдо-Діонісія Ареопагіта — є типово діалектичним вченням (діалектика, що народжується в діалозі, завжди починається з заперечення, що має на меті ствердження чогось нового, небувалого, того, що «приходить» з «нічого» у «щось». Отже, діалектика у своїй суті є взаємопереходом заперечення і ствердження, буття і небуття, чогось і нічого). Цим ученням і зацікавився в ситуації краху (перетворення в ніщо) ще недавно, здавалося б, «нерушимих», «вічних» схоластичних істин німецький чернець-домініканець Йоган Екгарт, більш відомий через глибоку вченість як Майстер (вчитель) Екгарт.

Екгарт тлумачить Бога як Абсолют, розрізняючи його зміст у ставленні до самого себе та у ставленні до інших. У ставленні до самого себе божественний Абсолют виступає як чиста «божественність», яка є з позицій апофатичного пізнання «безосновною безоднею», «божественним ніщо».

На противагу апофатичному баченню Абсолюту як «безмовної пустелі божественного ніщо» у ставленні до інших Абсолют виявляє себе як творче начало світу, як творчий принцип світового процесу, як власне Бог. Чиста «божественність» (божественне «ніщо», «безодня») і «Бог» (творче начало світу) взаємодіють у нескінченному діалозі небуття й буття, породжуючи божественно-світовий процес покладання ієрархії модусів, що самоконструюють себе в ході внутрішнього «самоосяння» кожного наступного модусу.

Перед нами типово «апофатичне» тлумачення світового процесу як діалектичного самопородження світу, його становлення як синтезу буття й небуття. Ця принципова схема діалектичного розвитку

збережеться і в контексті класичної німецької діалектики; важливо лише нагадати, що світовий процес і сама діалектика буття й небуття є не об'єктивним, а особистісним (реалізується у взаємодії божественної та людської особистості) процесом. Саме цей момент відіграв істотну роль в ефективності впливу містичної позиції Екгарта та його учнів Г. Сузо і Й. Таулера (XIV ст.) на М. Лютера (XV ст.), коли той формував центральний пункт лютеранської доктрини — вчення про містичну єдність «внутрішньої» людини з Богом. Лютер продовжив традицію містичної філософії XIII—XIV ст. ще й у тому плані, що переклав Біблію німецькою мовою (15 років працював над перекладом). Як відомо, Екгарт читав свої проповіді рідною, німецькою, мовою (загальноновизнаним є сьогодні й внесок Екгарта та його учнів у розвиток німецької філософської мови).

Містико-діалектичну естафету в німецькій філософії приймають далі Якоб Беме (1575—1624) та його послідовник Йоган Шефлер (1624—1677), більше відомий під псевдонімом Ангелуса Сілезіуса. Беме в усьому суцільному бачить роздвоєність і суперечності, процеси боротьби добра і зла, світла й темряви тощо. Все суще складається з «так» і «ні». Без тотожності протилежних сил, що борються в одному предметі, все зупинилося б і перетворилося на ніщо. Шефлер розглядає увесь світовий діалектичний процес як нескінченний діалог особистісного «Я» людини і космічного божественного «Я», яке, попри всю свою незрівнянну вищість щодо людського «Я», є водночас його «рівноправним» співрозмовником.

#### Німецьке Просвітництво

На початку XVII ст. в Німеччині поширюються ідеї західноєвропейського Просвітництва, яке продовжувало раціоналістичну традицію Ренесансу: одним із ранніх його представників був Христіан Вольф (1679—1754). Тлумачачи світ у традиційному для Просвітництва раціоналістично-механістичному дусі, Вольф розглядає принципи моралі як об'єктивно зумовлені норми поведінки людей, що визначаються самою структурою об'єктивного світу. У Вольфа з'явилося багато послідовників, котрі вважали своїм завданням популяризацію та поширення наукових знань. Через це вчення Вольфа й вольф'янців називали «популярною філософією». Подібно до всіх діячів Просвітництва вольф'янці були впевнені, що поширення освіти і знань приведе до негайного вирішення всіх складних проблем життя. Одне з центральних місць у просвітників посідала ідея суспільного поступу. Особливу роль у німецькому Просвітництві відігравала ідея національного об'єднання Німеччини і, відповідно, розвитку національної німецької культури у всіх її різноманітних проявах.

Готтольд Ефраїм Лессінг (1729—1781) — філософ-просвітник, письменник і літературний критик, погоджуючися з принципово раціоналістичною орієнтацією філософської думки, відмовлявся від механістичних крайнощів вольфівського раціоналізму. Разом зі своїм однодумцем і другом Мозесом Мендельсоном (1729—1786) Лессінг вбачав мету Просвітництва в духовному спрямуванні людей у житті відповідно до велень розуму.

Проте німецьке Просвітництво лише на ранньому своєму етапі було близьким до загального (західноєвропейського) раціоналістично-механістичного стандарту.

Десь близько середини XVIII ст., залишаючись у найзагальніших рисах Просвітництвом, воно зазнає все більшого й більшого впливу екзистенційно-діалектичної традиції німецької містичної філософії. Так, протестантський напрям *пієтизм* (від лат. *pietas* — благочестя) — німецький близнюк французького янсенізму — тісно пов'язаний у своїх філософських інтенціях з просвітницьким раціоналізмом, виявляє водночас виразне тяжіння до традиційної філософської містики. Пієтизм мав глибокий вплив на багатьох мислителів і діячів культури кінця XVIII — початку XIX ст., сприяючи адекватному художньому та філософському осягненню людської особистості в найпотаємніших екзистенційних глибинах її ества (зокрема, і засновник німецької класичної філософії І. Кант був вихований у пієтичному дусі).

Та з особливою силою вплив пієтизму на німецьке Просвітництво позначився в творчості учасників суспільно-культурного руху «Буря й нагиск», що розгорнувся в Німеччині в середині XVIII ст. Цей рух, як пише російський філософ А. В. Гуліга, був своєрідним «вибухом» індивідуалізму і виявив себе в «підвищеному інтересі до проблем особистості, до внутрішнього життя окремої людини, в різкому недовір'ї до розсудку, до раціоналістичних принципів, що їх обстоювали діячі раннього Просвітництва. Раптово виявили себе складність, багатство, таємничі глибини духовного життя людини»<sup>1</sup>. Наприклад, один із натхненників руху «штурмерів» (від нім. *Sturm* — буря) Йоган Готфрід Гердер (1744—1803) відмовляється від раціоналістичної програми Просвітництва, проголошеної Лессінгом і Мендельсоном, підкреслюючи натомість важливу роль почуттєвості в житті людини.

Досліджуючи фольклор, Гердер був, по суті, першим німецьким фольклористом. Він обстоював діалектичну ідею становлення та розвитку світу як органічного цілого. Історію людського суспільства розумів як продовження історії природи. Неабияку наукову цінність

<sup>1</sup> Гуліга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986. С. 27.

становлять мовознавчі дослідження Гердера («Дослідження про походження мови», 1772 р.) та історичні праці (чотири томне видання «Ідеї до філософії історії людства», 1784—1791 рр.).

Оригінальна просвітницька програма Гердера була окреслена ним у «Щоденнику моєї подорожі в 1769 році». У цій праці, до речі, знаходимо цікаву оцінку України з огляду на її майбуття. «Україна, — пише Гердер, — стане колись новою Грецією; прекрасне підсоння цього краю, весела вдача народу, його музичний хист, родюча земля колись прокинуться; з тільки малих племен, якими також були колись греки, постане велика, культурна нація і її межі простягнуться до Чорного моря, а звідтіля ген у далекий світ»<sup>1</sup>.

Подібним (не однозначно раціоналістичним) способом були орієнтовані й такі видатні представники німецького Просвітництва, як філософ, природодослідник і поет Йоган Вольфганг Гете (1749—1832), філософ і драматург Фрідріх Шіллер (1759—1805), лінгвіст, творець оригінальної «філософії мови» Вільгельм Гумбольдт (1767—1835), його молодший брат природодослідник і мандрівник Олександр Гумбольдт (1769—1859) та ін.

Окремо слід сказати про Йогана Георга Гамана (1730—1788), який відверто відкинув раціоналізм, акцентуючи увагу на інтуїтивних, з його точки зору визначальних, моментах пізнання. Розробляючи оригінальну концепцію «безпосереднього» знання, Гаман наголошував на діалектичній природі останнього. «Ми мислимо занадто об'єктивно... — писав він. — Наша логіка забороняє суперечність, а тим часом саме в ній — істина». Аналогічної позиції дотримувався і Фрідріх Генріх Якобі (1743—1819). Заперечуючи розсудочний раціоналізм Просвітництва, він протиставляв останньому ірраціоналістичну позицію, передрікаючи в ряді принципових моментів майбутні позиції «філософії життя» та екзистенціалізму. Традиція німецької філософії: від пієтизму до «штурмерів» продовжила бароково-кордоцентричну лінію філософії XVII ст.

У творчій полеміці містично-діалектичної вітчизняної традиції та раціоналістичної програми Просвітництва відбувався процес становлення німецької класичної філософії. Синтезуючи національну духовну енергію діалектичної мислительної традиції минулого і просвітницькі новації національно-культурного відродження, проголошували «штурмерами», а трохи згодом «романтиками», німецька класична філософія стає втіленням національної світоглядної ментальності німецького народу, що, зрештою, і надало її (німецької класичної філософії) здобуткам статусу загальнолюдських цінностей. Адже давно помічено, що до «золотого фонду» загальнолюдської

<sup>1</sup> Herders. Werke: In 5 Bd. Berlin; Weimar, 1969. Bd. 1. S. 135.

культури потрапляють ті здобутки національних культур, у яких найглибше й найвиразніше проявилася специфічність національного духу даного народу. І ця особливість німецької класичної філософії виявляє себе у творчості її засновника І. Канта. Оцінюючи останнього як «найкращого» серед сучасних філософів, Й. В. Гете зазначав: «Він — той, хто створив найбільш дійове за своїми результатами вчення, і він найповніше від усіх заглибився в німецьку культуру».

Німецька  
класична  
філософія:  
І. Кант,  
Й. Г. Фіхте,  
Ф. В. Й. Шеллінг

Формуючись як мислитель в атмосфері напруженого діалогу між матеріалістично-раціоналістично-наснаженим Просвітництвом і містично-діалектичними медитаціями його опонентів, Іммануїл Кант (1724—1804), подібно до Гердера, Гете, братів Гумбольдтів та інших, явно тяжів до просвітницької програми. У початковий (до 1770 р.), так званий «докритичний», період творчості філософська позиція Канта мала явно матеріалістичне спрямування. Проте спроба послідовного розгортання філософських досліджень у цьому напрямі постає перед нездоланими труднощами, як тільки виникають проблеми людського буття. Наше філософське («метафізичне») пізнання, зазначає Кант, не може вийти за межі досвіду, хоч «це й становить найсуттєвіше завдання метафізики».

Донедавна вважали, розгортає Кант цю думку, що всяке знання має узгоджуватися з предметами. Однак усі спроби встановити щось таке стосовно предметів, що розширювало б наші знання про них поза досвідом, а р'югі (лат. — «до досвіду», «те, що передує досвіду»), незмінно завершувалися невдачею. Тоді й постало питання, а чи не розв'яжемо ми завдання метафізики успішніше, якщо виходитимемо з протилежного припущення: не знання мають узгоджуватися з предметами, а предмети зі знаннями. Тобто ми чинимо за аналогією з міркуванням Коперника. Коли виявилось, що гіпотеза про обертання всіх небесних тіл навколо спостерігача на Землі не вичерпно пояснює рух цих тіл, Коперник спробував встановити, а чи не досягне він успіху, припустивши, що рухається Земля зі спостерігачем (і з планетами) навколо Сонця, а зорі залишаються непо рушними.

Зробивши відповідне припущення («не думка узгоджується з предметом, а предмет з думкою»), Кант доходить висновку, що пізнання є не спогляданням, а конструюванням предмета, тобто предмет виявляється не вихідним, а кінцевим продуктом пізнання. Таким чином, як стали пізніше говорити філософи, Кант здійснив своєрідний «коперниканський переворот» у філософії, з якого й починається класична німецька філософія. Проте, зробивши вихідним пунктом саме пізнання, а не предмет, суб'єкт, а не об'єкт, Кант

обирає альтернативну щодо своєї дотеперішньої (матеріалістичної) орієнтації думки орієнтацію — ідеалістичну. Він так і називає відтепер свою позицію у філософії — «критичний ідеалізм».

Критично осмислюючи з цих позицій тезу Юма про те, що індукція не може надати теоретичним висновкам з досвіду загальності та необхідності (а тому будь-яка загальність і необхідність наших пізнавальних зусиль завжди є лише результатом віри), Кант робить висновок, що загальність і необхідність результатів пізнання не залежить від сваволі пізнаючого або від досвіду. Ці результати мають своїм джерелом апріорні (додосвідні) форми чуттєвості та розсудку.

Отже, за Кантом, людина отримує безліч відчуттів, які, сприймаючись у сфері чуттєвості, набувають тут певного первинного порядку, що його надають відчуттям простір і час, які тлумачаться Кантом як «апріорні форми чуттєвості». Процес «упорядкування» відчуттів продовжується у сфері розсудку, який здійснює «апріорний синтез» за допомогою дванадцяти категорій (вони і є «апріорними формами розсудку»). У сфері розсудку відбувається упорядкування («апріорний синтез») лише чуттєвих даних. В основному це нетворча, «класифікаторська» діяльність на базі формальної логіки.

Лише на рівні Розуму, який «задає» цілі, що надають смислову єдність синтетичній діяльності розсудку, здійснюється, так би мовити, «вищий синтез». Останній полягає в з'єднанні теоретичної сфери, представленної розсудком, з практичною сферою, котру Кант тлумачить в основному як сферу морально-етичну. Стосовно теорії, науки розум виконує «регулятивну» функцію, через що ідеал розуму здійснюється тут лише за необхідності — це сфера панування «природної причинності», байдужої до моральності й узагалі людських справ. Коли ж керуючись «природною причинністю», розум (тут він виступає як «чистий» розум) все ж має намір виявити специфіку таких практично-людських цінностей, як, наприклад, свобода, він напштовхується на межі своєї чинності.

У сфері «чистого» («теоретичного») розуму все існуюче постає у вигляді жорстко детермінованої системи причинно-наслідкових відношень — усе, що існує, є наслідком діяння певної причини і, у свою чергу, стає причиною нових наслідків, які спричинюють іще новіші наслідки, і так до нескінченності. До цієї сфери природної причинності входить і природна («емпірична») людина, яка, будучи «емпіричним характером», є «лише частиною чуттєво сприйманого світу, дії якої, подібно до інших явищ, неминуче впливають з природи»<sup>1</sup>. І це так, оскільки емпіричний вчинок людини відбувається у певний момент часу і тому необхідно залежить від умов

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3.

попереднього часу, бо минулий час уже знаходиться поза владою людини. Саме тому, наголошує Кант, «у відношенні емпіричного характеру (людини. — І. Б.) немає свободи»<sup>1</sup>. Отже, якби нам були відомі всі чинники (причини), що діють на людину, «то поведінку людини у майбутньому можна було б передбачувати з такою ж точністю, як місячне чи сонячне затемнення»<sup>2</sup>.

Проте змальовувана чистим розумом у такий спосіб картина універсальної детермінованості світового загалу містить у собі, міркує Кант, парадокс: якщо все існуюче має свою причину, то таку причину мусить мати й сам нескінченний причиново-наслідковий ланцюг існування. Але така причина мала б бути початковою — початком, тобто першою причиною. А це суперечить необхідній нескінченності причиново-наслідкового ланцюга.

Для подолання названого парадокса (Кант називає його й кілька аналогічних парадоксів антиномією, що в буквальному перекладі з грецької мови означає «суперечність закону самому собі») Кант стає на шлях «розведення» сторін парадокса, постулюючи існування двох трансцендентних («за межових») один відносно одного світів — світу, в якому існує нескінченний ланцюг причин і наслідків, світу природної причинності, світу раціонального знання, і світу, в якому існують «перші причини», «початки», світу свободної причинності, світу віри. Останній світ постулюється Кантом як трансцендентний стосовно утворюваного упорядковуючою логічно-раціональною діяльністю світу знання. Кант відверто заявляє: «Мені довелося обмежити знання, щоб звільнити місце вірі»<sup>3</sup>. А звільнити місце вірі йому було потрібно, щоб перервати неперервність причиново-наслідкового ланцюга і тим віднайти місце свободі, яку Кант тлумачить як «здатність самочинно починати ряд подій»<sup>4</sup>, тобто сам очинно починати новий (будь-який) причиновий ряд.

Але тим самим Кант, усупереч Спінозі, скасовує жорсткі лабета необхідності, у які примусово заганяється свобода спінозівською формулою «пізнаної необхідності». Кант спромагається тепер самочинно — свободно — починати причиновий ряд подій, адже й справді реальний початок будь-якої системи знання (а несистемного знання взагалі не буває) коріниться у вірі, бо саме віра є єдиною «підставою», єдиним «аргументом» для вихідних (початкових) принципів усякої системи знання — аксіом, постулатів, догматів тощо; нічим іншим, крім віри, вони не спричиняються, не обґрунтовують-

<sup>1</sup> Кант І. Критика чистого розуму. С. 489.

<sup>2</sup> Кант І. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 428.

<sup>3</sup> Кант І. Критика чистого розуму. С. 95.

<sup>4</sup> Там же. С. 492.

ся. Сфера віри, «свободної причинності» — це сфера існування «речей самих по собі», непізнаних (непідвладних раціональному пізнанню); це сфера існування ноуменів — особливих умосяжних, інтелігібельних предметів, трансцендентна щодо емпірично сприйманого, безпосередньо переживаного світу фізичних просторово-часових речей — феноменів (явищ). І в цьому плані позиція Канта зближується з Паскалевою кордоцентричною ідеєю «логіки серця», яка обмежує «логіку голови», постачаючи останню вихідними (початковими) принципами.

Світи природної і свободної причинності трансцендентні один відносно одного, але вони мають, згідно з Кантом, єдину спільну точку, «точку дотикання» — людину. Адже людина, за Кантом, належить самому лише емпіричному світові. Пізнаючи природу єдиного через почуттєвість, саму себе людина пізнає через «одну лише аперцепцію і притому в діях і внутрішніх визначеннях, які вона аж ніяк не може причислити до чуттєвих вражень»<sup>1</sup>. Якщо з одного боку людина є явищем загального порядку природи, то стосовно деяких своїх здатностей вона для себе є «чисто умосяжний предмет», діяльність якого «аж ніяк не можна причислити до чуттєвої сприйнятності»<sup>2</sup>. Тією здатністю, що дає можливість людині розглядати себе не лише як елемент світу явищ, а також як елемент умосяжного світу, є розум, але не теоретичний, а практичний, як джерело морального законодавства. Саме на цьому й ґрунтується, за Кантом, можливість свободи людини. «Розглядувана як умосяжний характер, людина свободна, оскільки не визначається в динамічному ланцюгу ні зовнішніми, ні внутрішніми передуючими в часі основами»<sup>3</sup>. Така свобода не є просто негативною (незалежною від емпіричних умов), а позитивною «здатністю самочинно починати ряд подій». Інакше кажучи, до покладання світу свободної причинності Кант приходять через практичну потребу знайти джерело моральних норм і правил, адже їх неможливо «вивести» (дедукувати) з природи й водночас без них не може обійтись практична життєдіяльність суспільного існування людини (без них суспільство просто розпадеться). Неможливість отримати закони (норми) моралі засобами «чистого розуму» кваліфікується Кантом як антиномічність самого розуму — мораль практично існує у фактичному житті й водночас логічно в системі теоретичного знання існувати принципово не може.

Це й змушує Канта постулювати існування поряд з «чистим розумом» ще й розуму *практичного*. Останній формує систему мо-

<sup>1</sup> Кант І. Критика чистого розуму. С. 487.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 491—492.

ральних правил і норм — *імперативів*. Отже, Кант вважає, що існують предмети, буття яких залежить не від волі людини, а від природи; вони мають відносну цінність, служать лише засобами до цілі, але ніколи не самими цілями. Це — *речі*. Але поряд з речами існують розумні істоти — *особи*; вони є *цілями самими по собі*, і їх не слід вживати як умову, засіб до якоїсь цілі. Саме в цій сфері чинні моральні імперативи, серед яких головний «*категоричний імператив*: чини так, щоб ти завжди ставився до людства і у своїй особі і в особі будь-кого іншого так, як до цілі, і ніколи не ставився до нього як тільки до засобу»<sup>1</sup>.

Своїм ученням про свободу Кант зробив рішучий крок до подолання фаталістичного тлумачення свободи, що спиралося (у Декарта—Спінози) на ідею «однакового в усіх розуму» і тому неминуче вимагало жорсткої узгодженості «свободи» з єдиним для всіх людей розумом і тим стала однаковою для всіх «свободою» (по суті — несвободою) — рівністю, пізнаною необхідністю.

Вказуючи на існування двох взаємотрансцендентальних світів (природної і свободної причиновості), Кант дав підставу говорити про дуалістичність своєї позиції. Але цей дуалізм нерідко оцінювався як «слабкий пункт», «непослідовність» і т. п. філософії Канта, що, у свою чергу, нібито робило неминучою критику Канта «справа» і «зліва». Проте в дуалістичній позиції Канта не було, так би мовити, ніякого «криміналу» (як і взагалі в дуалізмі або ще ширше — в плюралізмі. Ми вже торкалися цього питання, говорячи про «софійність» філософського знання). Адже і світ природи («природної причиновості»), і внутрішній (екзистенційний, особистісний) світ людського духу є цілком реальними, аж ніяк не «фіктивними» світами. Якщо й можна в якомусь плані говорити про «обмеженість» Кантової позиції, то лише в тому, що його підхід до проблеми діалектичної взаємодії названих світів є певною мірою однобічно раціоналістичним. Саме раціоналізм завадив Канту відобразити адекватно діалектичну єдність природного і людського (морально-етичного) світів. Тим-то, як зазначають філософи, Кант лише в «негативній формі» поставив проблему діалектики.

Йоган Готліб Фіхте (1762—1814) повертає діалектичному акту, розірваному кантівським поділом реальності на «феноменальний» і «ноуменальний» світи, належну цілісність і тим самим неперервність. Наголошуючи на ідеї примату практичного (морально-етичного) розуму перед «чистим» розумом, Фіхте ставить у центр своєї філософської уваги свободу, точніше свободну діяльність людського Я. «Абсолютне Я» як тотожність усіх окремих людських Я («емпіричних Я»)

<sup>1</sup> Кант И. Критика практического разума. С. 270.

приймається Фіхте за основу буття. «Я» у Фіхте є уособленням практичної активності людства, уособленням діяльно-творчої основи буття як такого.

Уся реальність у Фіхте діяльна, і все діяльне є реальністю. Діяльність є позитивною абсолютною реальністю. Тому людина у Фіхте не споглядабельна істота, здатна лише повторювати природу. Немає нічого у світі, що не було б результатом діяльної, творчої активності абсолютного Я. Все, що безпосередньо не є Я, є, за Фіхте, «не-Я», продуктом діяльності Я, похідним від останнього.

Таке діяльне взаємовідношення «Я» і «не-Я» становить у Фіхте поле виявлення всезагальної діалектичності реального світу, в якому всі протилежності виявляють себе як відносні. Кожна теза перетворюється на антитезу, а синтез виявляється розв'язанням суперечності між тезою і антитезою. Фіхте тим самим долає «прірву» між кантівськими світами «природної» та «свободної» причиновості за рахунок фактичного позбавлення одного з них (світу «природної причиновості») рівноправного щодо міри реальності існування. Феноменальний світ природного буття суб'єктивується, редукується до «не-Я», що є, власне, слухняною «тінню» Я. Суб'єктивність (Я) отримує статус єдиної реальності. Проте це істотно суперечить принципівому спрямуванню філософської парадигми Нового часу, згідно з яким буття світу маловалося за образом і подобою об'єктивно-субстанційних характеристик природи.

Зазначену суперечність робить спробу здолати Ф. В. Й. Шеллінг (1775—1854) у своїй системі «трансцендентального ідеалізму», або, як її ще називають, «філософії тотожності». Прагнучи дати об'єктивне тлумачення діалектичному процесові, Шеллінг заявляє, що ні суб'єкт (фіхтеанське Я), ні об'єкт (фіхтеанське не-Я) не може окремо бути прийнятий за вихідне, початкове. Таким вихідним може бути тільки їх нероздільна єдність, тотожність. Звідси — «філософія тотожності», котра передуює появі будь-якої відмінності, тим більше протилежності між ними. Ця вихідна тотожність є чимось до-свідомим (адже свідомість є вже істотною ознакою відмінності суб'єкта від об'єкта), або, як висловлюється Шеллінг, «несвідомим».

Ідея первинності несвідомого запозичується Шеллінгом у Канта, який вважав, що предмети досвіду (а з них і починається пізнання-конструювання світу) створюються несвідомою «продуктивною силою уяви». Власне, Шеллінгова початкова тотожність і є, по суті, кантівською «продуктивною силою уяви». Тільки на відміну від Канта у Шеллінга вона постає вже не рисою людської свідомості, а рисою самої об'єктивної реальності як такої. В людині вона набуває лише свого найвищого вияву в ході розвитку самої реальності. Адже будучи первинною, Шеллінгова тотожність не є чимось непорушним. Притаманне їй несвідоме «хотіння» спонукає її до самороз-

витку, наслідком чого є все багатство навколишнього світу, найвищим виявом якого постає людський інтелект.

Раціоналістично-об'єктивістські інтенції просвітницької філософії Шеллінга, хоч і безсилі здолати суб'єктну природу діалектики (здаймо, що генетичним корінням діалектики є діалог, тобто суб'єкт-суб'єктне відношення) і тому залишають його (Шеллінга) позицію ідеалістичною, все ж нав'язують їй об'єктну форму. Інакше кажучи, на відміну від Канта й Фіхте, діалектика набуває у Шеллінга об'єктивно-ідеалістичної форми. Проте одразу ж об'єктивна (і до того ж раціоналістична) форма вступає у конфлікт (як згодом і в Гегеля) з принципово унікальним і неповторним характером самої суті діалектики (її перетворень у «своє інше», її діалектичних «стрибків» і т. п.).

Тож наприкінці 30-х — на початку 40-х років відбувається відхід Шеллінга від раціоналістично-об'єктивістської концепції «філософії тотожності» — вона трансформується в ірраціоналістично-суб'єктивістську «філософію одкровення». Трансформація ця відбувається під значним впливом критики Шеллінга (і всього «просвітницького духу» німецької класичної філософії) представниками «німецького романтизму», які продовжили в ХІХ ст. традиції німецької містично-діалектичної філософії, розглядаючи діалектичні операції як «таїнство», «чудо» тощо.

Ставши на позиції «філософії одкровення», Шеллінг повертається в «містико-ірраціоналістичний» світ німецької мислительної традиції і започатковує нову («екзистенційну») лінію філософування, яка через С. К'єркегора та представників київської екзистенційно-гуманістичної школи стає одним із провідних напрямів світової філософії ХХ ст.

Німецька класична філософія: Г. В. Ф. Гегель

Видатний німецький філософ Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770—1831) створив всеохоплюючу універсальну теоретичну систему реальності. Фундаментальним поняттям гегелівської системи є об'єктивно існуючий абсолютний дух (універсальна духовна субстанція світу), який живе й розвивається відповідно до об'єктивних законів діалектики (переходу кількісних змін у якісні, боротьби й єдності протилежностей, заперечення заперечення).

Породжуючи невпинно в самому собі протилежності (перетворюючись у «своє інше»), дух «відпускає» з себе протилежність, а потім «знімає» її в новій єдності та ін. На певному етапі розвитку об'єктивний дух «відпускає» з себе «своє інше» — природу, яка, в свою чергу, породжує з себе «суб'єктивний» дух, котрий проходить послі-

довно щаблі розвитку, сягаючи на найвищому щаблі (щаблі абсолютного духу) вищих своїх рівнів — мистецтва, релігії й найвищого — філософії. Нею розвиток завершується. Тут Гегель приходить у суперечність із центральною своєю діалектичною ідеєю — ідеєю розвитку історизму.

Вказуючи на внутрішню суперечливість понять і принципову неспроможність адекватного «схоплення» їх змісту, враховуючи лише одну з суперечливих сторін, Гегель під цим кутом зору аналізує і проблему свободи, яка є однією з центральних у його філософській системі. Згідно з Гегелем, увесь історичний поступ є поступом у розвитку ідеї свободи. З цієї позиції Гегель піддає критиці тлумачення свободи, що існували в попередніх філософських ученнях. Так, указуючи на незадовільність спінозівського тлумачення свободи, Гегель водночас наголошує на неприпустимості простого відкидання цього тлумачення. Істинне заперечення, твердить Гегель, має звернутися до того, що становить сильну сторону супротивника, і поставити себе в сферу дії цієї сили. Отже, єдине спростування спінозизму може полягати тільки в тому, що його точка зору визначається, по-перше, суттєвою і необхідною, а по-друге, цю точку зору піднімають до більш високої, виходячи з неї самої.

Шлях до такого спростування Гегель вбачає в розкритті «субстанції як генезису поняття». В останньому ж відкривається і «царство свободи». Поняття свободне, оскільки в собі і для себе є суцільною тотожністю, яка становить необхідність субстанції. Остання дана водночас як знята або як покладеність, а ця покладеність, як така, що співвідноситься сама з собою, і є вказана тотожність.

Безперечним досягненням Гегеля є розгляд свободи як творчого утвердження певного позитивного змісту всупереч поширеним уявленням про свободу як про абсолютну негативність (здаймо гоббсівське визначення свободи як відсутності усяких перепон). Про таку «негативну» свободу Гегель говорить як про «свободу порожнечі». Критикуючи у зв'язку з цим позицію Руссо, який вважав «істинно свободними» американських дикунів, Гегель зауважував, що дикунові, звичайно, зовсім невідомі багато які біди й страждання, але це має лише негативне значення, тим часом як свобода, по суті справи, повинна мати стверджувальне значення. Інакше, за Гегелем, свобода стає формальною свободою або сваволею.

Сваволя виражає абстрактне знання волі про свою свободу, що спирається на формальну нескінченність можливостей вибору. Саме тому сваволя є «випадковістю, якою вона є як воля». Ототожнюючи свободу зі сваволею й прагнучи чинити відповідно до такого уявлення, люди звичайно, хоч і несподівано для себе, виявляються несвободними. «Свободу завжди розуміють перекошено, — зауважує Гегель, — визнаючи її лише у формальному, суб'єктивному розумінні,

не беручи до уваги її сутнісних предметів і цілей; таким чином, обмеження потягу, бажання, пристрасті... обмеження сваволі приймається за обмеження свободи. Навпаки, таке обмеження є просто умовою, яка робить можливим звільнення...»<sup>1</sup> Отже, відсутність стверджувального значення, зняття всякого обмеження і робить сваволою формальною свободою, а по суті — несвободою.

Справжня, позитивна свобода передбачає обмеження, проте не яке завгодно, а цілком певного типу. Якого ж? Якщо мати на увазі, що сваволя є несвободою, оскільки вона є лише нерозумною свободою, вибором і самовизначенням, що породжені не розумом волі, а випадковими потягами та їх залежністю від чуттєвого й зовнішнього, легко встановити джерело обмеження. Це розум, який є «само-свідомістю свободи» і має з нею спільне коріння. От чому, робить висновок Гегель, якщо ми хочемо точніше визначити свободу, ми мусимо сказати, що вона має своїм змістом розум взагалі. Спільним же корінням свободи й розуму, їх єдністю є людина — свободна істота. Це становить основне визначення її природи.

Застосувавши до аналізу свободи діалектичний метод, Гегель зумів розкрити, як бачимо, деякі важливі моменти її змісту, які випадали з поля зору його попередників. І все ж Гегель приходив до «формули» свободи, близької до спінозівської, свободи як «пізнання необхідності» або «істини необхідності», формули по суті фаталістичної. Цей фаталізм істотно пов'язаний з чітко виявленим у філософії Гегеля приматом загального над індивідуальним, який відроджує те «усереднення» особистості, властиве раціоналістичній філософії Просвітництва, проти якого різко виступав Кант. У свободі, згідно з Гегелем, слід виходити не з одиничності, не з одиничної свідомості, а лише з сутності самосвідомості, оскільки ця сутність, незалежно від того, знає про це людина чи ні, реалізується як самостійна сила, в якій одиничні індивіди є лише «моментами».

З точки зору світового духу, такими моментами виступають уже цілі народи й покоління. «Світовий дух, — писав Гегель, — не звертає уваги навіть на те, що він використовує численні людські покоління для... роботи розуміння самого себе, що він здійснює страшні витрати людських сил, які виникають і гинуть; він досить багатий для такої трати, він веде свою справу en grande, в нього досить народів та індивідів для такої трати»<sup>2</sup>.

Водночас в історичному поступі, згідно з Гегелем, активну участь беруть лише так звані «історичні народи», які є ніби «інструментами»

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права // Соч.: В 14 т. М.; Л., 1934. Т. 7. С. 34—35.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Там же. 1935. Т. 9. С. 39—40.

діяльності світового духу, респіта ж — «неісторичні народи» — лише «матеріал» цієї діяльності. Ця гегелівська ідея, до речі, прислужилася деяким російським мислителям (а в XIX ст. гегелівська філософія набула значного впливу серед російської інтелігенції) для теоретичних «виправдань» імперських амбіцій Російської держави стосовно поневолених нею народів. Вважаючи саме росіян одним із таких «історичних» народів (Гегель, між іншим, росіян до цих народів не відносив), відомий російський «революціонер-демократ» В. Г. Бєлінський писав про Україну та українців таке: «Малоросія ніколи не була державою, отже, й історії, у строгому розумінні цього слова, не мала. Історія Малоросії є не більш ніж епізод царювання царя Олексія Михайловича... Історія Малоросії це — бічна річечка, що впадає у велику ріку російської історії. Малоросіяни завжди були племенем і ніколи не були народом...»<sup>1</sup>

Гегелівська концепція об'єктивної діалектики від самого початку несла в собі універсалістську тенденцію, яка у своєму послідовному розгортанні вела в глухий кут унітаризму та завершення будь-якого розвитку й руху взагалі. Адже кожна з протилежностей (теза й анти-теза), з суперечності між якими й починається акт діалектичного руху та розвитку, є відмінними одна від одної однобчностями, які «знімають» свою однобчність і відмінність у синтезі. Те, що до синтезу було індивідуальною особливістю, неповторністю тези й антитези в їх окремішньому одна від одної існуванні, тепер — у синтезі — об'єднується, узагальнюється, перестає існувати взагалі як індивідуальне, перетворюється на «момент» цілісності. У серії наступних синтезів, із яких власне і складається поступальний рух розвитку, індивідуально-неповторний зміст, як можна здогадатися, невпинно «мінімізується», або, висловлюючись математично, «прямує до нуля».

Разом із прогресуючою «мінімізацією» індивідуально-неповторного змісту діалектичного процесу неухильно узагальмовується й сам розвиток. Адже джерелом «неспокою» світового духу, що забезпечує існування в руху та розвитку, є наявність саме відмінних (неповторних у своїй окремішності) існувань. Ліквідуючи в невпинному синтезуванні самобутність і специфічність окремого, світовий дух неухильно узагальмовує власний рух і розвиток аж до повного «завершення» процесу (як це ми реально й бачили в Гегеля).

Постійне нарощування інерції поступального діалектичного руху знаходить свій характерний вияв у об'єктивації (точніше, «узовніпненні» — нім. Entäusserung), у, так би мовити, «заспокоєнні»

<sup>1</sup> Бєлінський В. Г. «История Малороссии» Николая Маркевича // Избр. филос. соч.: В 2 т. М., 1948. Т. 1. С. 514.

внутрішнього «неспокою» світового духу. Такою його об'єктивациєю є виникнення об'єктивної «іншості» світового духу — природи. Стосовно суб'єктивного духу людини аналогічну об'єктивацию спостерігаємо в невпинному процесі «опредметнення» (нім. *Vergegenständlichung*) його діяльної активності. Таке предметне «інобуття» суб'єктивного духу вже є не «своїм», а «чужим». Тому «опредметнення» в Гегеля завжди постає «відчуженням» (нім. *Entfremdung*).

Процес «відчуження», постійно прогресуючи, поступово «поглинає» («відчужує») внутрішнє ество діалектичного «неспокою» суб'єктивного духу, «нівелює» унікальність його внутрішньої «самості» — екзистенції. Цю обставину й мав на увазі один із сучасних англійських філософів Х. Дж. Блекхем, характеризуючи гегелівську філософську побудову як таку, що «увінчує конструювання інтелектуальної загальної системи, в якій все схоплене, приведене в гармонію, задоволене та раціоналізоване. Цей палац був дивовижним, але ніхто не міг жити в ньому. Смак і реальність людського існування, його небезпеки та тріумфи, його горе й радощі залишилися на вулиці»<sup>1</sup>.

Німецька  
класична  
філософія: діалог  
з романтизмом

Формування німецької класичної філософії, як бачимо, постає своєрідною спробою «просвітницького» прочитання ідей німецької містико-діалектичної філософської традиції. Оскільки ж остання, у свою чергу, відтворювала на західноєвропейському ґрунті одну з фундаментальних рис «східної» (елліно-візантійської) лінії середньовічної філософської парадигми — неоплатонічну, «ареопагітичну» діалектику, яка сягала своїм генетичним корінням сократо-платонівської античної діалектики, формування німецької класичної філософії постає як оригінальна спроба інтеграції у філософську парадигму Нового часу, представлену Просвітництвом, «східних» впливів на західноєвропейську філософську думку.

Сказане, проте, ще не відтворює своєї реальної складності процесу формування німецької класичної філософії. Адже сама класична німецька філософська думка в процесі свого становлення перебувала у своєрідній ситуації постійного діалогу (це справедливо принаймні для Фіхте, Шеллінга та Гегеля) з так званим «німецьким романтизмом» — широким літературно-мистецьким і філософським рухом, що виникає і справляє великий вплив на культурне життя Німеччини наприкінці XVIII — на початку XIX ст. Подібно до учасників руху «Бурі й натиску» романтики репрезентують широке

<sup>1</sup> Blackham H. J. *Existentialist Thinkers*. London, 1953. P. 44.

коло духовних інтересів. Серед романтиків зустрічаємо поетів і письменників, філологів і природодослідників, акторів, музикантів і, звичайно ж, філософів. Останні представлені іменами Ф. Шлегеля (1772—1829), Ф. фон Гарденберга (1772—1801), більш відомого під псевдонімом Новаліса, Ф. Д. Е. Шляйєрмахера (1768—1834) та ін. Всупереч раціоналістично-науковим орієнтаціям Просвітництва вони висувають ірраціоналістичні, навіть містико-міфологічні тези.

Ф. Шлегель у своїх творах наголошував, що сучасним уявленням, насамперед природничо-наукового плану («фізиці»), не вистачає саме міфологічного погляду на природу, оскільки в міфології є величезна перевага. Те, що постійно вислизає з-під уваги свідомості, утримується тут у чуттєво-духовному спогляданні, подібно до того як душа завдяки «обгортаючому» її тілу досяжна для нашого зору і слуху, а «людина тільки тепер починає усвідомлювати свою прозорливу силу». На цій підставі Шлегель закликав до створення «нової міфології», що має розвинутися «з потаємних глибин духу».

Один із учасників романтичного руху фізик Й. В. Ріттер (1776—1810), який започаткував електрохімію, у промові з красномовною назвою «Фізика як мистецтво» висловився цілком у дусі Шлегеля: «Возз'єднання з розчленованою природою, повернення до первісної гармонії з нею, чого давно прагне людина, щоденно заповнюючи цим прагненням свої почуття й думки, — таке возз'єднання з нею буде наслідком розуміння природи і панування над нею... В цьому стані її (людини. — *Авт.*) життя та її діла сягнуть вищої істини й краси. Вона сама стане художнім твором і одночасно художником на відміну від колишнього мистецтва, яке хоча й слугувало за ідеал людині, але все ж не зливалось з нею. Мистецтвом звичайно називають те, що не досягло ще своєї вищої точки, а фізика у своїй цілісності не має вищої мети, ніж здійснення вищого життя і вищих справ, тому я насмілюся дати їй ім'я мистецтва, притому більш високого, ніж усі інші».

Пародійно змальовуючи обмеженість раціоналістичного схематизму науки, інший німецький романтик, письменник Е. Т. А. Гофман (1776—1822) малює у філософській казці «Крихітка Цахес» педанта професора Моша Терпіна, який з'ясовував, чому йде дощ, а в небі гримить і блискає, чому сонце світить удень, а місяць уночі, як і чому росте трава і багато іншого та ще й так, що кожній дитині було б зрозуміло. Він убгав усю природу в коротенький зграбний курс, тож дуже зручно і за всякої нагоди міг витягнути звідтіля, наче з якоїсь шухляди, відповідь на всі питання. Найперше він зажив великої слави тоді, коли йому після багатьох фізичних дослідів пощастило довести, що темрява настає, головним чином, за браком світла.



Філософія романтизму, критикуючи програму Просвітництва в усіх принципових моментах, виступає альтернативною щодо просвітницьких уподобань німецької класичної філософії. Негативно ставиться до романтичного філософування й Гегель, говорячи, зокрема, що Шлегель як філософ, на його думку, не витримує критики, оскільки він, мовляв, не здатний до систематичного розгортання та обґрунтування філософських тез і оскільки негативно ставиться до об'єктивності.

Водночас романтики саме «несистематичність» проголошують одним із головних пунктів свого способу філософування, посиляючися при цьому на авторитет Сократа — батька діалектичного способу мислення, на Сократову «іронію» як метод філософування. Адже іронія, наголошує Шлегель, має місце саме там, де філософські погляди висловлюються не систематично, а в розмовній (діалогічній) формі. Саме з подібною ситуацією ми стикаємося тоді, коли йдеться про філософію Сократа. Тим-то мислитель, який претендує бути діалектиком (а Гегель, як й інші представники німецької класичної філософії, на це передусім претендував), мусить зважити на Сократів приклад.

Несистематичність, навіть фрагментарність, заміна логічного обґрунтування «іронією» сократівського типу, яка теж є специфічною логікою — «логікою спілкування», котра не тільки не забороняє протилежностей, а й допускає, стверджує їх, — ці та деякі інші характеристики романтичного стилю філософування як такі, що більш адекватні діалектичному стилю мислення, пропонує Шлегель і його колеги в полеміці з «класиками».

Новаліс проголошує ефективність саме «безсистемної філософії», адже будь-яка система є обмеженням. «Справді філософська система, — міркує він, — має провадити свободу й нескінченність або, висловлюючися різкіше, — саму безсистемність проголошувати системою. Тільки така «система» може уникнути помилок системи...» Вимога «безсистемності», проголошувана романтиками, є надзвичайно важливою, справді діалектичною вимогою до пізнавального осягнення світу. Ця вимога означає принципову відкритість філософського знання, готовність щомиті сприйняти будь-яку, навіть найнеймовірнішу, інформацію, не дати людському духові заклакнати в догматичній глухоті до навколишнього світу.

«Хто вірить у силу системи, — наголошує ще один представник романтичної громади В. Г. Ваккенроден (1773—1798), — той вигнав із свого серця любов до ближнього; хай краще нетерпимість почуття, ніж нетерпимість розсудку». Показовою для романтичного руху є ще й та обставина, що діалектично-іраціоналістична, міфопоетична спрямованість думки його учасників легко узгоджується (а не суперечить, як чомусь прийнято вважати) з природничо-науковим або

технічним характером їх фахової діяльності. Ми вже згадували про фізика-романтика Ріггера. Мабуть, слід згадати, що й письменник Новаліс був за освітою гірничим інженером.

Говорячи про іраціоналізм (а то й «міфологізм») романтичного філософування, не варто (з огляду на вищесказане) вважати романтиків «затягненими» противниками розуму, науки (принаймні природничої), об'єктивності та ін. Адже вони лише заперечували проти догматичної абсолютизації природного чинника, раціональності, об'єктивності, системності тощо, наголошуючи на важливості альтернативних чинників (духовності, почуттєвості, суб'єктивності та ін.), на генетичній першості останніх у людському існуванні.

У зв'язку зі сказаним не можна не згадати Б. Паскаля — одного з провідних представників опозиційного раціоналізму XVII ст. бароково-кордоцентричного мислення, який проголошував першість «логіки серця» щодо «логіки голови». Подібного роду «кордоцентризм» ми подибуємо і тут (і ще побачимо на терені вітчизняної історії філософії). Адже Новаліс, познайомившись із «кордоцентричними» думками голландського мислителя Ф. Гемстергейса, услід за останнім говорить про «моральний орган» як утілення сутності людини. Таким «моральним органом», за Новалісом, є «чуттєвість», або серце. «Серце», наголошує Новаліс, є «найістотнішим органом», саме існування якого пов'язане з нашою «справжньою досконалістю»<sup>1</sup>.

І хоча, як уже зазначалося, позиції німецької класичної філософії та німецького романтизму були альтернативними, німецька класична філософія сформувалася в процесі жвавого діалогу з романтизмом, помітно збагатившись у ході цього діалогу. Збагатилися, звичайно, й романтики. Величезний вплив на філософію романтизму справив Фіхте, не кажучи вже про те, що без кантівської критики розуму взагалі не виникли б сприятливі умови для появи в Німеччині романтичного руху. Вже йшлося про радикальну еволюцію поглядів Шеллінга під впливом романтичної критики (можна лише додати, що і в свій «класичний» період Шеллінг багато в чому був близьким до романтиків).

Німецький неогегельянець XX ст. Р. Кронер зазначає, що «романтичний рух перебував у найтіснішому зв'язку з рухом ідеалістичної філософії»<sup>2</sup>, і, продовжуючи цю думку, зауважує: «Гегель включив у свою систему також мислительний урожай... поетизуючих філософів і... його тому, так само як і Шеллінга, можна охарактеризувати як філософа-романтика. Але при цьому не можна ніяк

<sup>1</sup> *Novalis. Schriften.* Stuttgart, 1960. Bd. 2. S. 369.

<sup>2</sup> *Kroner R. Von Kant bis Hegel.* Tübingen, 1921. Bd. 1. S. 131.

забувати, що він є не «тільки» ним. Як Гете об'єднав у собі класичний і романтичний дух, так і Гегель... був одночасно класиком і романтиком»<sup>1</sup>.

Німецька  
класична  
філософія:  
Л. А. Фойербах  
і К. Г. Маркс

Людвіг Андреас Фойербах (1804—1872) замолоду був учнем Гегеля. Але вже наприкінці 30-х років він відчуває невдоволення абстрактністю спекулятивної системи свого вчителя, її далекістю, а головне, «чужістю» конкретному людському індивіду. Оскільки причина цього (спекулятивно-ідеалістичний характер гегелівської системи) була досить очевидною, Фойербах звертає пошук більш відповідного

для людської особистості «філософського помешкання» в бік альтернативної ідеалістичної матеріалістичної філософії.

Проте «класичний» матеріалізм XVII—XVIII ст. ще менше відповідав меті Фойербахових пошуків, ніж гегелівська спекулятивна система. Більше того, саме механістично-раціоналістичний характер матеріалістичної філософії Нового часу на розглядуваний історичний момент (середина XIX ст.) вже спричинився до глибокої її кризи. Підхоплена Ж. О. Ламетрі теза Б. Спінози про людину як «автомат, машину, що підпорядкована цілковито необхідності», знайшла продовження у вченні французького лікаря та філософа XVIII ст. П'єра Кабаніса (1757—1808) і завершилася в так званому «вульгарному» матеріалізмі, представленому німецькими філософуючими лікарями Людвігом Бюхнером (1824—1899), Карлом Фогтом (1817—1895) та Якобом Молешоттом (1822—1893).

Людина, на думку Л. Бюхнера, підпорядкована у своїх діях тим самим природним законам, що й нижча від неї жива природа. У фізичному й духовному відношеннях людина є продуктом зовнішніх і внутрішніх впливів, випадковостей, нахилів тощо і таким чином не є духовно незалежною істотою, що вільно вибирає, якою її звичайно уявляють «моралісти й філософи». Вульгарні матеріалісти, по суті, відкинули світоглядний характер філософського знання, підмінили філософію природознавством. Зрозуміло, що Фойербах не тільки не міг прийняти такої «дефілософизованої» точки зору, але й згодом почав старанно уникати самого терміна «матеріалізм» стосовно своїх поглядів.

Тож Фойербах мусив працювати над створенням нової форми матеріалістичної філософії — такої, що орієнтується не просто на природу, а на природну людину, не просто на розум, а й на чуттєвість (щоб уникнути спекулятивної абстрактності). Справжня суть реаль-

<sup>1</sup> Kroner R. Von Kant bis Hegel. Bd. 2. S. XIV.

ності вбачається Фойербахом у природі, що виступає як «базис людини». Звідси роль «універсальної» науки, за Фойербахом, може відтепер відігравати лише наука, що розкриває «природу людини», тобто *антропологія*. Тому, якщо нова філософія і є матеріалізмом, то це вже матеріалізм не механістичний (тим більше не вульгарний), а антропологічний.

Звичайно, такий «антропологічний» матеріалізм чимось нагадує ренесансний пантеїзм (адже й той спирався як на свій «базис» на природну людину). Так, схожість є. Більше того, можна сказати, що на Фойербаховій позиції антропологічного матеріалу відчутно позначилися риси не стільки ренесансного, скільки містично-діалектичного бачення природи на зразок вчення Я. Беме. Природа у Фойербаховому баченні — це одухотворено-почуттєва природа. Зазначимо, що в містицизмі та пантеїзмі «одухотвореність» природи має божественний характер. Фойербах же заявляє про атеїстичність своєї позиції. Своєму атеїзмові він намагається надати «позитивного» плану (згадаймо, що сам термін «атеїзм» негативний, він перекладається як «заперечення Бога»). Фойербах же, заперечуючи Бога, не полишає його місце «порожнім», натомість він ставить людину.

Нова філософія, спираючись на людину як на «найпозитивніше, реальне начало», — стверджує Фойербах, — уявляє собі річ не як об'єкт абстрактного розуму, а як об'єкт дійсної, цілісної людини... Ця філософія спирається не на розум у собі, не на абсолютний, безіменний, невідомо кому належний, а на розум людини, далекої від умоглядності та християнства. Вона говорить людською, а не безіменною, невиразною мовою... Вона виробляє кожну думку із її протилежності, з матерії, з сутності, з чуття і ставить її до предмета чуттєво, тобто пасивно й рецептивно, перш ніж визначити його мисленно»<sup>1</sup>.

Протиставляючи чуттєвість абстрактному розумові раціоналістичної традиції, Фойербах прагне подолати споглядальність, яка робила матеріалізм минулого безсилим проти аргументації Б. Паскаля, котрий апелював до «логіки серця» проти «логіки розуму». Адже чуттєвість є специфічним пасивним станом, який безпосередньо створюється діянням зовнішніх матеріальних предметів і тому єдиний здатний неспростовно засвідчити реальне існування цих предметів. Саме тому відчуття, чуття, любов, а не розсудок, розум, інтелект є справжнім і єдиним свідченням реальності зовнішнього світу, критерієм істинності наших уявлень про нього. Апелюючи до чуттє-

<sup>1</sup> Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произведения: В 2 т. М., 1955. Т. 2. С. 19.

вості, що знаходить своє найповніше втілення в любові, матеріалізм, за Фойєрбахом, дістає, нарешті, неспростовну аргументацію проти ідеалізму.

Існує точка зору, що Фойєрбах, який першим серед представників німецької класичної філософії перейшов на позиції філософського матеріалізму, нібито багато в чому втратив у діалектичному спадку останньої. Проте справжня ситуація не зовсім відповідає такій оцінці. Фойєрбах просто зосереджує діалектичний аналіз на визначальній, з його точки зору, сфері реальності — сфері людських стосунків. Саме тут він і пропонує концепцію так званого «туїзму» — розуміння людини як істотно зв'язаної з іншою людиною. Носієм людської сутності у Фойєрбаха виявляється вже не ізольоване Я попередньої філософії, а взаємозв'язок Я і Ти. Саме на виявленні всієї складності та суперечності цих стосунків і спрямовується діалектичний творчий пошук Фойєрбаха. Людська сутність в усій своїй складності та розмаїтті і становить сферу життєдіяльності діалектики, своєрідним фокусом якої є любов. Остання набуває у філософії Фойєрбаха особливого статусу нової (не теїстичної, а людської) релігії.

Карл Генріх Маркс (1818—1883) — видатний мислитель, що завершує добу німецької класичної філософії і водночас започатковує нове філософсько-політичне вчення (*марксизм*), яке в ХХ ст. стало чи не найпоширенішим і найпопулярнішим у світі. Про належність Марксового філософського вчення до німецької класичної традиції неодноразово говорив і сам автор, і його однодумець і друг Фрідріх Енгельс (1820—1895), вказуючи на ідеї Гегеля та Фойєрбаха як безпосередні ідейні джерела їхнього вчення. Більше того, Енгельс наголошує на належності до німецької традиції не тільки філософського, а й політичного вчення Маркса — «наукового соціалізму». Адже, на думку Енгельса, без німецької філософії, зокрема гегелівської, науковий соціалізм не міг би виникнути. У своїй суттєвій частині науковий соціалізм є німецьким продуктом і міг виникнути лише в нації, класична філософія якої зберегла живу традицію свідомої діалектики, тобто в Німеччині.

Будучи спершу гегельянцем-ідеалістом, Маркс на початку 40-х років віддає перевагу матеріалістичним поглядам і ніби повторює шлях Фойєрбаха. І це не просто випадковий збіг. Поворот до матеріалізму стався значною мірою під впливом Фойєрбахових творів (насамперед «Сутності християнства»). Зрозуміло, що для Маркса, як і для Фойєрбаха, головною темою філософування стає природна людина. Будучи природною істотою, міркує Маркс, притому живою природною істотою, людина, з одного боку, «наділена природними силами, життєвими силами», які існують як задатки, здібності, нахили; з іншого ж боку, як природна, тілесна, чуттєва істота людина

«є стражденною, зумовленою і обмеженою істотою, тобто предмети її нахилів існують поза нею, як незалежні від неї предмети». Водночас це предмети її потреб, «необхідні для прояву і утвердження її сутнісних сил». Отже, людина як природна істота є істота предметна, оскільки «непредметна істота є неможлива, безглузда істота (*Unwesen*)»<sup>1</sup>.

Проте Маркс не погоджується з Фойєрбаховим тлумаченням людини як істоти суто природної. Для Маркса «людина — не тільки природна істота, вона є людська природна істота... *родова істота*»<sup>2</sup>. Характеристика людини як «родової» істоти означає, що вона ставиться до самої себе «як до істоти *універсальної* і тому вільної». Фойєрбах теж говорив про «універсальність» людини, але в нього це означало, так би мовити, «співрівність» людини природі, врешті-решт тотожність, але не більше. У Маркса інше тлумачення «універсальності». «Практично універсальність людини, — говорить він, — проявляється саме в тій універсальності, яка всю природу перетворює в її *неорганічне* тіло... Природа є *неорганічне тіло* людини, а саме — природа тією мірою, якою сама вона не є людське тіло»<sup>3</sup>.

Природа, матеріальний світ взагалі існує як «продовження» людини, як засіб, матеріал, основа забезпечення її (людини) життєдіяльності. Маркс прямо наголошує, що в «теоретичному відношенні рослини, тварини, каміння, повітря, світло і т. д. є частиною людської свідомості, почасти як об'єкти природознавства, почасти як об'єкти мистецтва»<sup>4</sup>, в практичному ж «відношенні вони становлять частину людського життя і людської діяльності»<sup>5</sup>. В цьому полягає специфічність та оригінальність Марксового *гуманістичного* (а не «антропологічного», як у Фойєрбаха) матеріалізму.

Згідно з Марксом, «універсальність» людини не в її свідомості (Фіхте, Гегель), не в «природних» її характеристиках (Фойєрбах), а в її *суспільній* природі. Тлумачачи людину як не тільки «природну», а й людську, родову, універсальну, тобто суспільну істоту, Маркс уникає пастки, до якої незмінно потрапляли матеріалісти попередніх часів. Адже останні змушені (як матеріалісти) визнавати людину природною істотою і автоматично — «частиною природи». Однак частина завжди підпорядкована цілому, визначається цілим, детермінується ним. Звідси «логічно» (з «залізною» необхідністю) випливав висно-

<sup>1</sup> Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 42. С. 149.

<sup>2</sup> Там само. С. 150.

<sup>3</sup> Там само. С. 87.

<sup>4</sup> Там само. С. 86.

<sup>5</sup> Там само. С. 87.

вок про неіснування людської свободи, про принципову нездатність людини до творчості.

Визначаючи (як матеріаліст) людину природною істотою й тлумачачи її одночасно як істоту суспільну, Маркс уникає вищезгаданої «пастки». Він не тільки не визнає людину «частиною» природи, а й, більше того, саму природу розглядає як «частину» людини (як її «неорганічне» тіло). Це стає можливим, оскільки «суспільність» людини вбачається Марксом в її (людини) здатності до активного перетворення природи в інтересах людини (до «соціалізації», «оллодження» природи). Цю здатність людини Маркс називає *практикою*. Недаремно в Марксовому матеріалізмі, на відміну від інших його варіантів, центральною категорією є не «матерія», а саме «практика». Адже основний недолік усього попереднього матеріалізму, включаючи і фойєрбахівський, зауважує Маркс, полягає в тому, що «предмет, дійсність, чуттєвість» бралися ним «тільки у формі *об'єкта*, або у формі *споглядання*, а не як людська *чуттєва діяльність, практика, не суб'єктивно*»<sup>1</sup>. Суть своєї матеріалістичної позиції Маркс висловив формулою: «Не свідомість людей визначає їх буття, а, навпаки, їх суспільне буття визначає їх свідомість»<sup>2</sup>. Отже, у Маркса суспільне буття є не просто об'єкт, природа, а «людська чуттєва діяльність, практика, суб'єктивність» — це і є тим, чим визначається свідомість людей. Адже, читаємо ми у Енгельса: «найістотношою і найближчою основою людського мислення є якраз *зміна природи людиною* (тобто практика. — *Авт.*), а не одна природа як така»<sup>3</sup>. Таким чином, суспільне буття у Маркса це — практика, людська чуттєва діяльність, у тому числі й праця, у якій її матеріальний результат уже на початку цього процесу існував в уяві людини, тобто ідеально. Людина в процесі практичної (в тому числі й трудової) діяльності не тільки змінює форму речовини природи, а й «здійснює разом з тим і свою *свідому мету*, яка як закон визначає спосіб і характер її дій і якій вона повинна підкоряти свою волю»<sup>4</sup>.

Отже, на відміну від традиційних уявлень про матеріалізм (у тому числі й «діаматівських»), основою Марксового матеріалізму є не буття взагалі, не матерія, не природа, а практична людська діяльність, що синтезує (робить своїми складовими) не тільки матеріальний аспект реальності, а й ідеальну («свідому») мету діяльності, яка є законом реалізації самої практики. В цьому співіснуванні у Марксовій практиці матеріальної та ідеальної складових виявляється

<sup>1</sup> Маркс К. Тези про Фейєрбаха // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 3. С. 1.

<sup>2</sup> Маркс К. До критики політичної економії // Там само. Т. 13. С. 6.

<sup>3</sup> Енгельс Ф. Діалектика природи // Там само. Т. 20. С. 507.

<sup>4</sup> Маркс К. Капітал. Т. 1 // Там само. Т. 23. С. 176.

своєрідний «дуалізм» Маркса, який робить його філософську позицію набагато ближчою до кантівської (з її трансцендентально-екзистенційними інтенціями), ніж до гегелівської чи фойєрбахівської з їх відвертим монізмом. Тому й методологія Маркса — діалектика — докорінно відрізняється від гегелівської, але не конфліктним протистоянням матеріального та ідеального, а тим, що «саме ідеальне є перенесеним у людську голову і перетвореним у ній» майбутнім матеріальним результатом дії — можливістю, який поки що наявно не існує, тобто має реальний статус можливості<sup>1</sup>. Матеріалізм Маркса, отже, виявляється не просто «діалектичним», а й практичним, гуманістичним матеріалізмом.

Отже, своєю практичною діяльністю людина, за Марксом, здатна не тільки протистояти стихійній «інтегративній» тенденції природного «цілого» до перетворення людини на «частину» цього цілого, а й здатна надати самому природному «цілому» людських, соціальних рис. Практична діяльність людини, праця в процесі свого функціонування «постійно переходить з форми діяльності у форму буття, з форми руху у форму предметності» (Маркс). «Опредметнена» в речовині природи людська праця і є набутиим природною речовиною в процесі її «обробки» працею новою («суспільною») її (речовини) властивістю. Практична взаємодія природи й людини є своєрідним «обміном ролями» між ними. Те, що історично (в антропогенезі) було цілим (природа), стає «частиною» (людської свідомості або діяльності), колишня ж «частина» (людина) стає «цілим».

Діалектика мислиться Марксом близько до її античного (сократо-платонівського) розуміння, тобто як діалог, який взаємозбагачує учасників діалогу і завершується не синтезом (підведенням під «спільний знаменник») вихідних позицій учасників, а гармонізацією цих позицій. «Гуманізація» («оллодження», «соціалізація») природи є одночасно процесом «натуралізації» («оприроднення») людини. Чим ширшою та глибшою стає сфера «оллодженої» природи, тим універсальнішою стає людська потреба в природі. Первісна людина потребувала лише незначної частки всього розмаїття природного загалу, тільки того, що задовольняло її безпосередні біологічні потреби. Сучасна ж людина потребує саме всього природного загалу. Згадаймо, з якою наполегливістю й ризиком для життя прагнули люди досягти Північного і Південного полюсів Землі, хоча достеменно знали, що ніякої безпосередньої користі це їм не принесе.

Діалектична єдність протилежно спрямованих процесів гуманізації природи та натуралізації людини і приводить, зрештою, до того стану світової гармонії, який Маркс називає комунізмом. «...Кому-

<sup>1</sup> Див.: Маркс К. Капітал. Т. 1. С. 21.

нізм, — проголошує Маркс, — як завершений натуралізм, = гуманізму, а як завершений гуманізм, = натуралізму; він є *справжнє* розв'язання суперечності між людиною і природою, людиною і людиною, *справжнє* розв'язання спору між існуванням і сутністю, між опредмечуванням і самоутвердженням, між свободою і необхідністю, між індивідом і родом. Він — вирішення загадки історії, і він знає, що він є це вирішення»<sup>1</sup>.

Проте від самого початку Маркс мусив звернути увагу на те, що процеси «гуманізації» природи реалізуються аж ніяк не автоматично. Більше того, він мусив погодитися з Гегелем, що «опредметнення» людської діяльності («перехід праці з форми діяльності у форму буття», як висловлюється Маркс) водночас обертається «відчуженням». Проте Маркс не погоджується з фатальним характером зв'язку «опредметнення» з «відчуженням», як за Гегелем. Такий зв'язок притаманний, за Марксом, лише «незрілим» формам суспільної організації людства (первіснообщинному, рабовласницькому, феодальному та капіталістичному ладу) у зв'язку з «нерозвинутістю» самої практичної діяльності, праці, яка внаслідок низької своєї продуктивності (в первісному суспільстві) спрямовувалася на задоволення практично лише біологічних потреб існування людини. «...Сама праця, сама *життєдіяльність*, саме *виробниче життя* є для людини лише *засобом* для задоволення однієї її потреби, потреби в збереженні фізичного існування... Саме життя є лише *засобом до життя*»<sup>2</sup>. Спрямована на задоволення не власне людських (соціальних), а лише біологічних, «тваринних» потреб, праця ніби втрачає свою людську (соціальну) винятковість, стає «чужою» людині, «відчужується».

«Відчуження» виявляє себе в перетворенні самої праці, в тому числі її продуктів, на «чужі» людині чинники, які панують над людиною та обставинами її життя. Особливої сили й універсальності відчуження набуває за капіталізму, безпосередньо виявляючися в тому, що відносини між людьми (суспільні відносини) набувають форми «відносин між речами». Людина за умов капіталістичного відчуження функціонує лише тією мірою, якої потребують речі, створені її працею.

Завдяки відчуженню «робітник стає тим бідніший, чим більше багатства він виробляє, чим більше зростають потужність і розміри його продукції. Робітник стає тим дешевшим товаром, чим більше товарів він створює, у прямій відповідності із *зростанням вартості* світу речей зростає *знецінення* людського світу»<sup>1</sup>. На перший план

<sup>1</sup> Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року. С. 108.

<sup>2</sup> Там само. С. 87.

висувається уречевлена форма людської діяльності, яка підпорядковує собі зміст, унаслідок чого трудяща людина має соціальну цінність як робітник, носій робочої сили, «речовий» елемент продуктивних сил, тотожний знаряддям праці (машинам, механізмам тощо).

Тому заробітна плата робітника «має абсолютно той самий смисл, що й *утримання, збереження справним* будь-якого іншого продуктивного інструмента, як *споживання капіталу* взагалі, що необхідне для відтворення капіталу разом з процентами, або як мастило, застосовуване до коліс, щоб підтримувати їх рух. Ось чому заробітна плата належить до необхідних *витрат* капіталу і капіталіста і не повинна виходити за рамки цієї необхідності... Виробництво виробляє людину не тільки як *товар*, не тільки як *людину-товар*, людину з визначенням *товару*, воно виробляє її відповідно до цього визначення, як істоту і *духовно* і фізично *знелюднену*»<sup>2</sup>.

Знелюднюючий вплив відчуження поширюється не тільки на робітника, а й на капіталіста, який втрачає свої особистісно-людські характеристики (вірніше, вони перестають бути соціально значущими за ситуації відчуження) і стає уособленням однієї функції — власника капіталу. «...Капіталіст, — зауважує Маркс, — є лише персоніфікований капітал і функціонує в процесі виробництва лише як носій капіталу...»<sup>3</sup> Це, звичайно, не означає «рівноцінності» капіталіста й робітника в системі капіталістичного суспільства. Справді, і буржуа, й пролетарі — «одне й те ж людське самовідчуження». Проте перші почувають себе у «цьому самовідчуженні задоволеними і утвердженими, сприймають відчуження як доказ своєї власної могутності», другі ж почувають себе у відчуженні «знищеними, бачать у ньому своє безсилля й дійсність нелюдського існування».

Відчужена форма міжлюдських стосунків як «відношень між речами» робить соціально значущими лише формально-усереднюючі характеристики індивідів, внаслідок чого колективи в межах капіталістичного відчуження вироджуються у формальні об'єднання за тією чи іншою формальною ознакою — «тільки» робітника, «тільки» власника капіталу, «тільки» чиновника і т. п., яка «усереднює», «розчиняє» в собі розмаїття неповторних ознак особистості. Такі колективи Маркс називає «сурогатами колективності».

Проте постає питання, якщо причиною відчуження в момент його виникнення в первісному суспільстві була низька продуктив-

<sup>1</sup> Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року. С. 82.

<sup>2</sup> Там само. С. 95.

<sup>3</sup> Маркс К. Капітал. Т. 3 // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 25. Ч. 2. С. 354.

ність праці через нерозвиненість знарядь праці, то чому ж із розвитком людської цивілізації відчуження не тільки не зникає, а й зростає, причому за капіталізму, який дає найвищий рівень продуктивності, відчуження стає універсальним, охоплює всі сфери людської життєдіяльності? Відповідає Маркс на це питання так: у відчуженні, по суті, виявляється панування над людиною стихійних сил її власного суспільного життя, бо вони не контролюються людиною. Практичне ж освоєння, «олюднення» тих або інших регіонів чи шарів природи означає перетворення їх на складову суспільного буття (продукти людської праці функціонують — споживаються, використовуються — вже не за законами природи, а за суспільними — економічними, господарськими тощо законами. Оскільки ж суспільне буття продовжує панувати над людиною, то включення в нього нових складових (перетвореної людською працею речовини природи) лише посилює панування стихійного (непідконтрольного людині) суспільства над людиною. Ось чому зростаючий контроль людини над природою не тільки не зменшує, а й значною мірою збільшує владу відчуження.

Таким чином, щоб подолати відчуження, необхідно взяти під контроль свій «власний дім» — суспільство. Проте на перешкоді цьому стоїть приватна власність на знаряддя й засоби виробництва і, отже, опір власників, які, звичайно, не хочуть добровільно віддавати свою власність. Дійшовши цього пункту, Маркс і Енгельс стають на шлях створення політичної (науковий соціалізм) та економічної (політична економія) теорії про шляхи подолання приватної власності й, отже, подолання відчуження, що і є засобом досягнення суспільного ідеалу — комуністичного суспільства. Такою, коротко, є філософська позиція Маркса, яка завершує добу німецької класичної філософії.

Отже, в становленні й розвитку німецької класичної філософії бачимо дві основні лінії: містико-діалектичну, що творчо розгортає ідеї «ареопагітичної» апофатики, орієнтовані на світ як «чуттєве» свідчення присутності «німотного» щодо «позитивного» (раціонального) пізнання Бога, та «просвітницько-раціоналістичну» лінію, орієнтовану на об'єктивно-субстанціональне бачення світу. Ці лінії в процесі невинного діалогу взаємозбагачуються та взаємопроникають, результуючися, зрештою, в Марксовому гуманістичному матеріалізмі — «матеріалістичному розумінні історії», як називали цей матеріалізм самі Маркс та Енгельс.

У центрі Марксового філософського поля зору стоїть природна і водночас «людська» («родова», суспільна) людина, яка в невинній діалектичній взаємодії з природою «олюднює», «гуманізує» її, перетворює на своє «неорганічне тіло» (навіть на «частину» своєї свідомості і свого життя), сама при цьому «натуралізуєчись». Діалектична

взаємодія людини й природи ускладнюється процесом відчуження, яке долається підпорядкуванням людині її власного суспільного буття, в результаті чого встановлюється гармонійно зрівноважена діалектична взаємодія людини (як здійсненого «натуралізму») і природи (як здійсненого «гуманізму») — комунізм, який є вирішенням загадки історії і який «знає, що він є цим вирішенням».

Концепція Маркса, якою завершується німецька класична філософія, викладена головним чином у творах 1841—1847 рр. (від докторської дисертації до «Злиденності філософії»). Проте як і кожний філософ, творчістю якого (чи яких, бо не обов'язково такий філософ один) завершується великий історичний період філософського розвитку, Маркс справив значний вплив на наступний період філософського розвитку. Адже говоримо ми про філософію, наприклад, Платона та Арістотеля як античних мислителів і про їхній вплив (власне, «продовження» їхньої філософії) на наступні історичні епохи. Так само й Маркс започатковує власне «марксистську філософію» (філософська творчість Маркса та Енгельса 50—90-х років XIX ст., ленінсько-сталінський «діамат», троцькізм, маоїзм, бернштейніанство, «легальний» марксизм, неомарксизм Франкфуртської школи та ін.), яка справила істотний вплив на формування ідей екзистенціалізму, прагматизму, ряду інших впливових філософських течій XX ст.

Вирізняючи останню обставину, відомий сучасний філософ М. Мамардашвілі відзначив вплив Маркса у «таких важко пояснюваних, з точки зору традиційного просвітницького раціоналізму, філософських рухах сучасності, як феноменологія, екзистенціалізм, соціологія знання, психоаналіз, структуралістика в дослідженнях культури і т. п. Саме Маркс увів у науковий обіг ряд своєрідних предметів та евристичних схем мислення про свідомість, які вперше прорвали рамки традиційної класичної філософії»<sup>1</sup>.

Те, що сьогодні називають «марксистською філософією», є надзвичайно строкатим, розмаїтим філософським феноменом. Сягаючи своїм корінням спільного (Марксового) ґрунту, численні марксистські течії нерідко не тільки відрізняються, а й суперечать одна одній (у тому числі й вихідній — власне Марксовій — концепції). Втім це не має особливо дивувати. Згадаймо хоча б, як безкомпромисно протистояли одне одному в середньовічній філософії латинський аверроїзм і томізм, котрі зростали на спільному філософському ґрунті — арістотелізмі.

<sup>1</sup> Мамардашвили М. К. Анализ сознания в работах Маркса // Вопр. филос. 1968. № 6. С. 14.

Філософський вплив німецької класичної філософії на філософську думку ХХ ст. лише переважною мірою йшов через Маркса, але аж ніяк не виключно через нього. Зокрема, істотним був безпосередній вплив на сучасну філософську думку ідей Гегеля (англо-американське, італійське, німецьке, французьке тощо неогегельянство), так само як і Канта (Марбурзька та Фрайбурзька школи неокантіанства, філософія А. Ріля, О. Кюльпе, А. Мессера та ін.). Тут маємо ту саму картину, що і в послідовників Маркса: розмаїття інтерпретацій, у тому числі й таких, що суперечать не тільки одна одній, а й «материнській» концепції.

Більш докладна розповідь про історичну долю німецької класичної філософії (і в цілому всієї історичної спадщини філософської думки сучасності) чекає на нас у наступних розділах про сучасну світову та марксистську філософію.

Класичний марксизм 50—90-х років ХІХ ст.

К. Маркс є мислителем, що завершує класичну німецьку філософію. Проте Маркс набагато більше знаний у світі як творець чи не найпоширенішого (принаймні в ХХ ст.) філософсько-соціологічного вчення — марксизму. І, звичайно, позиція Маркса — представника класичної німецької філософії та Маркса — творця «революційного вчення пролетаріату» якнайтісніше пов'язані між собою.

Пригадаймо Марксове уявлення про комунізм як своєрідну «міру» гармонії між діалектичними процесами «натуралізації» людини і «гуманізації» природи або ж Марксове тлумачення приватної власності (насамперед її капіталістичної форми) як основного джерела процесу «відчуження» людини, альтернативного гармонізуючому впливу на діалектику людської життєдіяльності комуністичного суспільного ідеалу. Всю цю специфічно марксистську термінологію та фразеологію ми знаходимо в межах Марксового «внеску» в спадщину класичної німецької філософії.

І все ж філософський унесок Маркса в класичну німецьку філософію і філософія марксизму є різними філософськими позиціями. Сам по собі цей акт був досить-таки очевидним, однак провести «вододіл» між «двома» Марксами виявилось непростою справою. Ми недаремно сказали про «двох» Марксів, оскільки одна з перших спроб розібратися в поставленому питанні практично звелася до протиставлення «молодого» (до 1848 р.) і «зрілого» (після 1848 р.) Маркса. Саме так порушували проблему в 50—60-х роках ХХ ст. деякі західні марксологи, говорячи про «раннього» Маркса (ідеаліста та гуманіста) і «пізнього» Маркса (матеріаліста та соціаліста). Багато в чому подібне тлумачення спиралося на усталену в радянській філософії «традицію» починати історію Марксового вчення з

1848 р. — року публікації «Маніфесту Комуністичної партії». Проте швидко виявилася неспроможність такого спрощеного сūто «хронологічного» підходу: досить легко було встановити наявність матеріалістичних і соціалістичних мотивів у Марксових текстах 1844 р. (й навіть 1842 р.) і гуманістичних мотивів у текстах 60—70-х років.

Звичайно, в найзагальнішому й найабстрактнішому плані можна говорити про, так би мовити, «статистичне» переважання «класично-німецької» тематики в ранніх творах Маркса і власне «марксистської» тематики в пізніх творах. Маркс міркував одночасно у двох «вимірах» філософування і в цьому плані був дуалістом Кантового типу. Подібно до того як Кант формулює уявлення про два світи — природної причинності, в якому панує «чистий» розум, і свободної причинності, де панує «практичний» розум, Маркс аналізує світ жорсткої раціональної системи природної та економічної необхідності (капіталістичний світ) і «царство свободи», яке «лежить по той бік сфери власне матеріального виробництва» і в якому «самоцілло» є «розвиток людських сил» (комуністичний світ).

Німецька класична філософія починається дуалістичною позицією Канта, який, вказуючи на «трансцендентний» (неперехідний) характер прірви, що розділяє два світи, дає раціональний опис кожного з світів окремо. Закінчується німецька класична філософія теж дуалістичною позицією Маркса, який основну увагу зосереджує на пошуку шляхів «подолання» трансцендентної прірви між капіталізмом і соціалізмом, шляхів «соціалістичної революції», що постає стрибком із царства необхідності до царства свободи.

Проте «стрибок» цей можливий лише за умови переходу «об'єктивних чужих сил, що панували до цього часу над історією... під контроль самих людей», тобто за умови встановлення контролю людини не тільки над природою (перетворення її на «неорганічне тіло» людини), а й над власним специфічно людським, *суспільним*, буттям. Згадаймо, що людина, за Марксом, не просто «природна», а «*суспільна*» природна істота, і тільки контроль над суспільним, а не лише над природним буттям, як уже наголошувалося, долає відчуження. Саме таке подолання фактично означає усунення головної причини феномена відчуження — приватної власності (про що теж уже йшлося).

У 1844 р. Маркс робить серйозну спробу теоретичного дослідження умов подолання відчуження шляхом ліквідації приватної власності й одразу бачить на цьому шляху величезні труднощі. Суспільна організація, що виникає під час здійснення перших кроків щодо ліквідації приватної власності, виявляється суспільством, у якому приватна власність набуває характеру «універсального» відношення, виступає як «всезагальна приватна власність». Таке суспільство Маркс називає «грубим», або «вульгарним», комунізмом. «Всяка

приватна власність, — міркує Маркс, — як така відчуває — *принаймні* у відношенні до *багатшої* приватної власності — заздрість і жадобу нівелювання... Грубий комунізм є лише завершенням цієї заздрості і цього нівелювання, яке виходить з уявлення про певний мінімум. У нього — *певна обмежена міра*... Для такого комунізму спільність є лише спільність *праці* і рівність *заробітної плати*, яка виплачується обциним капіталом, *обциною* як всезагальним капіталістом. Обидві сторони взаємовідношення піднесені на ступінь уявленої всезагальності: *праця* — як призначення кожного, а капітал — як визнана всезагальність і сила всього суспільства»<sup>1</sup>.

Така «*всезагальна* приватна власність» виявляє себе як багатоліка зрівнялівка (виплата зарплати бракоробам і неробам, з одного боку, і встановлення «певної обмеженої міри» для тих, хто віддає всього себе роботі — з іншого) і є, по суті, «*нічийною*», тобто «*суспільною*» (власність належить усім членам суспільства *взагалі* і нікому *зокрема*) власністю «*грубого*» комунізму. Такий комунізм «*хоче насильно абстрагуватися від таланту*», оскільки для нього «*не існує*» все те, чим «*на початках приватної власності не можуть володіти всі*»; «*категорія робітника не ліквідується, а поширюється на всіх людей*». Все «*урівнюючи*», «*усереднюючи*», «*нівелюючи*», «*цей комунізм... скрізь заперечує особистість людини...*»<sup>2</sup>.

І така універсальна «*зрівнялівка*» за вказаних умов неминуха, оскільки розподіл «*спільного*» продукту має здійснюватися за якимось принципом (у 1875 р. Маркс говорить, що найраціональнішим за таких умов розподільчим принципом може бути «*кожний за здібностями, кожному за працею*»), тобто передбачається наявність права, якоїсь «*рівної міри*», а «*нерівні індивіди* (а вони не були б різними індивідами, якби не були нерівними) можуть бути вимірювані однією і тією самою мірою лише остільки, оскільки їх розглядають під одним кутом зору, беруть тільки з однієї *певної* сторони... абстрагуючись від усього іншого»<sup>3</sup>. В даному випадку, додає Маркс, індивідів розглядають «*тільки як робітників*», людей, які роблять індивідуальний внесок у спільну працю і вимагають за це відповідної частки від спільної маси засобів споживання.

Таким чином, у суспільстві, в якому «*категорія робітника поширюється на всіх*», панівним стає так само *однобічний, споживацький* підхід до життя. У такому суспільстві «*який-небудь предмет є нашим лише тоді, коли ми ним володіємо, тобто коли він існує для нас як капітал або коли ми ним безпосередньо володіємо, їмо його, п'ємо,*

<sup>1</sup> Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року // С. 106—107.

<sup>2</sup> Там само. С. 106.

<sup>3</sup> Маркс К. Критика Готської програми // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 19. С. 20—21.

носимо на своєму тілі, живемо в ньому і т. д., одним словом, коли ми його *споживаємо*... Тому на місце *всіх* фізичних і духовних почуттів стало просте відчуження *всіх* цих почуттів — почуття *володіння*»<sup>1</sup>.

Отже, «*усунення*», «*подолання*» приватної власності не тільки не дає бажаного результату (ліквідації відчуження), а обертається універсалізацією самого відношення приватного володіння, яке стає відчуженням усіх людських відносин, у тому числі й *духовних*. Звідси не дуже оптимістичний висновок Маркса: «*Таким чином перше позитивне скасування приватної власності, *грубий* комунізм, є тільки форма прояву мерзенності приватної власності, яка хоче утвердити себе як *позитивна спільність**»<sup>2</sup>.

У 1875 р., після велетенської праці, пов'язаної з науковим аналізом філософського, політичного, економічного знання, Маркс знову (майже через 30 років) повертається до проблеми «стрибка» до комуністичного «царства свободи». На сторінках «Критики Готської програми» він змушений визнати, що ліквідація приватної власності приводить до такого комуністичного суспільства (замість виразу «*грубий комунізм*» Маркс вживає тут термін «*перша фаза комуністичного суспільства*», а ще через 40 з лишнім років Ленін запропонує термін «соціалізм»), «яке тільки що *виходить* якраз з капіталістичного суспільства і яке через це в усіх відношеннях, в економічному, моральному й розумовому, зберігає ще родимі плями старого суспільства, з надр якого воно вийшло»<sup>3</sup>. Зокрема «*рівне право*», згідно з яким спільний продукт розподіляється між працівниками «*за працею*», «*тут за принципом, — визнає Маркс, — усе ще є *правом буржуазним**»<sup>4</sup>.

Інакше кажучи, «*перша фаза комуністичного суспільства*» в 1875 р., так само як і «*грубий комунізм*» у 1844 р., продовжує залишатися загалом все тим же «*буржуазним*» (в «економічному, моральному й розумовому» і, додамо, в «правовому» відношеннях) суспільством або ж «*мерзенністю приватної власності, яка хоче утвердити себе як *позитивна спільність**». Визнаючи «*буржуазність*» комуністичного суспільства на його «*першій фазі*», Маркс пояснює: «*Ці хиби неминучі в першій фазі комуністичного суспільства... Право ніколи не може бути вище, ніж економічний лад і зумовлений ним культурний розвиток суспільства*»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року. С. 111.

<sup>2</sup> Там само. С. 107.

<sup>3</sup> Маркс К. Критика Готської програми. С. 19.

<sup>4</sup> Там само. С. 20.

<sup>5</sup> Там само.



Але ж чим може підтвердити Маркс свою певність у настанні «вищої фази» комунізму, на якій зникає протилежність між розумовою та фізичною працею, а сама праця із засобу до життя перетворюється на «першу потребу життя», коли «разом зі всебічним розвитком індивідів виростуть і продуктивні сили і всі джерела суспільного багатства поллються повним потоком», коли буде подоланий «вузький горизонт буржуазного права» і суспільство напише на своєму прапорі «Кожний за здібностями, кожному за потребами!»? Чіткої відповіді на це питання у Маркса ми так і не знаходимо.

Не взагалі відповіді, а саме «чіткої». Адже ми знаємо Маркса як ученого, аналітичний розум якого розкриває нам «логіку» (навіть «механічні») складних суспільних (насамперед політичних і економічних) процесів минулого й сучасності. Читаючи Маркса, можна зрозуміти «механізми» процесу матеріального виробництва, процесів формування вартості та додаткової вартості, що розкривають таємниці виникнення та зростання капіталу тощо. Так, у своєму знаменитому 24 розділі першого тому «Капіталу» Маркс конкретно й переконливо показує, як у процесі розкладу феодального суспільства працівники, які ведуть самостійне господарство, розоряються («експропріюються») власниками капіталів (першими капіталістами). Потім багатші («могутніші») капіталісти «експропріюють» бідніших капіталістів — «один капіталіст побиває багатьох капіталістів», унаслідок чого відбувається централізація капіталів. І, нарешті, Маркс робить висновок: «Централізація засобів виробництва і усусільнення праці досягає такого пункту, коли вони стають несумісними з їх капіталістичною оболонкою. Вона вибухає. Б'є година капіталістичної приватної власності. Експропріаторів експропріюють»<sup>1</sup>.

Проте висновок цей (на відміну від двох попередніх стадій — експропріації виробників та експропріації «дрібних» капіталістів) не має іншого «обґрунтування», крім абстрактно-діалектичного правила, згідно з яким за першим запереченням обов'язково настає друге заперечення, яке, заперечуючи перше, є «ніби поверненням» (поверненням на «вищому якісному шаблі») до вихідного пункту. Саме такого роду обґрунтування знаходимо у Маркса щоразу, коли йдеться про «неминучість» заміни капіталістичного суспільства комуністичним.

Якщо подібна аргументація деякою мірою переконлива стосовно обґрунтування переходу від рабовласницького ладу до феодального і від феодального до буржуазного (хоча реальні історичні процеси не

<sup>1</sup> Маркс К. Капітал Т. I. С. 717—718.

завжди «вписуються» в таку «логіку», що визнавав і сам Маркс) через їх «однотипність» щодо форми (приватної) власності, то докорінна відмінність комуністичного суспільства, як його малює Маркс, від реально наявного капіталістичного вимагає більш вагомих аргументів, ніж віра в «бездоганність» розумових («логічних», «діалектичних» тощо) правил чи схем.

Маркс — філософ, мислитель — був творцем гуманістичної концепції, в центрі якої стоїть людина як якісно вищий (суспільний) щабель буття. І ця її (людини) якісна вищість дозволяє їй усе «нижче» розмаїття шаблів буття (природу) перетворювати на своє «неорганічне тіло» («частину» своєї свідомості та діяльності). «Діалог», що невинно відбувається між людиною й «рештою» буття (природою), взаємозбагачує обох (людину і природу) учасників діалогу, «гуманізує» природу і «натуралізує» людину — цей нескінченний діалектичний процес прямує до стану гармонійної «зрівноваженості» «гуманізму» та «натуралізму», який Маркс називає комунізмом. Такою була теоретична філософська побудова, якою Маркс завершує формування системи класичної німецької філософії.

Проте, як відомо, філософом-професіоналом Марксу не судилося стати. Запрошений після захисту (1841) докторської дисертації викладачем Боннського університету, він так і не зміг отримати цю посаду через політичні гоніння на гегелівську школу, котрі почалися на той час. Маркс приймає запрошення працювати в ліберальній «Рейнській газеті», де згодом (з осені 1842 р.) стає редактором. Активно поринувши в бурхливе політичне життя Рейнської провінції, Маркс, зрозуміло, прагне застосувати до вирішення практичних політичних питань свою філософську теорію. Так виникає *філософія марксизму*, найтісніше пов'язана і водночас відмінна від філософської конструкції Маркса як представника німецької класичної філософії.

Звичайно ж, між Марксовою філософською конструкцією і життєвою реальністю годі було шукати щось спільне. Оскільки реальність була «чужою» ідеальній картині Маркса, він вирішує здолати це «відчуження», змінити дійсність з метою її пристосування до власного філософського бачення буття. Вище вже йшлося про те, які труднощі (навіть у суто теоретичному плані) постають перед Марксом, що став на шлях реалізації свого задуму. Покинувши ґрунт філософської спекуляції, він починає наукове розроблення політичної теорії перетворення суспільно-політичних обставин життя.

Невдалий досвід подолання «відчуження» силою теоретичної критики приводить Маркса до висновку про те, що «зброя критики не може, звичайно, замінити критики зброєю... теорія стає матеріальною силою, як тільки вона оволодіває масами», але це мають бути не

взагалі «маси», а конкретний, найбільш знедолений клас сучасного суспільства — пролетаріат, в якому філософія й повинна знайти свою «матеріальну зброю», стаючи одночасно для самого пролетаріату «зброєю духовною». І якщо в 1842 р. Маркс вважав критику розумною лише в разі її теоретичного, а не практичного характеру в разі її «надпартійності» тощо, то вже через рік він пише: «Ніщо не заважає нам зв'язати нашу критику з критикою політики, з певною партійною позицією в політиці, а значить зв'язати і ототожнити нашу критику з дійсною боротьбою»<sup>1</sup>.

У 1848 р. Маркс разом з другом-однодумцем Фрідріхом Енгельсом створюють політичну партію пролетарів «Союз комуністів», програму якої — «Маніфест Комуністичної партії» — вони завершують словами: «Комуністи вважають за ганьбу приховувати свої погляди і наміри. Вони відкрито заявляють, що їх цілі можуть бути досягнені тільки насильственным шляхом повалення всього існуючого суспільного ладу. Нехай пануючі класи тремтять перед Комуністичною Революцією. Пролетарям нічого втрачати в ній, крім своїх кайданів»<sup>2</sup>. Ще через кілька років, на початку 50-х, Маркс формулює ідею диктатури пролетаріату як форму політичної влади пролетаріату в майбутній переможній пролетарській (соціалістичній) революції.

Після невдалого досвіду участі пролетаріату в європейських демократичних революціях 1848—1850 рр. Маркс вважає за необхідне створити наукове економічне обґрунтування комунізму. Результатом цих зусиль був вихід у 1867 р. першого тому «Капіталу» (решта була опублікована вже після Марксової смерті).

У кінці 60-х — на початку 70-х років марксизм стає визнаним провідним ученням соціалістичного революційно-пролетарського руху. Але на перший план у ньому тепер виходять політична теорія марксизму («науковий соціалізм») та економічна теорія («політична економія»). Масовий характер пролетарського руху помітно зміщує акценти в питанні про взаємовідносини індивідуально-особистісного інтересу з суспільно-громадським у бік останнього. Поряд з пріоритетом суспільного перед особистісним виокремлюється і пріоритет інтернаціонального перед національним. Після виходу першого тому «Капіталу» помітним стає і явний пріоритет економічного (матеріального взагалі) перед духовними (морально-етичними, художньо-мистецькими та ін.) чинниками. Дійшло до того, що Маркс та Енгельс мусили кілька разів звертати увагу своїх послідовників на небезпеку абсолютизації матеріально-економічного боку справи.

<sup>1</sup> Маркс К. Листи з «Deutsche-Französischer Jahrbücher» // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 1. С. 354.

<sup>2</sup> Маркс К., Енгельс Ф. Маніфест Комуністичної партії // Там само. Т. 4. С. 459.

Що ж до філософії, то вона явно відступила в тінь політичного та економічного громаддя вчення Маркса (особливо в масовій свідомості численної «армії» марксистів). Проте головна біда полягала в тому, що зайнятий розробкою політичної, особливо економічної, теорії Маркс передоручив розробку філософської тематики Енгельсу, який, будучи залюбленим у раціоналістично-просвітницьке світобачення, істотно змінив напрям Марксового філософування. Втрачаючи риси Марксового «гуманістичного матеріалізму», філософія марксизму дедалі більше починає скидатися на «науково-природничий матеріалізм». Однак головний (і непоправний) удар, що його завдав Енгельс Марковому гуманістичному матеріалізмові, — це «дегуманізація» діалектики, витлумачення її як «діалектики природи». Специфічно людське, індивідуально-особистісне коріння діалектики було підрізано. Жива правдива діалектика людської голови (вірніше, «серця») була оголошена «вторинною», «похідною» від свого відображення — внесеної людською діяльністю в природу та опредметненої в ній людської діалектики.

В результаті всіх цих практичних, партійно-політичних інтерпретацій, економічного та природничо-«натуралістичного» акцентування, численних примітивізуючих аберрацій масової свідомості, що були здійснені філософськи «стерильними послідовниками», вихідна гуманістично-екзистенційна філософська позиція Маркса була фактично «похована» під глибоким шаром ідеологічних, політичних, «натуралістичних» тощо деформацій. У такій подібності постала марксистська філософія в 80—90-х роках ХІХ ст. як вихідний матеріал для подальшої своєї еволюції в інших світоглядно-культурних контекстах.

Проте найдраматичніше полягало в тому, що Маркс, котрий протягом усього життя шукав реально-практичних (виробничо-економічних, соціально-практичних, політично-революційних) шляхів утілення в життя комуністичного ідеалу, мусив у кінці життєвого шляху на сторінках посмертно виданого третього тому «Капіталу» визнати марність подібного роду пошуків. Адже, визнавав Маркс, навіть у суспільстві «асоційованих виробників», які вже «раціонально регулюють свій обмін речовин з природою», ставлячи його під «свій спільний контроль» і здійснюючи його «з найменшою тратотою сил, і за умов, гідних їх людської природи», сфера суспільного життя «все ж залишається царством необхідності». «Царство свободи починається в дійсності лише там, де припиняється робота, диктована нуждою і зовнішньою доцільністю, отже, по природі речей воно лежить по той бік сфери власне матеріального виробництва... По той бік його починається розвиток людських сил, який є самоціллю, справжнє царство свободи...»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Маркс К. Капітал Т. 3, ч. 2. С. 355.

Отже, комуністичне «царство свободи» остаточно визнається «потоїбичним» (трансцендентним) щодо «посейбічного» світу економічних, політичних та інших подібного роду відносин. У результаті соціалізм із «науки», якою проголосив його Енгельс у 1880 р., знову стає *утопією*.

Еволюція  
марксизму  
на Заході

У своїй промові на похоронах Маркса Енгельс найвеличнішим досягненням свого друга назвав відкриття закону розвитку людської історії. Порівнюючи це відкриття з відкриттям Ч. Дарвіном закону розвитку органічного світу, Енгельс тлумачить основний зміст Марксового теоретичного доробку як уподібнення розвитку суспільства «природничо-історичному процесу». Тим самим авторитетом Енгельса було «освячено» сцієнтистсько-натуралістичну акцентацію марксистської філософії, внаслідок чого вона остаточно постала перед очима сучасників як «наукова філософія».

На початку нашого підручника вже говорилося про безглуздість такого словосполучення. Філософія і наука є різними формами людської свідомості, тому вислів «наукова філософія» є щось на зразок «дерев'яного заліза».

Негативна реакція на подібного роду «натурфілософську» модель Марксової філософської спадщини виявилася досить швидко. Так, один із відомих теоретиків німецької соціал-демократії Карл Каутський (1854—1938), хоча в цілому й погодився з «науковим» духом марксизму (цей «дух» імпував здебільшого позитивістським переконанням Каутського), але рішуче виступив проти ідеї революційного насильства, віддавши перевагу мирним (парламентським) методам боротьби за соціалізм. Заперечував Каутський і проти жорсткого зв'язку політичної та філософської позиції індивіда. Теорію соціалізму, міркував він, можна поєднувати не з самою лише позицією діалектичного матеріалізму (так стали називати філософію марксизму після смерті Маркса; сам термін «діалектичний матеріалізм» був уперше вжитий Енгельсом у 1880 р. в брошурі «Розвиток соціалізму від утопії до науки»), а й з іншими філософськими уподобаннями.

Більш послідовну (*гуманістичну*) позицію зайняв Едуард Бернштейн (1850—1932), який, орієнтуючись на концепцію «етичного соціалізму» Марбурзької школи неокантіанства (Г. Коген, П. Наторп та ін.), наполягав на принциповій неможливості «позитивного» (реалістично-наукового) формулювання соціалістичного вчення Маркса. Адже, міркує Бернштейн, Марксова ідея соціалізму (комунізму) не є

звичайним науковим поняттям. Вона належить до того типу ідей, які Кант називав «регулятивними». Така ідея не є відображенням чогось дійсно існуючого (і навіть того, що принципово може мати дійсне існування). Такою регулятивною ідеєю в Канта є ідея Бога (так само як і «свободи», «безсмертя» та ін.).

Керуючись «чистим» (науковим) розумом, писав Кант, ми не зможемо, попри всі старання, віднайти в реальному світі будь-який об'єктивний ґрунт для існування того, що ми називаємо «добром» або «злом», його просто не існує. Але в такому разі не існує і об'єктивного ґрунту для моральності, без якої не може існувати будь-яка людська спільнота. Тим-то ми мусимо припустити (постулювати) наявність такого об'єктивного ґрунту моральності. Таким ґрунтом є *ідея Бога*, реальність якої засвідчується не логічною (науковою) аргументацією, не знанням, а *вірою*. До речі, такою ж вірою засвідчується й існування (істинність) аксіом і постулатів, на яких «стоїть» логіка і, отже, сама наука, і без яких не була б можливою ніяка логіка й ніяка наука. Саме в цьому плані слід розуміти знаменитий вислів Канта «мені довелося обмежити *знання*, щоб звільнити місце *вірі*»<sup>1</sup>.

Аналогічний («регулятивний») характер ідеї соціалізму в тлумаченні Бернштейна полягає в тому, що соціалізм не означає якогось реального суспільного ладу (чи навіть принципової можливості досягнення десь і колись такого ладу). Водночас ідея соціалізму є такою ідеєю, віруючи в яку і орієнтуючись на яку трудящі класи, насамперед пролетаріат, об'єднують свої сили, консолідуються, борються за свої права (за покращання матеріальних умов існування, вищу заробітну плату, скорочення робочого часу та ін.) і дійсно, реально виборюють кращі умови існування в межах наявного суспільного устрою. Сама ж ідея соціалізму — це морально-етичний ідеал, до якого в боротьбі за свої права наближається пролетаріат, але, зрозуміло, ніколи не досягне реально. Саме в цьому сенс знаменитої (але багаторазово спотвореної в минулому) тези Бернштейна: «Кінцева мета — ніщо, рух — усе!»

Бернштейніанство (як стали називати Бернштейнове тлумачення марксизму) було спробою «унітаризації» (в манері західноєвропейської — «римської» за своїми давніми джерелами — ментальності, «монофонічної» за своєю головною спрямованістю) дуалістичного вчення Маркса. Подібно до того, як марбурзьке неокантіанство «унітаризувало» дуалістичну філософію Канта, витлумачивши «річ у собі» як «регулятивну» ідею (або як математичну «границю», до якої

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 95.

«асимптотично» наближається пізнавальний процес, ніколи не досягаючи її), так і Бернштейн «унітаризує» марксизм, проголошуючи соціалізм «регулятивною» ідеєю.

Бернштейніанство стало історично першою формою «ревізії» (в термінології лєнінського марксизму, який прагнув монополізувати право «канонічного» тлумачення вчення Маркса) марксизму. Заслужує на увагу, що ця «перша» форма в певному розумінні стала й «останньою», якщо мати на увазі «унітарний» спосіб прочитування марксизму на Заході. Пізніші інтерпретації марксизму набувають тут виразно екзистенційно-плюралістичних форм звернення до «молодого» Маркса і далі — до містично-романтичних джерел німецької класичної філософії, котру завершувала творчість Маркса 40-х років XIX ст.

Ця лінія починається так званим «легальним марксизмом», що виникає на терені Російської імперії. Водночас вона докорінно відрізняється від специфічно російського (лєнінсько-сталінського) марксизму своєю новітньоєвропейською ментальною спрямованістю. І це цілком природно, якщо мати на увазі, що центральною постаттю в «легальному марксизмі» є Микола Бердяєв — один з провідних представників київської екзистенційно-гуманістичної філософської школи, що сформувалася на початку XX ст. в ідейному кліматі української класичної філософії (Г. Сковорода, П. Юркевич та ін.), її екзистенційно-кордоцентричних, атеїстичних інтенцій (докладніше про українську світоглядну ментальність йтиметься далі).

Говорячи про свій шлях до марксизму, Бердяєв підкреслює етичне бачення соціалістичної ідеї, що сформувалося в нього ще замолоду: це «етичне начало я переніс і в мій марксизм»<sup>1</sup>. Бердяєв наголошує на тому, що всупереч захопленню позицівізмом (панівним серед російської інтелігенції 70—80-х років філософським напрямом) він виходив з німецького ідеалізму, зокрема з філософії Канта. Бердяєв наголошує також, що йому імпонували ідеї індивідуалістичного соціалізму (О. Герцен, М. Михайловський). Все це, на думку Бердяєва, зробило його прихильником критичного, нетоталітарного марксизму, відмінного і навіть альтернативного тій його версії (плеханівсько-лєнінській), яка швидко утверджувалася на той час на російському ґрунті<sup>2</sup>.

Людина-індивід, конкретна людська особистість, а не «представник маси» стоїть у центрі уваги Бердяєва, що, зрештою, як він визнає, і привело його на позиції екзистенційної філософії як позиції

<sup>1</sup> Бердяєв Николай. Самопознание. М., 1990. С. 106.

<sup>2</sup> Там же. С. 108, 113.

захисту гуманності та людяності. Проте, наголошує Бердяєв, саме в марксизмі «є елементи справді екзистенційної філософії, що викриває ілюзію та облуду об'єктивації... Тільки цей бік марксизму міг викликати ентузіазм і революційну енергію. Економічний детермінізм принижує людину, підносить її лише віра в активність людини...»<sup>1</sup>.

«Критичність» своєї марксистської точки зору Бердяєв вбачає в необов'язковості прийняття матеріалістичної позиції. Будучи марксистом, він вважав за можливе поділяти погляди ідеалізму (спіритуалізму), який сполучався з антропоцентризмом. «Я не люблю матерії і пураюсь матеріального боку життя, — міркує Бердяєв. — Це вимагає пояснень. Було б помилкою ставити знак рівності між тілом і матерією. Тіло людини є передусім формою, а не матерією. Форма тіла не визначається матеріальним складом. Парадоксально можна було б сказати, що тіло є дух. Я люблю форму тіл, але не люблю матерії, яка є вагомистою та необхідністю»<sup>2</sup>. В цьому разі позиція Бердяєва практично тотожна позиції Маркса, який за вихідний пункт своєї матеріалістичної філософії (гуманістичного матеріалізму) брав не матерію, а конкретну людську особистість.

Наголошуючи на своїй прихильності до німецької ідеалістичної філософії, Бердяєв має на увазі головним чином філософію Канта й Фіхте, спеціально зауважує: «Гегельянцем я зовсім не був, як інші марксистки». І справді, гегелівському «універсалізму» Бердяєв протиставляв конкретно-екзистенційну спрямованість німецької містичної діалектики XV—XVII ст., відверто визнаючи, що його «улюблені духовні автори німецькі містики, найбільшою мірою Я. Беме і Ангелус Сілезіус, частково Таулер»<sup>3</sup>. Вочевидь саме звідси виходить категоричне неприйняття Бердяєвим ідеї діалектики природи, а також самого терміна «діалектичний матеріалізм», які були внесені в марксистську філософію Енгельсом. «Слід сказати, — читаємо в Бердяєва, — що діалектичний матеріалізм є безглузде словосполучення. Не може бути діалектики матерії, діалектика має передумовою логос, смисл, можлива лише діалектика мислі й духу»<sup>4</sup>.

І справді, в творах Маркса ми не знаходимо терміна «діалектичний матеріалізм». Отже, не тільки в плані повернення марксистові статусу «екзистенційного» способу філософування, а й у плані відновлення суб'єктивно-екзистенційного статусу Марксової

<sup>1</sup> Бердяєв Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 82.

<sup>2</sup> Бердяєв Николай. Самопознание. С. 161.

<sup>3</sup> Там же. С. 176.

<sup>4</sup> Бердяєв Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 82.

діалектики Бердяев стимулює західноєвропейську думку ХХ ст. щодо розвитку новітньої марксистської філософії.

Екзистенційно-гуманістичні акценти бердяєвського марксизму початку ХХ ст. (пізніше Бердяев, хоч і заперечував марксистський характер наступного етапу своєї творчості, але мусив констатувати: «В мене... ніколи не зникла цілком... марксистська закваска. На все життя в мене залишилася особлива чутливість до марксизму. Це залишилося і посьогодні»<sup>1</sup>), його безперечно істотний вплив на характер еволюції марксистської думки в Європі свідчать про *європейськість* філософського менталітету Бердяєва і київського «духовного клімату» загалом, який зростив цього видатного мислителя ХХ ст. Згодом, у 20-ті роки, теза про «європейський» характер української філософії (на відміну від російської) була розвинута М. Хвильовим у концепції так званого «азіатського ренесансу».

У 1923 р. молодий угорський марксист Дйордь Лукач (1885—1971) публікує працю «Історія і класова свідомість», у якій дає екзистенційно-гуманістичне тлумачення Марксової філософської позиції. Він чи не першим кваліфікує Марксову критику Гегеля як продовження й завершення загальної лінії розвитку німецької класичної філософії (в тому числі й гегелівської критики своїх попередників). Діалектичний метод Маркса інтерпретується Лукачем як «послідовне продовження» того, чого Гегель не встиг або не зміг досягти.

Проте Лукач не «гегелізує» Маркса, скоріше він «марксизує» Гегеля. Вважаючи центральним пунктом діалектики взаємодію суб'єкта і об'єкта, Лукач тлумачить об'єкт (і ширше — природу, матерію взагалі) як цілком суспільну категорію. Полемізуючи з Енгельсом з приводу визнання останнім діалектики природи, Лукач пояснює таку позицію Енгельса впливом Гегеля. Проте, зауважує Лукач, «найістотніші визначення діалектики — взаємодія суб'єкта з об'єктом, єдність теорії та практики, історична зміна субстрату категорій... тощо — незастосовні до пізнання природи»<sup>2</sup>. Пізніше Лукач відмовився від головних положень статті «Історія і класова свідомість», а в 60-ті роки навіть створює теоретичну «онтологію» суспільного буття, що базується на ідеї об'єктивної діалектики органічної та неорганічної природи (хоча «онтологію» цю проймають екзистенційно-духовні інтенції). І все ж «Історія і класова свідомість» Д. Лукача, як і книга його німецького однодумця Карла Корша «Марксизм і філософія», справили величезний вплив на подальшу еволюцію західного марксизму в екзистенційному напрямі.

<sup>1</sup> Бердяев Николай. Самопознание. С. 126.

<sup>2</sup> Lukacs G. Geschichte und Klassenbewußtsein. Berlin, 1923. S. 17.

Цей вплив великою мірою позначився на творчості представників Франкфуртської школи. Франкфуртці, підкреслюючи близькість ідей «автентичного» (не «спотвореного» «натуралістичними» або «позитивістськими» впливами) Маркса ідеям видатних екзистенційних мислителів ХХ ст., прагнуть «синтезувати» ці ідеї в різноманітні варіанти «гайдегтеромарксизму» (Г. Маркузе), «фройдомарксизму» (концепція книги Маркузе «Ерос і цивілізація»), ідеї так званого «гуманістичного психоаналізу» Е. Фромма та ін.

Представник молодшого покоління франкфуртців, яке називає себе «неомарксистами», А. Шмідт у дисертаційній роботі «Поняття природи у вченні К. Маркса» показує, що Енгельс спотворив «автентичний марксизм», позбавивши діалектику особистісно-людського смислу введенням її в природу. Така «онтологізація» діалектики перетворює її на те, «чим вона в Маркса є найменшою мірою — світоглядом, позитивістським принципом світу»<sup>1</sup>. Тим самим Енгельс, по суті, трансформував марксизм у щось на кшталт «матеріалістичного гегельянства», в якому онтологічний суб'єкт — дух — замінено на матерію<sup>2</sup>. Звичайно, погоджується Шмідт, Маркс — матеріаліст, оскільки він визнає пріоритет зовнішньої природи, матерії, але остання тлумачиться ним як матеріал людської діяльності, а не активна (самодіяльна) «субстанція», як уявляє її собі Енгельс.

Один із організаторів Франкфуртської школи, реформатор фрейдівського психоаналізу в гуманістичному дусі Еріх Фромм (1900—1980) є автором оригінальної філософської концепції «гуманістичного психоаналізу», яка базується на знаходженні спільних рис між фрейдівським психоаналітичним і Марксовим філософсько-політичним ученнями.

Марксова філософія, на глибоке переконання Фромма, зазнала чи не найбільшого спотворення й прямої фальсифікації з-поміж інших філософських творів сучасності. Причому найбільше непорозуміння (і буквально нерозуміння) пов'язані з матеріалістичною позицією Маркса. Остання тлумачиться в основному як нібито проголошення «головним мотивом людської діяльності прагнення до матеріальної... вигоди... Ця ідея доповнюється твердженням, ніби Маркс не виявляв жодного інтересу до індивіда, не розумів духовних потреб людини...». Насправді ж «мета Маркса полягала в духовній емансипації людини, в звільненні її від пут економічної залежності, у відновленні її особистої цілісності, яка мала б допомогти їй від-

<sup>1</sup> Schmidt A. Der Begriff der Natur in Lehre von Marx. Frankfurt a / M., 1962. S. 46.

<sup>2</sup> Schmidt A. Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im Dialektischen Materialismus // Existentialismus und Marxismus. Frankfurt a / M., 1963. S. 101—155.

шукати шляхи до єднання з природою та іншими людьми»<sup>1</sup>. Головний наголос у своїх міркуваннях про марксистську філософію Фромм робить на тому, що це — екзистенційний тип мислення.

На початку 50-х років у хорватській столиці Загребі під гаслом відновлення «автентичного марксизму» виступила група філософів, що згуртувалася навколо журналу «Праксіс». До цієї групи входили Г. Петрович (редактор «Праксіса»), П. Враніцький, Д. Грліч, М. Кангрта, Р. Супек, Б. Бошняк, М. Животич та ін. В душі ідей Д. Лукача, К. Корша, Ж.-П. Сартра, Е. Фромма вони проголосили невизнання марксизму «науковою» філософією. Претензії марксизму на «науковість» були визначені як «позитивістська деформація». Не визнавалися діалектика природи та «теорія відображення», всупереч яким утверджувалася активно-творча функція свідомості. Заперечувалася визначальна роль матеріального «базису» суспільства щодо ідей, політики, культури. І, нарешті, проголошувалася принципова несумірність і суперечність детермінізму та свободи.

Більшість «деформацій» «автентичної» думки Маркса, що надали, зрештою, марксистській філософії «позитивістської» зовнішності, яка «поховала» під собою екзистенційно-гуманістичне ядро філософії Маркса, учасники групи «Праксіс» пов'язували з іменем Енгельса.

Оскільки ж протягом майже століття комуністичною пропагандою був вироблений фальшивий імідж абсолютної ідентичності «марксо-енгельсового» мислення, Ш. Авінері закликав рішуче відкинути міф про «Маркса—Енгельса» як «колективну особу». Людина, на переконання групи «Праксіс», виробляє, створює природу, яка виступає внаслідок цього опредметненням сутнісних сил людини. Те, завдяки чому існує і людина, і природа, є витвором людини. Діалектика, міркує Кангрта, «здійснюється тільки в людській історії», тільки як практика, «повз або поза діяльністю людини немає діалектики».

В екзистенційному дусі тлумачить марксизм і Ернст Блох (1885—1979), пропонуючи оригінальне трактування його як «філософії надії». Надія, за Блохом, є узагальненим прагненням людини задовольнити всі її потреби. Джерелом розвитку людини є притаманний світові «нестаток». Цим «нестатком» і породжується надія, яка, онтологізуючись, перетворюється на «основне визначення об'єктивної дійсності взагалі»<sup>2</sup>. Природа, міркує Блох, є «проблемою суб'єкта» і

<sup>1</sup> Фромм Ерих. Концепция человека у К. Маркса // Душа человека. М., 1992. С. 376—377.

<sup>2</sup> Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Bd. I. Berlin, 1954. S. 17.

тому не є «незалежною» від людини матерією. Остання є результатом діалектичної взаємодії суб'єкта та об'єкта.

Таким чином, усі новітні (в ХХ ст.) європейські марксистські апелюють до гуманістично-екзистенційного ядра Марксової філософії, досить «стримано» оцінюючи при цьому зусилля засновника марксизму віднайти шляхи реалізації, перетворення «в дійсність» гуманістичного суспільного ідеалу — комунізму. Проте «позитивістські» деформації Марксового гуманізму більшість сучасних європейських марксистів пов'язує з Енгельсом. Але ж чи з ним лише одним?

Ні, значні претензії в цьому плані висловлюються на адресу «російських (радянських у тому числі) комуністів». «Російські комуністи, — писав Фромм, — привласнили собі марксистську теорію і спробували переконати світ, що вони у своїй теорії та практиці є послідовниками Маркса... хоча насправді все якраз навпаки...»<sup>1</sup> Саме російські комуністи були ініціаторами протиставлення поглядів «молодого» (гуманіста) і «зрілого» («позитивістськи-тоталітарного») Маркса, хоча насправді принципової «прірви» між «раннім» і «пізнім» Марксом немає. Просто в різні періоди він розробляв різні проблеми, залишаючись на всіх етапах своєї діяльності гуманістом. Однак, на думку Фромма, російські комуністи не можуть мислити інакше, «оскільки їх мислення, їх політична та соціальна система у всіх відношеннях чужі духу Марксового гуманізму. В їх системі людина — слуга держави і виробництва, а не вища мета всієї суспільної діяльності»<sup>2</sup>. Якщо Маркс наголошував на ідеї творення історії людиною, то зовсім інша практика була притаманна російським комуністам. «Їх логіка така: все, що узгоджується з загальною спрямованістю історії, необхідне і, отже, добре, і навпаки. З цієї точки зору... не людина творить історію, а історія творить людину. Не людина надіється на майбутнє і вірить у нього, а майбутнє оцінює людину і вирішує, чи правильною є її віра»<sup>3</sup>.

Відбувається своєрідне «відчуження надії»: російські комуністичні лідери закликають народ віддавати всі сили для того, щоб майбутні покоління жили «за комунізму». Народ працює, покоління змінюються, а комунізм, подібно до обрію, постійно, в міру «наближення» до нього, віддаляється. Лідери ж усе обіцяють і обіцяють комунізм... для прийдешніх поколінь.

<sup>1</sup> Фромм Ерих. Концепция человека у К. Маркса. С. 378.

<sup>2</sup> Там же. С. 409.

<sup>3</sup> Фромм Ерих. Из плена иллюзий // Душа человека. С. 320.

Рекомендована  
література

- Андерсон П.** Размышления о западном макрризме. М., 1991.
- Бердяев Н.** Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
- Бычко А. К.** Критический анализ философских концепций молодежного бунтарства. К., 1985.
- Габитова Р. М.** Философия немецкого романтизма (Фр. Шлегель. Новалис). М., 1978.
- Габитова Р. М.** Философия немецкого романтизма. Гельдерлин, Шлейермахер. М., 1989.
- Гайденко П. П.** Философия Фихте и современность. М., 1979.
- Гегель Г. В. Ф.** Сочинения: В 14 т. М.; Л., 1929—1959.
- Гулыга А. В.** Немецкая классическая философия. М., 1986.
- История диалектики.** Немецкая классическая философия. М., 1978.
- История философии.** Запад—Россия—Восток. М., 1996 (кн. II, разд. IV).
- Кант И.** Сочинения: В 6 т. М., 1963—1966.
- Кушаков Ю. В.** Историко-философская концепция Л. Фейербаха. К., 1981.
- Лазарев В. В.** Философия раннего и позднего Шеллинга. М., 1990.
- Лукач Д.** Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей. М., 1990.
- Маркс К., Энгельс Ф.** 3 ранних творів. К., 1973.
- Маркузе Г.** Одномерный человек. М., 1994.
- Маркузе Г.** Эрос и цивилизация. К., 1995.
- Новалис.** Гейнрих фон Офтендингер. Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб., 1995.
- Рассел Б.** История западной философии. К., 1995 (кн. III, разд. XX—XXII).
- Реале Дж., Антисери Д.** Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1997 (кн. IV, ч. 1—3).
- Фейербах Л.** Избранные философские сочинения: В 2 т. М., 1989.
- Хофман Дж.** Марксизм и теория «Праксиса». М., 1978.
- Шеллинг Ф. В. Й.** Сочинения: В 2 т. М., 1989.
- Шлейермахер Ф.** Речи о религии. Монологи. М.; К., 1994.

## Розділ II

СУЧАСНА  
СВІТОВА  
ФІЛОСОФІЯ