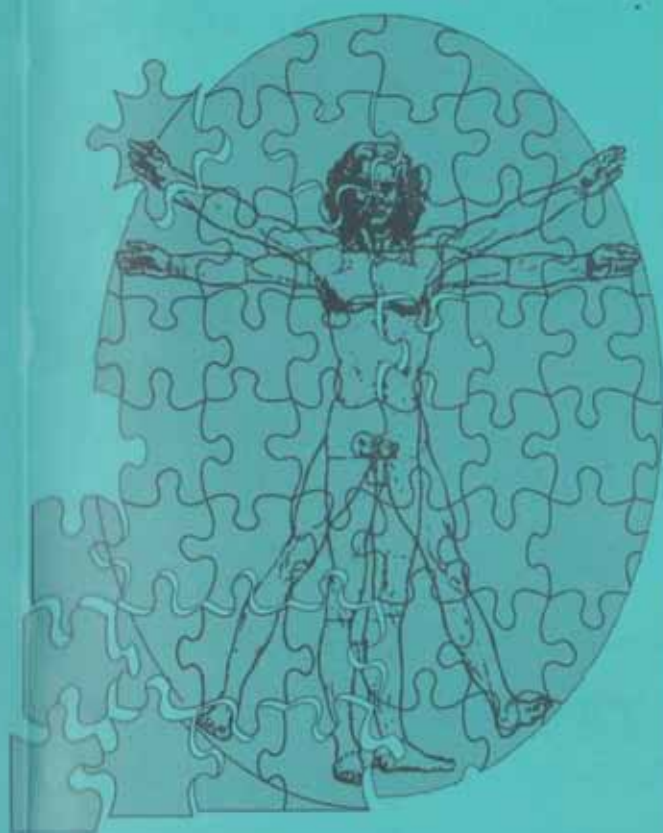


Вольфганг  
РЬОД

Шлях філософії:  
XIX–XX  
СТОЛІТТЯ

Der Weg  
der Philosophie:  
19. bis 20.  
Jahrhundert



СУЧАСНА ГУМАНІТАРНА БІБЛІОТЕКА

Wolfgang Röd

**Der Weg der Philosophie:  
19. bis 20. Jahrhundert**

LEIPZIGER UNIVERSITÄTS-VERLAG

Вольфганг Рьод

## Шлях філософії: XIX–XX століття

Переклад з німецької  
М. Д. Култаєвої, В. І. Кебуладзе, В. М. Терлецького

*Рекомендовано як посібник з філософських дисциплін  
Центром гуманітарної освіти  
Національної академії наук України*

ДУХ І ЛІТЕРА  
Київ, 2010

БКБ 87.3

P 96



ДІЯ ПЕРЕКЛАДАНОГО ВІД НІМЦЬКОЇ МОВИ НА УКРАЇНСЬКУ МОВУ  
ЦЬОГО ВИДАВАННЯ ЗДІЙСНЕНІ ЗА ВІДПІТРИМКИ  
ІНСТИТУТУ ГЕТТЕ ІНСТІТУТУ ІНСТІТУТІ КІЄВ  
ПРОГРАМИ ПЕРЕКЛАДІВ ГЕТТЕ-ІНСТІТУТУ І  
ВІД ДІЯ ІНТЕРНАЦІОНАЛІ АЛІАНСА ІНСТІТУТУ  
МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ"



GOETHE-INSTITUT  
KIEV

аустрійський культурний форум™

Серія «Сучасна гуманітарна бібліотека» заснована  
Українським філософським фондом 2001 року

Редколегія серії:

д.ф.н. О. В. Білий, к.ф.н. А. Л. Богачов, д.ф.н. О. Є. Гомілко,  
д.ф.н. А. М. Ермоленко, д.ф.н. М. Д. Култасова, д.ф.н. А. М. Лой, д.ф.н. В. В. Лях,  
д.ф.н. С. В. Пролєсв (голова), к.ф.н. Л. А. Ситніченко (вчений секретар),  
д.ф.н. М. П. Ткануж, д.ф.н. О. І. Хома

Переклад з німецької М. Д. Култасової, В. І. Кебуладзе, В. М. Терлецького

Переклад виконано за виданням: Wolfgang Röd. Der Weg der Philosophie. –  
Bd.2: 17. bis 20. Jahrhundert. – München: Beck, 2000.

Відповідальний редактор д.ф.н. А. М. Лой

Вольфганг Рьод

P 96 Шлях філософії: XIX–XX століття /Пер. з нім. М. Д. Култасової, В. І.  
Кебуладзе, В. Терлецького. – Київ: Дух і Літера, 2010. – 368 с. – ("Сучасна  
гуманітарна бібліотека").

ISBN 978-966-378-137-2

У ювека відомого історика філософії Вольфганга Рьода представлена широка панорама історичного поступу світової філософії протягом XIX–XX століть (від завершення класичної німецької філософії до наших днів). Даний том, як і перед ним опублікований «Шлях філософії: з XVII по XIX століття» (К., 2009), є авторським узагальненням підготовленої проф. Рьодом фундаментальної 14-томної історії філософської думки. Текст ідало поєднує концептуальність і глибину з ясністю, лаконічністю та стилістичною збалансованістю викладу. Окрім ґрунтовного висвітлення всіх значних філософських явищ та подій від середини XIX століття, дане видання містить окремий нарис розвитку філософії останніх десятиліть, написаний В. Рьодом спеціально для української публікації і відсутній навіть в останньому німецькому перевиданні 2009 року.

За спектром своєї тематики ювека цікава не лише для філософів, політологів, істориків, правників, а й стане в нагоді всім, хто не байдужий до перипетій науки, суспільства і культури XIX–XX століття.

БКБ 87.3

ISBN 978-966-378-137-2

© Beck, 2000

© Український філософський фонд, переклад, серія 2010

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2010

© М. Д. Култасова, В. І. Кебуладзе, В. М. Терлецький, переклад, 2010

## ЗМІСТ

Вольфганг Рьод: шлях філософа .....	10
<b>Частина третя:</b>	
<b>Філософія XIX століття після кризи ідеалізму .....</b>	<b>17</b>
I. Матеріалістичне перетлумачення гегельянства .....	18
1. Гегелівська школа .....	18
а) Право- і лівогегельянці .....	18
б) Людвіг Фюєрбах .....	20
2. Карл Маркс .....	24
а) Життя і творчість .....	24
б) Ідеал комуністичного суспільства .....	27
в) Основні ідеї економічної теорії .....	29
3. Фрідріх Енгельс .....	31
а) Заснування діалектичного матеріалізму .....	31
б) Теорія пізнання і онтологія .....	33
в) Діалектика в історії .....	35
II. Натуралістичні та антинатуралістичні течії XIX століття .....	37
1. Старий позитивізм .....	37
а) Огюст Конт .....	37
(1) Конт і становлення позитивізму .....	37
(2) Стадії розвитку людства та ієрархія наук .....	39
(3) «Позитивна» релігія .....	41
б) Джон Стюарт Міл .....	42
(1) Формування англійського позитивізму .....	42
(2) Логіка індукції .....	44
(3) Утилітаристська мораль .....	46
(4) Ліберальна концепція держави .....	47
2. Натуралістичні течії .....	48
а) Матеріалізм під впливом природознавства .....	48
б) Синтетична філософія Спенсера .....	52
3. Спіритуалістичний контррух .....	55
4. Спіритуалістична критика ідеалізму .....	59
а) Бернард Больцано .....	59

b) Тренделенбург.....	61
c) Франц Brentano.....	62
d) Вільгельм Вундт.....	68
<b>5. Позитивізм на зламі віків.....</b>	<b>70</b>
<b>III. Неокантіанство.....</b>	<b>75</b>
<b>1. Повернення до Канта.....</b>	<b>75</b>
<b>2. Марбурзьке неокантіанство.....</b>	<b>78</b>
a) Герман Коген.....	79
(1) Теорія пізнання.....	79
(2) Етика і філософія релігії.....	82
b) Пауль Натопф.....	85
c) Ернст Касірер.....	87
<b>3. Північно-західний напрям німецького неокантіанства.....</b>	<b>90</b>
a) Вільгельм Вандельбанд.....	90
b) Гайнрих Рікерт.....	93
<b>4. Реалістичний напрям критицизму.....</b>	<b>95</b>
<b>IV. Філософія життя.....</b>	<b>100</b>
<b>1. Ніцше.....</b>	<b>100</b>
a) Філософія мистецтва та історії.....	102
b) Ніцше і метафізика.....	107
c) Нігілізм і його подолання.....	110
<b>2. Герменевтична філософія Дильтея.....</b>	<b>115</b>
a) Дильтей і традиція герменевтики.....	115
b) Вчення про розуміння.....	117
<b>3. Філософія життя Бергсона.....</b>	<b>124</b>
a) Просторово-часові процеси і тривання.....	125
b) Мислення образами і без-образне мислення.....	127
c) Інтуїція як пізнання сутності.....	128
d) Метафізичне вчення про розвиток.....	129
<b>Частина четверта:</b>	
<b>Філософія в першій половині ХХ століття.....</b>	<b>133</b>
<b>I. Подальший вплив старих течій.....</b>	<b>134</b>
<b>1. Неогегельянство.....</b>	<b>134</b>

а) Гегельянство в Англії .....	134
б) Гегельянство в Італії .....	138
(1) Кроче .....	138
(2) Джованні Джентіле .....	143
<b>2. Марксизм у XX столітті .....</b>	<b>145</b>
а) Марксизм-ленінізм .....	145
(1) Ленін .....	145
(2) Лусач .....	149
б) Неомарксизм .....	151
<b>3. Неосхоластика .....</b>	<b>154</b>
<b>II. Феноменологія .....</b>	<b>156</b>
<b>1. Гусерль .....</b>	<b>156</b>
а) Критика психологізму .....	157
б) Ідеал строго наукової філософії .....	159
с) Поворот до трансцендентальної філософії .....	161
д) Філософія життясвіту .....	164
<b>2. Феноменологія після Гусерля .....</b>	<b>166</b>
а) Феноменологічна філософія Шелера .....	167
б) Н. Гартман .....	172
(1) Метафізика пізнання .....	173
(2) Учення про категорії .....	175
(3) Етика .....	176
<b>III. Екзистенційна філософія .....</b>	<b>180</b>
<b>1. К'єркеґор як попередник екзистенційної філософії .....</b>	<b>180</b>
<b>2. Мартин Гайдеґер .....</b>	<b>186</b>
а) Феноменологія тут-буття .....	187
б) Перетлумачення Кантової філософії .....	192
с) Політична ангажованість .....	195
д) Напрямок «повороту» .....	197
<b>3. Карл Ясперс .....</b>	<b>200</b>
а) Світ, екзистенція і трансценденція .....	201
б) Філософська віра .....	205
<b>4. Жан-Поль Сартр .....</b>	<b>206</b>
<b>IV. Витоки аналітичної філософії .....</b>	<b>210</b>
<b>1. Г. Фреґе .....</b>	<b>210</b>

<b>2. Б. Расел</b> .....	214
a) Емпіризм і платонізм .....	216
b) Логічний атомізм .....	220
c) Пізня філософія Расела .....	223
<b>3. Філософія Л. Вітгенштайна в «Трактаті»</b> .....	225
a) Розуміння філософії .....	227
b) Основні ідеї «Трактату» .....	229
(1) Факти, стани справ і предмети .....	229
(2) Образна теорія речення .....	232
(3) Я, мова і світ .....	234
<b>4. Філософський аналіз в рамках повсякденної мови</b> .....	236
a) Дж. Е. Мур .....	236
b) «Філософські дослідження» Вітгенштайна .....	240
(1) Нова теорія значення .....	240
(2) Критика менталізму й есенціалізму .....	242
(3) Критика постулату вірогідності .....	244
<b>V. Прагматизм, неопозитивізм</b> і критичний раціоналізм .....	247
<b>1. Американський прагматизм</b> .....	247
a) Пірс як засновник прагматизму .....	247
(1) Прояснення наших ідей .....	248
(2) Вчення про знаки і категорії .....	251
(3) Прагматизм і метафізика .....	254
b) Вільям Джеймс .....	256
(1) Погляди на істину .....	257
(2) Прагматизм як світогляд .....	260
c) Джон Дьюї .....	262
<b>2. М. Шлік як першопроходець неопозитивізму</b> .....	265
a) Вчення про пізнання .....	265
b) Етика .....	268
<b>3. Віденський гурток і близькі до нього напрями</b> .....	270
a) Виникнення Віденського гуртка .....	270
b) Пошуки критерію сенсу .....	272
c) Редукціоністська програма .....	275
d) Від етики до метаетики .....	277
<b>4. Критичний раціоналізм Попера</b> .....	278
a) Життя і творчість .....	278
b) Попер і традиція критицизму .....	279
c) Основи пізнання .....	281



б) Пізнання і еволюція.....	284
в) Історія філософії й історія науки.....	286
(1) Мислення у відкритому і закритому суспільстві.....	286
(2) Критика діалектичного розуміння історії.....	287
<b>Післямова</b> .....	290

## ДОДАТОК:

<b>Філософські течії в другій половині ХХ століття</b> .....	293
--	-----

<b>ПРИМІТКИ</b> .....	307
<b>ЛІТЕРАТУРА</b> .....	344
<b>КРОНОЛОГІЧНА ТАБЛИЦЯ</b> .....	358
<b>ПОКАЖЧИК ІМЕН</b> .....	360

### Вольфганг Рьод: шлях філософа

Вольфганг Рьод народився 13 травня 1926 р. у містечку Одерберг (чеське Богумін, польське Боґумін), що розташоване в Східній Сілезії, теперішня територія Чехії, в родині вчителя гімназії д-р Йозефа Рьода і його дружини Валері. Він відвідував школу спершу в Одерберзі, а потім у Тропау, де він і склав випускний іспит у лихолітні часи Другої світової війни. Згодом він був змушений стати до зброї, але вже в 1945 р. він потрапив у радянський полон.

Після звільненні й повернення до рідного краю батька в Південну Тіроль (1947 р.), В. Рьод розпочав студії філософії. Спершу він навчався у Вищій філософсько-теологічній школі в Бріксені, а пізніше здобував знання в університетах Мілана й Інсбрука, де він ґрунтовно вивчав не лише філософію, а й історію, зосереджуючись особливо на історії Східної Європи. У 1953 р. він захищає першу (докторську) дисертацію в Інсбруці й кілька років викладає філософію у різних вищих навчальних закладах.

Для захисту другої (габілітаційної) дисертації, яка дає право читати лекції в університетах, В. Рьод у 1963 р. відправляється до Німеччини, де впродовж кількох років працює асистентом в університетах Гайдельберга і Мюнхена. Лише після захисту габілітаційної роботи в Мюнхенському університеті Людвіґа Максиміліана (1969–1970 рр.) він зміг обійняти посаду доцента, а згодом став тут також радником із питань науки і, зрештою, професором. Утім, коли в Інсбруцькому університеті (Австрія) з'явилася вакансія ординарного професора (1977 р.), Вольфганг Рьод зважився прийняти цю пропозицію, і в цьому відомому закладі він викладав аж до свого виходу у відставку (1996 р.).

Наукова діяльність проф. В. Рьода неодноразово удостоювалася різних відзнак. Так, у 1993 р. його обрали почесним доктором (*doctor phil. honoris causa*) Бернського університету, а в 2000 р. Австрійська Академія наук у Відні вибрала його своїм почесним членом. Звісно, таке поцінування доробку В. Рьода стало закономірним визнанням його копітких зусиль на ниві історії філософії і відзначенням його заслуг як самостійного філософа.

Перші публікації Вольфганга Рьода у філософських часописах датуються кінцем п'ятдесятих років. На той час припадає також початок роботи над монографією про картезіанську філософію,

що вийшла друком 1964 р. під заголовком «Декарт. Внутрішня генеза його філософії». Згодом ця праця була двічі перевидана у відомому мюнхенському видавництві «С. Н. Beck» (1982, 1995). Кількома роками пізніше В. Рьод оприлюднив свою габілітаційну дисертацію, яка так само була присвячена філософії Декарта: «Декартова перша філософія» (1971р., друге видання 1987 р.). Завдяки обом цим ґрунтовним працям автор став одним із знаних фахівців із картезіанської філософії в усій Європі, і навіть досі в будь-якому серйозному дослідженні, статті чи книжці, присвяченій творчості славного французького мислителя, ми неодмінно побачимо публікації проф. Вольфганґа Рьода.

Втім інтерес до картезіанською філософії був не лише суто історичним, а зосереджувався також на питанні про характер раціоналістичної метафізики взагалі, з її сильними і слабкими сторонами. Послання історичного й систематичного інтересів помітно ледь не в усіх наступних працях, чії заголовки, здавалося б, налякають на суто історичне спрямування. Однією з останніх публікацій такого різновиду є книжка «Бенедикт де Спіноза» (2002 р., видавництво «Reclam», Штутґарт). Хоча її підзаголовок названий «Вступом», але докладний і послідовний аналіз засад і кроків аргументації «Етики», прискіплива увага до «геометричного методу» Спінозової метафізики, розгляд інших складових філософії мислителя, як-от філософії права, філософії держави, філософії релігії, нарешті оцінка творчості Спінози в контексті новочасної метафізики – все це робить дану книжку однією з серйозних монографій про філософію голандського мислителя останнього часу.

Філософія Нового часу в усьому її розмаїтті перебувала і досі залишається у центрі уваги проф. В. Рьода. Вельми цікавою розвідкою на цій ниві стала праця «Геометричний дух і природне право», що припадає на мюнхенський період науково-викладацької діяльності (1970 р.). На величезному текстуальному матеріалі тут досліджуються різні питання новочасної філософії права, але особливо і спеціально аналізує питання і дискусії про метод у правових і філософсько-правових теоріях цієї доби.

Критичному розборі різних концептів діалектики присвячений твір «Діалектична філософія Нового часу» (1974 р. друге, суттєво змінене видання 1986 р.). Варто відзначити той факт, що це дослідження було перекладено іспанською (1977), португальською (1982), японською (1984) й угорською (1996) мовами, що ще раз особливо виразно засвідчує високий фаховий рівень, ґрунтовність, але водночас і прозорість і зрозумілість усіх праць В. Рьода.

Спеціальної уваги заслуговує праця «Бог чистого розуму. Онтологічний доказ буття Бога і раціоналістична метафізика» (1992 р., друге видання, з новим вступом 2009 р.). Автор простежує розвиток цієї дещо незвичної, щоб не сказати маргінальної для філософії, теми, звертаючись до витоків «онтологічного аргументу» в Ансельма Кентерберійського, розглядаючи далі новочасну рецепцію цього аргументу (Декарт, Спіноза, Ляйбніц), його критику з боку емпіризму і, особливо, І. Канта, та завершуючи своє дослідження відновленням онтологічного доказу в філософії Геґеля. Своєрідна риса цієї праці полягає не так у тому, щоб просто ознайомити сучасників із розглядуваною проблематикою, як у тому, щоб показати засадниче, а подеколи навіть вирішальне значення аргументу для систематичних побудов новочасної метафізики. Використовуючи чималий обсяг різнопланової спеціальної літератури, В. Рьод прискіпливо аналізує насамперед характер, логічну форму і головні функції онтологічного доказу у відповідних системах. Добре вдалася реконструкція критичних контраргументів, що висувалися проти цього доказу, особливо в докритичній філософії І. Канта. Висновок, до якого доходить автор, хоча і не втішний для тих, хто намагається обстоювати «онтологічний аргумент», а такі були навіть наприкінці минулого століття, проте саме дослідження виразно показує, наскільки вагомо експлікувати припущення відповідних метафізичних систем, в рамцях яких висувався чи критикувався такий доказ, запитувати про ті висновки, які випливають із таких припущень, і, зрештою, зважувати те, чи можуть бути прийнятними такі системи з огляду на ці висновки.

Мабуть, справді видатним дослідником світової філософської думки Вольфганг Рьод став завдяки багатотомовій, запланованій на чотирнадцять томів, «Історії філософії», що її видання в ролі редактора і співавтора окремих томів він розпочав іще з середини сімдесятих років минулого століття і ще досі невтомно продовжує цю нелегку справу. Сам він є автором текстів, присвячених першим крокам філософії в Стародавній Греції, звісно ж, філософії Нового часу, а також філософії Канта (відповідно томи I, VII, VIII, IX/1). Водночас, як співавтор він брав участь у написанні деяких інших томів, скажімо в томі XIII/1, що трактує про філософію життя і екзистенційну філософію, перу В. Рьода належать розділи про Ф. Ніцше, філософію життя, Ж.-П. Сартра. На сьогоднішній день (листопад 2009 р.) уже опубліковані десять томів, а деякі з них були кілька разів перевидані, наприклад, третє перевидання першого тому (2009 р.).



Професор Вольфганг Рюд робить доповідь на конференції Кантівського товариства в Україні (Київ, травень 2006 року)

Вельми прикметним є колектив співавторів цієї справді колективної праці: А. Грезер і М. Госенфельдер, Г. Гольцгай і В. Гомбоч є не лише знаними фахівцями у відповідних царинах історії філософії, а їхні дослідження часто-густо виходять за межі вузької спеціалізації й торкаються також систематичних питань, актуальних і дискусійних у сучасності.

Не можна не зазначити специфіки викладу матеріалу в цій «Історії філософії». Тут зовсім не йдеться про зображення історії філософії у вигляді простого реферату думок, поглядів, гадок, а вага лежить передусім на проблемно зорієнтованому, часто-густо

критичному і, за можливість, співвіднесеному з сучасним станом досліджень поданням матеріалу. Крім того, у викладі обов'язково присутні результати досліджень останнього часу ледь не всіма зазвичайними мовами, і це знаходить відображення у численних рясних примітках, що постійно супроводжують авторський текст.

Багатотомова «Історія філософії» все ж розрахована на фахівців, принаймні на читачів, які мають належну підготовку. Аби посприяти знайомству всіх охочих з історією філософської думки, В. Рьод, як він зізнається «не без вагань», узявся за написання твору «Шлях філософії». Як виявилось з часом, саме цей твір став особливо вдалим і успішним, якщо такі епітети взагалі застосовні до наукових текстів (перше видання 1994–1996, друге 2000, третє, переглянute видання 2009). Принаймні, наявність португальського (том II оприлюднений у 2009 р.), а тепер також українського перекладів можуть свідчити на користь цього.

Свою власну систематичну концепцію проф. Вольфганг Рьод виклав у творі «Досвід і рефлексія», що вийшов друком 1991 року. Автор відкрито визнає свою належність до «критичної філософії», започаткованої І. Кантом і далі розвинутої не тільки неокантіанцями, а й «критичними раціоналістами» (К. Р. Попер, Г. Альберт). Цю концепцію автор називає «проблематистський трансценденталізм». Акцент на тому, що досвід наукового і філософського пізнання виявляє себе в проблемах, був властивий ще неокантіанству. Філософія критичного раціоналізму також вважає, що саме проблеми фокусують необхідні для науки модифікації. З неокантіанського погляду проблемність іманентна розвитку знань, проблеми швидше задаються і створюються цим розвитком, разом із конструюванням і введенням нових понять і об'єктів. Рефлексія виглядає елементом проблемного осмислення. На відміну від цієї версії, для якої важлива іманентність проблемного досвіду пізнання, критичний раціоналізм переносить увагу на фактичність досвіду. Наука, подібно всякій живій системі приходить до адаптуватись до мінливих умов середовища, а тому проблемність відображає необхідність появи фактів, які самою системою пізнання не задаються. Хоча концепція Рьода перекликається із обома теоріями, у ній явно проглядається власний оригінальний підхід. В межах теоретичного знання визначаються критерії того, що в досвідному матеріалі заслуговує бути фактом, а отже і умови співвіднесення теорії та факту – також пріоритет теоретичної рефлексії. Загалом рефлексія відбувається не щодо досвіду, але головню і в межах самого досвіду. Вона є елементом конституювання досвіду, його значень, не підмінюючи його.

Досвід завжди залишається життєво спонтанним процесом, але він залишається таким лише тому, що рефлексія постійно присутня при цьому, визначаючись із раціональними умовами його можливості, із умовами співвіднесення знання щодо дійсності. Саме маючи на увазі ці умови можливості здійснення досвіду, Рьод постійно наголошує на важливості саме трансцендентальної філософії, яка виступає своєрідним ядром (Кет) філософського знання загалом. Особливий наголос зроблений на відмові від домагання абсолютного філософського знання.

На думку проф. Рьода, філософія Нового часу була посутньо теорією досвіду. Це означає, що у фокусі новочасної рефлексії стоїть питання про те, за яких умов вдасться розтлумачити можливість об'єктивної значущості певних понять, положень і теорій. Але на відміну від переконання філософів минулого, мовляв, можна накреслили єдино можливу теорію такого типу, В. Рьод постійно підкреслює, що ми маємо враховувати певну множину теорій досвіду, не претендуючи при цьому на те, щоби бодай одна з них могла бути остаточно обґрунтованою.

У такій позиції не складно помітити близькість до фалібілізму, що перенесений зі сфери конкретно-наукових теорій у царину філософської рефлексії. Оскільки проф. Рьод послідовно обстоює в своїх творах погляд так званого рудиментарного чи мінімального реалізму, він вважає раціональним робити розрізнення між гіршими і гіршими філософськими концепціями. Крім того, в цьому виявляється і певна релятивізація домагань пізнання. Однак «проблематистський трансценденталізм» далекий від необмеженого релятивізму, досить розповсюдженого серед багатьох мислителів другої половини ХХ ст. Згідно з В. Рьодом, засади філософії так само підлягають переглядові, як і закони природи, що було продемонстровано представниками критичного раціоналізму. А тому в обох випадках можна говорити про наявність певної перспективи для поліпшення чи вдосконалення теорій за допомогою усунення їхніх недоліків.

Такій засадничій позиції щодо систематичної філософії, тобто вірі в те, що ми спроможні наблизитися до істини, відповідає і певний концептуальний погляд на історію філософії: посутньо безперервний (континуальний) розвиток філософської думки. Навіть у тих випадках, де на позір має місце перервність чи наявні навіть розриви в континуальності, на думку В. Рьода, все ж можна помітити безперервність, якщо зважати на досить великі періоди часу. Певна річ, це не означає, що в історії філософії не було якихось кружних або навіть хибних шляхів розвитку. Те твердження варто

розуміти лише в тому сенсі, що певні тенденції в розвитку на тривалий час стали домінуючими. Наприклад, у розвитку філософського мислення вирізняється тенденція до поступового переходу від питань щодо сутності дійсності до питань відносно пізнання дійсності та, зрештою, до рефлексії над умовами можливості цього пізнання. Проф. Рьод переконаний, що те, що виокремлюється у вигляді мети цієї тенденції розвитку, якраз і відповідає завданню систематичної філософії – завданню, яке стоїть у центрі його власних систематичних й історичних досліджень.

Наостанок варто сказати про ще одну сторону в публічно-науковій діяльності Рьода, про його внесок в співпрацю з його українськими колегами. Завдяки ініціативі доц. В. Абашника, який свого часу стажувався у проф. Рьода, останнього запросили прочитати цикл лекцій у місті Харкові (1998). Його першими слухачами були аспіранти і студенти юридичного профілю. Лекції вражали поєднанням аналітичності і прозорості. На відміну від багатьох зарубіжних професорів, що читали для української аудиторії, які свідомо і завчасно занижували, спрощували, навіть баналізували рівень викладу матеріалу, що почасти викликало відразу у слухачів, проф. Рьод намагався якомога змістовніше підвести до розуміння кожної теми, зв'язуючи їх загалом в єдине концептуальне ціле. Заїхавши до Києва, він прочитав лекції також для студентів двох університетів – імені Шевченка і Києво-Могилянської академії. Вже наступного року Рьод був одним із доповідачів на семінарі Кантівського товариства в Україні. Без його участі важко уявити щорічні травневі зібрання прибічників Кантової філософії у Києві. Хоча сюди приїжджала професура із різних країн, і семінари виглядали інколи дуже насиченими, їх тональність в значній мірі задавалась виступами Рьода, його питаннями, зауваженнями, репліками. Учасники і гості семінару навіть позасвідомо відчували потугу справжнього авторитету.

Можна з усією певністю сказати, що і доповіді, і публікації неординарного інтелектуала, авторитетного носія європейської традиції – це та школа досвіду, завдяки якій філософське мислення досягає зрілого критичного стану.

Київ, листопад 2009 року

Анатолій Лой,  
Віталій Терлецький



### Частина третя\*:

## ФІЛОСОФІЯ ХІХ СТОЛІТТЯ ПІСЛЯ КРИЗИ ІДЕАЛІЗМУ

---

\* Даний том є продовженням книги Вольфганга Рьєда «Шлях філософії: з XVII по XIX століття» (Київ: Дух і Літера, 2009), яка також видана у серії «Сучасна гуманітарна бібліотека». Зважаючи на численні перехресні авторські посилання в першому та другому томах видання, вирішено зберегти наскрізну нумерацію частин, як це маємо й у оригіналі. Відтак, продовжуючи попередній том, дана книга починається не з першої, а з третьої частини, за загальною для обох томів нумерацією. Разом з тим, зважаючи на окремий історичний період, який висвітлюється у даній книзі, її зміст є цілком автономним і може сприйматися читачем як окремий цілісний текст.

## I. Матеріалістичне перетлумачення геґельянства

Я пісню нову, найкращу з пісень,  
Вам, друзі мої, заспіваю!  
Так створимо ж тут, на Землі, все те,  
Що зветься небесним раєм  
(Гайне. Німеччина, зимова казка)

### 1. Геґелівська школа

#### а) Право- і лівогеґельянці

Після смерті Геґеля розвиток усередині його школи призвів до утворення двох напрямів – консервативного і прогресивного. Якщо представники першого напрямку – правогогеґельянці – залишалися віddаними абсолютному ідеалізму Геґеля, то прибічники другого схилилися до натуралістичного перетлумачення геґельянства. Геґелівська правниця не ставила за мету суттєво перевершити вчення Геґеля, вона радше прагнула його розбудувати, зосереджуючись на філософії релігії та права. Окрім того, у копі правогогеґельянців було створено значні філософсько-історичні праці [1]. Геґелівська лівиця [2], навпаки, модифікувала геґелівську філософію у її важливих моментах. Вона дедалі більше віддалялася від геґельянства, а щодо такого мислителя у лавах наступників Геґеля, як Людвіг Фосрбах, узагалі сумнівно, чи ще можна називати його геґельянцем. Маркс і Енгельс (див. розділи 2 і 3 цієї частини) настільки дистанціювалися від Геґеля, що зайняли самостійну позицію, яка у Маркса набула радше спеціально-наукового, тобто соціологічного і економічного, а не філософського характеру.

Відщепленню «лівиці» сприяв Давид Фридрих Штраус (Strauss, 1808–1874), який у своїй книзі «Життя Ісуса» (вийшла у двох томах 1835 р. у Тюбінгені, див. [3]) рішуче заперечував характер одкровення Євангелія. За Штраусом, Євангелії, попри історичні повідомлення і легендоподібні пасажі, що в них містяться, слід розглядати як міфи, тобто як оповіді, де метафізичні думки постають у наочній формі. Ця позиція ще залишається дуже близькою до Геґеля, який вбачав у релігійній свідомості людини самоодкровення Бога у на-

очному мисленні. Так, зокрема, Штраус вважав, що у повідомленні Євангелія про народження Бога в індивіді унаочнено думку про зв'язок кінечного і безкінечного у людській природі. Людство є Богом, що став людиною; «воно є дитиною видимої матері та невидимого батька: духу і природи. Воно є чудодієм, бо упродовж людської історії дух усе повніше оволодіває природою...; вона вмирає, воскресає, підноситься до небес, адже через заперечення її природності виникає все більш високе духовне життя, а через зняття її кінечності як особистісного, національного та світового духу – її єдність з безкінечним небесним духом» [4]. Але Штраус все ж таки відрізнявся від Геґеля тим, що вже не бажав узгоджувати релігійну філософію з фундаментальними релігійними догмами і ставив міфи Євангеліїв на одну сходинку з усіма іншими міфами.

Книга «Життя Ісуса» викликала бурхливу суперечку, під час якої відбувся розкіл геґелівської школи. З консервативними геґельяцями попомізував Бруно Бауер (1809–1882), застосовуючи засоби іронії. У праці «Сурма Страшного суду над Геґелем, атеїстами та антихристиянами» (Ляйпціг, 1841) він запитав, чи є ми все ще християнами, і відповів «ні»; але на запитання «Чи маємо ми все ще релігію?» дав стверджувальну відповідь, якщо під релігією розуміти почуття залежності від Універсуму. За Штраусом, ми розуміємо світ чисто натуралістично, в чому значну роль відіграє еволюційне вчення. Тому в житті ми можемо орієнтуватися вже не на релігію, а на науку. Відхід Штрауса не тільки від геґельянства, а й від філософії взагалі був симптоматичним для ситуації філософії другої половини ХІХ століття: там, де було забуто про кантівський критицизм, крах спекулятивного ідеалізму привів до натуралістичних або матеріалістичних позицій, представники яких вважали філософію пережитком.

Від Геґеля дистанціювався також Макс Штірнер (його справжнє ім'я Йоганн Каспар Шмідт, 1806–1841) у своїй провокативній книзі «Одиничний та його власність» (Ляйпціг, 1845). На відміну від Геґеля, він заперечував первинність загального стосовно особливого, щоб показати, що значення має лише конкретний індивід та його інтереси. Право, моральність, держава, спільнота не є дійсностями, перед якими слід схилитися одиничному, а фікціями, за допомогою яких управляють людьми. Якщо одиничний хоче бути власником самого себе і цілком задовольняти свої інтереси, він мусить розірвати зв'язок з тими буцімто об'єктивними силами. У цьому ж дусі Штірнер критикував домінуючі політичні концепції свого часу – лібералізм

і соціалізм. На відміну від сучасних йому соціалістичних теоретиків, він вбачав у соціалізмі не шлях визволення одиничного, а тільки «перепону», що, як і всі ідеали, гальмує мислення. Він сам мислив радикально індивідуалістично, навіть анархічно, закликаючи до повалення всіх порядків, спрямованих проти одиничного з його домаганням на загальну значущість. Хоча він і відкидав гегельянство, але сам, як і Гегель, прагнув подолати феномен відчуження. Зображуючи загальні порядки як витвори одиничного і намагаючись створити враження, що вони є чимсь незалежним від індивіда, він йшов у напрямку, вказаному Гегелем. Але якщо гегелівське вчення має спекулятивний характер, а тому виводить до спекулятивного подолання відчуження, то Штірнер намагався психологічними чи антропологічними засобами показати, що уявна самостійність загальних сил є ілюзією людського мислення, введеного в оману.

#### *b) Людвіг Фосрбах*

Найвидатнішим представником гегелівської лівиці був Людвіг Фосрбах (1804–1872), який, так само як і Штраус, виходив з гегелівської філософії релігії, але ставив під сумнів її ідеалістичну основу. Він починав як теолог, але згодом змінив свої погляди під впливом гегелівської філософії релігії, зрештою ж став сенсуалістичним аналітиком релігійної свідомості. Хоча для нього, сина відомого юриста, який рано захистив габілітаційну працю, була відкритою академічна кар'єра, він сам перекрив собі шлях на кафедрі через публікацію твору «Думки про смерть і безсмертя» (1830), адже його неприховане заперечення віри у безсмертя сприймалося як виклик. Коли він зрозумів марність сподівань на професуру, то відмовився від посади приватдоцента в Ерлангені. Статки від фабрики, частина якої належала його дружині, спочатку забезпечували йому безтурботне життя. Але після банкрутства фабрики він потрапив у скрутне становище і останні роки життя провів у дуже простих умовах під Нюрнбергом [5]. Вершиною його творчості є «Сутність християнства» (1841), де антропологічно інтерпретуються ідеї християнської релігії та теології. У роки революції 1848–1849 Фосрбах мав нагоду проголосити у Гайдельберзі свої погляди, «Лекції про сутність релігії» було надруковано в 1851 р. Зрештою, у своїй третій релігійно-філософській праці «Теогонії за джерелами класичної, єврейської та християнської старожитності» (1857) він зібрав багатий джерель-

ний матеріал для підкріплення своєї інтерпретації. Разом з цим він писав численні малі праці, найвідоміша з яких має назву «Темниця офіри, або Людина є те, що вона їси» (1866, див. [6]).

Серцевиною філософії релігії Фюрбача є думка, що в уявленнях релігії – наприклад в ідеї Бога або у вірі в безсмертя – відображується сутність людини, а також що людська природа первинно визнається не розумом, а чуттєвістю. Якщо Гегелю здавалося, що він знайшов у релігійних уявленнях зародок розумних істин, які треба лише визволити з їхньої чуттєвої оболонки, щоб збагнути їх у їхній істинності, то Фюрбач був переконаний, що релігія суттєво пов'язана з чуттєвістю, тому її не можна розглядати поза її чуттєвою формою. Отже, на його думку, віра у безсмертя зумовлена чуттєвою потребою у продовженні нашого буття, а в ідеї Бога виявляється наше бажання влади і досконалості. Основою релігійних уявлень взагалі є природа людини, але їх пізнають не як риси цієї природи, а проєктують на фіктивне потойбіччя. Якщо Гегель намагався розчинити релігію у філософії, то Фюрбач прагнув перекласти висловлювання релігії на мову висловлювань про сутність людини, тобто розчинити теологію в антропології. На відміну від Гегеля, Фюрбач не виділяв християнство серед інших релігій, оскільки це завадило б розгляду спільного в усіх релігіях.

Фюрбач намагався показати залежність релігійних уявлень від сутності людини також стосовно окремих учень християнської релігії. Так, він вважав уявлення щодо божественної триєдності виявом певних рис людської природи. Бог як отець відповідає мислячому суб'єкту, Бог як син зумовлений чуттєвою потребою співвіднесення з «Ти», а в уявленні про Святий Дух виявляється спільнота батька і сина, що ґрунтується на любові. Ідея такої спільноти вимагала доповнення жіночим компонентом, так, як це фактично зафіксовано у вченні про Богоматір Марію. Адже справді не можна зрозуміти, як «матір могла б бути чимсь несвятим. Тобто негідним Бога, якщо існують Бог-отець і Бог-син»[7]. У рамках антропологічного тлумачення безкінечність, що приписується Богу, постає як безкінечність людського розуму, якщо не зважати на його зв'язок з індивідуальністю та тілесністю. У єдності Бога має відображуватися єдність розуму, а благо чи досконалість, що походять від Бога, на думку Фюрбача, є абсолютним покладанням моральної сутності людини. У вченні про оплоднення Бога Фюрбач вбачав ідею богостановлення людини. У вченні, що з милосердя став людиною, міститься теза, що «Бог»

є людською ідеєю; це ясно підтверджується тим, що милосердний Бог є людським Богом.

Усі ці приклади свідчать про те, що релігійна свідомість ґрунтується на ілюзії, яка розглядається як незалежна дійсність, хоча є лише проєкцією рис людської природи. Фюєрбах стверджував, що у релігійному мисленні переплутано причину і наслідок: релігійна людина розглядає Бога як причину, що людина може стати богоподібною; насправді ж божественність людської природи є причиною віри у потойбічного Бога. Так само олюднення милосердного Бога, що любити людей, не є причиною того, що людина може наблизитися до Бога, навпаки, вчення про олюднення є наслідком божественності людської природи. З визнанням того, що основою релігійних ідей є людська природа, усувається пов'язаний з ними хибний погляд: «Генетично-критичний... метод філософус про олюднення як *особливу нечувану містерію*, не вдаючись до спекуляцій, засліплених містичним сьайвом, він радше руйнує ілюзії щодо нібито прихованої за ним тасмниці, він критикує догму, редукуючи її до *природних елементів*, до її внутрішнього походження...» [8]. Коли Фюєрбах пояснював, що «Бог є дзеркалом людини» [9], він мав на увазі не ту чи іншу конкретну людину, а людський рід чи людську природу, а також їхні певні риси, які можуть бути спроектовані на потойбіччя, у яке вірять і на яке сподіваються. «Бог – це модус бажання людського серця, перетворений на певне блаженне «є» [10], як сказав Фюєрбах у своєму відомому порівнянні, запозиченому з граматики. Перетворення форми бажання на форму дійсності стає можливим, оскільки людська свідомість структурована подібно до цього: «Найвищим законом душі є безпосередня єдність волі і дії, бажання і дійсності» [11].

Релігійні уявлення містять у собі також моральні компоненти. Наприклад, за думкою про спасіння через страждання Бога криється переконання, що страждання за інших є божественним. Для релігійної свідомості саме через страждання Бога просвітлюється людське страждання й освячується людська слабкість; насправді ж віра у святість страждання є основою вчення, що Бог страждав за людське спасіння.

Релігія лише тому має певну істину, що в ній відображуються риси людської природи. Відносна істина (антропологічно витлумаченої) релігії у Фюєрбаха протиставляється несправжній «теологічній» сутності, яка характеризується тим, що Бог тут уже більше не

розглядається як вияв людської природи, а подається як абсолютно гетойбична сутність, що протистоїть людині як чужа сила. Щоправда, Бог у релігії розглядається відмінним від людини, але це відбувається мимоволі, без втрати зв'язку між людиною та Богом. У теології ж, навпаки, відмінність між Богом і людиною обґрунтовується за допомогою рефлексії та аргументів [12]. Бог у теології є Богом, відірваним від своїх антропологічних коренів. Це відчуження породжує суперечності, які дискредитують теологічне вчення про Бога. Отже, Фосрбах зауважує: «Бог, який не піклується про нас, не чує наших молитов, не бачить і не любить нас, не є Богом; отже, *людяність* стає суттєвим предикатом Бога, але знову-таки: Бог, який існує для самого себе, поза людиною і над людиною як інша сутність, є фантомом; отже, суттєвим предикатом божества висувається *нелюдяність і позалюдяність*» [13]. За Фосрбахом, функцією доказів буття Бога є насамперед зображення Бога як істоти, що існує незалежно від людей. Але оскільки всі докази буття Бога розбиваються, то в них особливо впадає у вічі неправда теології.

Фосрбах виступав не тільки проти філософії релігії Геґеля, а й взагалі проти його філософії. Як підкреслював Фосрбах, філософія Геґеля була не всією філософією як такою, а тільки однією з-поміж інших, вона залежала від історичних умов і саме тому була зумовлена часом. Разом з тим Фосрбах дистанціювався від геґелівського ідеалістичного розуміння буття. Як він зауважував, Геґель виходив з *поняття* буття, на відміну від нього Фосрбах вимагав починати із самого буття, з чуттєво пізаної дійсності. У цьому сенсі він проголосив філософію «наукою дійсності у її істинності та тотальності» [14], тобто наукою про сутність людини, отже, натуралістичною антропологією. У цих рамках Фосрбах поставив чуттєвість, тобто відчуття, схильності та інстинкти, над розумом. Людина в його очах є передусім не розумною, а живою істотою, що відчуває, має почуття та поривання. Натуралістичній антропології відповідає сенсуалістична теорія пізнання, з позиції якої чисто розумове пізнання проголошується неможливим, а знання про речі здобувається лише на основі відчуттів. «Істина, дійсність і чуттєвість ідентичні», – стверджував Фосрбах [15].

Деякі твердження Фосрбаха звучать відверто матеріалістично; але їм протиставляються висловлювання, які суперечать звичайному матеріалізму. Так, Фосрбах розглядав речі, що даються нам у відчутті, не як речі у собі, а як явища: «Люди бачать не речі самі

по собі, тільки уявлення про них, до яких вкладається їхня власна сутність...» [16]. Очевидно, формуванню послідовно матеріалістичної антропології та теорії пізнання заважала спадщина Гегеля, від якої Фосрбах не міг цілком відмовитися. Це стосується, наприклад, Фосрбахового поняття загальнолюдської природи, сутності людського роду, яке несумісне з послідовним матеріалізмом. Оскільки у релігійних уявленнях виявляються не риси окремої людини, а людського роду, Фосрбах був змушений розглядати їхні структури як реальне загальне, а отже, відходити від сенсуалістичної позиції. «Сенсуалізм» у нього не є чітко визначеним, це радше антиідеалістичний бойовий заклик. Опозиція сама по собі ще не створює позитивної філософської позиції. Фосрбах помилявся, коли думав, що для того, щоб досягти «неприховану, чисту, голу істину», «треба тільки перевернути спекулятивну філософію» [17]. Його вимога внести до філософії те, що до нього вважалося протилежністю філософії, а саме сферу людського, людські почуття і потреби, залишилася тільки програмою. Його доробком є критика релігії чи теології, а також спекулятивної філософії, що залежала від теологічних поглядів; «філософію ж майбутнього», якою він марив, йому не вдалося створити.

Теза Фосрбаха, що предмети релігійної свідомості є результатом відчуження людської сутності від самої себе, справила велике враження на Маркса й Енгельса і послужила поштовхом до того, щоб зробити темою філософії більш загальне, тобто не обмежене тільки релігійною свідомістю, відчуження людини від самої себе.

## 2. Карл Маркс

### *а) Життя і творчість*

Маркс був не тільки філософом, а й теоретиком економії, соціологом і політиком. Інтерес до нього зумовлений радше його внеском у розвиток цих сфер, а не його філософськими поглядами, але насамперед на них тут буде зосереджено увагу у зв'язку з нашою темою.

Карл Маркс народився 1918 р. у родині заможних батьків [18], вивчав право і філософію в Бонні та Берліні, де слухав лекції очільника історичної школи права Фридриха Карла фон Савінї та ге-



Гегельянця Едуарда Ганса, але він примкнув не до консервативних учнів Гегеля, а до молодогегельянців та вступив до так званого клубу докторів, до якого, між іншим, належали Бруно Бауер та Макс Штірнер (див. 1а). Від наміру зробити академічну кар'єру він відмовився на користь журналістської діяльності у Рейнській газеті (1842–1843), а після свого вигнання з Пруссії став співвидавцем Німецько-Французьких щорічників (1844) у Парижі. У ці роки він цікавився передусім французькими та англійськими теоретиками економії, а під враженням творів Сен-Симона, Фур'є, Оуена та інших теоретиків соціалізму (див. ч. I, гл. II, 6с-d) прийшов до комунізму. Важливим для нього було знайомство з Енгельсом, чиї «Нариси до критики національної економії» (1844) дуже вразили Маркса. Підсумком його студій стали «Економічно-філософські рукописи 1844 р.», які були ще не придатними для публікації. Їх було опубліковано лише у 1932 р., але відтоді вони вплинули на розвиток марксизму, незалежного від радянської ортодоксії, доводячи, що молодий Маркс ще не розглядав розвиток суспільства як необхідність, зумовлену природною закономірністю.

Вигнаний з Франції, Маркс спочатку знайшов притулок у Брюсселі. Але коли його було вигнано з Бельгії, після кількох проміжних станцій він опинився у Лондоні, де жив до самої смерті, тобто до 1883 р. У 60-х та 70-х роках він відігравав провідну роль у Генеральній раді Інтернаціональної робітничої організації (скорочено «Інтернаціонал»).

Економічні проблеми, над якими Маркс працював у 1843–1844 роках, почали відігравати все більшу роль у його мисленні. У 1857–1858 рр. було написано «Начерки критики політичної економії» [19]; цю назву було дано не Марксом. Частина результатів своїх досліджень він виклав у праці «До критики політичної економії» (Берлін, 1859), але лише у 1867 р. вийшов перший том його головної праці «Капітал». Другий і третій томи, а також «Теорії доданої вартості» було видано Енгельсом тільки після смерті Маркса. У співпраці з Енгельсом було написано «Святе сімейство, або Критика критичної критики» (Франкфурт на Майні, 1845) і (спочатку ненадрукований) войовничий твір «Німецька ідеологія». У 1848 р., коли пролетарська революція вже більше не здавалася такою неможливою, Маркс і Енгельс опублікували «Маніфест комуністичної партії». Ще перед тим Маркс критично полемізував з Прудоном (див. ч. I, гл. II, 6d). «Злиденність філософії» спочатку було видано

1847 р. французькою мовою у Парижі і Брюсселі, німецьке видання вийшло лише 1885 р.

У своєму подальшому розвитку Маркс віддалявся не тільки від своїх ранніх гегельянських уподобань, але також від філософії взагалі у її традиційному сенсі, місце якої заступали політична економія і соціологія. Водночас він вимагав підпорядкування теорії революційній практиці і критикував навіть самого Фосрбаха, під впливом якого довго перебував, за його віддаленість від практики: «Головною вадою всього попереднього матеріалізму (разом з фосрбахівським) є те, що предмет, дійсність, чуттєвість він розуміє лише як форму *об'єкта або споглядання*, а не як *чуттєву людську діяльність, практику*». А одинадцята багато разів цитована теза про Фосрбаха проголошує: «Філософи лише по-різному інтерпретували світ, а його треба було б *змінити*».

Матеріалізм Маркса є насамперед не вченням про сутність дійсності, а розумінням відносин між мисленням і (соціальним) буттям, за яким ідеї – зокрема й філософські – залежать від відповідних суспільних або економічних факторів, і відображає їх. Припущення, що філософія, так само як і право, мораль, естетика, теологія тощо, утворюють лише надбудову над соціально-економічним базисом, покладено в основу історичного матеріалізму, ключові ідеї якого належать не Марксові. Але саме він надав їм особливої виразності та значущості. В історичному матеріалізмі ідеї позбавляються будь-якої первісної дієвості; згідно з ним, справжня причинність є лише у матеріальній сфері. Хоча ідеї можуть впливати на суспільні відносини, вони, своєю чергою, зумовлені матеріальними факторами, які тим самим, зрештою, самі все зумовлюють. Спосіб мислення, який заперечує залежність ідей від матеріальних умов і вбачає в ідеях справжню причину суспільного розвитку, Маркс називає «ідеологією». Теза про примат (суспільного) буття над свідомістю, метафізична за своєю основою, у Маркса не обґрунтовується прямо; мабуть, вона здавалася йому єдиною альтернативою ідеалістичним контрпозиціям, які в його очах були хисткими. Оскільки ідеалістична філософія історії може здаватися безсилою лише за умов дотримання матеріалістичної тези, то навіть і не йдеться про її справжнє обґрунтування. Наслідки історичного матеріалізму для розуміння філософії були далекосяжними. Оскільки філософські ідеї могли розглядатися лише як складові частини ідеологічної надбудови, що височіла над соціально-економічним базисом, вони

позбавлялися домагання на достеменно філософський інтерес, оскільки вже не викладалися задля них самих, а розглядалися лише як відображення відповідних матеріальних умов. У рамках історичного матеріалізму йдеться тільки про те, щоб пояснити появу філософських ідей в історично-соціологічних рамках. Одним словом, історичний матеріалізм – це послідовний соціологізм, і як такий він є протилежністю психологізму, бо там, де другий намагається перевести філософські питання у психологічні, перший проголошує їх розчинення у соціології. З позиції історичного матеріалізму було послідовним, що Маркс відійшов від філософії і звернувся до галузево-наукового дослідження [20]. Але філософія стверджується попри всякі домагання позбавити її самостійності, вона стверджується також і всупереч історичному матеріалізму. Оскільки соціологія і національна економія, як і всі інші окремі науки, ґрунтується на метафізичних і гносеологічних припущеннях, неможливо просто залишити позаду метафізику, так само як і зміну дійсності не можна планувати незалежно від усякої інтерпретації.

#### *b) Ідеал комуністичного суспільства*

Маркс відкидає суспільний порядок на основі приватної власності, оскільки вважає його несправедливим, таким, що відбирає у людини її справжнє людське буття. За умов суспільства, що ґрунтується на приватній власності, або капіталізму, людина відчужується від своєї сутності; саме тому капіталістичне господарство, за Марксом, є негуманним, навіть антигуманним [21]. У своїй критиці Маркс виходить з позиції Лока щодо виникнення приватної власності (див. ч. I, гл. I, 5d). Як і Лок, він вважав працю упредметненням робочої сили, але далі, вже не за Локом, він розглядав працю як соціальний процес, а отже, як залежну від суспільних умов. Хоча принципово продукт праці цілком належить працівникові, який вкладає у цей продукт свою робочу силу, працівник за умов капіталістичного господарства одержує лише малу частину продукту своєї праці. Значно більша її частина залишається власникові засобів виробництва, індустріальному підприємцю, бо робітник змушений продавати свою робочу силу як товар за ринковою ціною. Тим самим він втрачає своє право на продукт праці: продукт його праці відчужується від нього. Окрім того, робітник відчужується ще й від праці, оскільки він вже не може її стверджувати, бо вона є примусовою, а робітник

через неї зазнає радше фізичних і психічних збитків. Зрештою він відчужується навіть від свого справжнього людського буття (своєї «людськості»). Життєдіяльність для нього вже не є бажаною метою, а лише засобом для підтримування існування.

Щоб подолати відчуження, треба усунути покладені в його основу капіталістичні умови виробництва. У Маркса йдеться не про дикий комунізм, який ґрунтується лише на рівному розподілі благ і найсильнішим мотивом якого є заздрість, а про соціалізм, який долає індивідуальне прагнення до власності і знову примирює конкретну людину з «людськістю» і з природою. Соціалістичне суспільство для Маркса є «завершеною сутнісною єдністю людини з природою справжнім перетворенням природи, здійсненою натуралізацією людини і здійсненою гуманізацією природи» [22].

Природа, про яку тут ідеться, – це не купа речей, незалежних від людини, а створена працею дійсність, яка через соціальний характер несе на собі відбиток суспільних відносин [23]. Це особливо помітно, якщо розглянути ті частини природи, які мають характер товару. Товар у його матеріальному аспекті є природною річчю, але за своєю формою він – продукт суспільної діяльності. Але не тільки товар, а й світ, що нас оточує, за Марксом, загалом сформований людиною. Його інтерес спрямований лише на природу, обумовлену людською діяльністю, а не на природу в собі, бо «природа», взята абстрактно, сама по собі, застигла у її відриві від людини, є для неї ніщо» [24]. Природа ж, пов'язана з людиною, не визначається раз і назавжди, вона здатна змінюватися, бо змінюються суспільні відносини, у яких вона формується через працю.

Відносини між природою та людиною діалектичні, оскільки природа обумовлена людиною, тобто її діяльністю, що відбувається у рамках суспільства, але природа своєю чергою також впливає на людину. Формально ця діалектика відповідає діалектиці суб'єкта і об'єкта у післякантівському ідеалізмі, але з тією відмінністю, що тут ідеться не про духовний суб'єкт, а про людину як чуттєву, предметну істоту, тобто про частину природи.

Якщо Маркс характеризує відносини між суб'єктом і природою як «обмін речовин», тобто як матеріальний зв'язок, то постає питання, чи можна вважати такий зв'язок також первинно діалектичним чи правильніше було б казати про взаємовплив.

Ситуацію після зняття відчуження та усунення класів Маркс уявляв собі таким чином, що це нагадує візію майбутнього деяких уто-

ієнних соціалістів. Уже не має бути праці за примусом, отже, кожний може вільно розвивати свої здібності та присвячувати себе тим діяльностям, які відповідають його нахилам. Але при цьому, як вважав Маркс, забезпечується задоволення усіх потреб. Оскільки все це виникає через приватну власність і протилежність між імущими та неімущими класами – уся дотеперішня історія, за Марксом і Енгельсом, була історією класової боротьби, – то після подолання класового суспільства не буде експлуатації людини людиною, а отже, – і конфліктів, які зумовлюють потребу у державній владі, держава буде відмирати. Але перехід до безкласового соціалістичного суспільства, як вказується у «Німецькій ідеології», відбудеться не мирно, а під звуки Марсельєзи та Карманьйоли з обов'язковим громом гармат, до того ж маса здійснює зняття «самосвідомості» за допомогою ліхтаря [25]. Тому в «Маніфесті Комуністичної партії» Маркс і Енгельс зосереджують увагу на економічних та організаційних заходах здійснення соціалізму, наприклад осуспільнення землі, сильного прогресивного оподаткування та скасування права наслідування.

### *с) Основні ідеї економічної теорії*

У головній праці Маркса, яка ґрунтується на переконанні, що економічна теорія є засобом революціонізації суспільства, також йшлося не тільки про пізнання «природних законів капіталістичного виробництва», а й про застосування цього пізнання задля подолання капіталізму соціалізмом. Аналіз, розгорнутий у «Капіталі», засновано на припущенні, що немає вічно значущих соціальних структур, а суспільні і економічні категорії є змінюваними. Форма суспільства не є «твердим кристалом» [26], її треба розуміти як організм, що здатний до змін і фактично змінюється. Історизація економічних теорій утворює серцевину того, що стосовно «Капіталу» можна назвати діалектичним, діалектика ж суб'єкта і об'єкта не відіграє у ньому будь-якої помітної ролі.

Центральне місце у першому томі «Капіталу» посідає теорія доданої вартості. Щоб зрозуміти, що означає додана вартість, спочатку треба прояснити, що таке вартість (як обміювана вартість). Маркс вважав вартість формою прояву абстрактно зрозумілої людської праці, що дало йому змогу розглядати працю як субстанцію, що утворює вартість, і водночас – як міру вартості. Вартість товару

залежить від робочого часу, потрібного для його виготовлення, середнього в народному господарстві. Тільки праця створює вартість, а не циркуляція товарів і не капітал. Але здебільшого залишається нез'ясованим, що вартісні відносини за своєю основою є суспільними; якщо ж розглядати їх як чисто об'єктивні відносини між речами, тоді товар стає різновидом фетишу, який вважається самостійною, незалежною від людини реальністю.

У революційних імплікаціях теорії вирішальна роль належить вченому про додану вартість. Додана вартість є різницею між вартістю робочої сили найманого працівника і результатом праці. Для того щоб змогла з'явитися додана вартість, треба бути спроможним купити людську робочу силу за її ринкову ціну. Але це можливо тільки за капіталістичних умов. «Вартість робочої сили та її вартування у робочому процесі – це дві різні величини. Цю різницю у вартості бачив капіталіст, купуючи робочу силу... Але вирішальною була специфічна сложива вартість цього товару, що є джерелом вартості і створює вартість більшу за ту, яку має» [27]. Суб'єктивно капіталіст не порушує справедливості, бо він купує робочу силу за її ринковою ціною, але водночас йому відкривається можливість експлуатувати чужу робочу силу, а в експлуатації людини людиною Маркс вбачав об'єктивну несправедливість, яку треба було усунути. Цій меті служить теорія доданої вартості, бо вона показує, що лише за умов капіталістичного господарства створюються закони обміну, за якими капіталістами може привласнюватися додана вартість.

У рамках теорії доданої вартості, щоправда, стає зрозумілим, як гроші перетворюються на капітал, але вона не прояснює первісного виникнення капіталу. Маркс відкидав думку, що капітал створюється через заощадження або через відмову від споживання, наголошуючи, що первісне накопичення було насильницьким процесом, протягом якого спочатку виник неїмущий клас – пролетаріат. Зі зростанням накопичення капіталу зростає також пролетаріат, прогресує зубожіння найманих робітників. Через надмір пропозиції робочої сили виникає промислова резервна армія, яка дає змогу капіталістам давати найманим працівникам рівно стільки, скільки вони потребують для утримання себе і своїх родин.

Економічні погляди Маркса вже давно оспоруються. Тут ми нагадаємо лише про деякі найчастіше повторювані закиди. Так, щодо тези зубожіння зауважується, що економічне становище найманих працівників усупереч прогнозу Маркса з плином часу значно покращується.

щиплося. У найрозвиненіших економічно країнах не встановився, як вважував Маркс, комуністичний суспільний лад. Але це сталося у економічно відсталій країні, а саме в Росії. Світова революція не відбулася, а більшість комуністичних держав уже відмовилася від соціалістично-тоталітарної форми економіки під тиском її поразок. Але ще більш важливим є те, що омріяної Марксом емансипації не було досягнуто у комуністичних умовах, радше під знаком марксизму-ленінізму-сталінізму утворилися системи, які призвели до знищення зовнішньої та внутрішньої свободи людини. Зрештою поразка комуністичних систем панування у XX столітті відбулася тому, що вони нестерпно утискали свободу, придушуючи у зародку позитивні тенденції розвитку.

Визначаючи історичне місце марксизму, не слід забувати, що він починаючи з XIX століття завдячує все більшому посиленню сцієнтизму. Так само як і представники сцієнтизму, Маркс був переконаний, що та філософія, серцевиною якої є метафізика, має звільнити місце окремим наукам. Водночас марксизм був послідовником сучасного утилітаристського прагматизму, бо він підпорядковував пізнання практичним цілям та оцінював його у їхньому світлі. Від Просвітництва Маркс перейняв оптимізм щодо прогресу, який у його мисленні поєднувався з вірою у необхідність історичних розвитків, успадковану від Геґеля. Але Маркс, на відміну від Геґеля, вбачав у історії не розвиток, спрямований на досягнення все більшої індивідуальної свободи, а поступальний процес зростання суспільної емансипації. Тилом його мислення були практично-етичні, щоб не сказати релігійні, ідеали [28]. У дусі історичного матеріалізму він мав би побачити у цих ідеалах залежну змінну соціально-економічного базису, але фактично він казав про них як про вічно значущі цінності.

### 3. Фридрих Енгельс

#### *а) Заснування діалектичного матеріалізму*

Якщо Маркс першим прокладав шлях історичного матеріалізму, то Енгельса слід вважати засновником діалектичного матеріалізму. Оскільки він інтенсивно займався проблемами теорії пізнання та онтології, його зв'язок з філософією у її традиційному значенні залишився більш тісним, на відміну від Маркса, у тіні якого він за-

вжди перебував. Щоправда, його філософія справляє враження дилетантизму, вона вплинула на Леніна і сформовану ним радянську філософію, але поза колишнім Східним блоком не мала будь-якого впливу.

Фридрих Енгельс народився 1820 р. у родині підприємця і здобув бізнесову освіту [29]. Через інтерес до соціальних питань почав вивчати праці відомих соціалістичних теоретиків, але, на відміну від Маркса, знав ситуацію робітників у промисловості, бо протягом двох років знайомився в Англії (1842–1844) з умовами праці у її промисловості. Свої спостереження він підсумовує у праці «Становище робітничого класу в Англії» [30]. Майже одночасно з нею (1844) було написано «Начерки до критики національної економії» [31], де він критикував систему приватної власності, бо вона перетворює людську робочу силу на товар, ціна якого залежить від пропозиції та попиту. Його погляди справили враження на Маркса; разом Енгельс і Маркс написали працю «Святе сімейство, або Критика критичної критики» (Frankfurt am Main, 1845) і «Німецьку ідеологію» (див. підрозділ 2а), а також у революційному 1848 р. – «Маніфест Комуністичної партії».

Коли сподівання на успіх революції розвіялися і зникла перспектива комуністичного перевороту, Енгельс спочатку переїхав до Манчестера, де була розміщена фабрика його батька, а потім – до Лондона. В Англії він написав полемічну працю «Переворот у науці, здійснений паном Євгеном Тюрінгом» (1878, здебільшого цитується як «Анти-Дюринг»), де він виступає проти конкурентного вчення про суспільства Дюринґа. У 1884 р. вийшло в друку дослідження «Походження сім'ї, приватної власності і держави», де Енгельс намагався показати, що в рамках матріархальної великої родини (*gens*) існував первісний комунізм. Основою цього дослідження, так само як і написаної раніше історії селянської війни у Німеччині (1850), є історичний матеріалізм, а саме його теза, що свідомість є просто відображенням відповідних соціально-економічних відносин.

У 70-х і на початку 80-х років Енгельс займався також математикою і різними природничими науками, у яких він намагався віднайти діалектичні структури. Результатом цих студій стали начерки, не готові до публікації, бо Енгельс відклав працю над ними через підготовку до видання наступних томів «Капіталу» Маркса та «Теорій про додану вартість»; їх було видано посмертно під назвою «Діалектика природи». Енгельс помер 1895 р. у Лондоні.



*b) Теорія пізнання і онтологія*

Енгельс, так само як і Маркс, був захоплений формою гегелівської філософії, але відкидав її зміст. Як і лівогегельянці, він бажав нову поставити філософію з голови на ноги, тобто замінити її ідеалістичний характер матеріалістичним і разом з цим зберегти діалектику як раціональне у філософії Гегеля. На місце Абсолюту у Гегеля і Шелінґа ставиться матерія, але не як інертна маса, а як динамічний принцип. Але очевидно, що неможливо відділити діалектичну форму від її ідеалістичного змісту, не змінюючи суттєво її характеру.

За Енгельсом те, що дійсне, є матеріальним і, навпаки, є безглуздом казати про нематеріальну дійсність. Оскільки до сутності матерії він зараховував також і рух, то міг стверджувати: «Рух є способом існування матерії» [32]. Оскільки поняття руху, на його думку, є суперечливим [33], то дійсність, що рухається, містить у собі суперечність, отже, «заперечує» кожне своє визначення через протилежне, а зняття протилежності означає заперечення первісного заперечення. Процеси характеризуються тим, що кількісні зміни зумовлюють появу нових властивостей. Наприклад, агрегатний стан води змінюється залежно від зміни температури від 0 до 100 градусів. Також можна навести приклади з хімії: якісні зміни мурашкової кислоти та оцтової кислоти ґрунтуються на кількісній відмінності, оскільки в останній додається молекула  $\text{CH}_2$  [34].

Ці взаємозв'язки Енгельс сформулював як основні закони діалектики, зокрема:

- закон переходу кількості і якості і навпаки;
- закон взаємопроникнення протилежностей і
- закон заперечення заперечення [35].

Учення про суперечливість дійсності є серцевиною діалектики природи. В його основу покладено припущення, що рух є суперечливим. Цей погляд спирається на аргумент, за яким тіло, що рухається, опиняється у кожний момент у певному місці і водночас не є там, який наводив уже Зенон Елейський. Якщо Зенон аргументував це, вказуючи на те, що справжнього руху не може бути, бо дійсність мусить бути позбавленою суперечностей, то Енгельс, навпаки, вважав, що через суперечливість руху суперечливою є й сама дійсність. Отже, принцип виключеної суперечності зберігає свою значущість лише у сфері розумових абстракцій, а не в дійсності. Якщо ж він, як у традиційній метафізиці (вона у діалектичному матеріалізмі

зазвичай називається «метафізикою»), береться як принцип самої дійсності, то тоді виникає її статичне розуміння, що не відповідає сутності дійсності [36]. Так само і справжні поняття не є застиглими, а змінюють своє значення відповідно до змін історичних умов. Припущення про еластичність понять у Енгельса є постулатом для діалектичної логіки, у якій втрачає значущість принцип суперечності. Така логіка залишилася тільки програмою, яка, щоправда, то тут, то там виступала прокрустовим ложем. Так, наприклад, у колишній НДР логічний аналіз діалектичної тези щодо суперечливості застосовувався у політичних заходах.

У пошуках фактів для підкріплення основних законів діалектики Енгельс навіть звертався до математики, де він, зокрема, намагався побачити суперечність в уявних числах або у нескінченно малих. Так само більш пізні представники діалектичного матеріалізму шукали підтвердження своїх поглядів у природознавстві, математиці і логіці. Але намагання індуктивно підтвердити основні закони діалектики мали наслідки, які не помічали або ігнорували представники діалектичного матеріалізму. Якщо закони діалектики були результатами індуктивного узагальнення, то їх треба було б вважати гіпотезами; цього не бажали визнавати Енгельс та його послідовники, які вважали ті припустимі закони необхідними.

Основні закони діалектики не тільки утворюють рамки всіх теорій у природничих та суспільних науках, а й лежать в основі гносеології. Пізнання, за Енгельсом, є відображенням наявної у собі дійсності. Щоправда, за певних обставин відображення здійснюється як результат кропіткої пізнавальної праці, можливо, також із залученням експериментальних досліджень. Не тільки судження про окремі факти, а й висловлювання щодо природних законів є істинними, якщо вони відповідають дійсності. Суб'єктивна діалектика (як форма мислення) збігається з об'єктивною діалектикою (як формою матеріальної дійсності), оскільки мислення є супутнім явищем процесів, що відбуваються у мозку, а мозок є частиною матеріальної дійсності, закономірності якої поширюються також і на мислення. Так само як і Гегель, який вважав, що форми мислення і предметні форми мають збігатися, бо в них обох маніфестується абсолютне, Енгельс також припускав, що суб'єктивна і об'єктивна діалектика необхідно збігаються через їхню залежність від діалектики. Отже, функцію Абсолюту попередньої метафізики, за Енгельсом, бере на себе матерія. Енгельс, слідом за Гегелем, також відкидав позицію

критицизму. Розрізнення між феноменами та непізнавальною річю в собі, що лежить у їхній основі, на його думку, було неприпустимим, адже ми пізнаємо, нехай і неповно, матерію такою, якою вона є у собі.

### *с) Діалектика в історії*

Не тільки в Енгельса, а й у Леніна та Сталіна важливу роль відігравав поступальний рух у формі діалектичної тріади, де замість «тези», «антитези» та «синтезу» здебільшого (так само як інколи також і у Геґеля) застосовуються «позиція», «заперечення» і «заперечення заперечення». За допомогою цієї схеми Енгельс намагався розтлумачити не тільки природні процеси, а й історію. Так, він виділяв у розвитку суспільства три фази, які співвідносилися як позиція, заперечення і заперечення заперечення, а саме: первісний комунізм, суспільство, що ґрунтувалося на приватній власності, і сучасний комунізм. Первісна спільна власність змінюється приватною власністю (насамперед засобів виробництва); це означає, що первісний комунізм «заперечується» переходом до суспільства із приватною власністю, подолання якого через соціалізацію засобів виробництва у розвиненому соціалізмі вже є «запереченням заперечення». Історію філософії можна також інтерпретувати у дусі діалектичної тріади. Так, матеріалізм Просвітництва заперечується ідеалістичною філософією Геґеля, а та, своєю чергою, заперечується діалектичним матеріалізмом – як заперечення заперечення. Водночас діалектичний матеріалізм зберігає позитивні аспекти попередніх позицій: він є матеріалістичним мисленням, але не механістичним, він мислить діалектично, але не ідеалістично.

Діалектичний матеріалізм є розвинутою системою, яка включає теорію пізнання, методологію та філософію історії і тісно пов'язана з соціологічними та економічними теоріями; окрім того, в ній міститься також революційна програма із домаганням на її наукове обґрунтування. Великий вплив, яким час від часу користується діалектичний матеріалізм, можна зрозуміти лише за умов урахування домагання наукового соціалізму бути ідеологією. Якщо під ідеологією розуміти систему положень, які почасти є нормативними, але подаються не як нормативні положення, а як твердження, тоді розроблений Марксом і Енгельсом світогляд має очевидний характер ідеології: вона містить у собі вимоги, які проголошуються як істинні,

науково обґрунтовані твердження, а відтак є криптонормативними положеннями. Отже, не проголошується, що капіталізм має подолати комунізм, хоча ця вимога є суттєвою для марксизму; радше стверджується, що капіталістичний суспільний і економічний лад зазнає краху і за природною закономірністю поступиться своєму «запереченню» – комунізмові. Усе це «обґрунтовується» за допомогою припущення, що цей суспільний лад є «суперечливим» і розвалиться через свої протиріччя. Оскільки теза про суперечливість апріорно вважалася істинною, то прогнози, що спиралися на неї, вважалися не припущеннями, а остаточно істинними передбаченнями [37]. Розроблена Марксом та Енгельсом ідеологія мала дуже широкий вплив, бо вона як державна ідеологія Радянського Союзу, його країн-сателітів та їхніх прибічників просувалася засобами владної силової політики і панувала протягом кількох десятиліть у великій частині світу (див. також ч. IV, гл. 1, 2).

У ретроспективі рух, що почався з лівогегельянців і вилився в історичний і діалектичний матеріалізм, є поверненням до ідей, які розроблялися у лівому крилі Просвітництва і які одягли у шати гегельянських форм мислення, але без ідеалістичного змісту гегельянства. Притаманну цьому сумнівному напрямку характерну тенденцію підпорядкування теорії практичним інтересам і типові для нього ідеологічно-критичні компоненти треба розуміти також як продовження просвітницьких інтенцій, як і намагання онаучнення філософії. Через просвітницький імпульс, що задає напрямок раціоналістично-натуралістичної філософії, мислення Маркса і Енгельса пов'язано з позитивізмом Конта, який розглядається у наступній главі.

## II. Натуралістичні та антинатуралістичні течії XIX століття

Якщо на одного філософа сходить світло,  
то на іншого завжди падає тінь  
(Фридрих Гебель)

### 1. Старий позитивізм

#### а) Огюст Конт

##### (1) Конт і становлення позитивізму

Позитивізм є філософським напрямом, що висуває домагання бути послідовним емпіризмом, тобто припускає лише такі положення, які спираються винятково на спостереження. Тим самим він стає опозицією всякому видів метафізичного мислення, яке він у другій третині XIX століття насправді дуже намагався відтіснити. Його успіх пояснюється тією обставиною, що багато вчених-натуралістів були захоплені відмовою від спекулятивного мислення і вимогою орієнтуватися на метод та результати природничих наук, вважаючи непридатною натурфілософію романтиків. Позиції, які відстоювали Шелінґ та близькі до нього мислителі, були не тільки віддаленими від способу мислення природознавства, а й намагалися його знецінити. Представники ж природознавчих наук усе більше не рахувалися з ними мірою того, як зміцнювалася їхня самосвідомість унаслідок поступу природничих дисциплін, отже, вони відверто йшли назустріч протилежній позиції, яку займав антиметафізичний, антиспекулятивний позитивізм. Оскільки вони вважали всю метафізику спекулятивною на зразок Шелінґової, то схилилися до того, щоб відкинути метафізичне мислення загалом. Позитивістська філософія забезпечила цю позицію відповідною теорією пізнання і методологією.

Позитивізм виник у першій половині XIX століття як продовження старих радикально емпіристських поглядів; у модифікованій формі – як середній позитивізм – він став впливовою течією у другій половині XIX століття, а у другій половині XX він зрештою розвинувся у неопозитивізм через запозичення формальних засобів математичної логіки. Сама ж назва «позитивізм» як позначення радикаль-

ного емпіризму, що обмежується лише сферою «позитивно даного», походить від Конта.

Опост Конт народився 1798 р. у Монпельє, навчався у Паризькій політехніці, деякий час був секретарем у Сен-Симона (див. ч. I, гл. II, бс), але дуже швидко звільнився, хоча потім був залежним від допомоги друзів та меценатів, бо його намагання знайти стабільну роботу за професією не принесли успіху [1]. Між 1830 і 1842 рр. вийшли кілька томів його найважливішої праці «Курс позитивної філософії» (*Cours de philosophie positive*) [2]. Після розлучення з дружиною у середині 40-х рр. він зустрів жінку, у якій відчув споріднену душу. Недовготривалі стосунки з нею – вона померла вже у 1846 р. – спричинили різкий поворот у його розвитку. Він відійшов від своєї попередньої емпіристської позиції на засадах природознавства і зайняв містично-релігійну, яка дасться взяти вже у його другій важливій праці «Система позитивної політики» (1851–1854). Конт заснував позитивістське товариство, яке стало різновидом світської релігії, а він сам почав виступати пророком нової релігії людства і поступу, основні ідеї якої було викладено у «Позитивістському катехізисі» (1812). Через свій містицизм він віддалився від другого великого першопрохідця позитивізму – Джона Стюарта Міля (див. нижче підрозділ б). На розвиток філософії вплинули передусім твори, написані до релігійного повороту Конта. Він помер 1857 р. у Парижі [3].

Конт цікавився науковим методом узагалі та в соціальних науках зокрема, хоча ці науки не застосовували мову математики, але, тим не менш, були позитивними. Наука не має бути математизованою, однак треба, щоб її положення містили у собі лише досвідні поняття. Словосполучення, які виражають те, що не можна звести до понять, заснованих на спостереженні, не мають смислу. Прості дані спостереження, до яких намагається все звести позитивізм, вважаються безпосередньо даними, тобто незалежними від інтерпретацій. Соціальні науки можуть дотримуватися цих передумов так само, як і природничі, бо вони ґрунтуються на точних спостереженнях фактів і дають змогу встановити загальні відношення між фактами, що допомагає передбачити появу майбутніх фактів. На передбаченні ґрунтується можливість впливати на події.

Позитивізм виник у ті часи, коли післякантианський ідеалізм досяг найбільшого впливу, але й дух Просвітництва тоді ще не втратив сили. Цей дух – через Сен-Симона – позначився також і на мисленні Конта. Це дуже відчутно у його «Плані наукових робіт, потрібних

для реорганізації суспільства» (1822), де виявляється переконання у тому, що суспільні реформи можливі лише на основі «позитивної», за висловом Конта, соціальної науки, тобто соціології. Теоретичні зусилля стають виправданими лише за умови, що їх можна практично застосувати. Наука має ставити цілі і спрямовувати революційний процес, у якому долаються деструктивні тенденції попередніх епох через встановлення нового порядку. Спрямовані на розрив усталених зв'язків критичні тенденції епохи, що наближається до свого кінця, мають поступитися конструктивній позиції, яка формується на основі «органічного» суспільно-культурного порядку, що координує всі сили. Оскільки суспільний поступ потребує теоретичних зусиль, то треба надати можливості науковцям разом із керівниками промисловості керувати соціальним і політичним розвитком не тільки на рівні окремої держави, а й у межах Європи. Раціональної, орієнтованої на науку і спрямованої на поступ перебудови суспільства можна очікувати лише від носіїв позитивного духу.

## *(2) Стадії розвитку людства та ієрархія наук*

Конт розрізнявав у соціології, в історії якої він відіграв значну роль, динаміку і статику, за аналогією у фізиці. Завданням статички, за Контом, було дослідження мотивів створення суспільства, які виникають з людської природи, а також його структур на той чи інший час; на відміну від цього, динаміка мала досліджувати закономірності суспільного розвитку. Найбільш загальною закономірністю є послідовність трьох стадій духовного розвитку в індивідуальному і культурному сенсі, а також відповідний їм розвиток суспільної організації. Конт виходив з примату духовного розвитку, який, на його думку, визначає суспільний або політичний розвиток, не заперечуючи при цьому вплив соціальних відносин на розвиток мислення. Отже, його позиція є діаметральною протилежною історико-матеріалістичній, яку відстоювали Маркс і Енгельс. Найбільш загальні закони соціальної динаміки і насамперед закон трьох стадій стверджує, що «кожна з наших фундаментальних позицій, кожна галузь нашого знання послідовно проходить три різні теоретичні стани: теологічний, або фіктивний, метафізичний, або абстрактний, і науковий, або позитивний».

На теологічній стадії люди роблять припущення щодо справжньої сутності речей і ідентифікують їх з божественними силами. У явищах вони вбачають прояв надприродних сил, що діють стихійно, отже, їхнє обґрунтоване передбачення неможливе; можна тільки

спробувати вмилоствити богів через жертвоприношення і молитву. Теологічне мислення розвивається від фетишизму через політеїзм до монотеїзму, з виникненням якого сила уяви поступається на користь абстрактного мислення. Тим самим готується перехід до метафізичної стадії. На метафізичній стадії місце надприродних сил займають сили, що мисляться абстрактно, вони перебувають не по той бік явищ, а в них самих. Як на теологічній, так і на метафізичній стадії явища вважаються поясненими, якщо вони вказують на щось, що само вже не є явищем, а тільки проявляється через нього. Для обох стадій типовим є домагання здобути абсолютно надійне знання. Цей спосіб мислення допасться на третій, позитивній стадії, бо відтепер пізнання обмежується встановленням зв'язків між явищами, отже, не шукається щось відмінне від них, тобто причини феноменів або сутності. Відбувається відмова від домагання на остаточне знання. Явище вважається поясненим, якщо його можна визнати випадком прояву загальної закономірності, виведеної з явищ через індукцію. Так, рух планет пояснюється через ньютонівський закон масового притягання. Тут не порушується питання про сутність масового притягання, бо поняття масового притягання вважається цілком визначеним через відношення між рухом мас.

Аналогічно відбувається розвиток індивідуального мислення. Усі ми в дитинстві є теологами, метафізиками у юності, позитивістами у зрілому віці. Це означає, що той, хто дорослим зберігає нахил до теологічних думок, є духовно інфантильним, а той, хто мислить метафізично, залишається незрілим. Коли Конт у «Discours sur l'esprit positif» характеризує метафізику як «різновид хронічної хвороби», то у цьому виявляється не тільки антиметафізична тенденція позитивізму, а й віра у його терапевтичну функцію. Він має вилікувати мислення від метафізичної хвороби. Показово, що Конт, як і більшість подальших позитивістів, має на увазі особливу метафізику, у нього не йдеться про ту метафізику, яка запитує про найзагальніші умови можливості пізнання.

Стадіям інтелектуального розвитку відповідають стадії соціального розвитку. Теологічній стадії притаманний зв'язок між світською і духовною владою у формі панування клерикалів (теократія), а також збереження попереднього домінування касті воїнів. На метафізичній стадії домінують чиновники або юристи, а на позитивній стадії приймати рішення мають наукові та економічні експерти, що спираються на силу пролетаріату.



Друга надзвичайно загальна закономірність торкається розвитку наукового мислення. За Контом, сфери дійсності неодноразово насичуються наукою; спочатку наукове мислення стверджується в астрономії або у фізиці: астрономія – це фізика небесних тіл у загальному вигляді; потім – у хімії, згодом – у фізіології і наостанок – у соціології, тобто у тій сфері, яку сам Конт намагався відкрити науковому способу мислення. Цей розвиток відповідає ієрархії наук, отже, дисципліни, що вже мали більш фундаментальні, більш загальні і простіші закони, раніше ставали позитивними науками, ніж спеціальні. Астрономія і фізика очолювали цей рух, за ними йшли хімія, фізіологія і біологія (разом з психологією), а соціологія лише мала намір зробити крок у напрямку до науковості.

### (3) «Позитивна» релігія

Після звернення до містицизму Конт уже більше не розумів під «позитивізмом» насамперед спосіб мислення, орієнтований на реальні науки, а різновид релігії, де місце потойбічного Бога займає людство як поцейбічна «велика» сутність (Grand etre). Поклоніння великій сутності відрізняється від поклоніння Богу тим, що одиничний має потребу у людстві, а воно, своєю чергою, залежить від наших зусиль. Ми завдячуємо великій сутності тим, що користуємося досягненнями попереднього людства. Конт вимагав, щоб усі особисті прихильності були підпорядковані інтересам людства; наприклад, у виробництві треба орієнтуватися не на ринкову вартість продуктів, а на цілі спільноти, зрештою – на цілі людства. У пізнього Конта моральна тенденція була настільки сильно виражена, що Діон Стюарт Міл докоряв йому у моральному сп'янінні [4].

Велика сутність, за Контом, мала стати предметом публічного культу, що передбачав 84 свята на рік, з посвятою під час народження, вступу до школи, вибору професії та смерті («трансформація» пам'яті людства у напрямку від суб'єктивного до об'єктивного існування). Людей треба виховувати так, щоб вони вважали вичерпною винагородою за свій соціальний доробок його збереження у пам'яті людства. Представники теоретичного класу – тобто науковці – створюють позитивістське духовенство, яке відповідає також за виховання і не обмежується тільки виконанням соціальних обов'язків, а й може також застосовувати примус аж до екскомунікації. При цьому має бути сильна громадянська влада, яку тримають у руках роботодавці як функціонери загальності. Конт намагався засоба-

ми виховання досягти мети, яку прагнули реалізувати соціалісти тих часів засобами центрального управління.

Наприкінці свого життя Конт загалом віддалився від свого раннього сцієнтизму чи інтелектуалізму. Лише якщо розум буде слухатися «серця», можна уникнути негативних тенденцій розвитку, які неминуче виникають унаслідок інтелектуальної однобічності. Критика має поступитися своїм місцем на користь мислення, пов'язаного із традицією. Молоді люди мають засвоювати положення, успадковані через традицію, не замислюючись над їхнім доведенням. Звернення до містицизму сприяло навіть тому, що Конт став симпатизувати фетишизму, бо ця форма релігії має чуттєвий характер, отже, є незалежною від раціональних чинників. Він проголосив землю «великим фетишем» і звернувся до дивацької містики чисел.

Попри ці сторонні риси позитивістська релігія то там, то тут знаходила своїх прихильників; у Бразилії позитивісти протягом деякого часу навіть відігравали певну політичну роль: 1889 р. вони брали значну участь у поваленні монархії.

#### *b) Джон Стюарт Міл*

##### *(1) Формування англійського позитивізму*

В Англії, так само як і у Франції, у становленні позитивізму певну роль відігравали ідеї Просвітництва, при цьому треба насамперед згадати вплив з боку Гюма (див. ч. I, гл. II, 2b) та англійської чи французької асоціативної психології. Засновником англійської течії позитивізму був Джон Стюарт Міл (народився 1806 р. у Лондоні, помер 1873 р. в Авіньоні). Батько Джеймс Міл та його друг Джеремі Бентам (див. нижче) виховували його в дусі утилітаристської моралі та спираючись на Конта. Методологічні дослідження Вільяма Вевела (William Whewells, 1794–1866) разом із досягненнями психології тих часів та економічною теорією народного господарства також вплинули на розвиток його філософських поглядів. У 1826 р. внаслідок психічної кризи позиція Міля похитнулася; він відійшов від свого наївного утилітаризму і зайняв більш широку позицію, яка враховувала також соціальну справедливість. Міл також почав помірковано ставитися до поглядів своїх сучасників – англійських романтиків Самуеля Тейлора Кольріджа (1772–1881) та Томаса Карпейля (1795–1881), антипросвітницьку позицію яких він спочатку різко

заперечував. У 30-х роках він познайомився з ідеями Сен-Симона, які переконали його в тому, що інтереси індивідів треба обмежувати суспільними інтересами. Тим не менш він залишився лібералом, як свідчать його «Принципи політичної економії» (1848), а також відомі праці «До свободи» (1859) і «Утилітаризм» (1863). Він так само по-визначено виступав проти містицизму у філософії пізнього Конта, як і проти сучасної йому філософії здорового глузду [5].

Як і позитивізм загалом, філософія Міля була також радикально емпіристською та антиметафізичною. Він був в опозиції насамперед до післякантивського ідеалізму, який мав своїх прихильників також і в Англії. У ідеалістичних системах Міл вбачав конструкції, які не відповідають фактам і навіть вдаються до підтасовки фактів, якщо того вимагає системний зв'язок. На відміну від цього Міл вимагав, щоб філософія орієнтувалася на науково визнані факти і на метод реальних наук. У цьому він наслідував Конта, але відрізнявся від нього своїми намаганнями прояснити логічні і методологічні підстави наук.

Важливою філософською працею Міля є «Система дедуктивної та індуктивної логіки» (1843). Це класична праця психологізму, тобто імення, за яким логічні принципи треба пояснювати психологічно. З погляду психологізму, сполучення понять, також і у випадку основних логічних законів (наприклад, закону виключення суперечності), ґрунтуються на звичці, або, висловлюючись науково, на асоціації ідей. Таким чином, логічні виведення (у формі дедукції) не мають абсолютної достовірності; вони є гіпотетичними, як і всі знання, що залежать від досвіду. Зневажаючи логіку виведення, Міл виразно підкреслював значення індуктивної логіки; він вважав плідним формулювання гіпотетичних законів у окремих науках на підставі емпіричного узагальнення, протиставляючи це нібито стерильній дедуктивній логіці, бо індуктивна логіка сприяє розширенню нашого знання. До цих поглядів Міл додав думку, сформульовану Френсисом Беконом ще 200 років тому. Йдеться про ту позицію, яку Карл Попер назвав «індуктивізмом» (див. ч. IV, гл. V, 4a–b) і яку критикував так само різко, як Гусерль психологізм (див. ч. IV, гл. II, 1a).

Хоча Міля не можна вважати справді оригінальним мислителем, його погляди сильно вплинули на розвиток «наукової» філософії, тобто такої, що орієнтується на реальні науки. Подальші представники позитивізму XIX ст. спирались не стільки на Конта, скільки насамперед на позицію Міля.

## (2) Логіка індукції

Міл, як і Гюм та більш пізні позитивісти, був переконаний, що загальні положення є або істинними на підставі значення висловів, що входять до їхнього складу – у даному разі вони нічого не кажуть про дійсність (Міл мав на увазі вербальні речення), – або мають характер висловлювань про факти; ґрунтуючись на узагальненнях і будучи гіпотетичними. Оскільки здатність робити узагальнення, виходячи з обмеженої кількості спостережень, пояснюється в рамках асоціативної психології, то психологія дає ключ для розуміння загальних висловлювань про дійсність (реальних речень, як казав Міл).

Основний інтерес Міля було зосереджено на індукції, яку він вважав шляхом для встановлення законів причинності, що виражають регулярність протікання процесів. За Мілем, «вислів «природний закон»... означає не що інше, як одноманітності, які трапляються серед природних феноменів..., якщо їх звести до їхнього найпростішого вираження» [6]. За допомогою законів причинності можна пояснити факти, тобто зрозуміти їх як випадки інваріантностей взаємозв'язку зовнішніх феноменів. Оскільки закони причинності не стосуються чогось відмінного від явищ, то пояснення фактів полягає не у відкритті нефеноменальних причин, а у їхньому впорядкуванні у закономірний взаємозв'язок феноменів.

Міл розробив орієнтири (канони) для індуктивного виявлення причинних зв'язків, наприклад: «Якщо випадок, у якому з'являється феномен, що треба дослідити, і випадок, у якому він не з'являється, мають спільні обставини, за винятком одного..., то ця обставина, де не збігаються обидва випадки, є наслідком чи причиною або необхідною частиною причини феномену» [7]. Ми не будемо тут розглядати інші прокоментовані Мілем п'ять методів індукції і відповідні канони.

Індуктивний метод треба застосовувати також і у *moral sciences* (тобто у психології, науці про поведінку (етології) та у соціальних науках), хоча там він не веде до формулювання точних законів і прогнозів. У людських діях немає чітко сформульованих законів, так само неможливо точно встановити їхні рамкові умови, отже, не можна передбачити, як будуть люди думати, відчувати і діяти; тут треба задовольнятися наближеннями.

У вченні про народне господарство Міл хотів уникнути тієї помилки, коли продуктивний фактор висувається на передній план за

рахунок усіх інших чинників. Не можна покладати в основу пояснення *тільки саму* працю (як це згодом зробив Маркс), або *тільки сам* капітал (як у меркантилістів), або *тільки* землю, як у фізіократів. А треба враховувати усі три продуктивні фактори. У Міля поняття капіталу є дуже широким: «Є досягнення, які виступають результатом» здійсненої зараз праці, так і попередньої. Те, що призначено для такого застосування, є *капіталом*» [8]. Зиск власників капіталу, тобто перевищення виробництва над витратами, виправдовується як сплата за відмову від безпосереднього споживання, як компенсація за ризик, пов'язаний із застосуванням капіталу, а також винагородою за підприємницьку діяльність капіталіста, – про все це Міл говорив не дуже оригінальним чином [9].

Оскільки право власності має конвенціональний характер, люди можуть обирати не тільки приватну, а й спільну власність. У цьому разі стає необхідним центральне управління економікою, яке хоча і дозволяє справедливий розподіл благ і дає соціальну захищеність, але ціною обмеження свободи. Соціалізм призводить до нівелювання, а тому, рано чи пізно, стає економічно збитковим, не кажучи вже про зuboжіння індивідуального життя, що настає разом із нівелюванням. Для Міля свобода була такою високою цінністю, що він не погоджувався підпорядковувати її ідеологічним цілям. Він був далеким від того, щоб вважати досконалими ліберальну економіку і суспільство. Отже, треба намагатися усунути вади суспільства, а не повалити суспільний лад, що ґрунтується на приватній власності. З часом у мисленні Міля все більше посилювалися соціальні компоненти; через це його пізні погляди можна назвати соціал-лібералізмом. У автобіографії Міл стверджував, що він спочатку був демократом, далеким від соціалізму, але згодом все більше й більше наближався до соціалізму, не зрікаючись ідеалу свободи. Уже в другому виданні його «Політичної економії», що з'явилося після революції 1848 р., деякі негативні оцінки соціалізму було пом'якшено або усунуто. Але для таких послідовних соціалістів, як Маркс, він залишився назавжди противником, попри приписуваний йому «бездуховний синкретизм».

Представником індуктивного методу інколи називають також згаданого вище Вільяма Вевела [10], який був видатним істориком науки та прискіпливим методологом, наполегливо наголошуючи значення спостереження та експерименту для дослідження. Але його несправедливо зараховують до індуктивістів, бо він добре розумів,

що встановлення чогось як факту можливе лише у теоретичних рамках, які створюються суб'єктом.

### (3) Утилітаристська мораль

Утилітаристські погляди відігравали важливу роль вже у етиці Гюма, але їх було розвинено у завершену етичну систему лише у ХІХ столітті, внесок у це зробили передусім Джеремі Бентам (1748–1832) та Джеймс Міл (1773–1836), які ототожнювали «добре» з «корисним», а корисним вважали те, що приносить найбільше щастя. З цього погляду, метою діяння є «досягнення найбільшого щастя для найбільшої кількості [людей]». Бентам, якому належить це визначення, не намагався бути оригінальним, а прагнув висловити публіцистично погляди, які він вважав звичайними. У своєму «Вступі до принципів моралі і законодавства» [11]) він характеризував принцип корисності як такий, що «вважає правильною і справжньою метою всіх людських дій найбільше щастя усіх тих, чий інтерес зневажаються». Бентам вважав очевидним, що підґрунтям усіх чеснот є корисність, а усі наші оцінки зрештою орієнтуються на жадання і нежадання. Він узагалі не брав до уваги можливості іншої моралі, скажімо, на основі обов'язку чи ідеалу досконалості. Як особистість і філософ він був дуже близьким Джеймсу Мілю, який, так само як і Бентам, не був професійним філософом, але більш точно досліджував психологічні передумови вчення про жадання. Він був переконаний, що люди чинять морально не через очікування сприятливих наслідків, а через те, що вони необхідно мотивуються до здійснення моральних вчинків через схвалення і докори, через винагороду і покарання. Роль моральних почуттів треба визнавати, хоча вони не вроджені, а набуті чи виховані.

Отже, Джон Стюарт Міл міркував ширше, ніж його батько і Бентам, бо вже не розглядав щастя як мету безпосереднього прагнення, а вважав, що треба ставити цілі, тільки через здійснення яких можна досягти щастя. Окрім того, він вважав важливим вміти розрізняти низькі і більш високі форми задоволення і намагатися дотримуватися справедливості (у сенсі належного розподілу благ). Кількість благ у суспільстві не може бути єдиним масштабом оцінювання, адже якщо сукупна маса благ припадає на небагатоох, у граничному випадку – на одного, а всі інші залишаються з нічим, то таке не можна схвалювати, бо поза увагою залишається різний внесок людей. Але моральне оцінювання орієнтується не тільки на

корисність і справедливість – сюди догучаються також ідеї свободи доступу, активності і самоповаги.

Міл вважав себе здатним довести утилітаристський принцип [12]. Він спирався на той факт, що люди бажать щастя, і аргументував це так: те, чого бажать, має бути бажаним, – так само, як те, що бачать, має бути видимим. Оскільки він ототожнював «бажане» з тим, чого «варто бажати», то наслідком цього був висновок, що щастя варте того, щоб бути бажаним, отже, треба схвалювати все, що послуговує щастю. Сумнівний перехід від «бажаного» до того, чого «варто бажати», в англійській мові полегшується тим, що обидва значення передаються словом «desirable». Але насправді треба розрізняти те, що може і що має бути бажаним.

Хоча утилітаризм відіграв велику роль в Англії та Північній Америці, там завжди побутували також інші етичні погляди, наприклад інтуїтивізм (див. ч. IV, гл. V, 3d); але утилітаризм завдячує своєю незмінно значною роллю своєму першопрохідцю – Мілю, який ще й досі заслуговує на увагу [13]. Він успішно здійснив свій намір – зменшити вплив ідеалізму, але це не означає, що в англосаксонському просторі відтепер не буде ідеалістичних течій.

#### *(4) Ліберальна концепція держави*

Міл належить до представників класичного політичного лібералізму. Закид щодо механістичного розуміння держави, який часто робиться лібералізму, не торкається Міля, оскільки він у своїх відомих працях «Міркування про представницький уряд» (1861) та «Про свободу» переконливо виявив і розкритикував однобічність механістичного розуміння: Конституцію, наголошував він, не можна розглядати як паровий плуг чи молотарку [14]. Державу також не можна вважати різновидом організму, хоча представники історично-органологічного її розуміння мають рацію, наголошуючи на необхідності враховувати історично зумовлені обставини, коли йдеться про створення Конституції, яка б знайшла схвалення і підтримку народу. Державна влада зумовлена не тільки матеріальними відносинами, а залежить також і від ідеальних чинників – людських думок, почуттів, переконань [15].

Уряд, за Мілем, є добрим, якщо він не тільки підтримує порядок і гарантує економічний поступ, а й, окрім цього, ще сприяє духовному розвитку і реалізації інтелектуальних чи моральних здібностей у суспільстві [16]. Отже, у політиці відіграють роль також і мораль-

ні критерії, зрештою й утилітаристські настанови щодо чайбільшої кількості щастя. Йдеться про те, що демократія є морально вищою за деспотизм. Представницька система дає змогу також і у великих містах залучати людей до відповідальності. Оскільки ця система сприяє розвиткові готовності до дії та відповідальної свідомості, вона також послуговує найкращим чином загальному благу і поступу.

Міл не був сліпим шанувальником демократії. Він бачив також і її небезпеки, спираючись у цьому на Алексіса де Токвіля (1805–1859). Праця Токвіля «Про демократію у Північній Америці» справила на нього велике враження, бо в ній демократія вперше аналізувалася не як сконструйована ідея, а як реальна форма держави [17]. Допоки демократію не було здійснено, можна було проголошувати абсолютним народний суверенітет, але фактично не може навіть ітись про те, щоб народ сам правив собою [18]. Демократія сама по собі також не гарантує свободи, бо є тиранія більшості, так само небезпечна, як і інші форми зловживання владою. Соціальна тиранія навіть може бути більш жакливою, ніж деякі форми політичного придушення, бо їх важче уникнути, вони мають більший вплив на життя окремої людини, проникаючи до її душі як зовнішній примус. Подальша небезпека криється у пануванні посередності. Для сфери культури це має трагічні наслідки, якщо все у ній орієнтується на масу споживачів. Але тиранія більшості і «догматизм здорового глузду масової людини», на думку Міля, є наслідками не демократії, а масового суспільства. Боротися з ними не означає виступати проти демократії.

## 2. Натуралістичні течії

### *а) Матеріалізм під впливом природознавства*

Уже у XVIII столітті – насамперед у філософії Просвітництва – функціонували матеріалістичні течії, представники яких більш-менш відкрито заперечували існування духовних сутностей і вважали віру в Бога і душу в принципі вже подоланою. У XIX столітті, мірою завершення натуралістичної картини світу, посилювався вплив матеріалізму на мислення того часу. В очах багатьох сучасників поступ у біології, фізіології та психології був доказом того, що процеси життя



і свідомості не пов'язані з душею. Ті матеріалістичні погляди, які відстоювалися ще наприкінці ХVІІІ–ХІХ ст. представниками так званої ідеології (тобто теорії виникнення і зв'язку ідей, див. ч. I, гл. II, 3е), були підхоплені і набули подальшого розвитку. Для підкріплення матеріалістичних поглядів також використовували асоціативну психологію і фізіологію, яким, як тоді здавалося, вдалося звести зв'язок увчленень до фізіологічних зв'язків. Типовим для матеріалістичної тенії стало підхоплення у різних варіаціях твердження П'єра Жана Жоржа де Кабані (1757–1808), що відносини між свідомістю і мозком є такими самими, як і відносини між сечею та нирками; воно було підхоплене різним чином і застосовувалось для провокативно-го відмежовування від менталізму.

Якщо в Англії та Франції матеріалістична позиція залишалася обмеженою сферою деяких наук, то в Німеччині вона з'явилася як загальний світогляд і через це викликала також і принциповий спротив. У 1854 р. доповідь фізіолога Рудольфа Ваґнера (1805–1864) завершилася бурхливою суперечкою щодо матеріалізму. Ваґнер, чия позиція вже була відомою з попередніх газетних публікацій, заявив, що душа є духовною, посилаючись на моральне світобачення, яке він ставив вище за наукове. Ще того ж самого року проти нього виступив біолог Карл Фогт (1817–1895) з полемічним листом «Віра вугільника та наука», а Людвіг Бюхнер (1824–1899), натхненний роботою Якоба Молешота (1822–1893) «Коловорот життя» (1852), виступив пристрасним захисником матеріалізму у своїй праці «Сила і матерія» (1855). Ясність позиції, солідні наукові знання, на які спирався Бюхнер – він був доцентом медичного факультету у Тюбінгені, – і не останньою чергою прониклива образна мова сприяли тому, що цей твір набув резонансу. Виступаючи проти спекулятивного ідеалізму і спіритуалізму, Бюхнер вимагав орієнтуватися на природничі науки, а всі прояви життя, включаючи свідомість, пояснювати на підставі відомих законів природи. Так само як Кабані та Фогт вважали свідомість секретцією мозку, так і Бюхнер стверджував: «Так само, як немає жовчі без печінки, сечі без нирок, також немає думок без мозку» [19].

Але представники радикального матеріалізму залишилися у меншості. Це зумовлено не впливом сильної антиматеріалістичної позиції, а критичним переконанням, що сутність самої дійсності неможливо пізнати. Якщо ми не можемо пізнати дійсність у собі, тоді також не можна дати принципової відповіді на запитання, чи є речі

за своєю сутністю матеріальними чи нематеріальними. Через це багато психологів вважали, що хоча явища свідомості є наслідком фізіологічних процесів і пояснюються ними, але не можуть зводитися до них.

Натуралістичний спосіб мислення знайшов підкріплення у теорії розвитку, яка була підготовлена ще у XVIII ст., але почала просуватися широким фронтом тільки у XIX ст. Той факт, що викопні тварини мають ознаки, які відрізняються від ознак сучасних видів, був несумісним з ученням про незмінність видів, яке домінувало протягом тривалого часу. Теорія катастроф, яка намагалася обґрунтувати це явище через припущення, що більш древні живі істоти були знищені під час глобальних катастроф, отже, після цього Бог створив нових особин, які дещо відрізняються від попередніх, розвалилася, коли стало ясно, що таких катастроф не було, що геологічні процеси протікають радше безперервно протягом тривалих проміжків часу.

Першим представником наукової еволюційної теорії був Жан Батист де Ламарк (1744–1829), який намагався пояснити появу нових властивостей через припущення, що істоти пристосовуються до довкілля, а здобуті таким чином властивості успадковуються. Органи розвиваються залежно від їхнього застосування, яке своєю чергою залежить від потреб, зумовлених довкіллям. Якщо ж зміни у довкіллі викликають інші потреби або зумовлюють більш або менш інтенсивне застосування органів, тоді вони розвиваються відповідно більш сильно або слабко. Нові властивості передаються нащадкам, отже, поступово стають ознаками виду.

Сучасного вигляду еволюційній теорії надав Чарльз Дарвін (1809–1882), який відкинув припущення про успадкування набутих властивостей і у своїй піонерській праці «Походження видів» (1859) розробив теорію, за якою розвиток видів зумовлено випадковою появою незначних змін (їх зараз називають «мутаціями»), а також відбором у боротьбі за існування. Зміни властивостей можуть надавати їхньому носію переваги або завдавати збитків. Якщо у боротьбі за існування вони виявляються збитковими, то особина, яка їх має, буде переможена конкурентом і, напевне, не матиме можливості передати таку властивість нащадкам; якщо ж, навпаки, зміни надають переваги, то в особини зростає шанс ствердитися у своєму існуванні і перемогти у боротьбі за сексуального партнера. Отже, властивості, які надають перевагу, через деякий час з'являються у всіх представників певного виду.

За теорією Дарвіна, розвиток не є цілеспрямованим процесом, а ланцюгом подій, що мають причинне пояснення. Отже, тут не йдеться про природну закономірність або про потойбічного керманта природи. Оскільки дарвінізм розумів еволюцію як квазімеханічний процес, він відповідав натуралістичній картині світу того часу. Він, як здавалося, усунув припущення щодо створення рослинних і тваринних видів Богом, але не тільки це, наслідком дарвінізму стала втрата людиною її особливого місця у природі, яке вона займала протягом довгого часу. Сам Дарвін поширив свою теорію на видовий розвиток людини, але ідея щодо її тваринного походження утверджувалася повільними темпами.

Особливо енергійно просував учення про походження видів Йснський професор зоології Ернст Гекель (1834–1919). Його науково-популярна праця «Загадка світу. Студії з моністичної філософії, доступні всім» (Бонн, 1899) мала широкий попит. У Гекеля ідея розвитку не обмежується виникненням видів, а поширюється на виникнення життя взагалі. Він не задовольнявся винятково біологічною теорією, а розвинув пантеїстичний світогляд, складовою частиною якого була також етика любові до ближнього, до себе і до природи. Він припускав, що органічна матерія виникла з неорганічної, але останню він також не розглядав як просто неживу або не одушевлену. Дуалізм Духа і матерії він вважав так само хибним, як і методологічний дуалізм, за яким матеріальні і психічні феномени потребують різного пояснення. На його переконання, що є тільки одна дійсність, яка має єдині закони, вказує назва «монізм», – так Гекель визначив свою позицію.

Дві тези Гекеля викликали особливо бурхливу полеміку, а саме: вчення про походження людини від тварин, тобто від мавп, а також припущення, що ембріональний розвиток повторює видовий розвиток. Ще до Дарвіна Гекель запропонував розглядати видовий розвиток людини у дусі еволюційної теорії. Він навіть передбачив знахідку останків первісної людини у Південній Азії і дав назву гаданій первісній людині – «*Phitecanthropos erectus*». Натхненний його припущенням бельгійський лікар Ежен Дюбуа здійснив у 1891–1892 рр. дослідницьку подорож до Яви, яка увінчалася бентежною тринільською знахідкою. Гекель вважав, що Дюбуа знайшов ланку, якої бракувало в еволюційному ланцюгу, й інтерпретував цю знахідку як підтвердження своєї теорії – у певному сенсі він мав на це право, хоча згодом виявилось, що у випадку пітекантропа йдеться не про

єдину відсутню ланку розвитку від мавпоподібних предків людей, а про одну з ланок довгого ряду розвитку.

Теза щодо паралельного протікання індивідуального та видового розвитку (онто- і філогенезу) – так званий основний біогенетичний закон – також різко критикувалася, згодом її модифікували чи пом'якшили. Хоча в ембріона, наприклад, деякий час є лускоподібна шкіра і зяброві щілини, але людський ембріон із самого початку має людські гени, які визначають його розвиток.

Ідеї Гекеля знайшли значний відгук серед науковців та серед просвіченої громадськості, але представники університетської філософії їх сприйняли стримано. Їхнє поширення почалося у спілці моністів, до якої між іншим входили Вільгельм Освальд (1853–1932) і Фридрих Йодль (1849–1914). Критикували ж Гекеля представники теїстичної метафізики, наприклад Бернгард Бафінк (1879–1941), а також представники неовіталізму, наприклад Ганс Дриш (1867–1949).

Якщо не звертати уваги на розбіжності в деяких поглядах, можна сказати, що ідея розвитку стала не тільки майже загальноновизнаною, а й вийшла за межі біології та вплинула на мислення новітнього часу. Припущення щодо незмінної людської природи стало сумнівним, похитнулася також віра у вічно значущі форми мислення. Якщо, як це часто трапляється, у свідомості вбачають продукт розвитку, то справді треба запитати, чи не підлягають розвитку також і структури свідомості, включаючи форми споглядання і мислення. Хоча це питання здається простим, але стверджувальна відповідь на нього є аж ніяк не samozрозумілою.

#### *b) Синтетична філософія Спенсера*

У філософії принцип розвитку набув значущості насамперед завдяки Герберту Спенсеру (1820–1903). У філософії він був самоуком, бо спочатку працював інженером-залізничником, а потім – журналістом. Його сукупну концепцію викладено у десяти томній праці «Система синтетичної філософії» (1862–1893), яка на основі «перших принципів» розглядає принципи біології, психології, соціології і зрештою – етики [20]. Свою філософію він називав «синтетичною», бо вона мала бути загальним оглядом (природознавчого) пізнання у загальних аспектах, що виходить за межі часткового синтезу окремих наук [21].

Дійсність, за Спенсером, – це безліч проявів сили, яку неможливо знищити і яку треба вважати тим, що у метафізиці називається «Абсолютом». Цю силу неможливо пізнати, ми пізнаємо лише її маніфестації. Поняття непізанованого (the Unknowable) заступає місце імені Бога. Теїстична, деїстична і пантеїстична позиції проголошуються рівною мірою безпідставними; відтак вони мають поступитися послідовному агностицизму.

Дійсність, за яку ми знаємо, є результатом розвитку, і вона постійно продовжує розвиватись. Найзагальніший закон, за яким відбуваються зміни, стверджує, що все реальне переходить з відносно невизначеного, гомогенного стану до відносно визначеного і диференційованого, при цьому одиничне впорядковується у систему більш високого рівня (інтеграція) і водночас між індивідуальними речами виникають нові зв'язки (диференціація). Так виникла Сонячна система, коли дифузна газова маса інтегрувалася у ціле, в середині якого відбулася диференціація окремих небесних тіл. Ще більшої значущості набуває ідея розвитку в біології і соціології. Життя – також і суспільне – вимагає постійно нового пристосування внутрішнього до зовнішніх умов, причому природний відбір забезпечує збереження результатів тільки успішного пристосування. Розвиток у соціальній (надорганічній) сфері тут принципово дозволяється інтерпретувати таким само чином, що й розвиток організмів. Як жива істота є системою клітин, що мають різні функції, але в організмі залежать одна від одної, так і у суспільстві індивіди утворюють ціле, виконуючи у ньому різні функції [22]. Однак аналогія між організмами і суспільствами не є бездоганною. Адже у суспільстві немає функцій, які можуть виконуватися тільки певними його представниками (в організмі ж певні клітини можуть лише виробляти секрети, а інші можуть тільки мислити), немає також соціального сенсорного апарату. Отже, на підставі аналогії між державою й організмом Спенсер не доходить висновку, що інтереси одиничного треба приносити у жертву інтересам спільноти, бо в дусі ліберального розуміння він вбачав у державі рамку, в межах якої кожний індивід може досягти всієї повноти життя у гармонії з повнотою життя всіх інших людей [23]. Не можна говорити про державу як про щось *визначене*, бо слово «держава» на кожному ступені розвитку означає щось різне, а саме: то примітивні спільноти, то суспільства воїнів, то індустріальні суспільства – найвищу з усіх попередніх форму розвитку. Що більш розвиненою є держа-

ва, то менш вона виконує завдань із дисциплінування громадян; в індустріальній державі є довіра, що громадяни без примусу пристосовуватимуться до умов спільного життя. Що краще це їм вдається, то більш успішним є соціальний лад у конкуренції з іншими соціальними системами. (Спроба Спенсера пояснити соціальні відносини у дусі еволюційної теорії Дарвіна була не поодинокую, адже протягом деякого часу помітну роль у цьому відігравав також соціал-дарвінізм [24].

Ідею еволюції Спенсер привніс також і до етики. Оскільки самозбереження за умов кулачного права складніше гарантувати, ніж у спільноті, що керується правом, то через суспільне рішення створюються переваги для відбору. Тільки тоді, коли боротьба за існування замінюється кооперацією, виникає етика, яка попервах залежить від авторитетів, а згодом набуває форми утилітаристської моралі. Етика прив'язує прагнення до щастя до обставин і встановлює відповідні правила, наприклад, що щастя неприпустимо досягати коштом інших людей. Первісно ці правила були результатом узагальнень на основі досвіду, але з часом вони інтеріоризувалися, через це одиничний вважає їх вродженими або голосом сумління. З інтеріоризацією норм інтеріоризуються також і санкції, стаючи більш дієвими. Якщо за певних обставин можливо уникнути санкцій, які погрожують ззовні, то санкцій сумління ніколи не можна уникнути.

У теорії пізнання Спенсер вважав, що за допомогою ідеї еволюції можна прийти до остаточного висновку в дискусії між раціоналістами та емпіриками. Якщо представники раціоналізму припускали, що існують вроджені принципи, то вони мали рацію стосовно індивідуального мислення, бо для одиничного фактично існують принципи, які не залежать від його досвіду. Але представники емпіризму також мали рацію, коли припускали, що поняття і принципи ґрунтуються на досвіді; щоправда, при цьому треба виходити не з досвіду окремого індивіда, а з досвіду численних генерацій, який із часом починає успадковуватися. Але справжнього синтезу тут не відбувається, бо апріорне розуміється як продукт еволюції, а не у дусі раціоналізму чи трансцендентальної філософії. Власне кажучи, у Спенсера, як у всій еволюціоністській теорії пізнання ХХ ст., йдеться не про філософську теорію пізнання, а про біологію пізнання, тобто про спробу пояснити засобами окремих наук збіг структур мислення і дійсності.

Синтетична філософія Спенсера відповідала природничо-позитивістським переконанням кінця ХІХ – початку ХХ ст., за якими

ми завдячуємо окремим наукам тим, що знаємо про дійсність більше, ніж нам дає повсякденний досвід. З цього погляду, філософія залишається тільки одне завдання – зв'язувати у єдину картину світу результати окремих наук. Спенсер також не відвернувся від релігійної традиції, дотримуючись ідеї Абсолюту, який, що правда, він обмежив просто непізнаним.

Спенсер вплинув на Роберто Ардіо (1828–1920), видатного представника позитивізму в Італії, але той відкидав припущення «непізнаного» і відстоював послідовний феноменалізм.

### 3. Спіритуалістичний контррух

Також і після краху спекулятивного, тобто геґелівського, ідеалізму на цьому полі домінували не лише винятково натуралістичні чи матеріалістичні підходи. Тут, як і раніше, існували спіритуалістичні позиції, представники яких дотримувалися традиційних уявлень щодо духовної душі та персонального Бога. Вони, не бажаючи спиратися на Геґеля чи Шеллінґа, зверталися до ідей класичної давньогрецької філософії, схоластики або ж новочасового раціоналізму. Через це їхня філософія справляє враження консервативної та еkleктичної. Це стосується, наприклад, сина Йогана Готліба Фіхте, Імануеля Германа Фіхте (1796–1879), який свого часу був відомим і впливовим, а сьогодні про нього знають тільки фахівці [25]. Фіхте-молодший, так само як і Декарт, вважав безсумнівним існування мислячого Я і дотримувався думки, що разом з Я також визнається існування предметів, бо ми можемо мислити тільки тоді, коли мислимо предмети. Кінцеве Я пізнається як щось умовне, а це було б неможливо, якби ми завжди вже не знали наперед про безумовне, тобто про Бога. Бог є причиною сутностей, через це стає можливим звести сутнісні істини до Бога як до їхнього останнього принципу. На цій підставі Фіхте стверджував: «Усе наше мисляче пізнання, як спекулятивне, так і емпіричне, є лише постійним обмірковуванням усвідомлення того достеменного, укоріненого в речах поняття, через яке речі проникають до нашого мислення, стають пізнавальними, бо їх *первісно мислив* божественний Дух» [26]. Якщо пізнання у своїй основі є пізнанням Бога, то філософія не може радикально відмежовуватися від теології.

Фіхте закидав матеріалізові, що спроби звести свідомість до процесів у нервовій системі спрямовано на те, щоб вивести щось

безпосередньо нам дане, тобто свідомість, із чогось, а саме з матерії, що тільки припускається. «Матерія» – це поняття, утворене мисленням, отже, воно не може позначати щось, незалежне від мислення.

Так само як і Фіхте, у конвергенцію філософії та спекулятивної теології [27] вірив Кристіан Герман Вайсе (1801–1866). Спочатку він перебував під впливом Гегеля, але згодом відвернувся від нього і наблизився до тезму, тобто до віри в Бога як особистісної потойбічної сутності у єдності трьох божественних іпостасей. Мислення Вайсе зрештою вилилося у теологію чи містику.

Учнем Вайсе був Рудольф Герман Лотце (1817–1881). У трьох томах своєї праці «Мікрокосмос» (Leipzig, 1856–1864) він розробив не тільки філософську систему, а й філософський світогляд, який мав відповідати як потребам розсудку, так і почуттям, отже, враховувати разом із суто теоретичними також і естетичні, моральні та релігійні мотиви. У філософії, як її розумів Лотце, разом із пізнанням суттєву роль відіграють також передчуття і віра. Сама дійсність є структурованим цілим, структурні принципи якого є істинами, які *не існують* на зразок реальних речей, а є значущими [28]. Вони не утворюють самостійну царину ідеальних сутностей, як вважали у своїх вченнях зі схожою інтенцією Больцано і Фреге, а залежать від Бога як особистісної сутності, бо є способом божественного діяння. У рамках цього світобачення механістична позиція мала вигляд односторонньої; її треба було доповнити ідеалістичними поглядами, за якими речі включено до причинного взаємозв'язку.

Якщо, услід за Лотце, вважати можливими метафізичні твердження щодо самої дійсності, наприклад пояснення, що всі речі є частинками нескінченної субстанції [29], то це змушує припустити існування доступу до речей у собі. Оскільки, за настановами Лотце, виключається пізнання дійсності у собі, то виникає потреба у припущенні, що дух у собі досягається інакшим чином, ніж пізнання. Лотце справді казав про «переживання» [30]. Щоправда, неясно, у чому полягає це *переживання*.

Як психолог, Лотце виступав проти натуралістичних поглядів. На відміну від Лянґе, який відстоював «психологію без душі» [31], Лотце у своїй «Медицинській психології» (1852) дотримувався припущення нематеріальності душі, але підпорядковував психічні феномени фізіологічним процесам, щоб пояснювати перші з огляду на останні. Тут відчувається вплив Густава Теодора Фехнера (1801–1887), чії лекції він слухав.



Фехнер мав про наукову психологію – психофізику, основний закон якої він сформулював на основі досліджень Ернста Гайнриха Вебера, саме тому цей закон називається законом Вебера – Фехнера. Вебер експериментально встановив, що кожне нове враження тільки тоді кількісно відрізняється від наявного, коли через його приріст або зменшення досягається певна порогова величина. Що сильнішим є враження, то більшою має бути абсолютна порогова величина, за якої стає помітною його відмінність. Фехнер сформулював це так: інтенсивність відчуття пропорційна логарифму сили подразнення. Значення цього закону полягає у відкритті можливості зробити доступними для вимірювання відчуття, які безпосередньо не придатні для вимірювання, але воно стає можливим через підпорядкування їх вимірюванню подразникам. Оскільки психічні змісти можна виразити кількісно, то психологія наближається до фізики, вона – через свої домагання – стає психофізикою. Праця Фехнера «Елементи психофізики» (1860) стає віхою на шляху експериментальної психології [32].

Згодом Фехнер зайняв містичну позицію, перспектива якої, як він сам розповідав, відкрилася йому у Розенталі, передмісті Ляйпціга, тобто саме там, де Ляйбніц відійшов від схоластичного припущення субстанційних форм і зайняв механістичну позицію. Якщо Фехнер тут справді змінився, то порівняно з молодим Ляйбніцом він зробив крок назад. Науковий погляд, за яким реальність сама по собі не має жодних якостей – жодних форм, звуків, запахів тощо – Фехнер назвав «нічним баченням»; воно приставляється «денному баченню», яке відкриває цілісну дійсність сутностей, якісно визначених, духовних за своєю основою, пов'язаних з Богом. Таку позицію відстоював Фехнер [33]. За цим поглядом немає бездуховної, мертвої матерії, бо в усіх речах проявляється Бог. Духовна сутність людини зберігається після смерті, яка є початком більш високого життя.

У Франції спіритуалістичну філософію відстоював Франсуа-П'єр Гонт'є Мен де Біран (1766–1824). На відміну від Кондильяка і його послідовників, він вбачав у Я не первинно рецептивну здатність, а (як це вже було у Ляйбніца) спонтанно діючу силу (effort). Тільки у поєднанні зі спонтанністю Я чуттєві враження стають свідомими переживаннями. Оскільки ми знаємо про Я не на основі чуттєвих вражень, поняття Я неможливо інтерпретувати сенсуалістично, це ж саме стосується також і понять екзистенції, сили, причинної зумовленості, які ми утворюємо на підставі рефлексії нашої духовної

спонтанності. Оскільки для осягнення досвіду передбачаються ці поняття, то вони самі вже не можуть ґрунтуватися на досвіді: сенсуалізм виявляється тут недостатнім.

Щоб осягнути спонтанний характер Духу, треба зазирнути за тильний бік звичок, які сформувалися протягом життя і справляють враження автоматизмів, хоча, власне кажучи, вони є наслідком свідомих дій. Індивід, що діє за звичкою, здається цілковито залежним від зовнішніх подразників. Коли представники сенсуалізму стверджували, що можуть пояснити мислення через зовнішні впливи, – це позицію ілюструє порівняння особи з пробудженою до життя статуєю, яке наводить Кондильяк (див. ч. I, т. II, 3e), – то вони мали перед очима людину, яка через звичку реагує квазі-механічно. Але силою рефлексії можна пробити панцир звичок і знову усвідомити спонтанність, що лежить також і в основі формування звичок. Згодом цей намір спробують реалізувати Фелікс Равейсон-Мольє (1813–1900), насамперед у своїй праці «Про звичку» (1838), та Анрі Бергсон (див. ч. III, т. IV, 3); вони намагалися виявити живі імпульси, що здебільшого приховуються за механістично витлумаченою дійсністю досвіду.

Мейн де Біран припускав безпосереднє пізнання Я та його здатності бути активним, зображуючи його як щось на зразок предмета, але не чуттєвого сприйняття, а рефлексії. Тим самим він виступив як проти всіх форм ідеалізму, так і проти позитивізму. Щоправда, від старої метафізики він відрізнявся тим, що не намагався довести існування Бога і зовнішнього світу. Отже, ми віримо в існування зовнішніх речей на основі досвіду опору, на який наштовхується спонтанність воління (*Spontanität des Willens, der effort*). У своїй пізній філософії Мейн де Біран вже не задовольнявся акцентуванням самостійності спонтанного індивідуального Я. Він переніс самосвідомість до надіндивідуальної духовної дійсності, а зрештою – до її причини, а саме до Бога. До цієї дійсності причетна також і людина; коли вона свідомо ідентифікує себе з нею, то позбавляється прив'язаності до свого індивідуального існування. Отже, через це у Мейна де Бірана спіритуалістична філософія також набуває релігійних рис.

Своєму значному впливу на академічну філософію у Франції спіритуалізм завдячує Віктору Кузену (1792–1867), який брав участь у формуванні духовної атмосфери свого часу не тільки як автор і викладач, а й як міністр освіти. Окрім Мейна де Бірана та інших

представників французького спиритуалізму, він орієнтувався також на Шелінґа і Геґеля, популяризуючи їхні погляди у Франції. Сам він не прагнув бути оригінальним і свідомо обрав напрям еклектизму. Про нього, як про інших згаданих тут спиритуалістичних мислителів, треба зауважити, що вплив, який вони мали свого часу, не мав будь-яких значних наслідків. Хоч би там що, ідеї Мейна де Бірана, поєднані з поглядами Шелінґа, вплинули на Фелікса Равейсона, а він, своєю чергою, – на Анрі Бергсона. Спіритуалістичну традицію було продовжено представниками християнського персоналізму XX ст. (наприклад, Луї Лавелем або Рене Ле Сенем).

Спіритуалістична течія була також в Італії. Її найвидатніші представники – Вінченцо Джоберті (1801–1852) та Антоніо Росміні Сербаті (1797–1855). Джоберті намагався поєднати вчення про споглядання істин у Богові з християнським креаціонізмом, який він відстоював, бо був католицьким пастором. Але він був змушений спростовувати закиди щодо пантеїзму. Значним внеском у Рісорджіменто (тут: ідейна підготовка до об'єднання Італії у XIX ст.) була його стаття, де він відводив Італії керівну роль у моральній та політичній сферах [34]. Росміні, так само як і Джоберті, був католицьким пастором, він спирався на Канта, припускаючи апіорі, але не як різновид кантівських категорій, а як ідею буття. Ця ідея є всезагальною формою, яка лежить в основі наших екзистенціальних суджень; але, на відміну від кантівських категорій, вона є не формою суб'єктивного мислення, а об'єктивною формою, що походить від Бога [35]. Як і у Джоберті, у Росміні філософія також не відділяється чітко від теологічних спекуляцій.

#### 4. Спіритуалістична критика ідеалізму

##### *а) Бернард Больцано*

Бернард Больцано (1781–1848) з позицій християнського платонізму або лямбніціанства виступав, з одного боку, проти кантіанства і післякантівського ідеалізму, а з іншого – проти матеріалізму і натуралізму. Він був священиком і професором релігієзнавства філософського факультету Празького університету, міста, де народився, але після п'ятнадцяти років викладання його звільнили і тимчасово наклали заборону на публікації, бо державні і клерикальні чиновни-

ки вважали його погляди занадто ліберальними. У ті часи, коли всі думки, що нагадували про Просвітництво, вважалися підозрілими, переконання Больцано, що віру треба виправдовувати її моральними наслідками, а не раціональними причинами, були неприйнятними. При цьому мислення Больцано за своєю основою було традиційним. На його формування, з одного боку, вплинула традиція християнської метафізики, а з іншого – раціоналізм Лябніца і Гербарта. Больцано, так само як Тренделенбург і Brentano (див. нижче підрозділи b і c), очевидно не намагався торувати нові шляхи, а прагнув крокувати у напрямку, прокладеному старою метафізикою.

Відомість Больцано принесли не його монадологічна метафізика чи філософія релігії, а його дослідження з філософії науки, логіки і математики [36]. У своєму «Науковченні» (1837), яке є почасти логікою, почасти теорією пізнання, почасти онтологією, він відстоює думку, що про пізнання можна казати лише за умови припущення про існування того, що пізнається, а саме істин як самостійних сутностей, тобто «істин у собі». Їх треба припускати, бо істину неможливо обмежити її розумовим і мовними вираженням, як це підкреслював ще Лябніц. Як і всі філософи, орієнтовані на платонізм, Больцано був переконаний, що суб'єкт не створює істини, а знаходить.

За Больцано, поруч з істинними у собі твердженнями, існують також хибні у собі твердження. Твердження, істинні чи хибні, складаються з уявлень у собі, які зрештою можна звести до простих уявлень у собі, які утворюють зміст (або «матерію») акту уявлення [37]. За термінологією Больцано, їх не можна назвати *дійсними* [38], бо цей вислів закріплено за предметами, які є визначеними у просторі та часі та перебувають у причинних взаємозв'язках, чого немає у випадку ідеальних сутностей. Отже, останні мають буття, але не мають існування.

Якщо уявлення у собі не потребують предмета, то суб'єкт твердження у собі співвідноситься з певним предметом. Предметне співвіднесення уявлення висловлюється через ствердження існування (наприклад, «Бог існує» або «Бог має існування»). «Існування» (або «дійсність»), таким чином, можна розглядати як властивість [39] – але не речі, а тільки уявлення: «Бог існує» означає, що існує щось таке, що відповідає поняттю Бога. Це дуже нагадує позицію, яку відстоював Кант у своїй праці «Єдино можливий доказ демонстрації існування Бога» (див. ч. II, гл. 1, 2), так само як припущення щодо істин і уявлень у собі запозичено з учення Лябніца (і Канта)

про об'єктивно існуючі «можливості». Припущення Фреґе (див. ч. IV, гл. IV, 1) і Попера (там само, гл. V, 4с) щодо «третьої царини» або «ліній 3» походять з тієї ж самої традиції, яка зрештою є традицією платонізму.

Припущення Больцано щодо царини ідеальних речей спрямовано проти натуралізму, який визнає лише емпірично пізнавані речі. Виступаючи проти психологізму, він наголошував, що логіка і математика мають справу не з процесами мислення, а зі змістами, які незвідними з цими процесами, отже, психологічні пояснення не мають ніякого значення для логіки. Він відкинув також критицистське обмеження пізнання сферою феноменів, бо розглядав пізнання як відношення існуючих у собі істин. У твердженні щодо непізнаваності речей у собі він вбачав прояв скептицизму, що «змушує нас сумніватися там, де ми найбільше потребуємо відкинути сумнів» [40]. Особливо це стосується пізнання Бога, душі та її безсмертності. Консервативний характер мислення Больцано чітко простежується у його ставленні до традиційної спеціальної метафізики. Він неперіодно дотримувався припущення, що існують субстанції, які є носіями властивостей, і на підставі наявності складних сутностей робив висновок про існування простих, незнищуваних субстанцій на зразок монад Лябніца або «реалій» Гербарта. Вважаючи людську душу такою субстанцією, він визнавав також і її безсмертя.

Якщо метафізика Больцано у подальшому майже не згадувалася, то його науковчення вплинуло на багатьох представників філософії, орієнтованої на формальну логіку, наприклад на Гусерля, чия критика психологізму за своєю основною спрямованістю збігається з науковченням Больцано.

### *b) Тренделенбург*

Адольф Тренделенбург (1802–1872) був професором у Берліні; він виступав проти тоді ще впливового гегельянства і, як Больцано, звернувся до старих метафізичних позицій, щоб критикувати, з одного боку, позитивізм і матеріалізм, а з іншого, – трансцендентальну філософію та ідеалістичну філософію. Але при цьому, на відміну від Больцано, він спирався не на платонієвську, а на аристотелівську традицію. Окрім його історичних праць, присвячених Аристотелю, та твору «Природне право на основі етики» (Берлін, 1860), впливом користувалися також його «Логічні дослідження», які відігравали зна-

чну роль у дискусії щодо ідеалістичної діалектики [41]. Через кілька десятиліть після смерті Гегеля йому вдалося своїми публікаціями і своїм ученням посилити антиідеалістичний напрям, про що між іншим свідчить приклад Франца Brentano (див. підрозділ с).

Тренделенбург був захоплений «органічним розумінням» дійсності, яке він відкрив у Аристотеля. Сукупна дійсність – так само як організм, частини якого доцільно взаємопов'язані і взаємодіють – є доцільним цілим, залежним від Бога [42]. Доцільність порядку дійсності, а також збіжність мислення і буття (або руху мислення і реального руху), на його думку, походили від Бога, отже, можливість об'єктивно значущого пізнання набувала свого обґрунтування у Богові.

Спробу ж Гегеля вивести з ідеї чистого буття повноту визначень дійсності (див. ч. II, гл. VI, 4) Тренделенбург вважав хибною. Поняття не можуть мати значення конкретно загального, бо вони утворюються через абстракцію на основі сприйняття предметів споглядання, а те, що Гегель називав діалектичним рухом думки, зумовлено тим, що починають враховуватись ті визначення, яким дотепер не приділялось достатньої уваги [43]. Так, поняття «буття», з якого починається гегелівська логіка, є результатом абстракції, а перехід до «становлення», «існування», «кількості», «якості» тощо здійснюється тому, що поступово усувається абстракція. На думку Тренделенбурга, діалектика є лише суб'єктивним рухом мислення, а не розгортанням форм самої дійсності, а у пізнанні йдеться не про саморух поняття, а про думки Бога-творця, які відтворюються у людському духові: «Якщо божественне мислення творить, то людське мислення щодо нього є лише відтворювальним. Як відтворювальне воно покладає спочатку буття і його сприйняття, залишаючись пустим і безплідним без сприйняття споглядання» [44].

### *с) Франц Brentano*

Франц Brentano народився 1838 р. у Марієнберзі під Богардом. Він був племінником романтика Клемеса фон Brentano і братом Луйо Brentano, який належав до так званих катетерсоціалістів – теоретиків-економістів в університетах, які виступали за соціальні реформи. Brentano вивчав теологію і був священиком. Тренделенбург прихилив його до філософії Аристотеля [49]. Brentano викладав філософію спочатку у Вюрцбурзі, а з 1874-го – у Відні. Щоб

визуїтися, він вийшов з католицької церкви і відмовився від австрійського громадянства, через що втратив кафедру. Покинувши Австрію, Brentano у багатьох газетних статтях давав волю своєму редагуванню, описуючи стан філософії у країні до свого запрошення до Відня і свій внесок в оновлення там філософського мислення [45]. Але ніхто не висловив йому за це подяки, на яку він, певно, очікував. Насправді він надав потужні імпульси для розвитку філософії на своїй другій батьківщині. Після завершення видавничої діяльності у 1895 р. він жив у Італії, а після оголошення Італією війни Австрії переїхав до Цюриха, де помер у 1917 р. [46].

Brentano заснував школу, яка мала дуже значний вплив на філософське мислення в Австрії у перші десятиліття XX ст. [47]. Але у подальшому внесок у розвиток філософії зробили не стільки його учні з найближчого кола [48], такі як Антон Марті (1847–1914), Оскар Краус (1872–1942) чи Алексіус Майнонг (див. нижче), але передусім іншій мислитель, який хоча й пройнявся натхненням завдяки Brentano, але швидко став незалежним від нього: йдеться про Едмунда Гуссерля, засновника феноменології (див. ч. IV, гл. II, 1).

Як і Треנדеленбург, Brentano також спирався на філософію Аристотеля, яку добре знав [49]. Він був обізнаний зі схоластичною традицією, поділяв принципові моменти поглядів Декарта, Лока та інших представників докантивської філософії, але рішуче відкидав Канта і післякантивських ідеалістів. Хоча у методологічному і змістовному аспектах Brentano дотримувався ідеалу наукової філософії, він був далеким від позитивізму. Філософія, на його думку, має орієнтуватися на досягнення у природничих науках, спираючись на знання, здобуті окремими науками, насамперед психологією. Своім імунітетом проти позитивізму і натуралізму він зобов'язаний вірі у Бога, у створення світу і безсмертя душі. Як філософ моралі, він відхилився від лінії натуралістичної етики [50]. Історію філософії він реконструював за моделлю піднесення і занепаду в рамках античного, середньовічного і новочасового мислення (докладніше див. нижче) [51].

За Brentano, філософія працює з уявленнями, судженнями й умовиводами, тобто з психічними актами, які є предметом психології, саме тому ця наука, на його переконання, має бути основою філософії. При цьому він мав на увазі не генетично-пояснювальну, а дескриптивну психологію, яка обмежується описом феноменів свідомості та їхньою класифікацією, як це робить сам Brentano у своїй

праці «Психологія з емпіричної точки зору» [52]. Центральна ідея Brentano стосується інтенціонального характеру психічних актів, тобто їхнього (свідомо-іманентного) спрямування на предмети. Ми не можемо уявляти, сприймати, висловлювати судження, не уявляючи щось, не сприймаючи щось, не судячи про щось тощо; це означає, що акти спрямовуються на інтенціональний предмет.

Учення про інтенціональність психічних актів, щоправда, не таке бездоганне, яким воно здавалося Brentano, бо в ньому є свої складнощі. Так, немає однозначної відповіді на те, чим є це *Щось*, на яке мають спрямовуватися акти, навіть сам Brentano у різні часи по-різному відповідав на нього. Спочатку він розумів інтенціональний предмет як предметний зміст свідомості, як суще, іманентне свідомості [53], і казав про його «ментальну (або інтенціональну) ін-екзистенцію» (від *in-existens* = існуюче в цьому, тут: існуюче у свідомості або в акті). Згодом Brentano дистанціювався від такого розуміння і став вважати реальними лише акти, точніше суб'єкта, який здійснює акти (Якщо хтось уявляє собі Пегаса, тоді, як вважав пізній Brentano, у свідомості існує не мислимий Пегас, а тільки акт уявлення Пегаса, або більш правильно: існує хтось, хто здійснює такий акт). За таким розумінням приховується припущення, що дійсним може бути тільки конкретне, а не загальне. Оскільки уявлення або судження стосуються загального, то те, що уявляється, або те, про що судять, не може бути реальним. Загальні предмети або змісти є фікціями.

Через відмову від «мислення, що імітує сутності» Brentano, щоправда, вдалося уникнути проблем, які виникають разом із припущенням абстрактних предметів, але внаслідок цього перед ним постали інші складнощі. Оскільки він, як і раніше, дотримувався припущення щодо інтенціональності актів, а те, на що мають спрямовуватися акти, не можна було розглядати як реальне, то йому довелося визначати інтенціональність як зв'язок, у якому існує лише одна ланка, а саме суб'єкт; це зв'язок, який нічого не зв'яже, отже, не існує.

Наслідком брентанівської психології актів свідомості є неможливість доведення припущення зовнішнього світу, який тут залишається тільки ймовірним. Тому не можна вважати абсурдною думку, що існує лише свідоме Я, а речі, які уявляються, сприймаються, відчуються, про які судять і до яких прагнуть, не мають самостійного існування поза відповідними актами. Судження на підставі зовніш-



нього сприйняття, як наголошував Brentano, ніколи не бувають глибокими.

У рамках описової психології Brentano розробив також свою концепцію істини. Оскільки він вважав неспроможним традиційний підхід, за яким судження є істинними, якщо вони збігаються з предметом судження [54], то, на його думку, істинними можна вважати тільки ті судження, які є очевидними або виведеними з очевидних суджень [55]. Те, що означає «очевидність», не можна передати у формі дефініції, бо цей вислів позначає у край просту якість переживання, що як така не підлягає зведенню до простіших визначень. Можна тільки спробувати пояснити на прикладах, про що тут йдеться. (Наприклад, можна запропонувати комусь актуалізувати судження « $1+1=2$ » і спробувати викликати у нього сумнів щодо цієї істини. Якщо він скаже, що це виключено, то він пережив те, що тут називається «очевидністю».)

Очевидні судження, за Brentano, існують тільки у сфері внутрішнього сприйняття та у простих судженнях про зв'язки між поняттями. У першому випадку очевидною є наявність факту (Brentano вважав це асерторичною очевидністю), у другому ж випадку йдеться про те, що поняття можуть бути пов'язаними тільки таким, а не будь-яким іншим чином. Цю позицію можна проілюструвати на простому прикладі. У судженні «Сума кутів трикутника дорівнює 180 градусів» стверджується, що поняття «трикутник» та «сума кутів не дорівнює 180 градусів» не поєднуються, а неможливість їхнього поєднання вважається очевидною. Отже, вважаються зайвими припущення на підставі проникнення до «сутності» трикутника, треба тільки порівнювати поняття, які викликають питання, і встановлювати, сумісні вони чи ні. Але щодо цього можна зауважити, що стверджувальна несутісність, можливо, залежить від випадкових факторів: може, тільки я не здатний поєднати між собою названі поняття, в той час як інші люди здатні це зробити, мабуть, я тільки у цю мить думаю так, а згодом буду думати інакше. Якщо ж стверджувати, що несутісність є необхідною і загальною, то неможливо оминати припущення стосовно того, що загальні змісти є предметом осягнення. Це помічали вже учні Brentano, наприклад Майнон' (див. нижче) та Гусерль (див. ч. IV, гл. II, 1), і не погоджувались із вирішенням проблемами, запропонованим Brentano.

Посилання на очевидність приховує в собі також інші проблеми. Той, хто займає позицію вчення про очевидність, мусить вказати,

як треба розрізняти справжню і позірну очевидність. Багато з того, що вважається очевидним на підставі досвіду, згодом виявляється оманливим. У такому разі зазвичай стверджується, що йшлося про позірну очевидність: Для того щоб достовірно розрізняти справжню і позірну очевидність, треба вважати очевидним і саме таке розрізнення, а потім знову-таки виникає питання, чи не йдеться і тут про позірну очевидність. Цю проблему не можна розв'язати остаточно, бо немає об'єктивного критерію очевидності [56].

Так само як у теорії пізнання Brentano визначав «істинне» за допомогою «очевидного», в етиці він також пов'язує «добре» зі справжністю емоційних актів. «Добрим», за Brentano, є те, що по-справжньому люблять, «злим» – те, що по-справжньому ненавидять (причому «любити» і «ненавидіти» тут вживаються у дуже широкому сенсі – як «емоційно стверджувати» чи «відкидати») [57]. Brentano вважав незаперечним, що деякі емоційні акти можна «характеризувати як справжні» [58]. Однак залишається відкритим, як розпізнати справжню любов; але, за Brentano, її як справжню можна пізнати безпосередньо. Це нагадує Спинозу, який вважав істину нормою самої себе та неістинного.

Якщо хтось стверджує, що збагнув очевидне оцінювання як правильне, то з ним зайве дискутувати, бо всякого, хто оцінює по-іншому, він вважатиме таким, що помиляється. Отже, посилання на «очевидність» у практичній площині може призвести до догматизму, який зрештою є не чим іншим, як покладанням абсолютно-го суб'єктивізму. Щоправда, Brentano застосовує очевидність для встановлення дуже загальних принципів; отже, він зовсім не торкається змістовного аспекту проблем оцінювання, наприклад положення, що добро, частиною якого є інше, одержує перевагу від останнього [59]. Навіть такій широко визнаній нормі, як заборона інцесту, він відмовляв у її очевидності. Але попри це він не залишається у сфері чисто формального, відкидаючи мораль жадання і наголошуючи на більш високому задоволенні, яке досягається у духовній діяльності, або вимагаючи гармонійного розвитку всіх позитивних задатків людини. Зрештою у нього йдеться про обґрунтування етики, незалежної від метафізичних припущень. Але насправді припущення очевидності, яке повинне забезпечити істину судження та правильність оцінювання, має метафізичний характер.

Як історик філософії Brentano відстоював думку, що в історії мислення фази піднесення чергуються з фазами занепаду. Вихідні

фази характеризуються тим, що мислення відповідає вимозі науковості, тобто на передній план висуваються теоретичні інтереси, а проблемами пропонується вирішувати за допомогою природовідповідного методу; якщо ж від цієї позиції відходять, то починається занепад, при цьому спочатку послаблюється теоретичний інтерес і починають домінувати практичні мотиви, потім починається скептична реакція і зрештою стверджується містичне мислення. Роблячи крок назустріч містицизму, філософія саморозчинюється; вона відроджується тільки тоді, коли повертається до достеменно філософського мислення, тим самим починаючи новий ряд розвитку.

Дотепер філософія проходила ці чотири фази тричі: в античності, у середньовіччі та у Новий час до першої половини XIX ст. Наведений нижче у таблиці огляд відображує (обмежуючись найбільш важливим) ці процеси.

	Античність	Середньовіччя	Новий час
I фаза	Дократичні, Платон, Аристотель	Тома Аквінський, Декарт	Бекон, Лок
II фаза	Еллінізм	Шотландська філософія	Просвітництво
III фаза	Піррон і його послідовники	Номіналісти	Гюм
IV фаза	Неоплатонізм	Містика від Екгарта і до Н. Кузанського	Кант і його послідовники

Закиди щодо цієї реконструкції важко спростувати, хоча Brentano наголошував, що він брав до уваги тільки домінуючий характер мислення певного часу і не виключав винятків і пересікання фаз [60]. Показовою є оцінка, яку він дає своєму часу. Він вірив, що перебуває на початку нового висхідного розвитку [61]. Якщо згадати про імпульси, які він надав, з одного боку, феноменології, а з іншого – новітній філософії, яка вважала себе науковою, то, з позицій цих напрямів, його оцінка була у певному сенсі правильною. Але якщо не заплющувати очі на те, що його психологізм наштовхнувся на різкий опір, а суттєві для його мислення метафізичні припущення залишилися поза увагою, то стає сумнівним, що подальший розвиток, за його суттєвими ідеями, відбувався у напрямку, прокладеному Brentano.

Учень Brentano Алексіус Майнонг' (1853–1920) послідовно відстоював учення про інтенціональні предмети, але у його філософії особливо даються взнаки складності цього вчення [62]. Спираючись на ранню форму вчення Brentano про інтенціональність, він підпорядкував предмети психічним актам, причому не тільки уявленням, припущенням і судженням, а й почуттям і жаданням. На відміну від об'єктів, з якими пов'язані уявлення, він називав предмети, на які спрямовано припущення і судження, «об'єктивними». Предмети почуттів називаються у нього «дігнітативами», а жадання – «дезидеративами». Предмети можна розглядати незалежно від питання про їхнє існування, а у спогляданні їхнього «Так-буття» (Sosein), звільненого від проблематики існування, можна робити апіорно істинні судження. Це стосується також і ціннісних суджень.

Припущення, що ми не можемо думати, не мислячи предмети будь-яким чином, має своїм наслідком те, що також і думки про недійсне (наприклад, про Пегаса) і навіть про неможливе (наприклад, про «круглий чотирикутник») підпорядковані предметам. Так, судження «Круглий чотирикутник є неможливим» впливає із судження про предмет «круглий чотирикутник». Респект зауважував, що в цій передумові криються суперечності, отже, вона є неприпустимою. Він також показав, як виникають ці суперечності і як їх можна уніювати (див. ч. IV, гл. IV, 2). Якщо ж припущення про предмети судження виявиться неспроможним, то є всі підстави для сумніву щодо підпорядкування предметів почуттям і жаданням, до того ж таке припущення порушує принцип методологічної економності. Brentano мав рацію, коли попереджав про мислення, що імітує сутності.

#### *d) Вільгельм Вундт*

Свої вершини філософії, що спиралася на психологічні засади, досягла у Вундта, одного з найвидатніших психологів-дослідників свого часу. Вундт був медиком і захистив габілітаційну працю з фізіології у Гейдельберзі. У 1874 р. він одержав професуру за кафедрою індуктивної філософії у Цюриху, з 1875 р. викладав у Ляйпцігу, де заснував перший інститут експериментальної психології. Поруч із численними працями психологічної тематики він оприлюднив низку філософських праць [63]. Його десяти томна «Психологія народів» (1897 і далі) була пошуком нових шляхів.

Завдання філософії Вундт вбачав у «перетворенні наших окремих знань на світогляд і на життєві погляди, які відповідали б вимогам розсудку і потребам душі», про що він заявив на самому початку своєї «Системи філософії». На основі пізнання в окремих науках треба створити всеохопний взаємозв'язок знання. Завдання філософії полягає у тому, щоб систематично впорядкувати знання в окремих науках, отже, не може бути самостійного філософського пізнання. Етика, естетика, філософія права тощо не є філософськими дисциплінами, а належать до психології.

У психології Вундт відстоював волюнтаристичну позицію, з огляду на припущення, що єдиною, безпосередньо нам відомою активністю є воля, отже, він зводив усі феномени свідомості до волі. В упевненнях він також вбачав прояви діяльності волі. Адже Я відкривається у чистій діяльності (актуалізм), а тому його не можна вважати субстанцією. Судження про зовнішній світ є завжди гіпотетичними, бо ми не знаємо субстрату, з яким пов'язуємо наші відчуття.

Вундт визнавав еволюціонізм і вважав, що у процесі розвитку виникають цілісності, які мають нові властивості, отже, можна казати про висхідний розвиток. Так, споглядання часу і простору виявляється результатом творчого синтезу, оскільки воно має властивості, які не містяться у відчуттях, що лежать в його основі. Проблему щодо взаємовідносин психічного і фізичного у людині Вундт розв'язував у дусі паралелізму, за яким психічні і фізичні процеси так узгоджені між собою, що не треба припускати взаємодію між ними. Вундт відкидав також поширений погляд, за яким природознавство займається пізнанням зовнішнього, а психологія – внутрішнього. Психологія, так само як фізика, хімія або фізіологія, є експериментальною наукою. Психологія народів також має емпіричний характер, оскільки вона спирається на спостереження за мовою, міфами та звичаями народів.

У рамках еволюціоністського підходу мораль уже не є вічно значущою, а змінюваною. Вундт вірив у поступ моральної свідомості чи духовної культури взагалі і визначав його як наближення до мети якомога свободнішої дії духовних сил у спільноті, яка охоплює все людство.

Вундт зробив вагомий внесок насамперед у історію психології [64], але він також вплинув на сучасне філософське мислення, наголошуючи на поєднанні філософії з природознавством, хоча водночас виступав проти матеріалістичних і позитивістських тенденцій

епохи. Тим самим він став взірцем для різних філософів кінця XIX – початку XX ст., які намагалися досягти синтезу між філософією та експериментальною психологією.

### 5. Позитивізм на зламі віків

Позитивістська філософія, що виникла спочатку у Франції й Англії, швидко поширилася також і в інших країнах. Деякі з її представників, такі як Ернст Мах і Рихард Авенариус, зосереджувались на методологічних або науково-теоретичних дослідженнях, вважаючи позитивізм новим напрямом. Тому цілком слушно їх зараховують до окремої фази розвитку позитивізму, а саме до середнього позитивізму, який є проміжною ланкою між старим позитивізмом Конта й Міля і неопозитивізмом, що розвинувся у часи між двома світовими війнами. Рихард Авенариус (народився 1843 р. у Парижі, помер 1896 р. у Цюриху, де до того мав професуру з індуктивної філософії) назвав свою філософію емпіріокритицизмом. В усій повноті вона представлена у його праці «Критика чистого досвіду» (у 2-х т., 1888 та 1890). Ернст Мах, який тут розглядається як представник середнього позитивізму, народився 1838 р. у Мерені. Спочатку він викладав математику у Граці, потім фізику у Празі і зрештою на новоствореній кафедрі Віденського університету – філософію з особливим нахилом в історію і теорію індуктивних наук. Мах завжди почувався природознавцем, а не філософом у традиційному сенсі. Оскільки він вважав своїм завданням прояснити питання, які торкалися пізнання у природничих науках, його можна вважати предтечею сучасної теорії науки, від якої між іншим він відрізнявся тим, що був змушений обходитися без формалізованої мови. Його основна праця «Аналіз відчуттів» (Йсна, 1900) включає у себе «Антиметафізичні вступні зауваження», доволі широкі з огляду на його позицію. Під назвою «Пізнання і помилка» (Ляйпціг, 1905) він опублікував збірку окремих досліджень. Історії науки присвячено його праці «Механіка у її розвитку» (Ляйпціг, 1883) і «Принципи вчення про теплоту» (Ляйпціг, 1896). Мах помер 1916 р. у Мюнхені.

Про те, що Мах не бажав ставати філософом, свідчить його висловлювання у передмові до названої вище збірки праць: «Не існує... філософії Маха, а тільки, можливо, методологія природознавства і психологія пізнання» [65]. Але насправді Мах відстоював ціл-

ком філософські, почасти навіть метафізичні погляди. Як приклад тут можна навести його приписування самостійного, не зв'язаного із суб'єктом буття відчуттям, з яких, на його думку, збудовані Я, а також предмети. Так само як Лок та різні інші емпіристи, Мах зайняв позицію редукціонізму, тобто намагався звести змісти досвіду, з якими ми маємо справу у повсякденності або у науці, до відчуттів (тобто до кольорів, температур, тисків тощо). Речі є не чим іншим, як відносно стійким просторово-часовим комплексом відчуттів. Взаємозв'язок елементів у єдиний комплекс здійснюється на підставі економії мислення, при цьому йдеться очевидно не про свідому економію, а про інстинктивну тенденцію економності мислення. Річ разом зі словом є «мисленнєвим символом для позначення комплексу відчуттів, який має відносну стабільність» [66].

Термін «відчуття» у Маха має значення, яке відрізняється від звичайного застосування: він має на увазі не змісти свідомості, спричинені речами, бо якщо під «тілом» розуміти комплекс відчуттів, тоді відчуття можна вважати вже не наслідками дій тіл: «Не тіла викликають відчуття, а комплекси елементів (комплекси відчуттів) утворюють тіла» [67]. Саме тому Мах надавав перевагу терміну «елемент», а не терміну «відчуття». Він наголошував, що йдеться не про психічні змісти, а про щось таке, що є нейтральним щодо фізичного і психічного. Елементи постають психічними або фізичними відповідно до того, як вони розглядаються: залежно від суб'єкта чи ні. Наприклад, жовтий колір зазвичай розглядається як властивість речі; якщо ж зважити на те, що під впливом медикаментів або захворювань може змінитися сприйняття кольорів, тоді воно зводиться до суб'єкта і має психічний зміст. Отже, різниця між фізикою і фізіологією полягає лише у перспективі. Цю позицію Мах називав «монізмом» і протиставляв її як матеріалізові, так і спіритуалізові, обходячи їхні складності. Адже матеріаліст був би змушений приписувати фізичним тілам відчуття, але він не готовий до цього; а спіритуаліст не здатний пояснити, як тіло, нібито створене духом, стає стійким.

Якщо речі є не чим іншим, як комплексами елементів, тоді треба відкинути «ожахливу» думку про річ у собі. Вона ґрунтується на ілюзії. Оскільки у думці з комплексу елементів можна виїняти будь-який окремий елемент, складається враження, що можна усунути всі елементи і все ж таки щось залишиться. Так само пустопорожнім, як і поняття речі у собі, є поняття субстанції, яке ґрунтується

на хибному припущенні, що стійкі властивості є більш дійсними, ніж летючі. Вважається, що те, що протягом тривалого часу належить речі, є «носієм» інших її властивостей, незмінною серцевиною речі чи її «субстанцією». Якщо ж субстанцій не існує, тоді Я також не можна розуміти як щось субстанціональне. Те, що вважається «Я», є так само комплексом відносно стійких елементів, як і те, що ми називаємо «річчю». Існує (за винятком випадків хвороби) комплекс спогадів, настроїв, почуттів (тут особливо треба згадати про так звані спільні відчуття), який є відносно тривалим або змінюється тільки поступово, даючи змогу збагнути себе у частині своєї застигlosti; на цей комплекс ми вказуємо, кажучи «Я». Якщо Я є комплексом відчуттів, його не можна вважати чимось, що має відчуття.

Оскільки, за Махом, не має сенсу запитання «Хто відчуває?», то Я також не може вважатися тим, що зводить елементи до комплексів. Коли Мах пояснював, що комплекси утворюються через підсумовування відчуттів, то мав на увазі підсумовування без існування чогось, що підсумовує, тобто йдеться про «ідеальну мисленнєво-економічну одиницю» [68] без економа. Утворення комплексу постає випадковим і незрозумілим. Також і смерть, з позицій Маха, треба розуміти у незвичайний спосіб. Якщо Я є просто ідеальною мисленнєво-економічною одиницею [69], тоді смерть треба розуміти як розпад цієї одиниці. Я не живе після смерті, але існують змісти загального значення, які після смерті одиничного можуть продовжувати чинити свій вплив надперсональним чином у науці, мистецтві або у соціальній сфері. Самі елементи мають незнищений характер. Вони існували ще до виникнення комплексу Я і залишатимуться існувати також після розпаду цього комплексу. Хоча Мах їх і не називав так, але це субстанції у традиційному сенсі. Отже, теорія елементів, попри її антиметафізичний вигляд, має метафізичний характер.

Принцип економії набуває значення також і в зусиллях, спрямованих на наукове пізнання. Щоб зекономити на досвіді, відбувається мисленнєве відтворення фактів, яке легше здійснити, ніж здобути факти, які вони репрезентують [70]. Наприклад, знання закону переломлення усуває необхідність щоразу знову досліджувати, який шлях прокладає світло, переходячи від одного середовища до іншого з різною щільністю. Окрім того, це дає можливість передбачити подальші процеси переломлення. Закон переломлення є для нас сумарною сконцентрованою інструкцією відтворення, але це стосується лише геометричного боку факту» [71]. У законах природи ствер-



джується: якщо факт А точно відповідає поняттям М, тоді наслідок В точно відповідає наслідку N [72]. Припущення «якщо М, тоді N» ніколи не втрачає свого гіпотетичного характеру. Хоча закони виражають тільки суб'єктивні очікування, вони не позбавлені цінностей, бо багаторазово підтверджувалися і щоденно підтверджуються знову. Однак гіпотези припустимі тільки тоді, коли їх можна емпірично перевірити. «Там, де не має ані підтвердження, ані спростування, науці нічого робити» [73].

Те, що Мах встановив для певних каузальних законів, стосується також і принципу каузальності. У дійсності не існує каузальності, бо поняття «причина» і «наслідок» мають тільки економічну функцію. Традиційну концепцію каузальності, за якою «доза причини... викликає дозу наслідку», він називав іронічно «фармацевтичним світоглядом», який треба замінити функціональним підходом [74]. Науковий метод також треба оцінювати у світлі економії мислення. Наукові результати принципово можна отримати також і без методу, але, зважаючи на швидкоплинність людського життя, рекомендується застосовувати методи, щоб одержати якомога більше результатів за найменших витрат мислення.

Теорії природознавства Мах вважав інструментами, за допомогою яких можна впорядковувати і прогнозувати факти. Щодо цього він писав: «Природознавство можна вважати різновидом набору інструментів для розумового доповнення будь-яких частково наявних фактів у випадках, які можуть трапитися у подальшому» [75]. Хоча Мах був емпіристом, він добре бачив, що не всі поняття походять з досвіду; деякі поняття «винаходяться» з метою впорядкування відчуттів. Оскільки тут ідеться просто про допоміжні уявлення, треба остерігатись підпорядкування їм чогось дійсного [76]. Наука не обходиться без припущень, які виходять за межі її фактичних спостережень: «Уся наука... має, з одного боку, залишатися у сфері досвіду, але, з іншого боку, вона поспішає випередити досвід, постійно потребує як підтвердження, так і спростування» [77]. Отже, Мах припускав, що його вчення про «елементи світу» також не є абсолютно бездоганим; але він займав таку позицію, яка давала змогу підтримувати стан науки за допомогою мінімальних витрат, отже, була найбільш економічною. Наука змушує нас у певних ситуаціях вже не очікувати будь-чого; регулюючи певним чином наші очікування (або наші передбачення), вона полегшує нам орієнтацію у світі й уможливорює цілеспрямовану дію.

В основному Мах був послідовником типової позитивістської тенденції розчинення філософських питань у конкретно-наукових. Отже, він зовсім не жартував, стверджуючи, що не є філософом. Своєю сциєнтистською позицією він зробив суттєвий внесок у створення того духовного клімату, в якому згодом виник неопозитивізм (див. ч. IV, гл. V, 3).

На зламі XIX–XX ст. позитивізм був впливовою філософською течією, але він жодною мірою не був недоторканим, а перебував у конкурентній боротьбі з діалектичним матеріалізмом – Ленін завзято нападав на «махізм» – і передусім з критицизмом. Якщо сьогодні виникає особливий інтерес до таких позитивістських теоретиків, як Мах, то це пояснюється тим успіхом, який мав натуралістичний підхід протягом XX століття. А критична філософія, яка домінувала наприкінці XIX і на початку XX ст. і якій присвячено наступну главу, не змогла ствердитися як школа.

### III. Неокантіанство

Отже, треба повернутись до Канта!  
(Отто Лібман, «Кант і епігони»)

#### 1. Повернення до Канта

У другій половині XIX ст. все більше філософів приходили до переконання, що матеріалістичним та позитивістським тенденціям, які виникли після краху ідеалізму, не можна дієво протистояти, застосовуючи засоби спіритуалістичної метафізики. Проти спіритуалізму свідчило те, що він був тільки радикальним негативом матеріалізму, бо так само, як і останній, проголошував свою здатність пізнати дійсність у собі, але сутність речей визначав у спосіб, протилежний матеріалізові; отже, від нього було неможливо чекати принципового подолання позиції, притаманної матеріалізові. До того ж спіритуалізм виявився нездатним оцінити значення природничих наук та їхнього методу. У цій ситуації здавалося, що насамперед треба відмовити як матеріалізові, так і спіритуалізові у праві висловлюватися про речі у собі і, разом із Кантом, обмежити пізнання сферою явищ. Разом з цим поширилась думка, що треба відкинути також і позитивізм, бо останній вбачав у досвіді лише просту рецепцію безпосередньо даних фактів, у той час як позиція критицизму не визнає предметів досвіду незалежно від інтерпретаційних рамок. Отже, заснована Кантом критична філософія була запропонована як альтернатива і спіритуалістичним спекуляціям, і натуралістичному або позитивістському сцієнцізму.

У цьому дусі Отто Лібман у своєму блискуче написаному творі «Кант і епігони» (1865) зробив огляд різних напрямів сучасної філософії, виявив їхню слабкість, завершуючи кожну главу рефреном «Отже, треба повернутись до Канта!» Лібман народився у 1840 р., він навчався у Йєні, Ляйпцігу і Галле. Куно Фішер вказав йому на значення Канта, а габілітаційну працю він захистив того ж року, коли вийшла книга «Кант і епігони». У 1872 р. він став професором у Страсбурзі. Чотири роки потому з'явилася його головна праця «До аналізу дійсності»; у 1882 р. його запросили на роботу до Йєни, де він помер 1912 р. [1].

Лібман бажав не просто повернутися до філософії Канта, а й так її модифікувати, щоб було спростовано всі закиди проти неї. Насамперед він помітив, що багато критиків у 1800-му та навколо цього часу вважали хистким припущення щодо речі у собі. На думку Лібмана, у закидах щодо цього припущення мав рацію Енезидем-Шульце (див. ч. II, гл. III, 5), але він помилявся, проголошуючи неспроможною трансцендентальну філософію як таку. Адже можна зосередитись на завданні, поставленому Кантом, і аналізувати форми пізнання, не зв'язуючи їх із засадами на зразок «у собі» [2]. Щоправда, сам Лібман згодом був змушений припустити дійсність, незалежну від свідомості, яку він, так само як і Кант, проголосив непізнаваною: «Ми не знаємо, чи трансцендентне упорядкування абсолютно-реального світу, який перебуває за межами нашої свідомості, збігається з нашим спогляданням простору, чи воно сумірне з ним, чи ні» [3]. Ми тільки знаємо, що через особливості побудови абсолютно-реального світу ми змушені розглядати емпіричні речі у просторі і часі так, як ми це фактично робимо. Оскільки існують не-евклідові геометрії, то, за Лібманом, той факт, що ми пізнаємо речі в евклідовому просторі, можна пояснити лише організацією нашої здатності споглядання. Розуміння того, що існує не одна геометрія, а кілька можливих геометрій, мало важливі наслідки: Евклідова геометрія втратила свою позачасову значущість, тобто виявилась історично зумовленою. Лібман був справді переконаний у тому, що завданням філософії є чітке осмислення історично зумовленої культурної свідомості (Kulturbewusstsein); той, хто не звертає уваги на послідовність історії, не бачить і культури.

Лібман не був першим, хто вимагав повернутися на позиції Канта, але він робив це настільки виразно, що його почали вважати справжнім засновником неокантіанства [4]. Разом з ним ще треба назвати Фридриха Альберта Лянґе (1828–1975), який габілітував у Кельні, працював учителем у гімназії та редактором, а потім був професором у Марбурзі, де він підготував ґрунт для створення найважливішої школи неокантіанства [5]. Його «Історія матеріалізму» (1866) стала однією з найбільш поширених філософських книг того часу [6].

Лянґе визнавав незаперечне значення натуралістичного підходу в окремих науках, але був переконаний, що площина окремих наук не є єдиною. Поруч з нею існує ще інша площина мислення, а саме філософська, яка суттєво відрізняється від першої. Дійсність – фі-

значна і психічна, – яка в окремих науках розглядається як даність, на філософському рівні зображується як пізнана дійсність, як явище. Так само єдність свідомості, як показав Кант, на цьому рівні береться не як факт, принаймні її намагаються пояснити не емпірично, а співвідносячи з актом синтезу. Хоча Лянґе виступав за природознавчу психологію, але він не намагався звести психічні феномени до матеріальних процесів у нервовій системі. Проект «психології без душі» [7], де психічні явища зводяться до тілесних процесів і досліджуються передусім з тілесного боку, мабуть, виправданий не надійністю самоспостереження, але свідомість як така не підлягає редукції. У цьому сенсі Лянґе встановив, що «у відчуттях поза і поруч з... нервовими процесами *взагалі важко щось знайти*, але самі ці процеси мають ще цілковито інший спосіб прояву, тобто є тим, що індивід називає *відчуттям*» [8]. Там, де у певний спосіб зовнішній природний процес постає водночас *внутрішнім* для мислячого суб'єкта, Лянґе вбачав «точку, де взагалі перетинається межа пізнання природи» [9]. Отже, виведення свідомості з функцій матерії є не менш містичним, ніж її зведення до здатності душі. У методології Лянґе йшов назустріч матеріалізму або натуралізму, наскільки це було можливим, але він не зробив жодної поступки матеріалізму у метафізичному сенсі. Природодослідник може діяти так, нібито дійсність є наскрізь матеріальною; але філософ, який питає про умови можливості пізнання дійсності, вбачає у матеріалістичній позиції підхід, з якого не можна робити висновки щодо сутності дійсності. Коли Кант це прояснив, він похитнув тим самим наївність матеріалізму набагато більше, ніж це будь-коли вдавалося системі спекулятивного ідеалізму [10].

Як і Кант, Лянґе також був переконаний, що метафізика неможлива як наука, але він не хотів просто виключити метафізичне мислення; метафізику можна виправдати як спосіб мислення, споріднений з поезією, бо вона намагається підняти людину над матеріальною дійсністю. Кант недооцінив характер метафізики, бо він не помітив, що «інтелігбельний світ» є світом поезії і саме на цьому височиться її цінність та гідність». Вона далека від того, щоб просто бути грою фантазії, бо є необхідним народженням Духу з глибоко внутрішніх життєвих коренів, джерелом усього високого і священного, надійною протипагою песимізму, який походить з однобічних моментів дійсності» [11]. У практичній філософії, передусім у соціальній, Лянґе виступав за покращення становища робітників [12], але на

відміну від марксистів він не вимагав революції, сподіваючись, що більш справедливі відносини встановляться через нову орієнтацію індивідів, спрямовану на придушення індивідуалістичного егоїзму, визначити яку має філософія.

Лян'є не уникнув спокуси зв'язати просторово-часову форму споглядання з нашим «психофізичним устроєм» [13]. У цьому він не був одинаком, адже схожі погляди відстоювали ще Шопенгауер і Фриз. У другій половині XIX ст. фізіологічна інтерпретація апіорі була особливо чітко виражена у Германа фон Гельмгольца (1821–1894), який вважав визначені Кантом апіорні форми функціями психофізичного суб'єкта [14]. Сьогодні Гельмгольц відомий не стільки як філософ, скільки як фізик, хімік і фізіолог, бо на цих нивах зосереджено його основні здобутки, наприклад формулювання закону збереження енергії.

Якщо Гельмгольц вважав умови можливості досвіду, про які запитував Кант, способом функціонування психіки або нервової системи, то інші філософи, наслідуючи Канта, розуміли умови у логічному значенні. На їхню думку, тут ідеться про необхідні передумови для того, щоб зробити зрозумілим факт (наукового) досвіду. Ця позиція, за яку виступали представники марбурзького напрямку неокантіанства, більше відповідає Кантові, ніж інтерпретація, якої дотримувалися Гельмгольц та інші.

## 2. Марбурзьке неокантіанство

Представники так званого марбурзького напрямку неокантіанства – Герман Коген, Пауль, Наторп та їхні учні [15] – вбачали у «Критиці чистого розуму» теорію пізнання, тобто спробу за допомогою відповідних припущень зробити зрозумілим той факт, що ми пізнаємо предмети. При цьому ідеться не про психологічне чи фізіологічне пояснення, а про логічний аналіз, але на засадах не формальної, а трансцендентальної логіки, так, як її розумів Кант, коли здійснював трансцендентальну дедукцію категорій і формулювання принципів чистого розуму (див. ч. II, гл. I, 3). Оскільки під пізнанням марбурзькі неокантіанці мали на увазі насамперед пізнання у природничих науках, виникла певна однобічність; так, поза увагою спочатку опинилось історичне пізнання, а щодо повсякденного пізнання припускалося, що воно суттєво не відрізняється від пізнання в

рамках природознавства. Отже, представники марбурзького напрямку відхиляються від Канта, бо вони усувають реалістичні елементи кантівської теорії пізнання і схиляються до ідеалістичної позиції, за якою не існує дійсності у собі, незалежної від суб'єкта, а сам суб'єкт не приречений займатися тільки тим, що дано. Тим самим вони пропонуєть реалістичний контрудар, який у ХХ ст. зумовив поворот до епістемології (див. ч. IV, гл. II). Хоча представники марбурзької школи були передусім систематичними філософами, вони зробили також значний внесок в історію філософії [16].

#### *а) Герман Коген*

Найбільш впливовим представником марбурзького напрямку був Герман Коген, який народився 1842 р. у Козвігу, з 1876 р. був ординаріусом у Марбурзі, помер 1918 р. у Берліні. Уже його праця «Теорія пізнання Канта» (Берлін, 1871) свідчить про те, що він намагався виключити ті елементи кантівської філософії, які йому здавалися метафізичними, насамперед це торкається припущення незалежних від мислення речей у собі, які визнавались причинами відчуттів. З кантівською теорією моралі він полемізував у книзі «Кантове обґрунтування етики» (Берлін, 1877). Свою власну позицію, яка сформувалася у полеміці з Кантом, він потім розвинув у трьох важких, у прямому і переносному значенні, томах під назвою «Система філософії» (1902–1912), до неї увійшли «Логіка чистого пізнання», «Етика чистої волі» та «Естетика чистого почуття» [17]. Спільним знаменником усіх частин філософії Когена є послідовний ідеалізм, який виключав усі емпіричні елементи. Вбачаючи у філософії, заснованій Платоном і розвинутій далі Кантом, принцип німецької культури, він став переконаним прибічником усього німецького, але при цьому не обіравав своїх зв'язків з іудейською релігією. Першу світову війну він вважав боротьбою двох культур, ідеалістичної та емпірично-утилітаристської, і виступав рішуче на боці першої.

#### *(1) Теорія пізнання*

За Когеном, Кант виходив із «загадки пізнання» і вважав її розгадку основним завданням філософії. Але якщо Кант ще поєднував розв'язання проблеми, тобто відповідь на питання про можливість (наукового) пізнання, з питанням про психічні здатності, то Коген дистанціювався від психологічного аспекту кантівської теорії і зосе-

редився на її «логічному» боці: трансцендентальна філософія має пояснити передумови, за допомогою яких стає зрозумілою можливість пізнання. Йдеться не про рефлексію такого способу, у який суб'єкт у межах своєї здатності пізнання отримує знання про предмети, а про те, щоб через аналіз пізнання встановити, якими мають бути передумови того, щоб зрозуміти, як стає можливим пізнання предметів. Тут треба досягнути не спосіб функціонування психічних здатностей, а форму предметного явища. Форми пізнання, а саме простір, час і категорії, отже, не є структурами здібностей, які можна пізнати, спрямовуючи рефлексію на свідомість, а умовами, у яких досвід можна зрозуміти як можливий, але такі умови, за Когеном, можна брати до уваги тільки як закономірні принципи, отже, тут однозначно відкидаються всі спроби психологічного або ж навіть фізіологічного пояснення.

Тим самим Коген також дистанціювався від тих психологічних елементів, які ще зберігалися у кантівській теорії пізнання, щоб зосередитися на її серцевині. Він наполягав на тому, за кантівською теорією пізнання, що не існує споглядання предметів незалежно від розуму, але щодо цієї теорії було б несправедливим припускати, що предмети начебто спочатку даються у просторово-часовому спогляданні, а розум потім встановлює зв'язки між ними (наприклад, визначаючи одні як причини, а інші – як наслідки). На відміну від цього Коген підкреслював, що Кант у важливих місцях першої Критики стверджував неможливість незалежного споглядання предметів розумом. Коген був переконаний, що про пізнання предметів можна говорити тільки у зв'язку з категоріями розуму. Справді, ми знаємо не ізольовані барви, звуки, тиски у їхній простій паралельності і послідовності, а певну річ з її барвами, звуками, дотиками тощо. Визначення треба звести до єдності речі, а такий синтез здійснюється розумом, функція якого полягає у створенні єдності. Тут значну роль відіграють закони, передусім каузальні. У дусі Когена, щоправда, не його словами, можна сказати, що предмети завжди пізнаються в певних теоретичних рамках, які встановлюються розумом; вони не є спочатку знайденими, щоб потім залишалось їх тільки спостерігати або пояснювати, бо за межами інтерпретаційної рамки не існує нічого, що можна було б пізнавати.

Коген не задовольняється констатацією того, що незалежно від категорій нічого не можна пізнати як предмет, він також відкидав припущення щодо даних, які утворюють зміст пізнання і ґрунтують-



ся на подразниках з боку речі. Як і інші різні представники після-кантівського ідеалізму, він вимагав казати не про вплив речей на Я, а тільки про здатність Я бути відкритим до сприйняття. Він думав, що вже більше не треба ставити питання про будь-які причини пізнання, незалежні від суб'єкта – про речі у собі, які лежать в основі феноменальних предметів. Але все ж такі словосполучення «річ у собі» треба зберегти, якщо воно позначає не щось незалежне від мислення, а розумовий конструкт. Тобто те, що лежить за межами пізаного, отже, є не предметом, а метою, до якої спрямовуються пізнавальні зусилля. Якщо ж «річ у собі» розуміти буквально як річ, тобто як щось, що вже дане або тільки може бути даним, то легко потрапити у полон ілюзії, яка нагадує поведінку дітей та деяких приматів, які те, що бачать у дзеркалі, шукають за ним. Припущення речей у собі, незалежних від мислення, породжено не прозрінням, а бажанням віднайти точку опори для знання.

«Я» також не можна розуміти як щось субстанційне чи тільки щось предметне взагалі. Щоправда, ми маємо мислити суб'єкт пізнання, але не як причину цього пізнання, а як «річ у собі», як його межу. Сфера предметів пізнання, як з боку об'єкта, так і з боку суб'єкта, обмежена чимось, що само не можна пізнати як предмет, але воно має мислитися як межа пізнання. Отже, пізнання не може бути укоріненим у чомусь реальному ані у суб'єктивному, ані в об'єктивному сенсі: ані у власній самості, ані у світі речей не існує стійкої точки, на яку можна було б повісити знання» [18].

Ту позицію, яку Коген розробив у полеміці з Кантом, він згодом систематизував у «Логіці чистого пізнання». Пізнання, за Когеном, є «чистим», якщо його розуміють не як емпіричний процес і якщо воно не торкається емпіричних смислів. Мислення, з яким має справу філософський аналіз, це не процес мислення, а його зміст, точніше мислима форма предметності. Коли Коген відводив філософії завдання з'ясувати походження або породження мислення, то мав на увазі не реальне походження і не реальне породження, а принципи, що дають змогу зрозуміти мислення як можливе. Отже, ці принципи мають ідеальне походження, бо передумови мислення виводяться із самого мислення. Саме тому Коген міг стверджувати: «Мислення не може мати будь-якого іншого походження, окрім самого себе, якщо до того ж його чистота мусить бути необмеженою і незамутненою. Чисте мислення у собі і винятково як таке має породжувати винятково чисте пізнання» [19]. Було б неправильним приписувати

Когену намір породжувати емпіричні предмети у мисленні; «породження» стосується принципів розуму, які також і Кант намагався вивести у трансцендентальній аналітиці. Визначальним у його позиції було переконання, що питання про походження у філософії нагадує проблему походження у диференціальному та інтегральному обчисленні – і тут і там здійснюються операції з тим, що не дано, а породжується у мисленні.

Як і Кант, Коген також виводив категорії з таблиці суджень, хоча й іншим чином, але цим він, як і Кант, мало чого досягнув. Ернст Касірер (див підрозділ с) зрештою відмовився від складання таблиць категорій, які вважалися б остаточною; він відстоював позицію, за якою розробка категорій здійснюється відповідно до цілей пізнання, отже, вони жодною мірою не є єдиними формами конституції предмета.

Коген бажав оновити ідеалізм, заснований Платоном і доведений до нової висоти Кантом, він намагався зробити крок уперед порівняно з Кантом, розкриваючи значущість спонтанності Духу в її необмеженості (тобто незалежно від емпіричних факторів). Тому він чинив спротив усім (матеріалістичним або позитивістським) спробам зробити дух залежним від недуховного. Його намір за своєю основою був етичним: Дух треба визволити від усього, що є чужим для нього. Отже, ідея свободи відіграє свою роль також і у теорії пізнання.

Коген, як у цілому всі марбурзькі неокантіанці, виходив з Канта, але у подальшому він зайняв позицію, яка у певних моментах відповідає поглядам післякантівських ідеалістів. У своєму прагненні здійснити ідеал *чистого* пізнання він повернув у бік ідеалізму, який заперечує реалістичні компоненти кантівського критицизму і суперечить повсякденному розумінню дійсності і позиції більшості природодослідників. Однобічний ідеалізм Когена або марбурзьких неокантіанців у цілому наштовхнувся на опір тих філософів (наприклад, Ніколая Гартмана, див ч. IV, гл. II, 2b), які надавали перевагу буттю над мисленням або (як М. Гайдеггер, див. ч. IV, гл. III, 2) замінювали поняття «Я» у його граничному розумінні конкретним людським тут-буттям у світі.

## (2) Етика і філософія релігії

Етика Когена помітно відрізняється від усіх інших сучасних йому концепцій. За Когеном, етика є не практичною дисципліною, а тео-

ією, а саме теорією загальнозначущого належного (отже, не теорією дії під впливом інстинктів, жадань і вітального прагнення). Через це її не можна розуміти як прикладну психологію або антропологію. Етика, на його думку, також не займається рефлексіями щодо сенсу людського життя, вона не відкриває можливості проникнення до сутності світу і людини. На засадах етики неможливо постулювати існування Бога і безсмертя душі, як думав Кант, моральна свідомість не може також, як сподівався Шопенгауер, досягнути єдності всіх сутностей.

Якщо етика є теорією, має бути щось, що за її допомогою стає зрозумілим, так само як у теорії пізнання стає зрозумілим, як можливий «факт», скажімо, у природознавстві. Тим «фактом», який має прояснити етика, є правова наука. Відносини між правом і етикою є такими самими, як між природознавством і теорією пізнання. Етика є теорією щирості, притаманної праву. У її центрі перебувають не суб'єктивні переконання, а дії. «Дія – це життя моральної людини» [20]. Суб'єктом правових дій є не емпіричне Я, а правовий суб'єкт у рамках державної спільноти; її предметом також є не природна річ, а об'єкт, що породжується у правовому акті. Саме тому Коген міг стверджувати про людину: «Тільки здається, що вона є індивідом, якщо ж вона все ж таки є ним, то це можливе тільки тому, що радше індивіди є індивідом» [22].

У деяких важливих моментах Коген відхиляється від Канта, наприклад, коли він надає перевагу не ідеї обов'язку, а ідеї свободи і вважає, що про обов'язок може йти тільки у прикладній, а не у чистій етиці. Але свобода у Когена не постулюється, а виводиться через аналіз пізнання. Так само як наше прагнення пізнання ніколи не задовольняється, бо ми можемо досягнути лише частину визначень предмета пізнання, так само не можна цілком визначити каузальні умови предмета, завжди залишається щось, що неможливо пояснити причинно, а тому воно здається нам випадковим і у цьому сенсі видається свободним. Але незалежно від каузальних детермінацій свобода є тільки у негативному сенсі; але потрібно також визначити свободу позитивно – як здатність покласти останню мету, тобто таку, яка вже більше не є засобом для іншого.

Чисте воління, що перебуває у центрі етики Когена, є волінням на основі морального закону, тобто не волінням на основі емпіричних мотивів [22]. Ідея морально автономної людини, як і ідеї взагалі, – це не поняття чогось дійсного, а ідея мети, до якої ми набли-

жаємося, але ніколи не можемо досягнути. Ідеї, як висловлювався Коген, мають цінність значущості, а не реальності. Оскільки їм не відповідають предмети, то не можна припускати царство ідей або цілей, де має корінитися належне. Не існує начебто свободних речей у собі, бо справжнім «у собі» є свобода.

Як і Кант, Коген також закликав здійснювати вибір за ідеєю загального законодавства, цей вибір тільки тоді може вважатися моральним, коли відповідає названій ідеї. Щоправда, етика, за Когеном, не є чисто формальною, бо вона пов'язана зі змістовно визначеною метою, а саме ідеєю спільноти всіх моральних істот. Ця ідея взаємопов'язана з моральним законом, якщо розуміти його як вираження законодавства всіх індивідів, що воліють вільно, – отже, будь-якої групи, не кажучи вже про індивіда. Індивіди, пов'язані спільним належним, утворюють спільноту, яка конституюється не реальними умовами, а чистим моральним волінням. У світлі ідеї такої спільноти виявляється недостатньою будь-яка індивідуалістична мораль. У дусі Когена можна сказати, що мета етики полягає у подоланні індивідуалізму або у перетворенні людини на основі ідеї людськості.

З етикою тісно пов'язана релігія, як її розумів Коген. Оскільки він вважав неможливим самостійне релігійне пізнання – воно не може ґрунтуватися ані на почутті, ані на волі, ані на містичному спогляданні – то основою релігії залишається тільки етика. Критерієм істинності релігійних поглядів є те, що їх можна звести до етичних положень. Ідея Бога є не чим іншим, як ідеєю досконалої моральності. Ця ідея утворюється тому, що людина пізнає свою недосконалість, а отже – і потребу в удосконаленні. Таким чином, місцем народження релігії є пізнання слабкості і гріховності людини, які треба подолати через піднесення індивіда до загальнолюдського, а не через його знищення. Релігія не суперечить етиці, а послуговує її розширенню, бо «через доповнення поняття людини... розширюється обсяг етики, куди включається зміст релігії» [22]. Людина не є злою за своєю природою, а сила добра виявляється в усвідомленні гріховності і прагненні спасіння. Вона потребує спасіння не Божою милістю, а намагаючись удосконалити себе через моральні дії. Це відповідає вченню іудаїзму, за яким значення Бога зводиться до запоруки перемоги моральних зусиль; християнський же погляд, за яким Бог є співучасником моральних зусиль людини, навпаки, знімає трансцендентність поняття Бога.

*б) Пауль Наторп*

Найважливішим представником марбурзького напрямку неокантианства, окрім Когена, був також Пауль Наторп; він народився 1854 р., габілітаційну працю «Теорія пізнання Декарта» захистив 1882 р. у Марбурзі. З 1893 р. був ординаріусом у Марбурзі і помер там 1924 р. Основна праця Наторпа має назву «Логічні основи точних наук» (Ляйпціг, 1910). У своїх історико-філософських працях він виходив з передісторії критичної філософії. Так, у своїй габілітаційній праці він намагався показати у картезіанській філософії наявність підходів трансцендентальної філософії, про що натякає вже підзаголовок «Студії передісторії критицизму». Також і у філософії Платона він виділяв ті риси, які були спільними з кантівським ідеалізмом. Безумовне, про яке говорив Платон, він вважав законом мислення, а саме таким законом, який визначає нескінченним той напрям, у якому рухається пізнання [25], а платонівські ідеї інтерпретував як закономірні принципи. Окрім того, він опублікував низку праць, присвячених педагогічним і психологічним питанням. На початку Першої світової війни вийшов його двохтомний твір «Німецьке світове покликання» (Йсна, 1918). З його спадщини опубліковано «Філософську систематику» [26].

Як і Коген, Наторп також відмовлявся говорити про речі у собі як про щось наявне; але якщо під «реччю у собі» розуміти всебічно визначений предмет, тоді цей термін має сенс. Оскільки пізнання завжди торкається лише певних боків предмета, ми можемо тільки наближатися до повно визначеного предмету – речі у собі, яка, отже, є не даною, а чимось *заданим*.

Так само як ідея наявної речі у собі, безпідставним є також припущення споглядання, незалежного від розуму; адже розум бере участь у кожному спогляданні предмета, оцінюючи його, надаючи йому єдності, створюючи предмет знання: науки є *створенням знання* [27]. Математичне пізнання також ґрунтується на спроможності розуму, отже, не може розглядатись як просте споглядання. Саме це, а не зведення математичних законів до законів логіки у дусі логіцизму (див. ч. IV, гл. IV, 1–2), мав на увазі Наторп, коли казав про логічне обґрунтування математики. Якщо математика розчинялася б у логіці, тоді їй треба було б виправдовувати свої власні закони; але жодна процедура не може бути виправданням своїх власних принципів. «Логіка», покладена в основу математики, є наукою про

логос, який утворює смисл суджень, а не логічним підрахунком, символи й аксіоми якого ґрунтуються на констатаціях.

Трансцендентальна філософія, за Наторпом, чинить аналітично, тобто виходить з фактів і запитує про їхні умови. Якщо, наприклад, класична фізика ґрунтується на передумовах, що простір є евклідовим, час – одноманітним, а всі події – однозначно каузально детермінованими, то й факт (наукового) пізнання загалом – або точніше його «*Fieri*» (*Werden* [нім. становлення]), бо у науці йдеться не про готовий факт, а про такий, що розуміється як розвиток – можна звести до його передумов. Принципи, які при цьому вдається встановити, не є очевидними аксіомами, а положеннями, які виражають ті закони чистого мислення, у рамках яких щось тільки й може пізнаватися як предмет. Щось пізнати означає ідентифікувати його як те чи інше, встановити його зв'язок з іншим, виявляючи, чим воно відрізняється від цього іншого або що має з ним спільного.

Сукупність пов'язаних між собою змістів нам не дана, а задана, це означає, що ми маємо її створити. Це можливо тільки за умови, що існує первісна єдність мислення, «єдність походження». «Походження» означає не принцип, покладений в основу як очевидний, а «необхідну останню єдність, а саме: єдність взаємозв'язку» [28], яка ґрунтується на синтезі і виражається у судженні. Наторп, як і Кант, розглядав кількість, якість, відношення і модальність як аспекти судження і водночас предмета, про який судять, наголошуючи, що «відношення» треба розуміти як «функцію». Функції послугують формулюванню законів природи; вони виражають зміну властивостей того, що залишається незмінним, що й робить можливим пізнання предметів. Тим самим на місце субстанції як застиглого буття ставиться незмінна форма, яка є не даною, а тим, що має передпокладатися для того, щоб науково пізнавати предмети [29].

З роками Наторп усе більше відходив від Канта і у своїх дослідженнях, окрім теоретичного і практичного розуму, звертався також і до інстинктивного прагнення, потягу і почуття. У лекції про «Філософську систематику», прочитаній у зимовий семестр 1920–1921 р. він вимагав говорити не тільки про факт або становлення науки, а й осмислювати становлення життя загалом. Науку, мистецтво і релігію треба зв'язати так, щоб вони стали «внутрішньою єдністю повного життя», бо цього потребує подолання односторонності підходу, орієнтованого на природознавче пізнання. Ця вимога Наторпа

відповідає тенденції, яка ставала дедалі помітнішою у перші десятиліття XX століття, а саме розширенню сфери філософського мислення, виходу його за межі теорії пізнання. Тут передусім треба згадати філософію життя, вплив якої дасться взнаки, коли він, звертаючись до всього, «що живе у будь-який спосіб», проголошує: «Тим самим сказано остаточне Так *життю* у його цілісності, також разом із його найтемнішими безоднями» [31]. Життя ми зустрічаємо у «вірі», тобто у безумовній впевненості, притаманній живому. Він добре розумів, що ця позиція виводить його за межі «Канта і марбурзької школи» [32].

Окрім філософії життя, на пізню філософію Наторпа вплинули також гегелівська діалектика та онтологія у тому її розумінні, яке запропонував Микола Гартман. Яке значення Наторп приділяв питанню про буття, розкривається у його роздумах про «первісну загадку людського буття», яку він характеризує такими словами: «Те, що з'являється переді мною..., виступає *для мене* (tritt heraus, existet); але звідки? Із усе ще не розірваного, цілковито не розірваного взаємозв'язку з усім у єдиному, нерозірваному, нездатному бути розірваним всесвіті виступає, звертаючись до мене, заявляючи мені: я *є*, я *тут*, і я існую для *тебе*, я *тут для тебе*» [33]. Такі висловлювання змушують пригадати «просвіт буття», про який трохи згодом буде казати Гайдеггер. Якщо раніше Наторп із позицій критицизму полемізував із загадкою пізнання, то тепер він зосередився на «загадці людського буття». Цій зміні оптики відповідає заміна питання про «походження» мислення на питання про «первісну точку творіння». Усе це переконливо свідчить про те, що марбурзька школа неокантіанства почала розпадатися після завершення Першої світової війни.

### с) Ернст Касіер

Серед представників другої генерації неокантіанства марбурзького напрямку заслуговує на увагу передусім Ернст Касіер (1874–1945). Він спочатку вивчав право, потім літературу і філософію. Ґеорґ Зімель захопив його до студій Канта. Він був добре знайомий з інтерпретацією кантієвської філософії Когеном, габілітував у Берліні, у 1919 р. одержав професуру у Гамбурзі, у 1933 р. емігрував спочатку до Англії, потім до Швеції, а у 1945 – до США, де помер 1945 р. [34].

У своїй дисертації Касіреп полемізував з «Декартовою критикою математичного і природознавчого пізнання» (Марбург, 1899). Історії філософії присвячено також велику монографію «Наукові основи системи Лябніца» (Марбург, 1902) та тритомник «Проблема пізнання у філософії і науці новітнього часу» (Берлін, 1906, 1907, 1920; четвертий незавершений том вийшов посмертно у 1957 р.), а також «Філософію Просвітництва» (Тюбінген, 1932) і численні статті. Дослідження «Поняття субстанції і поняття функції» (Берлін, 1910) має не тільки історичний, а й систематичний характер. Систематичну концепцію Касірера викладено у тритомній «Філософії символічних форм» (Берлін, 1923, 1925, 1929) [35]. В останні роки життя було написано «Есей про людину» (New Haven, 1944) та «Міф про державу» (New Haven, 1946, посмертно).

Касіреп узагальнив трансцендентальний підхід, бо разом з формами розуму (категоріями) він брав до уваги також форми мовного, релігійного, естетичного творення дійсності. Через це символічні форми почасти мають неспоглядальну, почасти також споглядальну схему інтерпретації. При цьому він розглядав ці форми не як позачасові, а вважав їх історично зумовленими. Він дотримувався трансцендентально-філософської ідеї, що ніщо не може бути даним незалежно від форм, які передують пізнанню; те, що ми пізнаємо, є завжди вже оформленим. Щоправда, форми не створюють позачасово значущої системи, а є історично зумовленими.

Зміну категоріальних рамок наукового пізнання Касіреп показав на прикладі витіснення поняття субстанції поняттям функції. Надання переваги категорії субстанції у старій метафізиці пов'язано з розумінням судження у традиційній логіці, для якої фундаментальними є судження за формою  $S \text{ є } P$  (наприклад, Сократ є мудрим). Ця позиція призвела до занедбання реляційних суджень, бо важливішим здавалося питання про відношення одиничних речей до виду, а видів – до роду. Якщо ж відкинути припущення, що пізнання полягає у підведенні особливого під абстрактні видові поняття, то й категорія субстанції втрачає своє значення, отже, стає можливим визнати роль функціональної категорії. Припущення, що всі загальні поняття ґрунтуються на абстракції, за Касірепом, є безпідставним. Щоб абстрагувати, треба порівнювати речі, а це стає можливим тільки тоді, якщо спочатку під загальним кутом встановлюються відносини між ними. Наприклад, щоб утворити поняття кінчного зрізу, треба було порівняти кола, еліпси, параболи і гіперболи, а це можливо тільки,



якщо розглядати їх як криві одного типу. Коротко кажучи, абстракція завжди передбачає понятійний зв'язок, отже, розумовий синтез. Також і спостереження окремих фактів, як одностайно вважають неокантіанці, можливі тільки в рамках теорії. Щось шукати можна лише тоді, коли вже визначено вид того, що шукається. (Наприклад, коли природодослідник дивиться у мікроскоп, то робить він це не наміання, а шукає щось визначене, наприклад бактерії певного виду.)

Важливу роль у філософії Касієра відіграє проблема значення, яка, на його думку, була намічена ще Кантом [36] і яку в ті часи розробляв також і Гусерль. Запропонований Гусерлем аналіз актів, що надають значення, здавався Касієру суб'єктивним, занадто психологічним, але він веде до того ж результату, що й об'єктивний трансцендентально-логічний аналіз, бо обидва виходять із заперечення емпіристичної позиції [37].

Значення є чинним тільки в певній інтерпретаційній рамці, яка утворюється не тільки загальними поняттями, а й загальними символічними формами. Важливим засобом конституції значення є мова, бо через ім'я зв'язується у (відносно) стійкий предмет багатоманітність чуттєвих вражень, при цьому непотрібно вже мати відповідне поняття, бо ідентичність імені є антиципацією ідентичності поняття. Якщо, за Кантом, не може існувати пізнання, цілком незалежного від поняття, то, за Касієром, поняття є тільки останнім ступенем, якого досягає пізнання [38]. Хоча Касієр виразно наголошував на ролі мовного оформлення для створення пізнавальної дійсності, він вважав мову не єдиною формою інтерпретації дійсності, як це роблять провідні представники лінгвістичного повороту у філософії XX століття (див. ч. IV, гл. IV, 3–4).

Аналогічну функцію мають міфічні уявлення, що, як і всі духовні форми, зливаються у єдність зі змістом. Отже, міф (як уявлення про світ божественних або демонічних сил) не може розглядатися як завіса, яка прикриває дійсність, що існує незалежно від міфічних інтерпретацій, і яку треба тільки зірвати, щоб побачити цю дійсність у її справжньому вигляді, бо він конститує особливого роду дійсність [39]. Світ природничих наук не є справжнім для міфу, який інтерпретує своїм чином (можливо, хибно), бо міф створює свій власний світ, цілком незалежний від світу природознавства. Це, цілком очевидно, веде до релятивізації картин світу: картина світу, створена природничими науками, є лише однією з можливих, кожна з яких не має жодної принципової переваги над іншими.

Залучення до сфери трансцендентальної філософії мови, міфу, релігії і мистецтва дало Касінеру змогу обґрунтувати домагання гуманітарних наук на самостійність, яке відстоював насамперед Дильтай. Зосереджуючи увагу на багатоманітності досвіду за межами наукового пізнання, Касінер відсунув на задній план питання, за яких умов щось *узагалі* може пізнаватися як предмет. Кант показав, що про пізнання може йтись тільки тоді, коли різноманітність даних зв'язується у єдність предмета. Оскільки єдність є основною функцією розуму, то незалежно від нього не існує ніякого пізнання. Це торкається як міфічного або естетичного досвіду, так і наукового пізнання; навіть якщо предмети міфу або мистецтва відрізняються від предметів пізнання, вони все ж таки є предметами. Отже, передусім треба запитати, за яких умов вони взагалі можуть бути предметами, а вже потім – у чому полягає їхня специфічність.

Коли Касінер у 1929 р. у Давосі дискутував з Гайдеггером, він був менш переконливим, ніж його суперник [40], хоча з позиції критичної філософії аргументація могла б бути більш обґрунтованою. Але сильним боком Касінера був радше розгляд культурних явищ у їхньому взаємозв'язку з історією ідей, а не критично-систематичний аналіз. Його звернення до духовної історії, так само як і поворот пізнього Наторпа до питання про буття, чітко показує, що марбурзьке неокантіанство почало розпадатися. Політичні події 1933 р. у Німеччині поклали йому край також і ззовні, бо цей напрям було затавровано як «сврейський».

### 3. Північно-західний напрям німецького неокантіанства

#### а) Вільгельм Віндельбанд

Представники другої великої школи неокантіанства, центри якої розташовувалися у Гейдельберзі, Фрайбурзі (Брайсгау) та Страсбурзі (тому вона і називається північно-західнонімецькою), так само як Кант і марбурзькі неокантіанці, вважали філософію теорією знання або пізнання, але насамперед вони мали на увазі не природознавче, а історичне пізнання. Найбільш видатним представником північно-західного неокантіанства був Вільгельм Віндельбанд. Він народився 1848 р. у Потсдамі, викладав в університетах Цюриха, Страсбурга й Гейдельберга, де помер 1915 р.

Свої систематизовані погляди він виклав у «Вступі до філософії» (Тюбінген, 1914, 1920) та у «Принципах логіки» (Тюбінген, 1912; Т. 1. Енциклопедії філософських наук), а також у низці праць, виданих під назвою «Прелюдії» (Фрайбург, 1884). Визнання здобула його страсбурзька ректорська промова «Історія і природознавство» (Страсбург, 1894), до якої ми ще будемо звертатися. Віндельбанд зробив також значний внесок в історію філософії. Його «Підручник з історії філософії» (вперше видано у 1892-му, потім виходили численні перевидання, які після смерті автора доповнювалися видавцями) є класичною історико-філософською працею, де історія філософського мислення зображується як розвиток константних проблем [41].

Віндельбанд намагався поширити трансцендентальний підхід на гуманітарні науки і тим самим забезпечити трансцендентальну філософію від природознавчої однобічності. Для нього було безсумнівним, що кантівський критицизм є єдиною позицією, яка відповідає новочасовому мисленню; але він вважав за потрібне поширити трансцендентальний підхід також і на пізнання історії [42].

Питання про відносини між природничими й історичними науками, яким займався також і Вільгельм Дильтай (див. гл. IV, 2), Віндельбанд розглядає у промові «Історія і природознавство», відповіддю на нього було положення щодо необхідності розподілу наук на ті, що встановлюють закони (номотетичні науки), і ті, що описують події (ідеографічні науки). Останні є не менш науковими, ніж перші, хоча дуже відрізняються від них за своєю методологією. Адже вони спрямовуються не на щось загальне, тобто не на загальні закономірності, а на індивідуальне у його своєрідності (тому вони й називаються ідеографічними, від грецького *idios* – приватний, своєрідний, індивідуальний). Завдання історичних наук полягає у тому, щоб актуалізувати історичні формоутворення у їхній своєрідності та самоцінності. Щодо звичайного розподілу наук на природничі і гуманітарні Віндельбанд зауважував, що тут розподіл здійснюється за предметною сферою, але цього недостатньо, бо одну й ту ж саму річ можна розглядати як із позицій наук про події, так і у номотетичний спосіб. Отже, психічні феномени можна розглядати і як випадки природних законів, і як окремі переживання. Розрізнення ж між номотетичними та ідеографічними науками дає можливість також розуміти його як розрізнення між обома методами або ж як розрізнення між спрямуваннями

двох інтересів, отже, як таке воно є, напевне, виправданим. Якщо брати це до уваги, то немає жодних зауважень щодо того твердження, що історики за певних обставин посилаються на закони природи. Наприклад, якщо Французьку революцію розуміють як наслідок економічних криз, то посилаються принаймні імпліцитно на економічні закономірності. Але історика цікавлять не ці закономірності, а революція 1789 р. як унікальна подія. І навпаки, за певних обставин природознавець також має справу з індивідуальними явищами, наприклад новою зіркою, що з'явилася у 1054 р. у сузір'ї Тільця. Але його інтерес зрештою торкатиметься не поодинокого зоряного вибуху, а закономірностей, які відіграють певну роль у вибухах зірок.

Інтерес, яким керуються науки про події, не можна задовольнити методами природознавства, які дають пояснення на підставі природних законів. Щоправда, не все те, що відбувається, стає предметом історичного інтересу, а тільки те, що має значення, що визначається на основі припустимих цінностей. Уже сам добір історичних фактів здійснюється з певних загальних ціннісних позицій. Судження наук про події є об'єктивними, бо такими є покладені в їхню основу цінності, об'єктивність же цінностей полягає у тому, що їхнє існування неможливе без історичного пізнання; вони, за кантівською термінологією, є умовами можливості історичного пізнання. Оскільки цінності, за Віндельбандом, мають надсуб'єктивний характер, це дає змогу уникнути історичного релятивізму, до якого веде герменевтика.

Віндельбанд приписував цінностям такий вид буття, який не можна зводити до буття реальних речей, бо буття цінностей криється у їхній «значущості». Значущість цінностей пізнається як належне, до того ж первинно не індивідуальною, а надіндивідуальною свідомістю, яку Віндельбанд називає «нормальною». Таке розуміння цінностей є дуже затьмареним, йому закидають те, що цінності разом з їхньою значущістю є тільки мислимою об'єктивною відповідністю суб'єктивно пізнаної належності. Припущення значущих у собі цінностей переслідує мету надати надсуб'єктивної значущості судженням наук про події, а тому викликає підозру, що є припущенням *ad hoc* (лат. для даного випадку). Філософія цінностей систематично розбудовувалася у ХХ столітті, наприклад Максом Шелером чи Ніколою Гартманом (див. ч. IV, гл. II, 2), але у подальшому про неї майже забули.

Слово «цінність» Віндельбанд вживав у дуже широкому значенні, визначаючи логіку як учення про цінність істини, етику – як учення про цінність добра, естетику – як учення про цінність прекрасного. Він намагався показати, що вже у теоретичній філософії Канта важливим було поняття норми: Кант вважав категорії правилами, тобто розумів їх як норми, якими ми *повинні* керуватися у пізнанні. Отже, за Віндельбандом, результат трансцендентального аналізу – це не положення, за якими (може, навіть і необхідно) здійснюються певні процедури, а положення, на підставі яких *повинні* здійснюватися певні процедури. Тут ідеться про ціннісні передумови, саме тому заснована Віндельбандом школа одержала назву ціннісно-теоретичного напрямку неокантіанства.

Філософське вчення про знання у Віндельбанда називається «логікою» [43]. Вона має, з огляду на фактичне – донаукове або наукове – пізнання, усвідомлювати надсуб'єктивно значущі передумови, покладені в його основу. У душі трансцендентальної філософії Віндельбанд вбачав у ній теорію пізнання; при цьому, як і більшість неокантіанців, він мав на увазі передусім наукове пізнання [44]. Але логіка Віндельбанда ніколи не привертала такої уваги, як його теорія наук про події.

#### *b) Гайнрих Рикерт*

Гайнрих Рикерт наполягав ще більш виразно, ніж Віндельбанд, на ціннісній зумовленості пізнання. Він народився 1863 р. у Данцігу (зараз Гданськ), викладав у Фрайбурзі у Гейдельберзі (з 1896-го), де помер 1936 р. Свою теорію історичного пізнання він представив у праці «Межі природознавчого утворення понять» (Тюбінген і Ляйпціг, 1902). З його праці «Система філософії» опубліковано тільки частину 1 «Загальне основоположення» (Тюбінген, 1921). Огляд основних тем його філософії – від методології та онтології до антропології – міститься у праці «Зasadничі проблеми філософії» (Тюбінген, 1934 [45]).

Рикерт, як і його вчитель Віндельбанд, намагався впровадити критицистський підхід до історичних наук. Відходячи від звичайного предметно орієнтованого розрізнення між природничими і гуманітарними науками, він методологічно характеризував природничі науки як такі, що зосереджені на пізнанні законів, а історичні – як спрямовані на одиничне, яке розглядається у світлі цінностей. Природничі

науки не здатні досягнути конкретні, індивідуальні речі; вони не бачать світу, у якому ми живемо, з його радощами і стражданнями. Засобами природничих наук не можна зрозуміти не тільки особистостей, а й збагнути адекватним чином індивідуальні явища. Тільки безпосередньо у житті, а не у науці постає перед нами конкретна дійсність [46].

За Рикертом, вихідною точкою філософської рефлексії є ставлення людини до дійсності, яку, з одного боку, можна пізнавати раціонально, а з іншого – розуміти, отже, можна розрізнити сферу фактів від сфери смислових побудов. Але цьому розрізненню не відповідає розрізнення у дійсності, яка не складається з реальності і смислових побудов, а є їхньою єдністю. Ця єдність існує насамперед у суб'єкті, який пов'язаний як з реальним світом, так і зі сферою смислових побудов. Але єдність реальності і смислу не має обмежуватися тільки суб'єктом, її треба мислити як єдність цінності і дійсності. Її не пізнають і не впізнають, а припускають, бо без неї неможливе пізнання та досягнення смислу.

Послідовна теорія цінності розглядає цінності як умови не тільки історичного розуміння, а й пізнання взагалі. Рикерт намагався обґрунтувати свою позицію, виходячи з факту судження. Він вважав, що ми у судженні здійснюємо вибір на користь цінності істини, і визначав це як оцінювання на підставі його дуже незвичного розуміння як «цінності істини». Оскільки, на його думку, оцінювання полягає у тому, що ми посилаємося на цінності, то їхнє існування має бути визнано умовою можливості суджень або пізнання. Окрім того, він припускав, що цінності утворюють систему або цілісну сферу буття, яка мусить бути пов'язаною з реальністю: отже, цінність і реальність пов'язуються між собою не тільки у суб'єкті, а й взагалі у дійсності. Щоправда, про цю сферу буття ми можемо говорити лише символічною мовою.

Рикерт підкріплював свою концепцію посланням на тезу Канта про примат практики, але розумів під цим дещо інше. Якщо Кант тут мав увазі етично мотивовану віру у розум, то Рикерт – примат ціннісного пізнання. Але ціннісний об'єктивізм несумісний з кантівською позицією, навіть якщо орієнтуватися передусім на практичну філософію Канта, як це робили Віндельбанд і Рикерт.

Філософія північно-західного напрямку німецького неокантіанства, представниками якої, окрім названих вище, були також Еміль Ласк (народився 1875-го, загинув 1915 р.) і Бруно Баух (1877–1942), прожила не довше самого неокантіанства.

#### 4. Реалістичний напрям критицизму

Доволі самостійним представником неокантіанства був Алоїс Ріль (народ. 1844 р., помер 1924-го у Нойбабельсберзі), який на відміну від марбуржців дотримувався критично-реалістичної інтерпретації кантівського вчення про пізнання. Хоча його саме за це стали вважати близьким до позитивізму. Але реалістичні компоненти його мислення походять не від позитивізму, а зумовлені впливом гербаріанства, яке відіграло в Австрії приблизно до 1870 р. важливу роль у філософії і педагогіці і позначилося на формуванні молодого Ріля.

Ріль габілітував у Граці і невдовзі потому став там професором. Уже тоді він почав наближатися до критицизму. Разом з багатьма невеличкими працями тоді вийшли два перших томи його основної праці «Філософський критицизм і його значення для позитивної науки (Ч. I. Ляйпціг, 1876; Ч. II/1, 1879). У 1882-му Ріль прийняв запрошення Фрайбурзького університету (Брайсгау), де він змінив Віндельбанда; потім його запрошували до Кіля, Галле і зрештою – до Берліна (1905). Його попередником на Берлінській кафедрі був Вільгельм Дильтай (див. гл. IV, 2), а його наступником – учень Дильтая Едуард Шпранґер (1882–1963). Усі свої сили він віддав підготовці другого видання своєї головної праці у трьох томах; другий і третій томи було видано після його смерті [47].

Хоча Ріль вважав себе прихильником кантівського критицизму, він був переконаний, що успіхи природознавства вимагають модифікувати певні положення Канта. На його думку, Кант запитував про можливості наукового пізнання, маючи на увазі фізику свого часу, але оскільки природничі науки зробили відтоді великий поступ, то треба поширити кантівське питання також і на нову форму наукового пізнання.

Ріль знайшов у Канта амбівалентність, яку він прагнув подолати: з одного боку, кантівська філософія є теорією пізнання, а з іншого – метафізикою (на практичних засадах). В очах Ріля ця метафізика була неприйнятною. Також він вважав, що потребує коректури вчення Канта про річ у собі, але його міркування щодо цього відрізнялися від післякантівських ідеалістів. Він був переконаний у тому, що Кант мислив не занадто, а замало реалістично, проголосуючи річ у собі просто непізнаваною і тим самим позбавляючи себе можливос-

ті несуперечливо розуміти її як причину явищ, що, за Рілем, є необхідним. Ріль закидав ідеалізові заперечення незалежної від мислення дійсності, він дистанціювався також і від раціоналізму, який вважає апріорне природженим. Щоб відмежуватися від цієї позиції, він інколи вживав вислів «критичний раціоналізм», що вже вказує у напрямі філософії Поппера (див. ч. IV, гл. V, 4).

За Рілем, ми маємо визнати дійсність як потойбічну свідомості і незалежну від мислення, бо в іншому разі немає сенсу говорити про пізнання. «Пізнавати» для Ріля означає «відкривати існуючий у собі порядок речей». Зусилля, спрямовані на пізнання, не мали б сенсу, якби не існувало чогось, що треба відкрити [48]. Складається враження, що цим визначенням – «пізнання» – вже наперед встановлюється реалістичне розв'язання його проблематики. Фактично Ріль (як згодом Ніколай Гартман, див. ч. IV, гл. II, 2b) визнавав, що свідомість суттєво спрямована на щось відмінне від суб'єкта. Якщо це заперечують, то підписуються під ідеалізмом, для якого дійсність є сновидінням, навіть меншим за це, бо сновиди завжди передбачають того, хто реально їх бачить, у той час як для того ідеалізму, який, за Рілем, було представлено у всіх версіях марбурзьких неокантіанців, не існує нічого реального у звичайному сенсі.

Предмети світу і суб'єкт – це явища, але в них з'являється щось таке, що лежить в основі явища. Якщо річ у собі не є попросту непізнаваною, її можна визначити категоріально, а саме каузально, і визнавати причиною відчуттів. Не тільки існування речей, не залежних від мислення, було незаперечним для Ріля, а й існування співлюдей (Mitmenschen), у якому ми вpleвані через почуття: «Просте існування у нас альтруїстичних почуттів і доводить існування співлюдей поза нами» [50]. Тим самим ще більше підкріплюється припущення про зовнішній світ, незалежний від мислення: «Оскільки існує більшість людей, чий сприйняття збігаються, чий почуття взаємодоповнюються, а дії поєднуються, то саме через це зовнішній світ є реальним, а не ідеальним, отже, він має існувати не тільки в уявленні» [51].

Пізнання дійсності постійно потребує відчуттів, бо тільки через них здійснюється зв'язок між нашими поняттями чи судженнями і реальністю. Без відчуттів ні про що не можна судити, нічого не можна пояснити, але самим відчуттям вже не треба нічого пояснювати, вони й не вимагають жодного пояснення, оскільки їхній зв'язок з речами ніколи не ставиться під сумнів. Як казав Ріль, «не можна від-



чувати в уяві» [52]. Відчуття відповідає моментові існування, яке не має нічого спільного зі змістом понять. Існування, строго кажучи, не мислиться, а відчувається. Але відчуття не тільки надають поштовх пізнанню, а й завершують його, бо дають змогу здійснювати верифікацію наших припущень [53]. Ріль (як і Попер) вважав експерименти спробами фальсифікації припущень, але (на відміну від Попера) він вважав верифікацією неуспішність спроб фальсифікації.

Відчуття і сприйняття ще не забезпечують пізнання речей і не дають досвідного знання про них; бо тільки за умов упорядкування відчуттів розумом виникають предмети пізнання: «Пізнання – це оцінене, зрозуміле сприйняття... Мислення є основою пізнання, пізнання неможливе без мислення» [54]. Критична філософія є теорією пізнання, що намагається показати, як можлива об'єктивність [55].

Дані відчуттів упорядковуються за допомогою понять, що не походять з пізнання і у цьому сенсі є апіорними. Ці поняття – категорії – виводяться через аналіз поняття пізнання. Отже, їх не слід розуміти як природжені ідеї чи функції психічних здатностей. Особливим значенням наділяються поняття субстанції та каузальності. «Каузальність» не можна спостерігати, бо спостереження завжди показує лише послідовність – за певних обставин – закономірну послідовність, а не причинну зумовленість; пізнання ж можливе тільки тоді, коли ми вважаємо, що кожний процес є однозначно детермінованим каузально, адже в іншому разі порушувалось би положення, за яким ніщо не відбувається без причини. Це ж саме торкається поняття субстанції, яке також значить не те, що здатне сприйматися, а щось таке, що *мислиться* ідентичним за будь-яких змін. Емпіризм є безпідставним, бо речі з властивостями, зміни яких зумовлюються подіями, що відбуваються, не можна пізнати без принципів субстанціональності та каузальності, але самі ці принципи походять не з їхнього спостереження, а з мислення. Критикуючи індуктивізм, Ріль відкидає емпіризм: адже жодне індуктивне узагальнення не існує без мислення, яке вказує на напрям такого узагальнення. Наукові відкриття відбуваються тому, що події передбачаються у мисленні, а передбачення підтверджується емпірично [56].

Так само як і Кант, Ріль також чітко розрізнявав між філософією та реальними науками: якщо останні прагнули пізнавати предмети, то у філософії йдеться про умови можливості пізнання предметів, тобто, за Рілем, про визначення поняття раціонального і чуттєвого пізнання. Критична філософія «не обіцяє нам ані виходу у безмір

космічного простору, ані відкриття шляху проникнення до сутності речей.... Вона не збагачує зміст нашого знання; вона намагається визначити форму і цінність пізнання як такого. Тому вона не досліджує, а судить, тобто діє критично» [57]. Форми споглядання і розуму можна збагнути не безпосередньо, а опосередковано, тобто через фактичне чуттєве і раціональне пізнання, насамперед через пізнання, що здійснюється природознавством, але при цьому предмет, важливий для філософії, не має розчинятися у природознавстві.

Попри розрізнення цих двох рівнів, Ріль вдається до роздумів, які не належать до теорії пізнання, а є метафізичними. Так, він ставить питання про зв'язок між тілом та свідомістю і відповідає на нього у дусі монізму: одна й та сама дійсність може виявлятися то фізичною, то психічною. Але фізичне і психічне не утворюють самостійних сфер дійсності. Те, що процеси у матеріальному світі можна пояснити механістично, ще не означає, що так можна пояснювати усю дійсність загалом. Ріль чітко відрізняв процес, що відбувається у свідомості, від механізму. Його «критичний монізм» перебував в опозиції як до матеріалізму, так і до вчення про одушевлення усього, яке відстоював Теодор Фехнер (див. гл. II, 3). Ріля можна вважати провісником тієї позиції, яку через півстоліття відстоюватиме Бернард Ренш [58].

Учення Ріля про свободу є також метафізичним. Щоправда, Ріль відкидав припущення про свавілля, визнаючи моральну свободу, тобто незалежність морального вибору від усіх зовнішніх інстанцій. Свобода у його розумінні є так само цінністю, як добро і краса, вона ставить перед нами завдання, правомірність якого не потребує наукового обґрунтування. За Рілем, не існує категорійного імперативу, який настає нас, як наказ єфрейтора: «паролем є не обов'язок, а відданість, але не трансцендентному, а загальному, що стало нашим власним, людськості у людини» [59].

Визнання цінностей наблизило Ріля до ціннісно-теоретичного напрямку на зразок Рикерта, з яким він підтримував стосунки. Ріль виявився відкритим до філософії життя, про що свідчить його інтерес до філософії Ніцше. Він був першим представником академічної філософії, який серйозно дискутував з Ніцше. Він визнавав особистісно-зумовлений світогляд, ціннісна орієнтація якого доповнювала критику пізнання.

У цій главі ми зупинилися тільки на найважливіших представниках неокантіанства, хоча деякі з них тут не згадуються – напри-

клад Ганс Файгінґер (1852–1933) з його «Філософією нібито/немовби» («Philosophie des Als-Ob», Berlin, 1911), яка викликає інтерес і у наш час. Також не беруться до уваги інтерпретації Канта з боку неокантіанців, але їхні результати через це не мають применшуватися. Такий інтерпретатор, як Ерих Адикес (1866–1928), був набагато більше простого філолога Кантових текстів, як його принагідно характеризували.

Після Першої світової війни вплив неокантіанства швидко зійшов нанівець. Його визнали формалістичним і почали вимагати повернення до предметних проблем, розв'язання яких очікували від споглядання сутностей (як це пропонувала феноменологія), від метафізичної інтуїції (як у деяких напрямках філософії життя), від прислуховування до буття (як у екзистенціальній філософії) або від світоглядної віри (як у деяких світоглядних ученнях того часу). Але вплив критицизму все ж таки вийшов за межі вузького кола неокантіанців. Наприклад, він дається взнаки у Ч. С. Пірса (див. ч. IV, гл. V, Та), щоправда, у цілковито інших філософських рамках, ніж у Канта. Цей вплив знову і знову відчувається у методології природознавства, наприклад у Анрі Пуанкаре (1854–1912), який у своїй праці «Наука і гіпотеза» (1902) розробив критичну філософію математики і природознавства і вбачав у теоріях природознавства винятково інструменти для пояснення і передбачення фактів. Теорії завжди мають гіпотетичний характер, який не втрачається навіть тоді, коли вони добре підтверджуються. Принципи геометрії також не є необхідно істинними, їхня значущість ґрунтується на згоді щодо того, що положення евклідової геометрії є не описами незалежної від нас дійсності, а тільки відрізняються від положень інших (неевклідових) геометрій більшою простотою. Схожі погляди відстоював П'єр Дюем (1861–1916), який був також видатним істориком науки. Згодом вплив критицизму виявився у Карла Р. Попера, а у другій половині XX століття до критицистських позицій наблизилися деякі зі значних представників аналітичної філософії мови, а саме Пітер Ф. Стросон, Вільфрід Селларс та Хіларі Патнем. Трансцендентально-філософська ідея, за якою щось може стати предметом пізнання тільки на підставі інтерпретацій у межах певної теоретичної рамки, відіграє свою роль у сучасній філософії (наприклад, під назвою «інтерпретаціонізму», див. [60]), отже, безсумнівною є життєздатність центральних ідей трансцендентальної філософії.

#### IV. Філософія життя

Бог вправ з трону творця  
Додолю, де життя і любов  
Рокотали усюди  
(Альфред Момберт)

##### 1. Ніцше

Фридрих Вільгельм Ніцше народився 15 жовтня 1844 р. у родині пастора (його матір була також пасторською дочкою) у Рекені під Лютценом [1]. У 1848 р. його батько раптово став психічно хворим і невдовзі помер, після чого родина переїхала до Наумбурга. Хлопець, який зростав у колі матері, сестер, бабусі та двох тіток, одержав стипендію для навчання у Пфорті, найкращій школі-інтернаті у цьому регіоні. Потім він вивчав в університетах Бонна і Ляйпцігу класичну філологію, але цікавився також філософією і мистецтвом. Із філософів на нього справив важення передусім Шопенгауер, а в музиці він надавав перевагу Ваґнеру, вважаючи його найвидатнішим з усіх композиторів. У 1869 р., коли Ніцше ледве виповнилося 24 роки, він за рекомендацією свого вчителя Фридриха Ричля (1806–1876) стає екстраординаріусом у Базелі, де він викладав до 1878 р. Але вже у 1879 р. Ніцше виходить на пенсію за станом здоров'я. У Базелі він підтримував стосунки з істориком церкви Францем Овербеком (1837–1905), який у 1873 р. зрікся християнства, та з істориком Якобом Бурггардтом (1818–1897), яким Ніцше обожнював дуже захоплювався, хоча Бурггардт вважав його мислення виявом революційної доби і не поділяв його захоплення Ваґнером. Він часто виїздив з Базеля, щоб відвідати Рихарда і Козима Ваґнерів, які тоді мешкали у Трібшені під Люцэрною [2].

У 1872 р. вийшла перша книга Ніцше «Народження трагедії з духу музики» [3], яку не прийняли багато філологів і яка викликала гучні суперечки. Рихард Ваґнер і його дружина Козима, навпаки, були у захваті від цієї праці, що цілком зрозуміло, бо там ішлося про шанування Ваґнера. У реакціях на цю публікацію вже виявлялися та суперечливість у ставленні до Ніцше, яка з роками все більш загострюватиметься. Фахівці з філософії та філології здебільшого

відкидали або ігнорували його думки, які знаходили відгук серед дилетантів, що вбачали в них прояв нового світогляду. Між 1873–1876 рр. з'явилися «Несвоєчасні роздуми», серед яких найбільш цінними у філософському сенсі є твори «Про користь і шкідливість мистецтва для життя» та «Шопенгауер як вихователь». У 1876 р. Ніцше і Вагнер розійшлися як через світоглядні непорозуміння, так і через відмінність естетичних позицій. Ніцше тоді мав намір відійти від своїх ідеалістичних спроб на натуралістичні позиції, з якими він ознайомився у працях психолога Пауля Реє (1849–1901) [4]. Натуралістичний спосіб мислення помітно дасться взнаки в опублікованих у 1878 та 1880 рр. двох томах праці «Людське, занадто людське», а нивдвозі потому у «Ранковій зорі» (1881) і «Веселій науці» (1882). На цей час припадає знайомство Ніцше з Лу фон Заломе, до якої він безуспішно залицявся і яка згодом напише важливу книгу про Ніцше [5]. Між 1883 і 1885 рр. з'явилися чотири частини «Заратустри», щоправда, IV частину було надруковано приватно за браком видавця. У 1886 р. з'явилися «По той бік добра і зла. Пролог до філософії майбутнього» та «Генеалогія моралі. Полемічний нарис». У 1888 р. було написано праці «Падіння Вагнера. Проблема музиканта», «Esse homo. Як стають тим, чим є» та «Антихрист. Прокляття християнству». У цих працях вже відчутні натяки на психічну хворобу, яка, щоправда, почалася пізніше [6].

У другій половині 80-х рр. Ніцше задумав свою основну працю, «передлоком» до якої мав стати «Заратустра» [7]. Важко повірити, що Ніцше мав чіткий план щодо цього [8], але є всі підстави виходити з того, що він прагнув метафізично обґрунтувати свою філософію у систематичній праці [9]. Нотатки, що виникли у зв'язку з цим планом, утворили матеріал для твору «Воля до влади», підготовленого до друку сестрою Ніцше, але тільки у другій половині XX століття їх було критично відредаговано й очищено від підробок.

На зламі 1888–1889 рр. у Ніцше загострилася його психічна хвороба. До 1900-го він жив у цілковитій духовній темряві під наглядом і піклуванням рідних; він помер у Ваймарі 25 серпня 1900 р. Багато суперечок викликало питання про природу його хвороби. Ймовірно, це прогресивний параліч, викликаний зараженням сифілісом [10].

Процес розвитку мислення Ніцше не був безперервним, у ньому є паузи, які дають підстави виділити в ньому кілька фаз. Перша фаза характеризується впливом Шопенгауера і його спекулятивної метафізики волі, у другій фазі Ніцше дистанціювався не тільки від

неї, а й від усякої метафізики, а також від традиційної теорії пізнання, зосередивши основну увагу на психологічних ученнях Гюма, Кондильяка і представників натуралістичної психології XIX століття; в останній фазі він вважав недостатньою історико-психологічну деструкцію метафізичних проблем. Питання про сутність дійсності, про форму світового процесу та про сенс людського буття – отже, саме метафізичні питання – знову стали для нього важливими. Потреба у пошуках або наданні смислу відіграла вирішальну роль у мисленні Ніцше; постійна боротьба із хворобою і зумовлені нею декадентські почуття змушували його возвеличувати силу і проголошувати подолання декадансу надмогутнім волінням, що створює нові цінності. У всіх творах Ніцше постійно відчувається напруження між тим, ким він був і ким хотів стати, цим пояснюється і та пристрасть, яка пронизує праці Ніцше, справляючи знову і знову захопливе враження.

#### *а) Філософія мистецтва та історії*

Ніцше починав як філософ культури чи культурний критик, культурно-критичний імпульс і надалі залишається важливим у його мисленні. Так, у «Народженні трагедії» йшлося не тільки про інтерпретацію античної трагедії, він сперечався тут із тенденціями культури XIX століття. Він вважав, що відкрив у сучасній культурі симптоми декадансу і сподівався, що культурне оновлення принесе музична драма на зразок Ваґнерівської, бо у Ваґнера він відчув творчу силу в дії – діонісійський елемент, якої, на його думку, не мали інші митці того часу. Велике мистецтво завжди виникає через взаємодію двох факторів, які Ніцше позначає словам «діонісійське» та «аполлонійське». Діонісійське означає вітальну енергію, яка дає змогу одиничному забути про себе, щоб відчути єдність усіх істот; ця енергія, якщо вона проявляється без обмежень, викликає стан, близький до сп'яніння. Отже, для того, щоб виник витвір мистецтва, треба приборкати силу діонісійського аполлонійським принципом міри, гармонії, форми. Давньогрецька трагедія виникла через взаємодію діонісійського і аполлонійського. Отже, і нове трагічне мистецтво, свідком народження якого вважав себе Ніцше, має походити з цих самих коренів.

За полярністю, позначеною тут словами «діонісійське» і «аполлонійське», криється Шопенгауєрове розрізнення речі у собі і яви-

ща, за яким сліпа, безцільна воля у собі є безформною силою, в той час як світ явища покоїться на формах простору, часу і каузальності. Дійсність явища можна порівняти із завесою, що закриває від нас те «у собі» (див. ч. II, гл. VII, 2–3). Але в одному суттєвому моменті Ніцше відрізняється від Шопенгауера. Якщо останній вважав функцією мистецтва зробити доступними загальні форми явища – ідеї – і зрештою світову волю, що приховуються за видимістю різноманітних конкретних речей, то за Ніцше мистецтво зовсім не відкриває сутності речей. Навпаки, його функцією є приховування від нас дійсності, якою вона є у собі. Це «у собі» Ніцше, так само як і Шопенгауер, вважав абсолютно безглуздим. Оскільки людина не хоче жити з усвідомленням цілковитої безглуздості, вона потребує бажаної видимості і навіть ілюзії впорядкованого, гармонійного, чудового світу. Зрештою вона потребує самої основи світу, прасдиного задля спасіння від внутрішньої суперечності, від болю, що приносить їй страждання. Романтично-містичне витлумачення мистецтва, яке тут ще звучить, щоправда, Ніцше неавдовзі замінить на психологічне і навіть фізіологічне розуміння функції мистецтва. Оскільки життя приречене не на правду, а на всіляку оману, Ніцше згодом визнає за мистецтвом різновид істини, у подальшому все більш наголошуючи на цьому і тим самим виступаючи всупереч тій традиції, витoki якої сягають неоплатонізму.

За Ніцше, давні греки знали про абсурдність людського буття, саме у цьому знанні криються витoki того прихованого песимізму, який не помітила класична інтерпретація античності і який, на думку Ніцше, треба враховувати, щоб зрозуміти давньогрецьке мистецтво: «Грек знав і відчував страхіття і жадливості людського буття: взагалі, щоб бути спроможним жити, він потребував мати перед собою блискуче народження мрії про Олімпійське» [11]. Радісний світ олімпійських богів, аполлонійський бік культури загалом є тільки поверхнею. Той, хто хоче взагалі зрозуміти справжнє мистецтво, має зазирнути за цю поверхню. Антиподом трагічної позиції є інтелектуалізм, якщо він починає панувати у мистецтві, то починається його занепад, в античності він починається з Еврипіда, сучасника давньогрецьких просвітників – софістів та духовно близького до них Сократа. В очах Ніцше Сократ був типовим інтелектуалом, який керується вже не своїми інстинктами, а винятково раціональними міркуваннями. Інстинктивні потяги у Сократа витісняються на задній план інтелектом. Але вони заявляють про себе через той внутрішній

голос, який Сократ називав демоном. Те, що він здебільшого стримано ставився до демона і тільки у виняткових випадках прислухався до нього, свідчить про значне послаблення його інстинкту. Його оптимізм ґрунтується на його інтелектуалізмі, що виявляється у тезі про те, що чеснотам можна навчитись [12].

Інтелектуаліст переконаний у тому, що «мислення, яке дотримується дороговказу каузальності, сягає до глибинних підвалів буття, що мислення здатне не тільки пізнавати буття, а й навіть *коригувати* його» [13]. Ніцше вважав віру у пізнавальність дійсності і спроможність її підкорення, притаманну науковій настанові, різновидом безумства, яке жене наукове мислення до тієї точки, з якої вже не можна рухатися далі, і тоді воно перетворюється на щось інше, а саме на мистецтво. Щоб зрозуміти людське буття, наука намагається звести явища до їхньої розумної основи. Водночас вона прагне виправдати це таким чином, бо якщо розумний принцип виявляється у явищах, тоді і самі явища треба вважати розумними. Але кожна з таких спроб обґрунтування і виправдання приречена на поразку, бо, як уже роз'яснив Шопенгауер, за допомогою обґрунтовувального мислення ніколи не можна проникнути у царину явищ, отже, не досягається нічого з того, що лежить в основі феноменів і може бути виправданим у такому світлі. Там, де зазнає поразки раціональне мислення, міф пропонує свою альтернативу. Ніцше, мабуть, хотів надати критику науково-раціонального мислення взагалі. Але при цьому він критикував його геть неадекватно. Представники природничих наук у ХІХ столітті зовсім не намагалися, як це зображував Ніцше, обґрунтувати глибини буття, керуючись дороговказом каузальності, а вбачали своє завдання у тому, щоб виявити закономірності у сфері явищ і надати їм вираження у формі гіпотетичних законів. Але якщо брати до уваги не хибні передумови критики Ніцше, а її наслідки, тоді її можна вважати першим кроком до того розуміння критики науки, яке знову буде відстоюватися у ХХ столітті то з позицій філософії життя та екзистенціалізму, то з екологічних та містичних позицій.

Згодом Ніцше переглянув своє розуміння науки і визнав, що наукові пояснення торкаються тільки явищ. Як він наголосував, від науки не можна очікувати чогось більшого: однаково схиляються і той, хто (як Ньютон) вбачає у науці засіб краще зрозуміти мудрість Бога, і той, хто вірить (як Вольтер) у її корисність для моралі. А також той, хто (як Спіноза) вбачає в ній шлях до самообожнення [14].



Наука, яка не спрямована на щось трансцендентне – *весела наука*, – є суворою, чистою і ясною; той, хто звик до її атмосфери, не бажатиме нічого іншого. Також і вона зрештою ґрунтується на метафізичній вірі: вірі в об'єктивну істину. Стосовно цього Ніцше визнав, «що ми, ті, хто пізнає сьогодні, безбожники і антиметафізики, беремо наш вогонь ще з тієї пожежі, яку розпалила тисячолітня віра, та християнська віра, що була також і вірою Платона, в те, що Бог є істиною, а істина – божественною». До цього він ще додає: «Але як же так, адже саме зараз це дедалі більше стає неправдоподібним, адже вже ніщо не виявляється божественним, отже, усе це – помилка, сліпота, брехня, – чи не виявиться Бог нашою найтришлішою брехнею» [15]. Згодом Ніцше все більш рішуче визнавав сумнівною волю до істини, водночас підносячи волю до неправди, омани, життєстверджувальної помилки, яка служить життю. Коли він, попри все це, сповіщав про дотримання наукової настанови, то мав на увазі передусім психологічний підхід, якому підпорядковував ідеї метафізики, моралі й релігії.

Також і стосовно мистецтва метафізична позиція 1872 р. у подальшому змінилася на психологічну і навіть фізіологічну. Мистецтво, за Ніцше, має справу з певними станами, «у яких ми вкладаємо в речі *просвітлення* та *повноту* і творчо зосереджуємося на них доти, доки вони не відобразатимуть нашу власну повноту та жадання життя». Ніцше виразно говорить про статевий потяг, про сп'яніння, про жорстокість, які належать до достеменних святкових радощів людини. Мистецтво збуджує ті сфери, які викликають такі стани жадання [16]. Отож Ніцше був послідовним, коли відмову від музики Ваґнера згодом звів до тілесної відрази. «Естетика, – як він пояснював у підсумку – це ніщо інше, як прикладна фізіологія» [17].

Отже, естетичну настанову не можна розуміти як незацікавлене задоволення. Як це розумів Кант, навпаки, вона взаємопов'язана з вітальними інтересами. Щодо залежності мистецтва від інтересів Ніцше риторично запитував: «Що робить усе мистецтво? Хіба воно не вихваляє? Хіба воно не звеличує? Хіба воно не обирає? Хіба воно не надає перевагу [можливо, слушно]? З усім цим воно *посилює* або *послаблює* певні ціннісні оцінювання... Чи є усе це побічним? Випадковим? Чимось, у чому взагалі не діє інстинкт митця? Або ж: чи не є це передумовою того, що митець узагалі щось *може*?» [18].

Положення, висловлене вже у 1872 р., за яким людина, щоб бути спроможною жити, приречена на видимість, на ілюзію, залишається визначальним для мислення Ніцше. Ми розуміємо дійсність не такою, як вона є у собі, а такою, як вона зображується на основі інтерпретацій. Інтерпретація керується інтересом життя, який спрямовується не тільки на його збереження, а й на посилення влади, яку має жива істота.

Цим інтересом керується також оцінка історії, яку дає Ніцше у другому Несвоєчасному роздумі «Про користь і шкідливість історії для життя». Життя потребує історії, але не всяка історія послугує життю. Якщо в ній панує однобічна антикварна настанова, то вона може бути перешкодою розвитку, бо спонукає відкидати нове і те, що перебуває у становленні. Противагою цієї чисто консервативної настанови, за якою старе само по собі є добром, у Ніцше виступає монументальна історія; вона бере з минулого великі взірці, що спонукають до наслідування, перед очима людей, які діють у сучасності. Але також і цей вид історії не повинен мати монополію на панування, а потребує її третього виду, тобто критичного, що розчинює владу минулого через її розчленування. У типовий спосіб, притаманний його мисленню, Ніцше підкреслював, що історична критика не підпорядкована такій меті, як справедливість, навпаки, вона має чинити несправедливий і нещадний суд, якщо цього вимагає життя. Усі три види історії мають свою відносну правоту, а міра значущості кожного з них залежить від потреб народу у певний часовий момент. Якщо ж історія стає чистою наукою, незалежною від потреб життя, вона стає силою, ворожою життю. Ніцше вважав, що в час, коли він жив, існував надмір історичного знання, що не мало позитивного значення для життя. А у надмірній історизації свідомості він вбачав послаблення особистості людини. Щоб бути спроможними жити, певні люди, так само як і певні народи, потребують життєтворчих ілюзій: якщо ж критичний дух у своєму аналізі руйнує всі ілюзії, він стає чинником, ворожим до життя. Протидіяти «історичній хворобі» може тільки «неісторичне» — мистецтво забуття — і надісторичне, тобто мистецтво і релігія. Ніцше покладав свої сподівання на молодь, яка, зустрічаючись із застарілою, епігональною культурою ще має силу для неісторичної і мистецької позиції.

*b) Ніцше і метафізика*

Після того як Ніцше відійшов від метафізики, притаманної «Народженню трагедії», він безперестанно з різних боків нападав на метафізику, намагаючись проголосити її неспроможною. При цьому він зосереджувався на вченнях про річ у собі, про Бога, про так звану «справжню дійсність», в основу якої було покладено встановлений Богом розумний порядок світу, а також про субстанцію взагалі і душевну субстанцію зокрема. Він намагався спростувати метафізику не знаряддям іманентної критики – полемізуючи з її аргументами – а психологічними засобами. А саме: через реконструкцію виникнення психологічних уявлень Ніцше каже про «хімію понять» [19], за допомогою якої, на його думку, можна простежити формування метафізичних ідей, що мають у своїй основі потяги, почуття і бажання. З цього погляду, не розумне осягнення, а ірраціональні мотиви криються за вченнями метафізиків, отже, викриття таких мотивів є завданням «історичної» (тобто генетичної) критики метафізики, у якій Ніцше вбачав сучасний спосіб полеміки з метафізикою, що особливо чітко дається взнаки, коли він зауважує щодо проблеми Бога: «Колись намагалися довести, що не існує Бога – сьогодні ж показують, як могла *виникнути* віра, що Бог існує... тим самим контрдоказ, що не існує Бога, стає зайвим» [20]. Щоправда, домагання судити про об'єктивну значущість ідеї (наприклад, ідеї Бога) на підставі її виникнення не є виправданим. Та обставина, що, наприклад, закони Кеплера було встановлено у пошуках тієї гармонії сфер, у яку вірили піфагорійці, не спростовує їхньої правильності.

Так само розмірковував Ніцше щодо речі у собі: щоб критикувати припущення про речі, що стоять за явищами, він спочатку ставив питання про те, як взагалі виникає поняття речі, воно походить з потреби у стійкому і тривалому, яка лежить в основі багатоманітності мінливих явищ. Уявлення речі створюється під впливом практичних інтересів з метою впорядкування даних. Отже, за Ніцше, не можна припускати існування речей, незалежних від нашого мислення. Те саме, що торкалося вислову «річ у собі», поширюється і на слово «річ»: воно не має об'єктивного смислу, а утворене на підставі ірраціональних мотивів, з чого Ніцше робить висновок, що не можна казати про дійсність, вкладаючи в це будь-який смисл. Разом з поняттям речі у собі очевидно втрачається її протилежне поняття – явище у його традиційному сенсі. Розрізнення між світом феноменів

та іншим світом, що стоїть за ним – тильним світом – стає неспроможним. Існує тільки світ, який ми пізнаємо і у якому ми живемо. Цей світ є витлумаченим світом, отже, він залежить від перспективи інтерпретації. «Справжній феноменалізм і перспективізм», за Ніцше, ґрунтується на тому, що світ, який ми усвідомлюємо, є тільки поверховим і знаковим світом..., отже, з усяким усвідомленням пов'язано спотворення, схилення, спрощення і узагальнення» [21].

В утворенні фіктивних метафізичних висловів, як це особливо помітно на прикладі терміна «субстанція», важливу роль відіграє мова. Ми, наприклад, піддаємося спокусі припущення, що суб'єкту висловлювання має відповідати щось у реальності – субстанція, особливо ми віримо в те, що в основі мислення лежить мисляча субстанція, оскільки граматику спонукає нас зводити всяке діяння до дієвця. Мовні структури відіграють свою роль також і в утворенні уявлень про Бога, через це Ніцше міг стверджувати, що ми не позбавимося Бога, бо ще віримо у граматику» [22].

Якщо основні поняття метафізики є вигадками, то постає питання, задля чого їх вигадали. Ніцше вважав, що їх було запроваджено для того, щоб уможливити пояснення зв'язків реальності і тим самим зробити її придатною для підкорення. Щоб бути спроможним впливати на природний процес, ми мусимо пояснити його самим собі, а це можливо тільки тоді, якщо існують константні величини, якщо процес має певну закономірність, особливо якщо однакові причини викликають завжди однакові наслідки. Оскільки ж у дійсності не існує констант та одноманітності, то уявлення про стійкі речі і загальні закономірності перебігу подій є фікціями, створеними, як уже зазначалося, з практичних міркувань. Щоправда, треба запитати, як можна було послуговуватися такими фікціями протягом тривалого часу, якщо насправді не існує певної стійкості, закономірності тощо. Припущення на основі понять, які суперечать дійсності, мають рано чи пізно призвести до краху практики, що ґрунтується на них.

Ніцшева критика метафізики досягла апогею з відмовою від віри у Бога: «Бог помер», – провістив він, або точніше «Старий Бог помер». Тут ідеться не стільки про неспроможність метафізичної теології, чи теології одкровення, а радше про потертість світогляду, що ґрунтується на ідеї Бога.

Незважаючи на радикальну відмову від метафізики, Ніцше намагався у 80-х рр. розробити таке розуміння дійсності, кристалізаційною серцевиною якого була ідея про вічне повернення, за якою

світовий процес не має ані початку, ані кінця і безліч разів посліпль веде до одних і тих самих станів. Світ, такий як він є зараз, уже був безліч разів, і він буде знову безліч разів реалізований таким самим чином. Ідея вічного повернення того ж самого спершу здавалася ізольованою знахідкою, яка, за свідченням Ніцше, спала йому на думку у 1881 р. [23], але згодом вона стала вихідним моментом метафізики, на яку постійно натякається у «Заратустрі» і яку він намагався систематично обґрунтувати, як свідчать його нотатки у другій половині 80-х рр. [24].

Припущення, що світовий процес є циклічним, вперше висловлюється у «Веселій науці»: «Це життя, яким ти живеш зараз і жив дотепер, ти мусиш прожити ще раз і безліч інших разів...» [25]. Ніцше бачив амбівалентність цієї думки: якщо на передній план висувається аспект «вічності Ніщо (бездузде)», то це гнітить [26], але вона може також спонукати до визнання життя всупереч світу і стверджувати долю. За Ніцше, адекватною відповіддю на виклик ідеї вічного повернення є не нігілізм, а безумовне ствердження життя і долі, amor fati. Той, хто приймає цю настанову, буде готовим наприкінці своїх днів сказати: «Хіба це було життя! Давай! Ще раз!» [27].

Уявлення про циклічний світовий процес не було новим, його можна знайти ще в античності, наприклад у стоїків, напевне, також у Геракліта, це було відомо класичному філологу Ніцше [28]. Новим для нього було тільки переконання, що він відкрив у вченні про вічне повернення засіб подолання нігілізму. Через велику практичну значущість цієї думки Ніцше вважав себе зобов'язаним обґрунтувати її; оскільки це неможливо було зробити емпірично, неминучим був крок до метафізики.

Ніцше припускав, що дійсність у собі є кінцевою і константною кількістю силових центрів, які можна порівняти з монадами Лябніца (див. ч. I, гл. I, 6b). Оскільки кількість силових центрів обмежена, то простір також мусить мати межу. Але час вважається таким, що не має ані початку, ані кінця, отже, казати про циклічний час немає сенсу [29], через те що кількість силових центрів обмежена. Обмеженою є також і кількість їхніх можливих комбінацій. Але саме тому, що час є нескінченним, кожна з цих комбінацій (що розглядаються як рівно ймовірні) має повторюватися нескінченно часто. [30].

Показово, що Ніцше, який так завзято критикував метафізику, сам вдався до спроби метафізичного обґрунтування, але ще більш прикметним є те, що тут йшлося про таку метафізику, яка відігравала

провідну роль серед тих метафізичних підходів, проти яких він виступав. Хоча Ніцше і не називав їх так, але стійкі силові центри є субстанціями у дусі традиційної метафізики, з якою він несамовито боровся, а воля (як воля до влади), що становить сутність квантів влади, є відповідником прагненню (*appetites*), у якому Лябніц вбачав сутність монад. Зводячи подію, яку ми здатні пізнавати, загалом до конкурентних воель до влади у силових центрах або вбачаючи у ній прояв умов по той бік емпіричної дійсності, Ніцше наштовхнувся на те розрізнення між явищем і річчю у собі, яке він раніше вважав безпідставним.

### *с) Нігілізм і його подолання*

Метафізика, яку запропонував Ніцше, мала уможливити подолання нігілізму. Переконавання, що задля цього треба звернутися до метафізичних міркувань, пояснює його інтерпретація нігілізму як наслідку реконструкції раціоналістичної метафізики, тобто руйнації віри у вічні істини і цінності. Якщо людина може надати смислу своєму життю тільки тоді, коли вірить в об'єктивні цінності, коли ця віра є метафізичною, тоді й нігілізм, що настав з крахом старої метафізики, можна подолати тільки за допомогою нової метафізики.

Суперечку з нігілізмом можна назвати лейтмотивом мислення Ніцше у 80-х рр. Ніцше вважав себе не тільки спостерігачем або інтерпретатором нігілізму, а й потерпілим від нього, оскільки зносив його тортури, зрештою, він вірив у своє покликання подолати нігілізм.

Нігілізм полягає у запереченні всіх абсолютних істин і цінностей, у «вірі в абсолютну безцінність, тобто безсмысленність» [31]. Отже, він є наслідком зняття тих припущень, які були центральними для теоретичної і практичної філософії раціоналізму; нігілізм є немивчущим, якщо стає сумнівною ідея розумного, тобто ціннісно визначеного порядку дійсності, що ґрунтується на Богові. Але нігілізм є тільки безпосереднім наслідком відмови від віри в об'єктивний порядок істин та цінностей; опосередковано він є проявом психічної і зрештою фізичної слабкості, яку Ніцше називав словом «декаданс». З погляду психології, нігілізм є станом, який настає внаслідок безуспішних пошуків смислу, коли помічають, що те, чого шукали, взагалі не існує. Якщо намагаються осягнути дійсність за допомогою понять єдності, істини, закономірності і при цьому змушені визнати,

що не існує єдності, істини, закономірності, тоді неминуче виникає думка про безсмысленність і безцінність світу. З погляду фізіології, нігілізм є виявом паралічу життєвої волі, що становить сутність декадансу: «Нігілістичний рух є виявом фізіологічного декадансу» [33].

Щоправда, діагноз Ніцше ґрунтується на непорозумінні. Так, він має рацію, стверджуючи, що метафізичне припущення розумно впорядкованої дійсності в ті часи здебільшого вважалось віджитим, але помилявся, коли вважав, що помітив це першим. Про те, що він висував таке домагання, свідчить його заява: «Я описую те, що приходить: появу нігілізму. Я можу тут це описувати, бо тут відбувається щось необхідне – усюди його знаки, немає тільки очей, щоб бачити ці знаки» [34]. Насправді ж дистанціювання від такої сумнівної метафізики відбувалося вже давно, тут варто згадати про її критику Юмом (див. ч. I, гл. II, 2b) та Кантом (ч. II, гл. I, 4). Ніцше був наляканий втратою смислу, що зумовлено відходом від традиційної метафізики, він відчував наближення катастрофи. Це показує, наскільки він сам ще залежав від потреби мати об'єктивний, метафізично укорінений смисл існування.

Ніцше виступав проти нігілізму не як нейтральний діагностик. А вважав себе його жертвою. Оскільки він був переконаний, що страждає нігілізм, як ніхто інший, то вважав себе покликаним відкрити своїм сучасникам очі на феномен нігілізму. Він звертався до них «як перший завершений нігіліст Європи, який уже сам до кінця пережив нігілізм, залишив його позаду, під собою, поза собою». Він також вважав, що гаслами «воля до влади» та «переоцінка всіх цінностей» виразив *контррух*, його принциповий намір і завдання: це мав бути рух, який колись у майбутньому замінить той цілковитий нігілізм, який виступає логічною і психологічною *передумовою* цього руху, бо той може вийти тільки з *нігілізму*, щоб виступити *проти нього*. Отже, чому прихід нігілізму є відтепер *необхідним*? Тому, що наші дотеперішні цінності самі спричинюють його як свій остаточний наслідок, адже нігілізм є продуманою до кінця логікою наших великих цінностей та ідеалів – він приходить тому, що ми маємо пережити нігілізм, щоб залишити позаду те, що власне було цінністю тих «цінностей»... Ми колись відчуємо потребу в нових цінностях...» [35].

Переконання Ніцше, що йому належить зробити перший крок у подоланні нігілізму, нагадує ідею заступницького страждання: оскільки

ки він вважав зовнішнє страждання, спричинене нігілізмом, умовою його подолання, а більшість людей, на його думку, ще навіть і не помітили нігілізму, тобто не потерпають від нього, то Ніцше робить висновок, що він, єдиний, хто знає про це, має також узяти за всіх на себе страждання від нігілізму. Ця позиція, напевно, є відголосом учення Шопенгауера, за яким одиничний, що цілковито придушує в собі волю до життя, прагне врятувати усіх людей від гніту існування.

Якщо нігілізм є наслідком процесу, під час якого цінності втрачають свою значущість, то його можна подолати, тільки створивши нову ціннісну свідомість. Оскільки, за Ніцше, якщо бути точним, існують не цінності, а суб'єктивні оцінювання; тобто покладання цінностей у формі вольових актів, то подолання нігілізму потребує нової, сильної, ба, суперсильної волі. Традиційні цінності впали, бо за ними стояла недостатньо сильна воля; якщо ж треба створити нові цінності, то потрібна воля, щоб замінити традиційні оцінювання на інші. У цьому дусі Ніцше вимагав переоцінки всіх цінностей, щоб місце декадентських цінностей, породжених послабленою волею і поширених християнством, зайняли оцінювання більш сильного, здорового воління. Достеменно влада, панування, гордість вважались добром, але разом із християнством, яке було релігією низів, рабів, було встановлено іншу мораль – рабську, в рамках якої чеснотами є слабкість, приниження, смирення, співчуття. Треба скасувати повстання рабів у моралі і знову повернути значущість достеменно ціннісної свідомості.

Очевидно Ніцше вважав нові цінності безумовно значущими [36], хоча і був переконаний у суб'єктивності і відносності всіх оцінювань. Те, що він виявив як психологічний аналітик моралі, очевидно, не відіграло для нього жодної ролі, коли він ставав моральним пророком. Отже, якщо поглянути з цього боку, його «імморалізм» полягає тільки у відкиданні традиційної моралі, а не моралі взагалі.

За Ніцше, було недостатньо вимагати абстрактного воління, якщо воля має стати «поворотом недолі» [37], отже, потрібно встановити мету для воління. Саме тому Ніцше запропонував ідею надлюдини, на яку мають орієнтуватися люди, спрямовуючи свої зусилля на більш високий рівень свого розвитку: «Надлюдина є сенсом Землі. Ваша воля каже: нехай буде надлюдина сенсом Землі!» [38]. Вольовий акт, у якому стверджується ідея надлюдини, має функцію надання смислу: «Я хочу навчити людей сенсу буття, яким є надлюдина...» [39], – ці слова вкладає Ніцше в уста Заратустри. Але



він не задовольнився наданням цій ідеї значення орієнтира для волення, а запропонував рекомендації для вироцування надлюдини. Тим самим з площини надання смислу це завдання переноситься у біологічну площину, виходячи за своє первісне значення [40].

Створення нових цінностей є надлюдським завданням. Оскільки раніше люди знаходили сенс життя у його узгодженні з волею Бога, то після смерті Бога людське буття матиме сенс тільки тоді, якщо людина візьме на себе роль Бога, що покладає цінності. Але загалом люди не здатні на це, бо вони не бачать як небезпеки нігілізму, так і виходу з нього; тому Ніцше вважав за потрібне самому взяти на себе роль творця нових цінностей і нового смислу. Отже, думка, що разом з переоцінкою всіх цінностей треба взяти на себе ту функцію, яку колись приписували Богові, є наслідком фундаментальних засновків філософії Ніцше; але те, що з цим наслідком був пов'язаний крок до божевільного самообожнення, треба розглядати тільки як патологічний феномен.

Тенденція до самообожнення дається взнаки, коли Ніцше пише: «А скільки нових богів ще можливо! Я сам, коли у мене невчасно пробуджується релігійний, тобто богоутворювальний інстинкт, відчуваю: як усякий раз по-іншому, по-різному мені відкривається божественне!» [41]. В «Esse homo» він завершує розділ «Чому я є долею» словами «Діоніс проти розп'ятого». Перед 1889 р. він підписував листи як «розп'ятий» або як «Діоніс». А Буркхардту він писав: «... зрештою для мене було б краще бути базельським професором, аніж Богом; але я не наважився поступитися моєму особистому егоїзмові настільки, щоб задля нього припинити створення світу». На вулицях Туріна він «то тут, то там потискує комусь плече і промовляє: «Чи ми задоволені? Адже я Бог, це я створив цю карикатуру» [42].

Отже Ніцше не подолав нігілізм, а сам зламався на ньому. Попри це він, як ніхто з філософів того часу, помітно вплинув на прийдешнє мислення. З одного боку, це пояснюється тим резонансом, який мала його критика культури, а з іншого – його антиінтелектуалізмом, який відповідав пізньоромантичній основній течії епохи. Але впадає у вічі, що його погляди приймалися завжди селективно. Деякі вбачали у Ніцше провісника волі до влади, який возвеличує цінності обраної раси і прокладає шлях ідеї фюрера [43]. Інші були у захваті від його критики релігії, особливо християнства, або ж вважали себе зобов'язаними вступити з нею у полеміку [44]. Після Другої світової

війни Ніцше здебільшого стали вважати передусім критиком зарационалізованого суспільства, яке однобічно керується міркуваннями корисності [45]. Ті, хто намагався використати Ніцше для просування народницьких ідей, не бачили, що він відкидав вузькокобий націоналізм і антисемітизм, але також і після відмови від національно орієнтованої рецепції Ніцше всі так само заплющували очі на антидемократичні тенденції його філософії, хоча їх було важко не помітити. Елітарне мислення Ніцше і його критика егалітаризму суперечили потужній течії другої половини ХХ століття і тому ігнорувалася тими, хто бажав прислухатися не до прибічників аристократії духу, а до борців з догматичною філософією, ідеалістично, теологічно мотивованими спекуляціями, вірою у вічні істини і цінності.

Значення Ніцше полягає передусім, мабуть, у тому, що він був критиком культури свого часу. Він був тонким діагностиком сучасної культурної ситуації, і він часто точно передбачав ті розвитки, які ще перебували у зародковому стані. Там, де йдеться про філософські питання, йому часто бракувало потрібної понятійної точності та однозначності судження. Через це його філософію не тільки у дрібницях, а й загалом можна було інтерпретувати у цілковито різні, навіть протилежні способи. Наприклад, Гайдеггер вбачав у ній завершення західноєвропейської метафізики [46], а з позицій марксизму вона була симптомом капіталістично-імперіалістичного суспільства, яке вимагало виключення впливу раціонального мислення [47].

Якщо ж поставити питання про зв'язок філософії Ніцше з тим видом філософії, який своїм існуванням завдячує Платону й Аристотелю, Декарту і Лябніцу, Канту і Геґелю, позитивістам і феноменологам, то треба сказати, що вона не належить до цього виду. Своєю появою вона зобов'язана не ідеалу об'єктивної істини, спирається не на раціональні аргументи, а має надзвичайно особистісний, суб'єктивний характер, вона є радше провіщуванням, ніж пізнанням. У Ніцше йдеться не про істину як таку, а радше про його істину. Отже, коли йдеться про філософію Ніцше, то слово «філософія» тут означає дещо інше, ніж у згаданій великій філософській традиції.

## 2. Герменевтична філософія Дильтея

### а) Дильтей і традиція герменевтики

Починаючи з XVII століття багато філософів вважали своїм зобов'язанням висувати гносеологічні домагання, полемізуючи з передумовами і методами у науках, причому це спочатку торкалося тільки природничих наук. Тільки з XIX століття їхня увага починає спрямовуватися також і на історичні науки та на їхній метод, герменевтику. У другій половині XIX століття герменевтика, яка спочатку була мистецтвом інтерпретації біблійних та юридичних текстів, почала відігравати свою роль також і у філософії – як метод пізнання індивідуального.

Мистецтвом інтерпретації займалися ще з давніх-давен. Так, уже в античності існували керівні настанови витлумачення текстів, особливо коли йшлося про смисл міфів, бо запитувалося, наскільки метафорично можна їх інтерпретувати. Особливого значення набула герменевтика як мистецтво витлумачення біблійних текстів, які разом із буквальним мали також і переносний (символічний) смисл. Щоб уникнути небезпеки довільних інтерпретацій, було сформульовано правила, за допомогою яких відрізняли припустимі інтерпретації від неприпустимих. Інший поштовх розбудові герменевтики надала юриспруденція, одним із завдань якої була інтерпретація більш давніх правових норм таким чином, щоб їх можна було застосовувати також і за умов зміни обставин. І насамкінець герменевтика стала мистецтвом філологічної інтерпретації поетичних, філософських та історичних текстів античності. Представниками філологічної герменевтики були теолог і перекладач Платона Фридрих Даніель Ернст Шляєрмахер (1768–1824), а також класичні філологи Фридрих Август Вольф (1759–1824) і Георг Антон Фридрих Аст (1778–1841). Починаючи з другої половини XIX століття герменевтика з учення про мистецтво інтерпретації розвинулася у теорію дисциплін, які займаються інтерпретацією, що особливо стосується історичних наук. Традиційно історія не вважалася наукою, бо вона не встановлювала загальних принципів і законів, а зосереджувалася на індивідуальних явищах, тобто на особистостях, історичних подіях, історичних епохах, стилях тощо. Поступово формувався погляд, за яким також і ці дисципліни – «науки про людський дух» – треба вважати науками,

щоправда, такими, які суттєво відрізняються від природничих наук. Якщо у природничих науках ішлося про формулювання припущень щодо законів, щоб за їхньою допомогою пояснити факти і передбачити майбутні події, то завдання гуманітарних наук полягає не у поясненні, а в інтерпретації та розумінні взаємозв'язків (про концептуалізацію розуміння див. нижче, підрозділ b). Тим самим було розширено поняття науки, яке вийшло за межі його дотеперішнього значення, але разом з тим воно стало багатозначним, бо припускалося, що між природознавчим і гуманітарним пізнанням є суттєва відмінність (про цю відмінність див. також гл. III, 3).

Видатною представником герменевтичної філософії у XIX та на початку XX століття був Вільгельм Дильтай (1833–1911), який викладав у Базелі, Кілі, Бреслау і Берліні. Він створив теорію гуманітарних наук, у зв'язку з якою обґрунтував питання описової психології, займався темами історії Духу та історії філософії, з якими полемізував таким чином, що це дотепер справляє неабияке враження. Названою вище проблемною сферою він займався між іншим у «Вступі до гуманітарних наук» (1883) та у «Побудові історичного світу в гуманітарних науках» (1910). Психології присвячено його праці «Цілі описової та аналітичної психології» (1894) і «Типи світогляду» (1911) [48]. З його гуманітарних праць варто назвати «Переживання і поезію» (1905), «Життя Шляєрмахера» та «Історію молодості Геґеля». Різні поодинокі праці з історії філософії видано в тематичному порядку в його зібранні творів.

Дильтай відштовхувався від традиційної герменевтики, але він вийшов значно за її межі, не обмежуючись завданням розуміння традиційних текстів, а роблячи її предметом також і мистецтво, право, релігію тощо. Ще більш важливим було те, що він розробив теорію, в рамках якої розуміння пояснюється як переживання навздогін зв'язку переживання, яке лежить в основі будь-яких проявів. Згодом він доповнив це положення припущенням, що розуміння також має справу зі зв'язками об'єктивного духу. Вчення про розуміння було підготовлено романтичним припущенням, що прояви природи та історії утворюють різновид мови, якою висловлюється Абсолют, отже, розуміння природи та історії зводилося до розшифрування символів. Дильтай відкидав спекуляції так само рішуче, як і позитивісти, отже, він уже не міг вдаватися до розгляду маніфестацій Абсолюту, але тому, що разом із романтиками він вважав, що там щось виражається, – а саме «життя» – він міг дотримуватися ви-

моги не пояснювати на зразок природничих наук, а, інтерпретуючи, розуміти.

Теорія гуманітарних наук у Дильтея є частиною філософії життя. Це чітко простежується у концептуалізації розуміння як переживання після, але також поширюється й на розуміння у душі залучення окремих явищ до об'єктивно-духовних зв'язків, бо в них, за Дильтеєм, також виявляється життя. Якщо ж запитати, що тут розуміється під «життям», то важко дати відповідь, бо Дильтей не дає йому визначення, так само як також і інші представники філософії життя не уточнювали поняття, яке дало назву цьому філософському напрямку. Але шляхом заперечення все ж таки можна наблизитися до його значення, наприклад виділити, що воно означає певний аспект людської особи (Person), який не можна поняттєво визначити, а отже – і зробити предметом наукового пізнання, але яке є основою всього мислення і пізнання. Поняття і судження виходять із «життя», тобто з ірраціональних шарів особи, таких як відчуття, воління, передчування, отже, їхнє розуміння передбачає зведення до них. Неможливо йти за життям, бо життя – це щось останнє, що вже не можна пояснити. Саме тому воно вислизає з поняттєвого мислення і може бути досягнене безпосереднім чином. Таке розуміння життя має риси, якими романтики наділяли Абсолют: «Життя» є секуляризованим Абсолютом. Порівняно з розумінням життя поняттєво-аргументативному мисленню окремих наук і метафізиці тут надається другорядне значення, бо вони можуть виявити тільки регулярності у світі, а не його смисл. Оскільки, за Дильтеєм, немає вічних істин та цінностей, то те, що вважається істинами і цінностями, треба співвідносити із життям і тим самим історизувати. Відмова від вічно значущих масштабів на користь історичного релятивізму вплинула на певний напрям філософії XX століття: коли Едмунд Гусерль співвідносив природничі науки із життєвим світом, а Гайдеґер наголошував на історичності всякого пізнання (див. ч. IV, гл. II–III), вони дотримувалися цієї тенденції.

#### *b) Вчення про розуміння*

Як ми вже зауважували, розуміння у Дильтея протиставляється поясненню чи схопленню як методу природничих наук. Але цьому не має відповідати розрізнення між двома взаємовиключними предметними сферами, бо одну й ту саму подію за певних обставин мож-

на як пояснювати, так і розуміти. Наприклад, якщо хтось друкує текст на друкарській машинці, то виникнення написаного можна пояснити як наслідок механічних процесів у машині і фізіологічних зв'язків у тілі того, хто друкує; але щоб зрозуміти написане, треба пережити або відтворити процеси свідомості того, хто пише. При цьому подія написання стає вираженням певного переживання, а розуміння є відтвореним переживанням цього переживання. Ми здатні на це, якщо будемо знати ситуацію того, хто писав, його висловлювання, мету його написання тощо. Якщо пояснення процесів у друкарській машинці потребує знання механічних законів, то розуміння ґрунтується не на знанні законів, а на здатності на основі проявів життя відтворювати індивідуальні переживання індивідуальним чином.

Якщо розуміння як відтворення переживання визначається як психічний процес, то теорія розуміння, мабуть, належить до психології. Справді, це відповідає поглядам Дильтея, але він мав на увазі не природничу, а описову психологію. Природнича психологія, яка пояснює процеси свідомості, зводячи їх до простих елементів (наприклад, до даних відчуттів), і роз'яснює асоціативно-психологічно їхній зв'язок у комплекси, за Дильтеєм не є різновидом розуміння, бо залишає поза увагою цілісний аспект переживання і відтворення переживання. Тому для герменевтики має значення тільки така психологія, яка зосереджується на цілісному характері переживань, тобто не вдається одразу ж до атомізації, а надає перевагу взаємозв'язку переживань, а не одиничним проявам. Така цілісна позиція є характерною для описової або розуміючої психології, яку залучав Дильтей і яку було розбудовано представниками гештальтпсихології – Кристіаном фон Еренфельсом (1859–1932), Вольфгангом Кюпером (1887–1967) та іншими. Дильтей не заперечував, що також і у пояснювальній психології певну роль відіграють психічні взаємозв'язки, але він підкреслював, що тут ідеться про припущені або виявлені взаємозв'язки. А описова ж психологія зосереджується на безпосередньо пережитому взаємозв'язку, «який є достеменним і завжди дається як саме життя» [49].

З позиції описової психології розуміння, тобто інтерпретацію на підставі відтвореного переживання, можна вважати залученням змісту, який треба витлумачити, до цілісного взаємозв'язку переживання, що вже існує у свідомості того, хто розуміє, і певним чином збігається із взаємозв'язком відтворювального переживання. Той, хто не має досвіду тих переживань, які треба зрозуміти, не здатний

на розуміння як відтворювальне переживання. Якби існував хтось, як той молодий хлопець із казки «Про того, хто мандрував, щоб навчитися лякатися», що ніколи не відчував страху, то він був би нездатним зрозуміти поведінку людей під впливом страху. Розуміння, як наголошується у герменевтиці, вимагає передрозуміння. Але передрозуміння своєю чергою ґрунтується на актах розуміння, отже, утворюється різновид циркулярності: розуміння окремих проявів передбачає передрозуміння, яке ґрунтується на актах розуміння окремих явищ: «Ми маємо побудувати з частин ціле, але загалом усе ж таки мусить бути момент, через який надається значення і за яким частині вказується її місце» [50]. Ця взаємообумовленість цілісного передрозуміння і розуміння окремих проявів називається «герменевтичним колом». Щоправда, тут не існує логічного кола, бо взаємозв'язок не виводиться з окремостей. Радше методом спроб припускається, що існує відповідний зв'язок, щоб надати тим самим смисл окремому, внаслідок чого він сприймається як відповідний взаємозв'язок. Отже, наприклад, реченню, яке містить у собі багатозначний вислів, предписують припустимий смисл; якщо це припущення дозволяє задовільну інтерпретацію сумнівного речення через залучення його до більш широкого текстуального взаємозв'язку, то його можна визнавати. (Біблійний вислів «Радше верблюд пройде крізь вушко голки, ніж багатій до Царства небесного» змушує читача співвідносити розмір верблюда з діаметром вушка голки. Невідповідність є настільки разючою, що закрадається підозра щодо похибки у перекладі. Насправді можлива децю краща інтерпретація, якщо припустити, що у грецькому тексті був не «kamelos» (верблюд), а «kamilos» (мотузка). Образ залишається все ще різким, але внутрішньо несуперечливим. За певних умов недостатньо враховувати контекст речення, а треба брати до уваги більші текстові уривки, може, навіть смисл тексту загалом і, окрім того, характеристику літературного жанру, до якого він належить, а також обставини біографії її автора. В усьому іншому розуміння тексту є тільки доступним прикладом, який не має нас відволікати від того факту, що Дильтай казав про розуміння у набагато ширшому сенсі: розуміння є способом, у який ми загалом осягаємо прояви життя; розуміння мовних висловлювань є тільки спеціальним випадком розуміння, хоча й особливо важливим.

Згодом Дильтай дійшов до переконання, що недостатньо визначати розуміння як відтворене переживання суб'актив-

них взаємозв'язків переживання, а потрібно також ураховувати об'єктивні взаємозв'язки – взаємозв'язки об'єктивного духу. Під «об'єктивним духом він розумів об'єктивований результат духовних актів, наприклад, як це має місце у праві, де акти встановлення права приводять до утворення системи, яка постає супроти одиничного як об'єктивна дійсність. Те, яку роль відіграє поняття об'єктивного духу у теорії розуміння, можна прояснити на прикладі осмислення розуміння судового вироку. Тут недостатньо відтворити переживання судді, який виносить вирок, бо треба також ураховувати зв'язки між вироком і відповідними параграфами законів, тобто сферу об'єктивного духу. Те, що закони не можуть застосовуватися незалежно від намірів законодавця, очевидно; намір законодавця можна зрозуміти тільки через відтворення його міркувань (у спробах); розуміння має не тільки суб'єктивний, а й об'єктивний аспект, щоб вважати розуміння адекватним, треба враховувати обидва аспекти.

Вислів «об'єктивний дух» належить Герґелю. Якщо за Герґелем об'єктивний дух, до якого він зараховував право, мораль, звичаєвість (ч. II, гл. VI, 4b), був моментом Абсолюту, то Дильтай розглядав його чисто емпірично як осад життєвих досвідів, але не стільки одиничних, скільки колективних. Формоутворення об'єктивного духу, за висловом Дильтая, – це «створення спільного життя». Щоб з'ясувати, як такі досвіди залишають свій осад у правилах ведення життя, ціннісних судженнях, цілепокладаннях тощо, можна пригадати певну професійну групу у певній країні, у якій формуються певні уявлення про функцію професії у суспільстві, про певні вимоги до кваліфікації, стандартів виконуваної праці тощо. Йдеться про життєву форму, а сутністю життєвих форм, таких як суспільний порядок, стилі життя, право, мистецтво, мова, моральність, релігія, філософія тощо, Дильтай вважав об'єктивний дух. Дильтай співвідносив його з «життям у його тотальності», до якого належать «переживання, розуміння, історичний життєвий взаємозв'язок, сила ірраціонального...» [51]. Оскільки об'єктивний дух є історично зумовленим, розуміння також має історичний характер. Герменевтика є історичним релятивізмом, причому не тільки у Дильтая, а й в усіх її різновидах.

Наслідком зусиль, спрямованих на підвищення значущості гуманітарних наук, було зневажливе ставлення до значення природничих наук представниками герменевтики або філософії життя. Їхнім аргументом було, наприклад, те, що природничі науки брали дійсність у абстракції й намагалися пояснити її за допомогою гіпотетичних



засновків, у той час як гуманітарним наукам приписувалася здатність до осягнення проявів життя у їхній конкретиці. У цьому сенсі Дильтай висловлювався про взаємовідносини між природничими і гуманітарними науками: «Отже, там абстракція, а тут, навпаки, повернення до повної цілісної життєвості через різновид транспозиції. Там для індивідуації шукають гіпотетичні причини для пояснення, а тут у самій життєвості пізнають її причини» [52]. Природознавче мислення ґрунтується на постулаті, що речі і зв'язки між речами (особливо регулярності у перебігу подій) підлягають вимірюванню і можуть бути виражені математично; але світ кількісно визначених речей, з яким мають справу природничі науки, є не достеменним, а витвором розуму. Дильтай не заперечує, що пояснення відіграють певну роль також і в гуманітарних науках, що в них так само, як і в природничих, порівнюють, аналізують і синтезують; але все ж таки зберігається відмінність обох видів наук, бо у гуманітарних науках йдеться про розуміння конкретних життєвих проявів, а у природничих – про встановлення загальних закономірностей. У настанові гуманітарних наук у мисленні не конструюються предмети, а відтворюються та осягаються зсередини конкретні життєві взаємозв'язки [53]. Відмінність виявляється також і у тому, що тільки гуманітарне пізнання має зворотний вплив на Я, що пізнає: у розумінні переформування самості відбувається через те, що елементи чужого змісту переживання абираються до змісту власного переживання, тим самим модифікуючи його. Наприклад, той, хто розуміє поезію, набуває досвіду збагачення свого власного переживання; й навпаки, той, хто пояснює подію, підводячи її під припущення законів, одержує знання, яке не зачіплює його найпотаємнішу самість.

Герменевтичний підхід має також наслідки для концептуалізації знання. На відміну від традиційної теорії пізнання, у центрі якої стоїть абстрактне поняття суб'єкта, Дильтай виразно пов'язує розуміння з конкретною людиною, яка не тільки поняттєво мислить, а також відчуває, воліє, діє і протистоїть предметам в історичних умовах. З цієї позиції всі спроби довести існування зовнішнього світу, незалежного від мислення, виявилися неспроможними; Дильтай, так само як і Мейн де Біран (див гл. II, 3), вважав, що впевнитися в існуванні речей поза нашою свідомістю можна не раціональним способом, а через переживання спротиву.

Релятивістична тенденція герменевтики набула значущості через полеміку з метафізикою. Дильтай зробив основні метафі-

зичні концепції – тобто натуралізм (чи матеріалізм), об'єктивний і суб'єктивний ідеалізм – темою розуміння. Він припустив, що вони є проявом різних світоглядів, і пов'язав світоглядні позиції з типами характерів або з характерним для них зв'язком теоретичних, емоційно-оцінювальних і вольово-практичних компонентів особистості [54]. Оскільки ці компоненти наявні в усякому характері, то можна відтворити переживання способів переживання, типових для різних характерів, і тим самим зрозуміти відповідні світогляди і відповідні метафізичні системи, а також зумовлені ними теоретико-пізнавальні й етичні погляди.

Щодо мети, яку переслідує герменевтика, треба зауважити, що вона полягає не у тому, щоб виносити вирок метафізичним, теоретико-пізнавальним і етичним позиціям щодо їхньої істинності або хибності, а у тому, щоб психологічно інтерпретувати як виник певних структур характеру. Це означає, що стосовно метафізичної системи треба зайняти позицію, схожу з позицією щодо епосу або симфонії. Так само, як щодо мистецького твору не можна запитати, чи він істинний, чи неістинний (у буквальному сенсі), так само з позицій герменевтики вважається хибним ставити питання щодо метафізичних поглядів. Обмеження розумінням означає відмову від критичного питання щодо виправданості метафізичних тез. Через це герменевтика є не методом філософії, а історико-психологічним способом розгляду, який набуває значущості в історії, а саме в історії духу. В історії філософії герменевтичний спосіб розгляду виявився незадовільним, бо специфічне філософське домагання щодо істини в ній вважається ілюзорним.

Дильтай мав багато видатних учнів. Георг Міш (1878–1961) у своїй «Історії автобіографії» (Т.1., 1907) рухався у напрямку, вказаному Дильтаєм; Теодор Літ (1880–1962) у таких працях, як «Індивід і спільнота» (1919, та третє видання у 1927-му), «Пізнання і життя» (1923) або «Вступ до філософії» (1933), поєднав гегелівський підхід з поглядами філософії життя. Едуард Шпранґер (1882–1963) своєю працею «Форми життя» (1914) зробив значний внесок у теорію розуміння та у плідне застосування розуміючої психології у педагогіці працею «Психологія юнацького віку» (1924). До представників філософії життя можна зарахувати також Георга Зімеля (1858–1918), але він не належав до кола Дильтая. Свої погляди він сконцентрував у вислові «Життя – це більше-за-життя» (*Mehr-als-Leben*) [55]. Це означає, що життю притаманна тенденція до потенціювання сво-

її інтенсивності, але життя не обмежується органічними процесами, а має вимір, що виходить за них.

У соціології Макс Вебер (1864–1920), який своєю працею «Господарство і суспільство» (1921, посмертно) створив антипод «Капіталу» Маркса, займав позицію, що частково збігається з Дильтасевою. Предметом соціології, за Вебером, є історичні індивіди, які набувають культурного значення на підставі оцінювань. Оскільки пояснення на основі загальних законів не може виявити цього значення, то в історичних дисциплінах треба відмовитися від спроб пояснення. «Там, де йдеться про *індивідуальність* явища, питання щодо причини є не питанням про *закони*, а про конкретні каузальні *взаємозв'язки*,... воно є питанням *упорядкування*» [56]. Вебер не заперечував, що загальні закони відіграють свою роль у соціології, але вважав їх тільки засобом і ніколи не розглядав їх як мету дослідження у соціальних науках. Як і Дильтай, він також протиставляв поясненню розуміння і стосовно соціально-психологічного дослідження підкреслював: «Через таке дослідження, виходячи зі знання про окремі інституції, ми навчимося дедалі більше духовно *розуміти* їхнє культурне значення, не вдаючись до виведення інституцій із психологічних законів або до їхніх *пояснень* із психологічних елементарних явищ» [57]. Інтерпретація здійснюється в рамках, які ми конструюємо, спираючись на каузально-закономірні зв'язки та зв'язки між причинами й засобами, щоб визначити, які зв'язки можуть вважатися придатними до реалізації. Ця сконструйована інтерпретаційна рамка називається «ідеальним типом»; щодо нього Вебер зауважує: «Цей розумовий конструкт поєднує певні зв'язки і процеси історичного життя в один несуперечливий у собі космос *мисливих* зв'язків. Змістовно ця конструкція сама по собі має характер *утопії*, яка виникає через потенціювання *у думці* певних елементів дійсності» [58]. Ідеальний тип застосовується для того, щоб унаочнити своєрідність зв'язків і зробити їх зрозумілими.

### 3. Філософія життя Бергсона

Анрі Бергсон був представником філософії життя, що дуже відрізняється від дильтейвської; його мисленню на відміну від позиції Дильтея притаманні неоромантичні риси. Справді, між філософією життя Бергсона і філософією Шелінґа є зв'язок, адже на Бергсона вплинув Фелікс Равейсон-Мольє (1813–1900), який ще знав Шелінґа особисто. Тенденція знецінення розуму, що чітко простежується у Бергсона, так само вказує на романтичний дух, як і припущення надраціонального споглядання, у якому має розкриватися сутність дійсності. З усіма представниками філософії життя Бергсон поділяв переконання, що дійсність вислизає навіть з-під розсудкового пізнання, що розум перекидає доступ до дійсності.

Анрі Бергсон народився 1819 р. у Парижі. Спочатку він викладав у провінційних ліцеях, а потім працював у Колеж де Франс. Його психологічний вишкіл помітний насамперед у ранніх працях, наприклад у роботі (1889) «Дослід про безпосередні даності свідомості» [59]. У працях «Матерія і пам'ять» (1896) та «Сміх» (1899) домінує психологічний підхід. Але з часом він дедалі більше схилявся до метафізики. У «Вступі до метафізики» (1903) міститься стислий підсумок його основних метафізичних думок. У праці «Творчий розвиток» (1907) Бергсон займається пошуками альтернатив дарвінізму, а в його останній книзі «Обидва джерела моралі і релігії» (1932) він виклав свої етичні і філософсько-релігійні погляди. Окрім того, він опублікував численні твори, присвячені різним психологічним і філософським питанням. У 1927 р. літературний рівень його праць було відзначено Нобелівською премією. Бергсон помер 1941 р. у Парижі.

Філософські погляди Бергсона змінювалися протягом часу. На першій фазі його інтереси було сконцентровано навколо теоретико-пізнавальних питань у психологічному формулюванні (див. підрозділ а); на другій фазі Бергсон відстоював погляд, за яким речі є індивідуентними картинами на противагу опозиції психічного і фізичного (див. підрозділ б). З припущенням інтуїції, незалежної від чуттєвого і раціонального пізнання, через яку має відкритися сутність дійсності, він зробив рішучий крок до метафізики дійсності, що характеризується як життя (див. підрозділ с); на метафізичних засадах ґрунтуються його погляди на еволюцію (підрозділ d), етика і релігія, де він надзвичайно наблизився до містики (підрозділ е).

*а) Просторово-часові процеси і тривання*

Природничу психологію, під впливом якої спочатку перебував Бергсон, намагалася пояснити зв'язки уявлення за допомогою закону асоціацій, зрештою зводячи психічні феномени до фізіологічних станів і процесів. При цьому він виходив з припущень щодо існування елементів психічного, незалежних один від одного, а їхнє поєднання у комплекси є лише вторинним, а також постулювалося, що психічні елементи мають певну силу, яка принципово придатна до вимірювання. Після того як Бергсон відійшов від натуралістичної позиції, він також відкинув обидва припущення. Ми пізнаємо не ізольовані змісти свідомості, а потік свідомості, з якого ми за певних обставин потім у думці виділяємо окремі складові частини. Усе стійке і дискретне належить до поверхні; що більше ми вдивляємося у потік свідомості, то ціліснішим і плиннішим виявляється те, що відбувається всередині нього.

Не тільки припущення стійких елементів свідомості, а й також думка, що змісти свідомості мають силу, є хибною. Як показує безпосередній досвід, до свідомості можна застосовувати тільки якісні визначення, кількісні ж визначення можливі лише за умов її просторової інтерпретації, що є хибною. Вже тут виявляється типове для Бергсона розрізнення між чисто якісно визначеною дійсністю, яка є змістом безпосереднього переживання, і дійсністю, витлумаченою на підставі кількісних понять, яку конструює розум задля практичних цілей.

Відмінність між самою дійсністю та дійсністю, інтерпретованою розумом, поширюється також і на час. У фізиці час мислиться за допомогою картини, лінії і точки якої репрезентують послідовні моменти, тим самим роблять їх вимірюваними і придатними для математичного вираження. Мірою часу в такому його розумінні є монотонні рухи, наприклад рух зірок або коливання маятника. Оскільки час пов'язується з монотонними рухами, він і сам справляє враження монотонного, отже, стає можливим ділити його на відрізки, які вважаються рівними. Але час, що безпосередньо переживається, не є монотонним, він не складається з кількісно однакових одиниць і не може бути описаний математично. Якщо за передумовою кількісного розуміння часу перестають бути реальними події, які не відбуваються зараз, то після відкриття безпосереднього переживання часу минулі події вріваються до теперішності і впливають на ак-

туальне переживання. Вони тривають певний відрізок часу. Якщо, наприклад, слухати повторювані звуки того ж самого роду, з часом змінюється сприйняття звуку (він може стати неприсмним і навіть невичерпним). Це свідчить про те, що звук, наявний цієї миті, не пізнається знову в усякий новий момент незалежно від попереднього переживання, адже попереднє сприйняття входить до теперішнього і зберігається у ньому. Пережитий час, за Бергсоном, – це не послідовність відокремлених моментів, а тривалість (*durée*).

Сприйняття часу як тривалості дозволяє можливість казати про свободу, на відміну від фізикалістського розуміння часу, яке неминуче веде до детермінізму. Під «свободою» Бергсон розумів не здатність свавільного вибору будь-яких можливостей. Віра у сваволю є ілюзією, яка виникає тому, що процес вибору мислиться через просторову картину. Як тільки процес уявлення постає як шлях з роздоріжжям, то видається очевидним припущення, що можна обрати той чи інший напрям, а за певних обставин знову повернутися на роздоріжжя і здійснити новий вибір. Насправді ж процес вибору не є шляхом, що складається з окремих етапів, бо це цілісний процес. Припущення, що на бажання у певному пункті можна чинити вибір напрямку, як заманеться, виявляється ілюзією. Але також і детермінізм, який заперечує всяку свободу, треба так само відкинути, бо він ґрунтується на механістичному розумінні свідомості. Якщо не зважати на раціональне спотворення просторовими символами, свідомість виявляється вільною у суттєво іншому сенсі, ніж сваволя. Свободними у позитивному сенсі є ті рішення, за якими стоїть цілісна особистість дієвця. Свободне діяння є цілісним процесом, який не має нічого спільного з вибором між начебто незалежними мотивами під кутом їхньої позірної сили. Ціною спроби перемістити проблему свободи у таку площину, де протилежність між детермінізмом та індетермінізмом не відіграє жодної ролі, є, щоправда, перетлумачення «свободи», яке призводить до відмови від традиційного значення слова.

Погляди Бергсона вплинули на оцінку природознавчого мислення: якщо природничі науки підпорядковують свої предмети евклідовому простору і монотонному часу, то вони мають справу не з живою дійсністю, а з її конструкцією, яка послуговує тому, щоб зробити речі передбачуваними, а отже – готовими до технічного застосування. Розум як орган наукового мислення є інструментом підкорення природи.

*б) Мислення образами і без-образне мислення*

Розрізнення між змістом безпосереднього переживання і предметом як результатом раціонального конструювання, яке здійснював Бергсон, походить із розрізнення між матеріальною і духовною дійсністю. Через протиставлення непросторової свідомості і просторово-часової матерії виникає спеціальне питання про взаємовідносини між свідомістю і людським тілом. Щоб уникнути дуалістичної відповіді, яка напрошується спочатку, Бергсон у своїй праці «Матерія і свідомість» проголосив розрізнення між фізичним і психічним похідним, бо первісно ми сприймаємо не матеріальні речі, а образи. Те, що ми називаємо «рiччю», є тільки певним різновидом образу. Таким образом є також наше тіло, а отже – і мозок. Образи – так само як і відчуття, про які казав Ернст Мах (див. гл. II, 5) – є нейтральними щодо відмінності суб'єкта і об'єкта, внутрішнього і зовнішнього; тільки у процесі пізнання певні образи співвідносяться з власним Я, деякі інші – з тілами зовнішнього світу. Отже, протилежність між Я і світом ґрунтується на відмінності двох інтерпретацій образів [60]. Оскільки психічне є так само самостійною реальністю, як і фізичне, то немає жодного сенсу редукувати психічне до фізичного (і навпаки): матеріалізм і спиритуалізм є однаково неспроможними. Щоправда, відмінність між суб'єктом і об'єктом зникає у чистому сприйнятті, яке не має тривалості, незалежне від спогаду і тому обмежене теперішністю.

Фактичне сприйняття, за Бергсоном, завжди взаємозв'язане зі спогадами і потребами, отже, постійно співвідноситься з минулим та майбутнім і спрямоване на цілі; воно має тенденцію вливатися до дії; воно навіть як підхід вже включає у себе дію, отже, має суттєво практичний характер. Свідомість є вторинною щодо дії; вона з'являється тоді, коли імпульс руху приводиться до дії не безпосередньо, а опосередковується через мозок. У цьому разі між подразником і реакцією вклинюються свідомі сприйняття, які за певних обставин відповідають різним можливостям дії. Отже, виникає ситуація вибору. Розрізненню між чистим і фактичним, тобто зумовленим потребами, сприйняттям відповідає відмінність двох видів пам'яті: інтелектуальної, незалежної від тілесних вражень, і сенсомоторної, як це, наприклад, відбувається, коли щось заучують напам'ять. Тільки це останнє можна пояснити фізіологічно. Якщо б не існувало нічого іншого, окрім фізіологічної пам'яті, тоді ми б постійно реагува-

ли механічно на подразники, в той час як насправді наша поведінка відбувається не у взаємозв'язках «стимул – реакція». Це свідчить про те, що натуралістичний підхід не відповідає природі людини.

*с) Інтуїція як пізнання сутності*

Бергсон не задовольнився виявленням цілісного глибинного шару, раціонально сформованого під поверхнею, а прагнув за поверхнею природи як сутності просторово-часово визначених і каузально пов'язаних речей виявити більш глибоку дійсність життя. Пізнанню предметів, що конститууються за допомогою (просторових) символів і під керівництвом потреб, він протиставив знання, яке має полягати у безпосередньому, незалежному від потреб і зумовлених ними інтерпретації осягненні самої живої дійсності, тобто інтуїцію. В інтуїтивному знанні, як він вважав, ми осягаємо, з одного боку, живу, безперестанно плінну свідомість під нібито застиглою поверхнею раціонально витлумаченої свідомості, а з іншого – сутність зовнішньої дійсності, що криється за кількісно визначеними явищами, підпорядкованими простору і часу. Дійсність у собі визначається не кількісно, а виключно якісно, вона є «внутрішньо віброуючою якістю». Виникає враження, що Бергсон, розглядаючи сутність матерії у коливаннях, випередив теорії сучасної фізики, особливо хвильової механіки [61], але насправді тут ідеться про запізнілий відгук романтичної натурфілософії.

На основі інтуїції ми пізнаємо, що просторово, часово і каузально впорядковані явища не є справжньою дійсністю. За представленим нам розумом світом стійких речей, які відрізняються одна від одної і є каузально взаємозв'язаними, можна побачити живу, цілісну, чисто якісно визначену дійсність, дійсність життя.

Метафізика, що ґрунтується на інтуїції, за Бергсоном, – це не система положень, а позиція, що протистоїть як повсякденній, так і натуралістичній позиціям. Щодо такого розуміння метафізики Бергсон підкреслював: «Завдання філософії зосереджується... на тому, щоб збуджувати певні духовні зусилля, яким намагається стати на заваді більшість людей, які мають прихильність до духовних звичок, корисних для життя» [62].



*d) Метафізичне вчення про розвиток*

Міркування Бергсона про теорію еволюції, які він виклав у праці «Творчий розвиток», також виходять за межі критики однобчно-натуралістичної картини світу. Представники ламаркізму і дарвінізму інтерпретували розвиток як необхідно визначений процес, який принципово можна пояснити механістично; через це вони виявилися нездатними надати задовільне пояснення появі нових форм життя. Але так само помилялися й прихильники неовіталізму, коли поіснювали, що розвиток скеровується цілями. Поняття цілі походить зі сфери людської діяльності, але якщо переносити його на позалюдську природу, природний процес інтерпретується у недозволений спосіб, а саме антропоморфно. Як механістичному, так і віталістичному підходам Бергсон протиставив тезу, що в основі розвитку лежить сила життєвого піднесення (*élan vital*), яка діє не за законами природи і не дотримується жодного плану. Бергсон не розробив чіткого поняття з *élan vital*. З ним можна погодитись, коли він стверджує, що природо-дослідницькій теорії еволюції не пропонують тілковитого пояснення розвитку, але коли він на місце наукового пояснення виникнення видів ставить припущення життєвої сили, не кажучи чітко, про що власне йдеться, він не справджує сподівань, пробуджених його критикою дарвінізму. Йому не вдалося створити переконливу альтернативу природознавчій теорії еволюції.

Розвиток життя, за Бергсоном, – це не лінійний процес, його треба уявляти як розмаїття дивергентних ліній, що походять з однієї точки. Оскільки життєва сила не може одночасно здійснити всі можливості, виникає відмінність, спочатку між рослинами і тваринами, потім у царині тварин – між істотами, що управляються інстинктами, і розумними, насамперед людьми. На користь спільного походження рослин і тварин свідчить той факт, що рослини беруть з повітря вуглекислий газ і виділяють кисень, а тварини, навпаки, беруть кисень і виділяють вуглекислий газ, отже, життя рослин і тварин є взаємозалежним. Тварини, поведінка яких визначається інстинктами, здебільшого надійно реагують на зміни у своєму доквіллі; але їхні реакції мають примусовий характер, бо викликаються подразниками. Інтелект не так надійно забезпечує потрібні реакції, але йому притаманна та пластичність, що є передумовою навчання. Хоча Бергсон розглядав різні можливості, реалізовані в еволюції, як рівноцінні і не відводив життю, що керується інстинктами, нижчий

ступінь розвитку щодо інтелекту, але все ж таки він вбачав сенс еволюції у частковому визволенні, яке забезпечує інтелект через подолання прив'язаності до реальних чинників світу.

Ідеї Бергсона вплинули на Тейяра де Шардена (1881–1955), який намагався пов'язати їх із християнською історією спасіння. Розвиток космосу, на його думку, мав привести до «точки Омега», де відбувається злиття кінцевої істоти з Богом.

#### *е) Філософія моралі і релігії*

Відмінність між розумом та інтуїцією відіграє роль також і в етиці Бергсона. Розумові відповідає етика, яка соціологічно пояснює моральні норми, зводячи їх до інстинктів і соціально зумовлених звичок. З цього погляду, сумління є результатом інтеріоризації соціального тиску, пов'язаного з правилами для одиничного, зумовленими звичками. Суспільна група, всередині якої створюються правила поведінки, може бути меншою або більшою за складом, будь то родина, плем'я, рід, народ чи група народів, але завжди вона залишається чітко окресленою групою. Моралі, обмеженій певними соціальними спільнотами, протистоїть інша, яка вже не обмежується певними спільнотами, а поширюється на спільність усіх людей. Якщо всі конкретні групи є закритими, то людство не має чітких меж і у цьому сенсі є відкритим. Належність до людства не передбачає підкорення примусу певної групи, отже, моральною поведінкою вже не може вважатися така, що збігається із соціально зумовленими звичками. Відкрита мораль людства складається не із заповідей і заборон, а спричинює дії під впливом ідеалів та зразків. Певні способи поведінки інтуїтивно вважаються людьми, що створюють мораль, морально ціннісними і проживаються ними таким чином, що інші люди намагаються їх наслідувати. Така мораль не закріплена у непорушних правилах і у цьому сенсі є відкритою. Але Бергсон все ж таки не виступав захисником морального релятивізму, а відстоював такі чесноти, як готовність до жертвності, самовідданість і милосердя. Через ці чесноти людина підіймається над поведінкою, що керується індивідуальними або суспільними інтересами. Щоправда, динамічна мораль ніколи не здійснюється у чистій формі, бо одиничний не може цілком визволитися від соціальних умов, у яких він живе; фактична мораль завжди складається з елементів як статичної, так і динамічної моралі.

Так само як існує соціально зумовлена мораль, також існує і релігія, пов'язана із суспільними інтересами, вона виконує функцію посилення соціальної належності, а також обґрунтування або закріплення традиції. Отже, вона має значення для індивідуального опанування життя, даючи втіху і допомагаючи подолати депресивні стани. Від цієї статичної релігії відрізняється динамічна релігія, яку Бергсон описав як піднесення духу над обмеженнями індивідуальності і як прагнення до злиття з єдністю життя. Така релігія, на його думку, так само як і динамічна мораль, ніколи не здійснюється у її чистому вигляді. У спосіб, типовий для його метафізики, він ідентифікував ідею Бога з ідеєю живої всеєдності. Бог є не предметом раціонального пізнання, а інтуїції, яка у пізнього Бергсона стає різновидом містичного споглядання. Осягти Бога для нього означало стати єдиним з ним. З цієї позиції Бергсон зрештою інтерпретував також *élan vital* як вияв божественної любові, вбачаючи у природі взагалі маніфестацію Бога.

... (faint text)

**Частина четверта:**

**ФІЛОСОФІЯ В ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ  
XX СТОЛІТТЯ**

... (faint text)

... (faint text)

## I. Подальший вплив старих течій

Лихо тобі, бо ти онук!  
(Гете. Фауст 1)

Поруч з критицизмом – але передусім не тільки у формі неокантіанства – філософією життя, позитивізмом, подальший вплив якого у перші десятиліття XX століття вже було показано у попередніх главах, у новому столітті набули значущості також і ті течії, які продовжили вчення XIX століття, серед них ми зупинимось нижче на неоідеалізмі, марксизмі і неосхоластиці.

### 1. Неогегельянство

#### а) Гегельянство в Англії

У той самий час, коли гегельянство у Німеччині вже майже не мало прихильників, воно набуло помітного впливу в Англії, Америці та Італії. Той факт, що наприкінці XVIII і на початку XIX століть спекулятивний ідеалізм відіграв аж ніяк не останню роль в англосаксонських країнах, спростовує поширену думку, що філософія там була в основному представлена емпіризмом. Проти цього свідчить уже той факт, що в Англії також і раніше були потужні неемпіричні течії, наприклад у XVII столітті це був Кембриджський платонізм; у XVIII столітті до платонізму привернув увагу Шефтсбері (див. частину I, гл. II, 1b), а Берклі (див. ч. I, гл. II, 2a) був ідеалістом принаймні не менш, ніж емпіристом. У XIX столітті опонентами сциентистського емпіризму або сенсуалізму просвітників і позитивістів були романтики, передусім Самуел Тейлор Колридж (1772–1834) і Томас Карлейль (1795–1881).

В останній третині XIX століття такі автори, як Томас Хіл Ґрін (1836–1882) і Едвард Керд (1835–1908), звернулись до німецького ідеалізму, щоб протистояти сучасному емпіризму. На зламі XIX і XX століть Френсіс Герберт Бредлі (1846–1924) переробив ідеалістичні ідеї Гегеля у закрити філософську систему. Спираючись на Бредлі, Бернар Бозанкет (1848–1923) розглядав питання теорії пізнання, ети-

ки, естетики, філософії релігії і держави. У молоді роки Бертран Рассел також перебував під впливом спекулятивного ідеалізму [1]. У Сполучених Штатах ідеї німецького ідеалізму було підхоплено Ралфом Волдом Емерсоном (1803–1882) у його праці «Трансценденталізм», а найвидатнішим гегельянцем був Джосайя Ройс (1855–1916) [2].

Те, що неідеалістична фаза новітньої англо-американської філософії здебільшого витіснена з пам'яті, показує, наскільки ґрунтовним був переворот, який на початку ХХ століття ініціювали Бертран Рассел та Джордж Е. Мур (див. гл. IV, 2 і 4а). На місце критицизму та ідеалізму заступили позитивізм та натуралізм. Отже, так само як сто років тому в англосаксонському просторі була дуже впливовою німецька філософія, сьогодні у цілому світі колосальний вплив має позитивізм і мовно-аналітична філософія.

Ідеалістичний напрям англійської філософії тут буде розглядатися не в усій її повноті, а характеризуватися на конкретному прикладі філософії Бредлі, право на це дає те, що він був її найвидатнішим представником [3].

Френсіс Герберт Бредлі (1846–1924), стипендіат коледжу Мертона в Оксфорді у своїй основній праці «Явище і реальність» (1893, 1897) відстоював ідеалізм, який поєднував гегельянські погляди з кантівськими. Так само як і Кант, він розрізняв явище і дійсність, але, як Гегель, вважав цю відмінність умовною, розуміючи явище та те, що називається «у собі», моментами єдиного взаємозв'язку. Оскільки у явищах проявляється дійсність у собі, то її не можна вважати непізнаною. Те, що предмети пізнання не є самою дійсністю, а явищами, за Бредлі, є наслідком того, що світ матеріальних речей, який існує у просторі і часі, має суперечності, а отже, не може бути дійсним у повному сенсі цього слова. Так, простір не можна мислити несуперечливо, бо він має бути або субстанцією, або складатися зі зв'язків, але його не можна розуміти тільки у першому чи другому сенсі. Якби простір був чимось субстанціональним, тоді він був би закритим, обмеженим цілим. Але простір не може бути обмеженим чимось просторовим, отже, простір як такий не можна мислити обмеженим, а отже, і субстанціональним. Якщо ж, навпаки, припустити, що простір складається зі зв'язків, то це передбачає наявність істот, між якими існують зв'язки, що конституують простір. Але оскільки позапросторові істоти не можуть перебувати у просторових зв'язках, то носіями сумнівних зв'язків мають бути просторові істоти. Але те, що є просторовим, можна нескінченно ділити у думці, ніколи

не досягаючи останньої межі «Межі є суттєвими для відношення, але межі тут не існують», – як це пояснював Бредлі [4]. Така аргументація нагадує спробу Гербарта виявити суперечливий характер пізнання предметів (див. ч. II, гл. II, 1а). Схожим чином Бредлі намагався показати, що поняття часу, причинності і субстанціональності є суперечливими. Такі поняття, як «субстанція» або «причинність», є тільки засобами, за допомогою яких риси світу явищ стають доступними розумінню, але через їхню начебто суперечливість їх не можна поширювати на саму дійсність.

Зусилля Бредлі, спрямовані на доказ суперечливості світу явищ, мали спонукати до виходу за межі сфери феноменів і до визнання реальності, що лежить по той бік явищ. Але його аргументація викликає сумнів. Якщо не буде суперечностей, то не буде і явищ, оскільки вони, за Бредлі, є суперечливими [5]. Але фактично він наполягав на тому, що явища існують, отже, належать до дійсності [6]. Окрім того, його позиція стикається зі складнощами, бо у її рамках не можна конкретно визначити відносини між явищем і справжньою дійсністю. З одного боку, явище має належати дійсності, яка проявляється в ньому, а з іншого – його слід відрізнити від дійсності через його припустиму суперечливість. Коротко кажучи, якщо у явищі являється справжня, несуперечлива дійсність (*ultimate reality* – остаточна реальність, англ.), то залишається загадкою, чому вона показує себе суперечливим чином. Оскільки Абсолютне у своїх визначеннях має бути принаймні так само багатим, як і явище, то Бредлі, з огляду на риси явища, вважав, що їх можна зарахувати до абсолютної дійсності. Отже, він припускав, що Абсолютне є свідомим, або духовним, бо явища пізнаються свідомо. Але так само з повним правом, з огляду на суперечливість явищ, яку він стверджував, можна вважати суперечливою також і дійсність в абсолютному сенсі, але саме це відкидав Бредлі.

Ідея дійсності як тотальності, за Бредлі, є вищою, ніж поняття особливих реальностей. Предмети тільки розуміються як особливе, бо у думці ми їх відрізняємо від дійсності як цілого, хоча вони невід'ємні від неї. Не існує не тільки ізольованих речей, а й навіть відносини між суб'єктом і об'єктом мають зніматися у цілісності самої дійсності. Отже, відчуття і те, що відчувається, жадання і жадає, мислення і мислиме є неподільними у собі. Це веде до того, що предмети пізнання визнаються такого ж самого роду, що й суб'єкт, який пізнає; оскільки останній є духовним, то такою ж має бути й

дійсність. Отже, факти принципово не можна пізнавати незалежно від духу. Таке розуміння Абсолютного як основи мислення і буття виправдовується домаганням на істину, пов'язану з нашими судженнями. Окрім того, ідея Абсолютного також утворює основу етики та естетики.

Оскільки дійсність є цілісністю, її можна досягнути тільки у цілісному мисленні. Істинним судженням є твердження про окремий факт, що робиться тільки на підставі поверхового споглядання; воно завжди торкається дійсності як цілого. (Наприклад, судження «Паралельні не перетинаються» у завершній формалізації звучатиме так: «Дійсність у цілому є такою, що паралельні не мають точки перетину»). Отже, істинність судження не можна розуміти як його збігання з фактом, про який судиться, як це вважали представники кореспондентної концепції; судження, радше у дусі когерентного розуміння, треба вважати дійсним, якщо воно належить до несуперечливої системи суджень. Таким чином, істинність судження співвідноситься із системою суджень. Абсолютно істинними можна визначити судження тільки з посиланням на всеохопну систему суджень, яка відповідає тотальності дійсності. Для Бредлі, як і для Геґеля, істина є цілим.

Так само як Геґель та інші представники діалектичної філософії, Бредлі також намагався релятивізувати значення формальної логіки на основі принципу суперечності. На його думку, закон про виключення суперечності має значущість тільки за умови, якщо ми розглядаємо речі абстрактно і припускаємо, що існують речі, цілковито відокремлені одна від одної. Але якщо сама дійсність не складається із самостійних речей, то на неї не поширюється закон про суперечності [7]. Дійсність як цілісний взаємозв'язок, з якого можна виділити одиничне тільки в абстрагуючому мисленні, не можна збагнути мисленням, що прислуховується до традиційної логіки. Бредлі не проголосив узагалі непридатними до застосування принципи логіки, такі як закон про суперечності чи закон виключеного третього, а тільки вважав, що їхня значущість обмежується сферою абстрактно мислимих об'єктів. Бредлі не замислювався над діалектичною логікою, відмінною від формальної, як це робили представники матеріалістичної діалектики.

Також і в іншому аспекті Бредлі був більш завбачливим, ніж інші представники ідеалізму. Так, він не домагався вивести зміст пізнання зі свідомості, як це свого часу спробував Й. Г. Фіхте. Він радше



виходив з того, що матеріал для пізнання ми беремо з відчуттів. Оскільки зміст пізнання не може встановлюватися чистим розумом, пізнання містить у собі ірраціональний момент, який неможливо зняти спекулятивно. Це не означає існування фактів, незалежних від суб'єкта, які просто треба брати до уваги; адже факти виникають радше через конструювання і систематизацію на основі відчуттів, так само як і відповідність наших конструкцій і систематизацій можна перевірити тільки на основі відчуттів [8]. Ця позиція Бредлі, безумовно, нав'язана критичною філософією Канта, але, якщо подивитися загалом, у ній переважають геґельянські впливи. Насамперед геґельянською є теза, що горизонт, у якому пізнаються факти, зрештою є тотальністю дійсності. З цим остаточним предметом завжди співприсутнє щось, що його трансцендентує. Це торкається вже простого сприйняття, у якому дійсність, що лежить по той бік сприйнятого, заявляє про себе потребою у доповненні, а діалектика є тим мисленням, що намагається задовольнити цю потребу у доповненні ідеєю тотальності дійсності. У цьому сенсі Бредлі писав: «Протилежність між реальним у його фрагментарному характері, у якому його має дух, і справжньою дійсністю, яка відчувається у духові, є рушійною силою того неспокою, який приводить в дію діалектичний процес» [9].

### *b) Геґельянство в Італії*

У жодній іншій країні ідеалістична філософія не переживала такої потужної реанімації, як в Італії, де вже у середині XIX століття чимало філософів прислалися до геґельянства. Оскільки представники цього напрямку намагалися інтерпретувати ідеалізм як результат подальшого розвитку італійської ренесансної філософської думки, вони вважали, що, правда, у дуже нечіткий спосіб, що можуть перенести ідеї Канта, Фіхте і насамперед Геґеля до країни їхніх витоків. Цей ідеалізм досяг своєї вершини у Кроче і Джентіле, які показали його значущість не тільки у філософії, а й за її межами – у літературі та історіографії (як Кроче), а також у педагогіці (як Джентіле).

#### *(1) Кроче*

Бенедето Кроче (1866–1952) ніколи не обіймав академічної посади, він був письменником, а наприкінці Першої і Другої світової війн деякий час був членом уряду. У своїх перших публікаціях він

займався передусім питаннями естетики та літературної критики, також і в подальшому його інтерес був спрямований переважно на критику культури і літератури, а також присвячений естетичному та історичному аналізу. Згодом він представив свої погляди у рамках системи, яка охоплювала естетику і логіку, етику й економіку [10]. З Гегелем він полемізував у праці «Живе і мертве у філософії Гегеля» [11]. У філософсько-історичній праці «Історія як думка і дія» [12] він інтерпретував історичний розвиток як дедалі більш завершену реалізацію ідеї свободи. Разом з Джентіле він створив потужний рупор у вигляді журналу «La Critica» (з 1903 р.).

Так само як і Гегель, Кроче також вбачав у всіх явищах маніфестації абсолютного духу, який він відмовлявся розуміти як сутність, потойбічну стосовно процесу, а вважав іманентним принципом. Таким чином, Абсолютне має мислитися не статично, а цілком і завжди історично. Відображенням цього є назва *абсолютний історицизм*, яку Кроче запропонував для своєї філософії. Але в основу процесу покладено загальні структури, що є аспектами абсолютного духу, їм відповідають «істинні» або «чисті» поняття, які не слід плутати з повсякденними або конкретно-науковими поняттями, що створюються розумом через абстракцію і є псевдопоняттями.

Кроче виділяв ступені абсолютного духу за допомогою специфічних, непридатних до інших ступенів понять, які розподілялися на окремі і загальні або на практичні і теоретичні. Першому, теоретичному ступеню відповідають особливі предмети, а другому – загальні, аналогічно на практичному ступені впорядковується воління особливих цілей, а на другому – загальних. Якщо дух теоретично спрямовується на індивідуальне, то йдеться про образне споглядання (як у мистецтві), якщо ж він зосереджується на загальному, то він є духом, що пізнає поняттєво. Дух як практичний спрямовується (у волінні) або на особливі цілі з погляду корисності, або на загальні розумні цілі з погляду добра. Перша позиція покладена в основу економіки, а також права і теорії держави, друга – є основою етики. Моральне воління спрямоване на свободу (як атрибут абсолютного духу), отже, не на конкретні блага, як це має місце у випадку економічної дії.

Між ступенями духу існують, з одного боку, принципові відмінності, які виключають перенесення понять з одного ступеня на інший, а з іншого боку, попередні ступені відповідно є умовами наступних, а не навпаки. Отже, за Кроче, естетичне споглядання незалежне

від поняттєвого пізнання, а також від моральних та утилітаристських точок зору. Отож естетику треба визнати самостійною цариною мислення, що веде до визнання позиції мистецтва задля мистецтва. Споглядання як таке має поетичний, або ліричний, характер, воно незалежне від розуму і його понять, а також від моральних і утилітаристських міркувань. Центральні поняття естетики – *прекрасно і бридке* – не можна зводити до понять інших ступенів духу (істинно/неістинно, корисно/шкідливо, добро/зло). Коли йдеться про твор мистецтва, не можна запитувати про його істинність, корисність і моральну цінність.

За Кроче, мистецтво є не наслідуванням природи або виявом почуттів, а різновидом пізнання, а саме осягненням без понять. Оскільки у мистецтві враження через вираження зв'язуються у єдність і тим самим об'єктивуються, воно має визвольну функцію. Естетичне споглядання не треба змішувати зі сприйняттям або відчуттям, бо воно не рецептивно, а суттєво наділене функцією щось виражати. Саме тому безтурботна людина, яка сприймає тільки пасивно, і митець не повинні мати одне й те ж саме споглядання у певній ситуації, бо митець *бачить* там, де інший тільки відчуває, і *виражає* там, де немитець тільки реєструє. Мистецтво є експресивним спогляданням [13]. Щоправда, за Кроче, не існує людей, абсолютно нездатних до мистецтва, а відмінність між повсякденним і мистецьким способом споглядання є лише градуальною.

Так само як мистецтво суттєво є спогляданням, а споглядання є пізнанням без понять, наука також суттєво є поняттєвим пізнанням: «Наука, справжня наука, яка є не спогляданням, а поняттям, не індивідуальністю, а універсальністю, може бути тільки наукою про дух, або про те, що у дійсності існує як універсальне, отже, філософією» [14]. Слово «наука» тут, як і у Геґеля, означає філософію, стосовно природничих наук воно вживається у його несправжньому значенні. Утворені через абстракцію поняття повсякденного і конкретно-наукового мислення (наприклад, «будинок» або «вільне падіння») є «фікціями», які застосовуються для впорядкування явищ. Щодо абстрактних понять має рацію номіналізм. У дійсності їм не відповідає нічого загального; чисті поняття (такі як «екзистенція», «кількість», «якість», «краса», «доцільність»), навпаки, треба розуміти поняттєво-реалістично, тобто як реальне загальне. Вони є формами абсолютного духу, який є істинно дійсним, у той час як індивід є нічим іншим, як маніфестацією духу у минулій миті [15].

Чисті поняття мають примат стосовно абстрактних понять, оскільки останні можуть утворюватися тільки за допомогою перших [16]. Але якщо не існувало б споглядання і пов'язаної з ним мови, то також не могли б утворюватися чисті поняття.

Так само як поняття має своєю передумовою споглядання, практична активність також передбачає теорію [17], але в обох випадках відношення зумовленості не є взаємним. Отже, критерій істини не можна брати з практики, як це пропонує прагматизм (див. гл. V, 1). Тому пізнання є незалежним від матеріальної практики, але, навпаки, не існує практики, незалежної від пізнання.

Етика є волінням, спрямованим на загальні цілі, яке намагається досягти єдності мислення і воління, життя і свободи. Моральна людина стверджує передусім не свою самість, а загальний дух, який виявляється в усьому окремому і намагається сприяти його якомога повнішій реалізації в особливому. Оскільки людина діє у душі цієї мети, вона живе повним життям і узгоджує свій пульс із пульсом Всесвіту [18]. З цієї позиції Кроче відкидав як утилітаризм таку мораль, що переслідує навмисні цілі. Утилітаристська мораль, так само, як і мораль, яка вважає моральні вимоги заповідями Бога, орієнтована на особливі точки зору, а не на загальнозначущі принципи, як це має місце в етиці Кроче. Кроче вважав неспроможною також і формалістську етику категоричного імперативу (див. ч. II, гл. I, 6b), бо вона приречена на змістовне наповнення своїх формальних принципів, а це можна здійснити, тільки керуючись міркуваннями корисності [19]. Коротко кажучи: моральне воління передбачає економічне, так само як практика — теоретичне пізнання, але всередині теоретичної сфери поняттєве пізнання знову-таки зумовлене спогляданням. І навпаки. Споглядання не має своєю передумовою поняттєве розсудкове пізнання, а теорія принципово не залежить від практики. Відповідна попередня форма незалежна від наступної, але не навпаки [20]. Оскільки, за Кроче, такий розподіл є досконалим, то в його системі немає місця релігії.

Тим самим вже окреслюється таке розуміння діалектики, яке Кроче протиставив гегелівській. Відношення між тезою і антитезою, з якого виходив Гегель, за Кроче, існує тільки між поняттями того ж самого ступеня. Таким чином, діалектика протилежностей (*dialectica degli opposti*) має тільки обмежену сферу застосування; від неї слід відізнати ступеневу діалектику (*dialectica des destinti*), яка торкається відносин естетики, логіки, економіки й етики. Ця діалектика

полягає у тому, що дух виходить зі споглядання і, через ступені поняття, воління особливого і воління загальних цілей, знову повертається до споглядання. Це не пустий колообіг, бо в ньому зберігається здобуте на попередніх ступенях, отже, споглядання, до якого повертається дух, є більш змістовним, ніж те, з якого він виходив, так само відбувається і на інших ступенях духу. Проходячи ці ступені, дух здійснює водночас спіралевидний рух: Він повертається знову і знову на вже пройдені позиції, але відповідно на більш високому рівні. Ступені духовного процесу, щоб зберегти образ, можна порівняти з приступками гвинтових сходів.

Філософія духу Кроче є спекулятивною метафізикою, в рамках якої дійсність постає духовною. Оскільки дух є життям, то й дійсність також треба розуміти як живу. Як і усе живе, вона також диференціюється сама у собі [21]; її треба розуміти у постійній зміні, і у цьому сенсі вона є історичною. Вона має процесуальний характер, точніше характер безперервного поступального руху, але не тому, що справджене передбачення стоїть на перешкоді регресу, а через те, що становлення є розвитком Абсолютного, а отже, не знає негативної влади, негативного зла. Те, що ми називаємо злим, є недійсним, дійсне ж, як уже проголосив Герґель, є суттєво розумним.

Також і розвиток у людській сфері ґрунтується не на діях індивідів, а є творінням загального духу, яке не є завершеним і ніколи не буде таким: розвиток є нескінченним [22]. Отже, в історії йдеться не про ізольовані подробиці, бо одиничне завжди пов'язане з духом і його формами, тобто із загальним. Оскільки історія містить у собі загальний (логічний) елемент, вона суттєво має філософський характер, так само і навпаки, поняттєве мислення завжди спирається на історично зумовлене споглядання: філософія і історія нерозривно пов'язані між собою. Кроче проголосив історизацію філософії і розчинення філософії у філософії історії як єдино можливий порятунком її честі.

Також і в Італії розвиток філософії мав вихідним пунктом абсолютний ідеалізм, який не в останню чергу вважався неспроможним через те, що він в анахронічний спосіб підпорядковував окремі науки філософії, вважаючи їхні поняття псевдопоняттями, а теорії – псевдопізнанням. Щоправда, Кроче мав рацію, виступаючи проти натуралістичної редукції філософських питань до проблем окремих наук, але він підпорядкував їх філософії, яка висуває домагання на спроможність пізнавати сутність дійсності, виходячи з чистого ро-

зуму. Такий погляд вже за життя Кроче було подолано у концепції, за якою філософія має не пізнавати дійсність, а аналізувати умови, за яких можливе пізнання дійсності у повсякденності або в окремих науках.

## *(2) Джовані Джентіле*

Джовані Джентіле, безсумнівно, був найбільш спекулятивним з усіх італійських філософів; водночас він був також і найвпливовішим у часи між двома світовими війнами, оскільки приєднався до фашизму і вважався його представником. Але у другій половині ХХ століття його згадували набагато менше. Джентіле народився 1875 р. у Сицилії, викладав у Палермо, Пізі та Римі, після захоплення влади фашистами протягом кількох років був міністром освіти і проголошений довічним сенатором. Навесні 1944 р. він був убитий на своїй Флорентійській віллі.

Хоча на Джентіле значно вплинув Геґель, про що він казав сам, але його не можна назвати послідовним геґельянцем. У важливих питаннях він виразно дистанціювався від Геґеля. Так, він відкидав геґелівську діалектику, бо вважав її логікою змістів мислення, вона не була як справжня діалектика логікою мислення у його русі [23]. Але разом з Геґелем він усе ж таки побачив у діалектиці вид мислення, який не підпорядковується закону неприпустимої суперечності. Логіка на основі принципу суперечності мала значущість для предметів, що покладаються Я, але не для дієвого Я, яке продукує предмети та їхні форми.

Єдина дійсність, яку визнає послідовний ідеалізм, – це дійсність мислення, але не у її психологічному розумінні, а як дійсність чистого акта Я. Я – це не суще і не стан суцього, отже, воно не є духовною субстанцією; воно цілком і в усій повноті є процесом, чистою актуальністю [24], себто діяльністю без чогось, що діє, це Я, що, як казав Фіхте, саме себе покладає. У суворому сенсі дух не є, бо «дух» і «буття» виключають одне одного. Духовна діяльність є творчою, вона створює сама себе і свої предмети. За Джентіле, так само як і за Фіхте, об'єктивна дійсність виникає через самообмеження духовної діяльності; усе, що існує, є створінням діяльності мислення, адже незалежно від цієї діяльності нічого не можна мислити і ніщо не може існувати. Те, що продукує дух, присутнє у ньому разом із тим, що він покладає як зовнішнє [25], адже простір і час не існують незалежно від нас, а є формами трансцендентального Я, тому

Джентіле міг стверджувати: «Усе є в нас, отже, ми – це усе» [26].

Це було б абсурдним, якби Я, про яке тут ідеться, було людським Я; але Джентіле мав на увазі не його, а трансцендентальне Я, або абсолютний дух, який є єдиною і всеохопною дійсністю [27]. Зробити це доступним розумінню є завданням спекулятивної філософії, яка має показати, що суб'єктивність, у якій дух відчуває сам себе, не вдаючись до рефлексії, а також об'єктивність, на яку ми посилаємося у повсякденності та у природничих науках, знімаються в абсолютному духові як суб'єкт-об'єкт. З позиції абсолютного об'єкта виявляються залежними від діяльності духу, тим самим вони вже не постають чимось чужим стосовно духу. Ідеї як предметні змісти також не можна протиставляти процесу мислення, бо вони відносяться до чистої діяльності мислення: «Якби ідея, пізнаючи сама себе, не була самим актом, тоді щось залишалося б існувати поза нею. А відтак ідеалізм уже більш не був би абсолютним» [28]. З цієї позиції Джентіле, як він сам виразно заявляв, намагався розв'язати завдання, поставлене Фіхте перед філософією як науковченням.

Розчинення всього суцього у процесі мислення торкається не тільки природи, але й людей, що нас оточують, та Бога. Більшість людських осіб існують тільки завдяки Я, що, правда, не кінцевому, а трансцендентальному Я, так само і Бог не є сутністю поза Духом. Так само для послідовного ідеалізму (що розуміється як «актуалізм») у діяльностях духу розчиняються мистецтво, право і мораль. Твір мистецтва є свободним створінням Я, що висловлюється персонально, а право має свою основу в мисленні, яке як воля само є своїм власним законом. Зрештою і педагогіка також пов'язана з філософією актуальності, вона навіть ідентифікується з нею, бо її суттєве завдання має попятати в тому, щоб привести людину до усвідомлення духу, який виявляється в усьому особливому.

Вплив спекулятивного ідеалізму в Італії у першій половині ХХ століття був таким значним, що інші філософські напрями було витіснено ним на задній план. Так, позитивізм відігравав у Італії набагато меншу роль, ніж у німецькому просторі, не кажучи вже про французький або англосаксонський. Історизм філософії життя залишився тут поза рецелцією, що мало наслідком неможливість укорінення екзистенціальної філософії, за винятком деяких нечисленних представників цього напрямку (наприклад, Нікола Абаньяно). Джентіле з у сією силою свого авторитету різко виступив проти перших проявів екзистенціального мислення. Тим часом не тільки в Італії, а

й в усьому світі відбувається таке широке відвертання від ідеалізму фіхтеанського або геґельянського походження, що думки на зразок наведених вище сприймаються на філософському ландшафті XX столітті майже розкиданими брилами. Той ідеалізм, який відстоювали вищезгадані філософи, був змушений звільнити поле або позитивістсько-аналітичним або критицистським напрямом. Ренесанс Геґеля, про який ішлося у середині XX століття, не заслуговує на цю назву, адже відбувалося не оновлення геґельянства, а реанімація геґелезнавства. Але неогеґельянство залишило сліди, що, правда, не у систематичній філософії, а радше у філософії історії, кий воно надало потужних імпульсів. Інтерес до філософії історії є особливо великим у тих країнах, де ідеалізм мав найбільший вплив.

## 2. Марксизм у XX столітті

### а) Марксизм-ленінізм

#### (1) Ленін

У XX столітті розроблені Марксом та Енґельсом філософські, соціологічні, економічні і політичні вчення набули неочікуваного впливу у зв'язку з перемогою більшовизму у Росії. Якщо у Центральній та Західній Європі соціалізм пристосувався до демократично-парламентарної системи і намагався дистанціюватися від догматичного історичного та діалектичного матеріалізму – цього прагнули так звані ревізіоністи, такі як Едуард Бернштайн (1850–1932), Карл Каутський (1854–1938) та інші, які поділяли критицистські та позитивістські погляди, то у представників більшовистського крила російських соціалістів стверджувалася ортодоксальна доктрина [29]. Найважливішим представником радянського істмату і діамату був Володимир Ілліч Ульянов, відомий як Ленін.

Ленін народився 1870 р. у Симбірську, став адвокатом, встановив зв'язок з Георгієм В. Плехановим (1857–1918) та іншими революціонерами, а через політичну агітацію був засланий на кілька років до Сибіру. З 1900 по 1905 рр. і з 1907 до Жовтневої революції він жив у Центральній і Західній Європі. Його найзначніший філософський твір «Матеріалізм і емпіріокритицизм» (1909) переслідував політичну мету: він був спрямований проти спроб пов'язати соціалістичну



програму з поглядами Ернста Маха (див. ч. III, гл. II, 5). Ця агресивна праця, у якій Ленін спирається передусім на Енгельса, вважалася протягом десятиліть основоположним текстом радянської філософії. У 1917 р. він опублікував працю «Імперіалізм як вища стадія капіталізму», назва якої є центральною тезою ленінізму. Цього ж року він за допомогою посередників, які пов'язували з ним сподівання на припинення війни на Сході, повернувся до Петербурга. У так званих Квітневих тезах він вимагав миру у зовнішній політиці за всяку ціну; у внутрішній політиці висувалася вимога розподілу майна поміщиків серед селян і створення системи Рад («Уся влада Радам!»). Восени 1917 р. більшовики захопили владу і поклали край недовгій демократичній фазі в історії Росії, яка тривала близько півроку. Багато селян повірили обіцянкам земельної реформи, не підозрюючи, що попереду буде колективізація сільського господарства; систему Рад також дуже швидко було вихоплено на користь панування Комуністичної партії. Ленін помер 1924 р.

Ленін розширив марксистську критику капіталізму критикою імперіалізму як останньої стадії суспільного розвитку перед очікуваною перемогою комунізму. За Леніним, імперіалізм є монополістичною стадією капіталізму, яка характеризується високим рівнем концентрації виробництва, привласненням монополістами джерел сировини, концентрацією капіталу малою групою великих банків, експортом капіталу і колоніалізмом. Монополістичний капіталізм щодо раннього капіталізму утворює свій власний ступінь розвитку, бо через утворення монополій втрачають силу ринкові закони, зокрема вільна конкуренція. Оскільки він у своїй вищій формі як державно-монополістичний імперіалізм досягає найбільшої концентрації економічної і політичної влади, то потрібно тільки позбавити буржуазію влади розпоряджатися монополіями і передати її пролетаріату, щоб здійснити перехід до комунізму. У цьому сенсі Ленін казав про те, що державно-монополістичний капіталізм підготовлює комунізм. Метою Леніна було здійснити цей перехід спочатку в Росії, а потім в усьому світі. Його філософські дослідження зрештою послугують цій меті, адже, на його думку, філософія загалом має підпорядковуватися політичним цілям.

Діалектичний матеріалізм, який відстоював Ленін, онтологічно визначається як матеріалізм, а гносеологічно – як реалізм. Ленін припускав, що існує незалежна від свідомості дійсність, яка є матеріальною. Але під «матерією» він розумів зовсім не те, що у фізиці

позначається цим словом. Поняття матерії у фізиці залежне від відповідного стану пізнання, саме тому воно за умов квантової фізики позначас не те саме, що у класичній фізиці; у Леніна «матерія» – це набагато загальніше поняття, яке, щоправда, є настільки змістовно бідним, що означає не більш ніж незалежну від мислення дійсність у просторі і часі, що визначається через категорії каузальності та взаємодії. Він вважав зайвим вимагати дефініцію «матерії», достатньо тільки сказати, що матерії належить примат над духом [30]. Матеріалізм розглядає «як первинне природу, матерію, фізичне, зовнішній світ..., а свідомість, дух, відчуття... як вторинне»[31]. Світ немає початку, тому не можна порушити питання про його виникнення (тобто про його створення). Найзагальніші закони, які мають значущість у дійсності (та у залежному від неї мисленні), є основними законами діалектики, які (як у Енгельса, див. ч. III, гл. I, 3b) торкаються взаємопроникнення протилежностей, переходу кількості у якість і заперечення заперечення.

У теорії пізнання Ленін поділяв Енгельсову інтерпретацію пізнання як відображення. Оскільки він розглядав дійсність суттєво у русі, то у «Матеріалізмі та емпіріокритицизмі» розвиток людської свідомості пояснюється як відображення матерії, що вічно рухається. Доступ до дійсності нам відкривається лише через відчуття, але ми пізнаємо не відчуття, а за їхньої допомоги саму дійсність, щоправда, неадекватним чином. Хоча пізнання реальності фактично є відносним, Ленін вважав, що можна говорити про абсолютну істину. Вона є метою, до якої спрямовуються всі наші пізнавальні зусилля. У цьому сенсі він проголошував: «За своєю природою людське мислення здатне давати абсолютну істину, яка є сумою відносних істин, і воно дає її нам. Кожний ступінь розвитку науки додає до цієї суми абсолютної істини нові зерна; але межі істини всякого наукового закону є відносними і можуть розширятися або звужуватися у подальшому розвитку пізнання» [32]. Ленін вважав, що може говорити про абсолютну істину, бо вірив, що матеріальна дійсність є єдністю буття і пов'язував з нею, з одного боку, нервові процеси або залежну від них свідомість, а з іншого – зовнішню природу як предмет пізнання. Якщо мислення і буття підпорядковані спільним законам, то не позбавлена сенсу думка про їхній повний збіг у абсолютній істині.

З позицій діалектичного матеріалізму судження є істинним, якщо воно коректно відображає реальність, про яку судиться. Критерієм істини вважається її підтвердження на практиці, це означає, що при-

пущення, таким чином, слід розглядати як відображення реальних зв'язків, якщо воно дає придатні до вжитку пояснення і передбачення. Тут дається взнаки прагматичний складник теорії пізнання Леніна. Практичні причини, за Леніним, свідчать на користь гносеологічного реалізму. Ідеалізм, оскільки він проголошує зовнішній світ видимістю, паралізує активність, особливо революційну, а отже, звужує перспективу покращення соціальних умов, отже, реалізм з огляду на революційну програму має перевагу. Суб'єктивно-ідеалістичну позицію, за якою предмети пізнання є тільки змістами уяви, а світ, який ми знаємо, існує лише у свідомості, отже, реальною може вважатися тільки власна свідомість (скептицизм), Ленін побачив у Берклі. Оскільки він був переконаний, що позиція Маха та його послідовників – російських «махістів» в основному ідентична позиції Берклі, то проти них висувалися ті ж самі закиди, що й проти ідеалізму Берклі. Вона несумісна з настановою людей у повсякденності і настановою науковців; реалізм, навпаки, вважається виправданим, оскільки він і тільки він відповідає настанові практично діючої людини.

Прагматична риса мислення Леніна виявляється у вимозі підкорити філософію принципів партійності. За цим принципом, філософія має займатися не чистою теорією, а орієнтованою на практику, тобто теорією, що служить інтересам робітничого класу та Комуністичної партії, яка його представляє. Ця партійність змусила Леніна у 1909 році взятися за перо, щоб в інтересах партії боротися проти «махістів».

Завдячуючи студіям Геґеля, які знайшли відображення у «Філософських зошитах», Ленін звів діалектику як триаду «тезис, заперечення і заперечення заперечення» до концепції дійсності як вічно змінюваного цілого, отже, дійсність вважалася цілим, яке постійно розвивається і може досягатися за допомогою тільки «гнучких» понять. Всебічна універсальна гнучкість понять, гнучкість, що сягає аж до єдності протилежностей – оце є суттєвим» [33].

Як матеріалізм Леніна, так і його теорія пізнання залежать від передумов, які мають очевидно метафізичний характер. Припущення незалежного від свідомості матеріального зовнішнього світу є так само метафізичним, як і інтерпретація відчуттів як наслідків матеріальних речей, а теза, що зв'язок між нами і зовнішньою реальністю відбувається через відчуття, не є очевидною, отже, її не можна вивести за межі критичної дискусії. Це ж саме стосується значення

тих термінів, як «існування» або «дійсність», які Ленін вживав так, нібито вони були із самого початку зрозумілими, але це не так. Потребує пояснення також і поняття відображення. Навіть якщо воно живається не у сенсі якісної подібності, а у сенсі однозначного відношення, то треба ще встановити, чи мається на увазі зв'язок між предметами або властивостями предметів чи про зв'язок між судженнями і фактами. Потім, якщо справжні судження відображають щось дійсне, тоді загальні істинні судження мають стосуватися загальних предметів (універсальї). Отже, мабуть, треба визнати дійсним щось, що не є матеріальним, на відміну від тієї точки зору, яку так завзято відстоював Ленін. Якщо ставити такі питання, тоді проблема пізнання виявляється суттєво більш складною, ніж це зображував Ленін. Він не замислювався над такими питаннями, що цілком зрозуміло, якщо згадати, що він не був або не бажав бути професійним філософом, а також чистим теоретиком, будучи людиною політичної практики. Як такий він робив історію; в історії філософії він не відіграв першорядної ролі попри возвеличення у колишній радянській філософії.

## (2) Лукач

Дієрідь (або Георгі) Лукач (народився 1885 р. у Будапешті, де помер 1971 р.) займався політикою, був всебічно освіченим інтелектуалом. Після Першої світової війни він як народний комісар був членом комуністичного уряду, який протривав недовго, після його падіння він емігрував до Москви, а потім до Берліна, у 1945 р. одержав професуру у Будапешті, яку втратив 1958 р. Для розвитку марксистської філософії загалом мала значення його праця «Історія та класова свідомість» (1932) [34]. У своїй праці останнього періоду життя під назвою «Онтологія суспільного буття» (Neuwied und Berlin, 1973) він знову приєднався до традиції діалектичного матеріалізму. Значним був його вплив на марксистську естетику [35].

У творі «Історія та класова свідомість» він, на відміну від інших представників марксизму-ленінізму, які вбачали у діалектиці передусім діалектику природи, повернувся до відношення між суб'єктом і об'єктом, яке було в центрі ідеалістичної діалектики. Але при цьому «суб'єкт» означає не індивідуальне Я, а класову свідомість, точніше свідомість пролетаріату. Діалектичне мислення має справу з тотальностями, тобто з цілісностями, які не складаються із самостійних частин, але можуть виділяти в них моменти, які в дійсності

на можна відірвати від відповідної цілісності. Суб'єкт і об'єкт є тими моментами, а цілісність, до якої вони належать, є суспільним класом. Але діалектика не є чистою теорією, а має практичний характер. Це означає не тільки те, що вона має досліджувати практичні відносини, а й також і передусім те, що вона переслідує практичні цілі, що її «центральною проблемою є змінювання дійсності» [36].

Суспільні цілісності, з якими, за Лукачем, має справу діалектика, підпорядковані змінюваним історичним умовам і тому є змінюваними, через це змінюються також і форми мислення, що відповідають певному стану суспільства, отже, не існує значущих поза часом категорій. Робітничий клас є постільки «суб'єктом», оскільки він є класом, який усвідомлює свою роль і пізнає історичні умови свого виникнення і свого сучасного стану. Оскільки таке пізнання, безсумнівно, притаманне не всім представникам пролетаріату, то Лукач вважав, що цим має займатися партія пролетаріату, яка є «носієм класової свідомості пролетаріату» [37].

Якщо продовжити мислити у цьому напрямі, то не вся партія, а тільки її керівні кадри, а у граничному випадку, мабуть, тільки один вождь, мають вважатися носіями класової свідомості. Тут дається ознака проблематика, що нагадує Русо, який також вважав, що загальна воля не збігається зі спільним волінням усіх, а репрезентується тими, хто пізнає справжнє благо суспільства.

Припущення, що комуністична партія має видатну роль, тісно пов'язане із загальними передумовами вчення Лукача. Оскільки не існує реальної колективної свідомості, то пролетаріат не може бути суб'єктом у справжньому його сенсі; вислів «класова свідомість» означає радше спосіб, у який *реагували б на певні умови розумні люди*, тобто щоб пізнати те, у чому полягає класова свідомість, не треба пов'язувати фактичні ідеї з вольовими актами, а слід з'ясувати, про що люди думатимуть і чого бажатимуть у певних умовах, якщо вони будуть здатними зрозуміти своє становище. Допомогти їм у цьому – це вже завдання партії пролетаріату.

Представники діалектичної філософії після Гегеля постійно виходили з протилежності між діалектичним мисленням і мисленням в окремих науках. У Лукача змінюються акценти: він протиставляє не діалектику науці, а діалектичну науку науці «буржуазній», якій він, посилаючись на ідеал точності, закидав, що вона зображує ізольовані випадки, не помічаючи їхнього зв'язку з більш великими, передусім суспільними, взаємозв'язками. На відміну від неї, діалектичне

виключення розглядає окреме як момент більшого цілого і водночас уявляє його залежність від свідомості (передусім класової). Факти, які мають відображатися у пізнанні, не існують незалежно від класової свідомості, а зумовлені відповідним станом суспільства.

З достеменним марксистом важко узгодити інтерпретацію класової свідомості як суб'єкта, адже Маркс закидав Прудону, що він винайшов новий дивацький розум, а саме «розум суспільства як особи» [38]. Виникає враження, що Маркс тим самим дає також оцінку припущенню Лукача про свідомість пролетаріату, яка мала б стати суб'єктом.

Такий самий вплив, як і Лукач, в Італії мав Антоніо Грамші (1891–1937), який був орієнтований на Леніна, але свої сподівання покладав не тільки на пролетаріат, а на союз між пролетаріатами та інтелектуалами [39]. Серед французьких марксистів варто згадати Анрі Лефевра (1901–1979), який у своїх працях – особливо у «Діалектичному матеріалізмі» (1919) і «Логіці формальній і логіці діалектичній» (1947, 1969) – виступав проти догматизації діалектики і визнавав відносну значущість формальної логіки. Більшого впливу досягли представники марксизму-ленінізму, що мали зв'язок з партією, але у подальшій перспективі більш впливовими виявилися марксисты, незалежні від партії, які виступали за подальший розвиток марксизму, що відповідав би сучасним суспільним умовам.

#### *b) Неомарксизм*

У часи між двома світовими війнами неортодоксальний марксизм, з філософсько погляду, був маргінальним явищем. Представники академічної філософії не сприймали його серйозно, ортодоксальні ж марксисты вважали ересю і розглядали його як повернення до утопічного соціалізму, з якого вийшли Маркс і Енгельс [40]. Утопічний елемент особливо відчутний у Ернста Блоха (1885–1977), який виділив емансипаторські риси марксизму («Про дух утопії», 1918), а у тритомній праці «Принцип надії» (Берлін, 1954 і далі, а також Франкфурт на Майні, 1959, дві частини), роботу над якою було розпочато 1938 р. в еміграції, поєднав марксизм із загальнолюдською тенденцією виходити за межі теперішнього та його умов [41]. На проблемах соціології зосередилися члени Франкфуртського «Інституту соціальних досліджень», а саме Макс Горкгаймер (1895–1973) [42] і Теодор В. (Візенгрунд) Адорно (1903–1969) [43].

У еміграції, яка була вимушеною через захват влади націонал-соціалістами, вони продовжили свою марксистськи орієнтовану полеміку з буржуазним суспільством у нью-йоркському «Інституті соціальних досліджень». Після Другої світової війни Блох, Горкгаймер і Адорно повернулися знову в Німеччину, і так само, як і Маркузе (1898–1979), який залишився викладати у Каліфорнії, у 60–70-х рр. і дещо раніше вплинули непередбаченим чином на мислення молодого покоління, яке протестувало проти соціальних і політичних умов. Але цей розвиток залишається за межами цього нарису, тут ми згадаємо лише одну книгу, що як жодна інша проливає світло на ситуацію наприкінці Другої світової війни і водночас позначає важливі теми подальших дискусій.

У 1944 р. Адорно і Горкгаймер опублікували у Нью-Йорку есей «Діалектика Просвітництва», який вийшов також в Амстердамі у 1947-му. З роками ця праця почала привертати все більшу увагу [44], напевне, тому, що думки, які висловлювалися в ній, були співзвучні з антипросвітницькими настроями багатьох читачів, які знайшли в ній саме те, про що вони думали. Для авторів цього твору «Просвітництво» означає спосіб мислення, який характеризується намаганням здійснити послідовну раціоналізацію, математизацію і широку систематизацію знання засобами формалізованої мови. Для просвітницького мислення слова є знаками, а вже не символами, які, як у містичному мисленні, встановлювали зв'язок між символічним образом і відображеною дійсністю. Тим самим наукова сфера відмежовується від естетичної, а мистецтво девальюється до покладеного в його основу принципу відображення. Водночас Просвітництво відмежовується від віри, домагання якої на істину заперечується, вона стає для просвічених засобом впливу на маси. Ця тенденція є проявом настанови, що характеризується домінуванням розуму, який стає інструментом для підкорення природи, над спогляданням. Ціною, заплаченою за цю раціоналізацією, є відмова від рефлексії, від мислення мислення (*das Denken des Denkens*), отже, від метафізики.

Раціоналістичному мисленню Просвітництва протистоїть міф, який осягає дійсність як єдність і бачить усе взаємопов'язаним. Єдність, пізнана у міфі, втрачається, бо звичайним явищам під впливом страху перед невідомим протиставляється принципово пізнавальна сутність, потойбічна досвідів, через пізнання якої належить подолати страх. Позиція Горкгаймера й Адорно нашоує на роздуми,

бо прагнення до пізнання тут зводиться до ірраціональних мотивів, а саме: до прагнення подолати страх. Але зрештою раціональна настанова пояснюється ними не індивідуально-психологічно, а – у душі історичного матеріалізму – соціологічно. Так віра у загально-значущість певних положень зводиться до загального визнання розпоряджень, через які здійснюється панування. Оскільки наука спрямована на оволодіння природою, то наукове мислення загалом розглядається як субстрат панування, а у дедуктивному мисленні Горкгаймер і Адорно вбачали прояв суспільного примусу. Примус самозбереження веде до підкорення примусу логічного закону.

У Просвітництві діє діалектика, вона спричинює те, що раціональність, спрямована проти міфу, зрештою сама стає міфом. Просвітництво прагнуло викрити міф або віру як передсуд, але оскільки воно само ґрунтується на вірі, а саме на вірі у необмежену спроможність розуму в усіх сферах життя, то залишається вкоріненим у те мислення, яке воно хотіло подолати. Також і у відносинах між міфічно-наочним і раціонально-науковим мисленням автори констатують діалектику, яка відповідає діалектиці панування і рабства у Геґеля (див. ч. II, гл. VI, 3b (2)). Розум, досягаючи панування, дедалі більше обмежується технічними, організаційними й адміністративними завданнями, тим самим зумовлюється зубожіння інтелекту, який, дедалі більше калькулюючи, владас у варварство і тим самим – в ірраціональність. Цей розвиток не є неминучим, бо можна розпізнати відчуження і проголосити незгоду з наявними відносинами. Відмова від «панівної науки», яка не здатна розгледіти сутність природи, може знову допомогти первісній природі повернути свою значущість. Як і Маркс, Горкгаймер і Адорно також марили про відновлення природних відносин; але якщо Маркс очікував це через подолання капіталізму, то Горкгаймер і Адорно хотіли досягти цього через відмову від наукового мислення або від раціональності загалом.

Попри ці відмінності не можна не помітити, що «Діалектика Просвітництва» своєю появою забов'язана історичному матеріалізмові, адже розвиток у напрямі Просвітництва, усередині його мислення та поза ним тут розглядається залежно від суспільних відносин. Як проєкції соціальних умов розуміються не лише окремі ідеї, а й раціональне мислення як таке. З традицією діалектичної філософії ця праця пов'язує припущення, що спосіб мислення, який називають просвітництвом, є суперечливим, отже, його треба подолати. «Суперечливість» просвітницького мислення вбачається у тому, що пе-



реслідування його цілей веде до рабства; воно хоче підкорити природу людині, але веде до підкорення природи людині, отже, до її підкорення системі, створеній з метою якомога більшого підкорення природи; воно хоче раціональності і веде до ірраціоналізму.

Антираціоналістична тенденція «Діалектики Просвітництва» зняйшла потужний відгук у той час, коли наукова раціональність, техніка та індустріальне суспільство ставали все більш сумнівними. У книзі висловлюється той сумнів щодо сенсу технічного поступу, який уже пролунав у філософії життя та у філософії екзистенціалізму; але він також сприяв тому, що у другій половині ХХ століття став домінувати скепсис щодо поступу. Оскільки передусім зверталась увага на вплив книги, то всі заплющували очі на те, що аргументація у «Діалектиці Просвітництва» часто була неніткою, навіть дво-значною, а метафізичний фундамент є ненадійним. Позиція Горґаймера й Адорно не тому називається критичною теорією, що вони зобов'язані традиції критичної філософії, а тому, що вона критикувала соціальні і політичні відносини.

### 3. Неосхоластика

Тенденція приєднуватися до старих течій, яка намітилася в останній третині ХІХ століття, виявилася не тільки у неокантіанстві, неогегельянстві, неомарксизмі тощо, під назвою «неосхоластика» також відбулося переосмислення конструктів великих схоластичних учень, створених Фомаю Аквінським, Йоганом Дунсом Скотом і Франсиско Суаресом [45]. При цьому особливу роль відігравав томізм, бо на важливість його для підготовки теологів вказав Лео ХІІІ у енцикліці «*Aeterni patris*» («Незабутні засновники» – лат., 1879). Поворот назад до схоластики було підготовлено філософами, прихильними до теології, як-от Джейм Балмз (1810–1848) і Йозеф Клойтген (1811–1883). Першопрохідцем тут був Дезіре Кардинал Мерс'є (1851–1926) з Льовену, який намагався поєднати томістську традицію із сумісними з нею ідеями сучасного мислення. Іншим значним представником цього напрямку був Жак Маритен (1882–1973). Перекинути міст між трансцендентальною філософією та томізмом намагався Жозеф Марешаль (1878–1944), відкриваючи нову перспективу неосхоластиці [46].

Водночас у колі неосхоластів почали проводитися історичні до-

спідрження, які проливали світло на середньовічне мислення. Поруч з Клеменсом Боймкером (1853–1924) і Мартином Грабманом (1875–1949) тут треба назвати Еґена Жильсона (1884–1978), який підкреслював значення середньовічної філософії і продовження впливу деяких її думок у Новий час. Він аналізував роль парних понять «буття» і «сутність» у широких історичних рамках [47] і намагався показати відносність картезіанського домагання на оригінальність [48]. Підручники Константина Гутберлета (1837–1928) або Альфонса Лемена (1847–1910) застосовувалися як дидактичний матеріал для вступу до несхоластичного мислення. Усі представники несхоластичного напрямку займали спільну антиматеріалістичну і антинатуралістичну позицію, демонстрували реалістичне розуміння пізнання, віру у можливість метафізики і переконання про пріоритет форм буття над формами мислення. У цих рамках розробляється етика, яка збігається з моральним ученням католицизму. Як приклад тут можна навести Віктора Катрана (1845–1931). У педагогіці значущість католицького світогляду була показана Отто Вільманом (1839–1920).

Зусилля, спрямовані на те, щоб узгодити погляди середньовічних отців церкви із сучасним мисленням, наштовхнулися на складнощі через картину світу, збудовану на природничих науках. Розробка сумісної з результатами сучасного природознавства натурфілософії на основі розрізнення між матерією та формою (гіпоморфізм) та вчення про акт і потенцію виявилася безнадійною справою і зрештою була припинена.

Християнська філософія у цей період не зверталася до неосхоластики. Так, Йозеф Ґайзер (1869–1948, див. [49]) був орієнтований уже не на середньовічну схоластику, а на вчення Brentano і Husserl про інтенціональність психічних актів і очевидність критерію істини. Він відстоював реалістичну точку зору, за якою каузальність, час і (з обмеженнями) простір мають вважатися визначеннями дійсності, незалежної від мислення. Протягом деякого часу певну роль також відігравали і спіритуалістичні ідеї послідовників Meina de Birana або Rosmini (див. ч. III, гл. II, 3), наприклад у Rene Lesena (1882–1954) або Луї Лавеля (1883–1951). Також тут мала значення полеміка з модерністською теологією, представником якої у Франції був Альфред Лойзі (1857–1940), а у Німеччині – Герман Шел (1850–1906) але вона щоправда, не увійшла ані до історії теології, ані до історії філософії.

## II. Феноменологія

Слід не шукати щось поза феноменами,  
а вивчати їх самих.  
(Гете)

### 1. Гусерль

Феноменологія, яку заснував Гусерль, належить до найважливіших філософських напрямів ХХ сторіччя. Її ім'я натякає на претензію Гусерля уледити у феноменах загальні сутності і, спираючись на вбачання сутностей, здобувати необхідні та строго загальні знання. Тут він наслідує напрям, який вказали Платон і представники новочасного раціоналізму (див. ч. I, гл. I). Утім Гусерль настільки докорінно змінює свою позицію з перебігом часу, що вираз «феноменологія» навіть у зв'язку з Гусерлем має багато, хоча і споріднених, значень; поготів його не використовують однозначно, якщо пов'язують із способом мислення інших представників напряму, що його заснував Гусерль.

Едмунд Гусерль народився у 1859 році в місті Просніц (Мерен); був професором у Гетингені, а від 1916 до 1928 – у Фрайбурзі, де він, будучи євреєм, у скрутній ситуації помер у 1938 році. Спочатку він зазнав вплив психологістського розуміння логіки, але потому під впливом Фреґевої філософії логіки та математики (див. гл. IV, 1) він відвернувся від психологізму і перетворився в «Логічних дослідженнях» (1900–1901) на рішучого супротивника такого розуміння [1]. В «Ідеях чистої феноменології і феноменологічної філософії» (1913) Гусерль поєднує свою ранню позицію, на яку вплинув Brentano, з ідеями трансцендентальної філософії, які втілені також у «Формальній і трансцендентальній логіці» (1929) і «Картезіанських медитаціях» (1932). Останній згаданий твір дозволяє зрозуміти, наскільки щільно Гусерль був пов'язаний із Декартом. Можна навіть спробувати позначити його філософію як неокартезіанство, оскільки за Гусерлевою інтерпретацією, яка заслуговує на увагу, Декарт був найважливішим попередником трансценденталізму Канта. Наприкінці свого життя, згодом під впливом Гайдеґєрового аналізу людського тут-буття (Dasein) як буття-у-світі (In-der-Welt-sein),

Гусерль здійснює новий поворот у творі «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» [2]. Тепер його цікавили вже ідеальні структури не дійсності, а життясвіту (*Lebenswelt*), на який ми спираємося в конструюванні цих структур, не в змозі остаточно позбутися його.

Хоча Гусерль вплинув на низку значливих філософів, важко говорити про школу Гусерля, оскільки такі мислителі, як Макс Шелер, Ніколай Гартман або Мартин Гайдеґер хоча й визнавали свою належність до феноменології, але мали на увазі зовсім різне і в кожному разі не те, що уявляв Гусерль.

#### а) Критика психологізму

У своєму першому феноменологічному творі «Логічні дослідження» Гусерль критикує психологізм у логіці, тобто спробу звести логічні закони – наприклад, принцип несуперечності – до психологічних зв'язків і в такий спосіб зробити логікою частиною психології. Психологізм, наприклад, представляв Джон Стюарт Міл (див. ч. III, гл. II, 1 b (1)), який із засновку, що логічні закони спираються на психологічні, доходив висновку, що вони, як твердження психології, є гіпотезами. На протипагу цьому Гусерль наголошував, що твердження логіки (як твердження математики) не є емпіричними твердженнями, а отже, не є гіпотезами; їх не встановлюють, як природні закони, до яких належать закони психології, через індукцію, натомість їх вбачають як істинні незалежно від досвіду. Тому Гусерль відхиляє позицію психологізму, а особливо те, що необхідність логічних законів можна звести до механізму зв'язку уявлень (асоціації) [3]. Вимога шукати пізнання цієї необхідності є правомірною; але її можна виконати не через психологічні припущення, а лише через визнання загальних сутнісних структур, із якими узгоджуються принципи логіки. Судження є істинними, якщо те, що мають на увазі в судженні, цілковито узгоджується з даним; тому загальне судження має бути узгодженим із даним загальним (сутністю або *eidosom*). Щось загальне, звісно, не може бути даним як конкретний предмет, який можна чуттєво споглядати; адже хоча воно й має бути змістом певного споглядання, тут може йтися лише про духовне споглядання, про вбачання сутності. «Речі» («*Sachen*»), до яких має знову повернутися філософія після того, як вона доволі тривалий час концентрувалася на питанні про умови можливості пізнання речей, – це змісти вбачання

сутностей, ідеальні стани речей. Завдання феноменології полягає в тому, щоби зробити видимими у феноменах загальні стани речей як предмети інтелектуального споглядання[4].

Аби вможливити вбачання сутностей, слід здійснити феноменологічну редуцію, в якій слід відволіктися не лише від обставин певного, спрямованого на конкретне акту, а також від того, що предмет як щось реальне наявний незалежно від мене. Усе це слід «взяти в дужки», тобто слід утриматися від твердження судження, на що Гусерль натякає відомим виразом античних скептиків – «*epoché*». Залишається *eidós* (сутність), саме тому Гусерль і говорить про ейдетичну редуцію. (Так я можу, коли я дивлюся на аркуш паперу перд собою, відволіктися від того, при цьому йдеться про певну річ з певного матеріалу, певного розміру, певного кольору тощо, але також і від того, що я вважаю її реальною, аби сконцентруватися на прямокутній формі. Тоді про сутність *прямокутника* можна сформулювати висловлення, яке вже є висловленням не про факти, а про апіорні істини, наприклад, що діагоналі прямокутника мають однакову довжину. Тут не здійснюється узагальнення на підставі різноманітних спостережень, натомість феномен стає приводом для очевидного вбачання загального стану речей).

Гусерлева позиція спирається на оновлене вчення Brentano про інтенційність свідомості, яка в уявленнях, судженнях тощо спрямована на щось (як на предмет у широкому сенсі слова). Ми не можемо уявляти, не уявляючи щось, і ми не можемо судити, не висловлюючи про щось судження. Проте, якщо припустити (разом із Гусерлем на відміну від пізнього Brentano), що існують також загальні уявлення (наприклад, уявлення прямокутника взагалі), тоді цим уявленням слід підпорядкувати загальні «предмети» (ідеальні стани речей, сутності, ейдоси).

Якщо логіка спирається на вбачання зв'язку сутностей, то вона є теоретичною наукою, а не практичною дисципліною, що вона – як теорія мистецтва – встановлює правила конкретних висновків. Без сумніву, логічні закони діють також як такі правила, утім лише вторинно; насамперед вони є судженнями про ідеальні зв'язки в царині сутностей. Логіка – це наука, яка має справу [5]. Якщо йдеться про пізнання в доконаному сенсі слова, а саме про очевидне пізнання, тоді нам даний стан речей, а саме як такий, яким він є, або таким, яким його мають на увазі в судженні зі зв'язком ідеальних станів речей, а не зі зв'язком психічних актів, у яких ці стани речей мислять.

*b) Ідеал строго наукової філософії*

Гусерль був певний того, що існує остаточне й dokonane знання, яке не потребує ані покращення, ані доповнення, і що лише воно є знанням у властивому сенсі. Він, отже, визнавав раціоналістичний ідеал пізнання, що з особливою чіткістю впливає з його твору «Філософія як строга наука» (1910). Засадою цього ідеалу є розрізнення мислення (грецькою: *póesis*) і помисленого (грецькою: *póema*), або акту пізнання та змісту пізнання. Акти мислення, в яких ми щось пізнаємо – наприклад, теорему Пітагора – є суб'єктивними і тому залежними від випадкових обставин. У мисленні ми подеколи менш, подеколи більш концентровані, здійснення пізнання відбувається подеколи легше, подеколи важче, і якщо одному важко довести теорему, інший робить це без зусиль. Однак те, що пізнається, не залежить від усіх цих розрізень; теорема Пітагора є істинною як для того, хто схоплює її швидко, так і для того, хто схоплює її повільно, вона залишається істинною навіть тоді, коли ніхто її не вбачає.

Із раціоналістичним ідеалом пізнання, за Гусерлем, пов'язаний раціоналістичний ідеал науки, згідно з яким наука – і філософія як наука – утворює замкнене систематичне ціле. Оскільки єдність науки зумовлена єдністю зв'язку обґрунтування, Гусерль визначає наукову єдність як «пізнання на підставі засад» [6]. Обґрунтування – це не просто коректне висновлення тверджень із передумов, воно натомість полягає у вбачанні зв'язку сутностей як властивої підстави знання. Знання у dokonаному сенсі слова постає лише там, де судять з очевидністю, а очевидність постає тоді, коли те, що мають на увазі в судженні, досягають повністю. Оскільки філософія претендує на це, вона висуває «нескасовну претензію людства на чисте й абсолютне пізнання» [7], як це робив Гегель, якого Гусерль наслідус в цьому.

Той, хто відмовляється від претензії на однозначну істину та від ідеї наукової філософії, стає жертвою релятивізму або скептицизму. З погляду строгої філософської науки слід відхилити всі суб'єктивістські та релятивістські позиції (які Гусерль позначає назвою «натуралізм»). Їхнє ядро він вбачає в погляді, що природа нам просто дана. Проти натуралізму говорить те, що за його умов той факт, що ми можемо досвідчувати предмети, перетворюється на загадку, що її не можна відгадати. Релятивістські наслідки має також історизм і світо споглядальна філософія, через що Гусерль від-

хилля її так само, як і натуралізм. На противагу всім цим напрямкам він проголошує: «Наука про радикальне у своєму здійсненні також має бути радикальною... Насамперед вона не може заспокоїтися аж доти, доки вона не віднайде свої абсолютно прозорі засади» [8]. Гусерль не здійснив свій власний ідеал строгої науки у філософії, який аж ніяк не уможливило твір 1910 року. Утім і надалі конкретна побудова теорії залишалася поза програмними начерками Гусерля.

Рішення щодо суперечки з натуралізмом, за Гусерлем, вже ухвалене, «хоч би як високо сягала хвиля позитивізму та прагматизму, який перевищує його щодо релятивізму» [9]. Наскільки невідповідним був цей діагноз, показує подальший розвиток філософії, яка здебільшого просувалася напрямком, що його критикував Гусерль.

З огляду на протилежну натуралістичну позицію, яка дозволяє враховувати тільки емпіричні висловлювання, Гусерль міг вказувати лише на можливість вбачання сутностей, а тих, хто заперечував цю можливість, атестувати як сліпих до ідей. Як і трохи пізніше Вітгенштайн (див. гл. IV, 3а), Гусерль визнає ідеал посутньо описової філософії. Про філософську діяльність можна говорити лише тоді, коли наше вбачання завдяки феноменологічному методу відкриває царину істини. Гусерль претендує на спроможність вбачати сутність як таку незалежно від теоретичних тлумачень, а через це цілковито не викривлено. Коли він позначає феноменологію як теорію, він розуміє цей вираз відповідно до його первинного значення як «бачення». Від так зрозумілої теорії він відрізняє «просту теорію» як суб'єктивне тлумачення. Він має на увазі теорії в цьому сенсі, коли пояснює: «Очевидні даності витримують будь-які теорії» [10]. З огляду на вгледині сутності філософія має лише відтворювати очевидно вгледине, до того ж «очевидність» означає тут не характер переживання (на кшталт відчуття бути змушеним судити в певний спосіб), а вбачання станів речей, тобто не суб'єктивну, а об'єктивну очевидність.

Віру в можливість однозначного філософського пізнання можна знайти й у пізнього Гусерля. У двадцятих роках він прагне до першої філософії (в сенсі традиційної *Philosophia Prima*), в якій мають здійснитися «необхідні та справжні ідеї універсального науко-вчення» [11]; у 1930-му році він намагається продертися крізь всі судження, які він називає «доксою», до (допредективного) знання, що лежить в їхній основі, до безпосереднього, позбавленого тлумачень досвіду [12], а всередині тридцятих років він підпорядковує філософії всі

об'єктивно спрямовані науки, обґрунтовуючи це тим, що вона має дати «граничне обґрунтування» [13]. Утім наприкінці свого життя Гусерль розчарувався в ідеалі остаточної та досконалої істини. Влітку 1935-го року він занотував: «Філософія як наука, як серйозна, строга і навіть аподиктично строга наука – ця мрія не здійснилася» [14].

### с) Поворот до трансцендентальної філософії

Гусерлевий поворот до трансцендентальної філософії дався знаки ще за рік до появи «Ідей» у лекціях про «Ідею феноменології» [15], в яких ейдетична редукція була доповнена подальшими кроками редукції. На першому кроці феноменологічної редукції, як у Декартовому методичному сумніві, відбувається перехід від мислимих предметів до очевидно даних актів мислення з відволіканням від усього потойбічного свідомості, аби ізолювати сутність мислимого. На другому кроці відбувається перехід повернення від мислення до суб'єкта як такого, для якого і через який можуть бути дані предмети. Суб'єкт розглянуто тут як протилежний полюс всієї об'єктивності, а не як Я, яке можна досвідчувати в рефлексії. Об'єктивне – світ, об'єкти математики, Бог, але також Я психології – залишається як *об'єктивне* поза увагою. Третій крок веде до вбачання того, що всі предмети конститує суб'єкт. Спосіб, у який щось є предметом – наприклад, як предмет сприйняття, пригадування, фантазії тощо – виказує себе залежним від структури переживань, у яких предмет даний. Тому недостатньо споглядати предмети, а варто прояснити спосіб їх конституювання. Уже тут стає зрозумілим, що, не зважаючи на власну антипсихологістську програму, Гусерль цілком подолав психологічну настанову. Конституювання предмета суб'єктом відбувається, на його думку, через психічні акти, або переживання. Цей психологістський залишок у його мисленні вказує на вплив Brentano (див. ч. III, гл. II, 4с), від якого він не зміг остаточно звільнитися.

Гусерлеву позицію в «Ідеях чистої феноменології і феноменологічної філософії» (1913) характеризує зв'язок феноменології і трансцендентальної філософії. Гусерль прагне до синтезу вчення про вбачання сутностей («ідеацію») та припущення того, що предмети взагалі залежні від суб'єкта. Однак як предмети він розглядає не лише речі, а також такі ідеальні утворення, як числа. Природно ми вважаємо світ речей єдиним можливим і віримо, що речі існують



незалежно від нас. Утім після виключення «генеральної тези природної настанови» ми дізнаємося, що окрім світу, з яким ми маємо справу в повсякденності та в природничих науках, існують інші світи, наприклад світ математики. Спільним для різних «світів» є Я, яке їх мислить, і оскільки Я мислить їх в різні способи, ці «світи» є різними. Особливі «світи» вкорінені у «світі взагалі», який має бути підпорядкований чистій свідомості. За Гусерлем, свідомість має перевагу над предметним буттям; феноменологія як трансцендентальне дослідження свідомості має справу зі свідомістю, яка конститує світ. Предметів усіх «світів» стосується феноменологічний «принцип принципів», який стверджує, «кожне первинно дане споглядання є справжнім джерелом пізнання» [16], і це стосується не лише чуттєвого споглядання, а також споглядання сутностей.

Дійсною в абсолютному сенсі є свідомість, предмети натомість існують лише в залежності від свідомості. Тому суперечливо говорити про абсолютну реальність предметів. Аби угледіти, що предмети можна досвідчувати тільки як змісти інтенційних актів, потрібна редукція, яка перебільшує спрямовану на ізоляцію сутності (ейдетичну) редукцію «Логічних досліджень» і має функцію виявити сутності вже не як дані, а як конституційовані. Здогадно потойбічні свідомості предмети постають на підставі цієї (трансцендентальної) редукції як відповідники актів Я. Цей зв'язок у трансцендентальній феноменології має бути не конституційованим, а вглядимим; феноменологія має зробити доступним поле надання сенсу «вбачального дослідження», щоби зробити видимим джерело надання сенсу в чистому Я [17]; вона, за Гусерелем, є «чисто дескриптивною дисципліною, яка досліджує поле трансцендентально чистої свідомості» [18].

Гусерль наголошує, що чиста свідомість, до якої слід повернутися в трансцендентальній редукції, не варто плутати зі свідомістю в сенсі психології, але водночас він проголошує, що феноменологічний метод рухається «цілковито в актах рефлексії» [19]. Так само двозначним є його висловлення про чисте Я, про яке він, з одного боку, наголошує, що воно у собі й для себе є таким, що його неможна описати, але водночас уважає, що воно дає привід для описів, оскільки можна схопити способи, в які воно в різноманітних переживаннях постає як переживальне Я.

Особливе утруднення, на яке натрапляє трансцендентальна феноменологія, полягає в проблемі зовнішнього світу. Якщо Гусерль спирається на те, що предметність залежить від конститувальних

актів Я, здається, що він вже не може говорити про незалежний від мислення зовнішній світ. За таких передумов, здається, неможна уникнути наслідок соліпсизму (тобто тези, що дійсним можна вважати лише власне Я). Хоча він намагався уникнути цей наслідок, йому не вдалося переконливо спростувати закид щодо соліпсизму.

У лекціях про «Першу філософію» (1923–1924) Гусерль представляє погляд, що перехід до трансцендентального способу бачення зумовлений ідеалом досконалого пізнання, оскільки «наука, яка абсолютно підтверджує себе відповідно до ідеалу граничної очевидності *eo ipso* мусить бути трансцендентальною філософією» [20]. «Принципом усіх принципів» тепер він вважає «Я є». У «Формальній і трансцендентальній логіці» 1929 року та в «Картезіанських медитаціях» посилюється позиція філософії суб'єкта. Гусерль визнає себе прихильником картезіанського підходу, але претендує на те, що він на противагу Декарту здійснить його послідовно. Декарт розумів об'єктивність як витвір суб'єкта і був як представник трансцендентального суб'єктивізму попередником трансцендентальної філософії, проте він не збагнув властивий сенс свого відкриття [21], оскільки не бачив, що дійсність існує для Я [22], а вважав, що врятував у Я «маленький шматочок дійсності». Оскільки Декарт не здійснив пов'язаного з методичним сумнівом *epoché*, тобто утримання від ставлення до об'єктивного світу, йому було незрозуміло, що предмети можуть бути дані лише Я, або що дещо лише тоді є реальним предметом, коли воно належить зв'язку досвіду. Цей контекст, звичайно, є не закритою, а відкритою системою можливих досвідів.

Хоча Гусерль, позначивши свою позицію як «трансцендентальну», натякав на зв'язок між своєю філософією і Кантовою, прийнявши примат свідомості перед предметом, він відхилився від Канта і справжньої трансцендентальної філософії, згідно з якою усвідомлення предмета та самосвідомість так пов'язані між собою, що в жодному разі не може йтися про примат останньої. Ми не можемо, як наголошував Кант, звернутися до самих себе без звернення до предметів. Одним словом, Кантова трансцендентальна філософія не є, як Гусерлева, дослідженням свідомості, в її рамках конституювання предметів не може бути зведене до сенсодавальних актів, як вимагає Гусерль. Кантова позиція цілковито виключає припущення, що спосіб, в який конституювано предмети, має бути укладеним. Якщо акти можна вбачати, вони мають бути предметами певного ґатунку, а конституювання має відбуватися як об'єктивний

процес. Фактично, за Гусерлем, феноменологія – це «дескриптивне» вчення про сутність трансцендентально чистих переживань» [23]. Гусерлевий закид Декарту щодо того, що він ставить до Я, як до предмета, обертається проти нього самого. Феноменологія тяжіє до психологізації трансцендентальної філософії і тому наражається на небезпеку втратити бачення відмінності філософії від психології.

#### *d) Філософія життєсвіту*

У тридцяті роки – коли Гайдеґґерів аналіз людського тут-буття як буття-у-світі вже привернула увагу до нового варіанту феноменології – Гусерль здійснив помітну модифікацію свого вчення: ідеальні структури, які можна побачити у вбачанні сутностей, він уже не розглядає як даності й також не тлумачить їх як продукти духовних актів трансцендентального Я, а розуміє їх як результат ідеалізацій, відправним пунктом і нескасаним тлом яких є світ повсякденного теоретичного і практичного досвіду – життєсвіт. У творі «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» Гусерль накреслив не лише суттєві кроки ідеалізації, які створюють природничо-науковий образ світу Нового часу, а також показав, як за ідеалізацією можна повернутися до первинного світу й відповідного первинного досвіду. Це не просто, адже життєсвіт заміщають тлумачення, що ми їх як такі здебільшого не усвідомлюємо. Оскільки життєсвітовий сенс дійсності прихований за продуктами ідеалізацій, світ постає перед нами як позбавлений сенсу, а у відчутті безсенсаовності вкорінене усвідомлення кризи, яке констатував Гусерль.

Криза, про яку говорив Гусерль, це не внутрішня криза науки, ані засади якої, ані успіхи не підлягають сумніву, натомість криза стоїть ставлення людини до науки; вона полягає в тім, що людина вже не розуміє значення науки для свого існування. На це питання сучасна наука не дає відповіді, вона зазвичай відхиляє питання, які є вирішальними для справжнього людського буття, оскільки займається винятково об'єктивною дійсністю. У такій ситуації завдання філософії полягає в тому, щоби зрозуміти світ науки як сконструйовану побудову й повернутися до суб'єкта, який конститує цей світ. Лише трансценденталізм може запобігти однобічному домінуванню природничо-наукового об'єктивізму. Скептична або релятивістська філософія натомість не можуть взяти на себе це завдання.

За Гусерлем, Я разом з іншими суб'єктами перебуває в горизонті світу, який воно спочатку сприймає пасивно. У цьому горизонті воно в тлумаченні, оцінюванні, накреслюванні намірів і здійсненні цілей поводить себе активно. При цьому способи світоусвідомлення стало змінюються. Це можна помислити на прикладі Гайдеґерового опису буття-у-світі. Хоча Гусерль пов'язував світ не з конкретним людським існуванням, а зі світоконститувальною суб'єктивністю, світ, отже, постає в нього як «утворення універсальної граничної активності суб'єктивності» [24]. Через критичне відмежування від Канта Гусерль намагався представити власне розуміння трансцендентальної філософії як таке, що завдяки ньому можна подолати кризу. Коли він звинувачує Канта в тому, що його очевидності не можна схопити, а акти суб'єкта, які він приймає, залишаються в темряві, він приписує Канту психологізм, який є чужим духу істинної трансцендентальної філософії.

Гусерль не відмовився від трансцендентальної позиції і на пізньому етапі. Життєсвіт, на який спирається ідеалізація природничих наук і з яким її слід пов'язати, хоча й можна віднайти в досвіді, у філософській рефлексії виявляється залежним від конститутивних актів Я, які лише тому можна усвідомити та зробити темою пояснення. У рефлексії світ досвіду постає як горизонт речей, цінностей, цілей, дій тощо, який дістає сенс і значення лише через духовні функції, які діють у всьому досвіді.

Гусерль здійснив перехід від платонічно забарвленої до трансцендентальної феноменології і врешті-решт вбудував її в життєсвітові рамки; і все ж таки він не зміг остаточно позбавитися об'єктивістського бачення, згідно з яким предмети дані нам (а не конституйовані суб'єктом). Хоча після його повороту до трансцендентальної філософії він розглядав сферу сутностей уже не як дану, а як залежну від актів Я, проте в Я і його актах він убачав щось дане. Те, що він називав Я «трансцендентальним», не може ввести в оману щодо того, що для нього воно було таким, що його можна споглядати. Ця настанова також характерна для його трансцендентально-психологічних досліджень. Так, наприклад, він намагався показати, як поняття простору конститується на засадах досвідчуваного розширення поля зору та дотику у зв'язку з (приписаним м'язам) відчуттям руху власного тіла (кінестезою) [25]. При цьому не варто забувати, що конститується не просторовість як така, а розширене уявлення простору, при чому в розширенні змістів і досвіді власних

рухів просторовість (звісно, не просторове розширення у власному сенсі) уже передбачається. Так само він пояснював конституювання часових об'єктів, наприклад часу як такого, починаючи з пережитого теперішнього і роблячи ясним, що воно не є пунктирним, а вже має часовий характер: до «тепер» належить «часове подвір'я», всередині якого ще утримується пережите (ретенція) і перед схоплюється майбутнє (протенція). За Гусерлем, «часи, часові визначення, часові зв'язки дані самі» [26]. І тут здається, що розвинуте поняття часу спирається на первинний досвід часу, який лише має бути пізнаним. Так Гусерль взагалі припускає, що засадою мисленнєвого конституювання предметів завжди є «пасивна синтеза». Це прилучення слугує тому, щоби показати початок генези предметного світу в царині, яка лежить нижче розвинутого сприйняття та мислення. При цьому чисті феномени відіграють роль, яку слід лише пізнати. Якщо правильно, що філософія в XIX і XX сторіччях дедалі більше перетворювалася з теорії дійсності на теорію пізнання дійсності, слід визнати, що феноменологія не наслідус цей напрям.

Гусерль підпорядковував своє мислення великій філософській традиції, яку передусім визначили Декарт і Кант. Більшість наступників не були до цього готові або здатні на це. Гайдеґер проголосив кінець метафізики (див. гл. III, 2d), лінгвістичний поворот привів до відмови від раніше ментально орієнтованої філософії (див. гл. IV), дедалі більше ставала помітною тенденція відмови від філософської теорії принципів заради реально наукових пояснень. З огляду на такий розвиток Гусерлевої ідея трансцендентально-філософської першої філософії, не зважаючи на всі внутрішні сумніви, все ще заслуговує на увагу.

## 2. Феноменологія після Гусерля

Феноменологічний поворот до об'єкта означає насамперед скасування примату теорії пізнання і методології, що позначало різні напрями критицизму. Цей поворот підготували Brentano, Lotze та інші філософи, які перебували в опозиції до трансценденталізму. Вимозі не лише стало личкувати лінзи, а також використовувати їх для бачення (Lotze) відповідає девіз «До самих речей». Утім, оскільки вираз «річ» не є однозначним, цей девіз можна розуміти в різні способи. Фактично і цінності (наприклад, Шелер) і сутність дій-

ності самої по себе (наприклад, Н. Гартман) розглядали як «речі». Проте, не зважаючи на змістові відмінності, для всіх авторів, на яких вплинув Brentano та ранній Гусерль, спільним було відхилення критичної філософії, яка почалася від Канта.

Під впливом Гусерлевого феноменологічного способу бачення перебували Александер Пфендер (1870–1941), Дитрих фон Гільдебранд (1899–1977) і Гедвіг Конрад-Мартіус (1888–1941), головними темами якого були онтологія і натурфілософія, а також Роман Інґарден (1895–1970), який написав важливі праці про проблему зовнішнього світу («Суперечка щодо існування світу») та про естетику («Літературний твір мистецтва»). Для них є спільним, що вони не наслідували Гусерлеве звернення до трансцендентальної філософії. Шляхи, які розпочинаються з позиції Гусерля, запропонували Шелер і Николай Гартман, про що йтиметься в наступних підрозділах; Гайдеґґер, який так само завдячує феноменології, буде розглянуто натомість у зв'язку з екзистенціальною філософією (див. гл. III, 2).

Окрім Німеччини феноменологія знайшла прихильників насамперед у Франції, наприклад раннього Сартра, у творі якого «Трансцендентність Еґо» (1933) можна помітити вплив Гусерля. Однак феноменологія у Франції розвивалася у цілковито самостійний спосіб.

#### *а) Феноменологічна філософія Шелера*

За часи Гусерля іншим найвідомішим представником феноменології був Шелер, філософія якого тривалий час збуджувала великий інтерес, після середини 20-х років цей інтерес дещо зменшився. Макс Шелер народився 1874 року в Мюнхені, був професором у Кельні та Франкфурті на Майні, де помер у 1928 році. Його твори присвячені різноманітним темам, а саме теорії пізнання, етиці, психології, соціології знання, релігійній філософії, антропології та метафізиці [27]. Вихований у протестантизмі Шелер прийняв католицизм [28], але згодом визнав себе прихильником пантеїзму, який слід розуміти не в сенсі усвітовлення Бога, а в сенсі обоження світу. Феноменологія – це для нього не той марудний метод відокремлення сутнісного від випадкового, як це розумів Гусерль, а радше певне бачення, в якому погляду відкривається дійсність поза фізичними і психічними феноменами. На відміну від Гусерля Шелер також надавав пізнавального значення чуттю: чуття охоплює цінності, і це має відбуватися безпосередньо, тобто без посередництва уявлень.

Шелер став відомим завдяки твору «Сутність і форми симпатії» (Бонн 1923; перше видання вийшло в 1913 році під назвою «Феноменологія і теорія чуття симпатії, кохання та ненависті»). Кантову моральну філософію він критикує у творі «Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей» (1913–1916) і розглядає філософські питання про цінності у творі під назвою «Про занепад цінностей» (1919). Твір «Про вічне в людині» (1919) присвячено метафізичним і релігійно-філософським питанням; у дослідженні «Форми знання і суспільство» (1926) Шелер презентує свою соціологію знання, а у творі «Становище людини в космосі» – свою антропологію.

Шелер претендував на створення не шкільної, а змістовної філософії, яка позначена приматом буття перед пізнанням і долас суб'єктивізм, емпіризм і релятивізм [29]. Він критично ставився до більшості сучасних напрямів філософії. Так він уважав Ясперса і Шпенглера, «Занепад Європи» (2 томи, 1918 і 1922) [30] якого привернув тоді до себе велику увагу [31] а, лише представниками світоглядного вчення, в якому він на відміну від своєї власної філософії не бачив об'єктивної, ґрунтованої на вбачанні ідей істини. Неокантианство і неогегеліанство було для нього чимось на кшталт академічної схоластики, позитивізм, на його думку, саме почав зазнавати занепад, а про Лотце, Вундта і Фехнера (про них див. ч. III, гл. II, 3) він стверджував, що вони справили дуже маленький вплив. Марксистська соціологія, за Шелером, перебуває в кризі. Прагматизм хоча і правильно вбачає те, що ставлення людини до світу первинно має практичний характер, утім він є однобічним, оскільки не помічає, що також існує незалежне від практичних факторів знання. Натомість Гусерль, як він уважав, прорідив до нової філософської настанови. Також він сприймає серйозно релігійний рух часу, який залишив осад, наприклад, у творі Рудольфа Ото «Священне» (1917) (див. ч. II, гл. II, 2 b). Його філософію в його час привертала велику увагу, особливу роль вона відгравала також у світоглядно-релігійних дискусіях; проте її вплив був нетривалим. У роки після II Світової війни інтерес до його філософії знову ожив, але потому швидко згас.

Шелер був одним із головних представників етики цінностей, тобто етики на засаді припущення, що цінності мають буття певного стибу і що їх можна схоплювати в очевидний спосіб [32]. Він розглядав цінності не як предмети розумового вбачання, а як змісти чуття. Розроблена як вчення про цінності етика протистоїть Кантовій етиці, якій Шелер закидав звинувачення у формалізмі; за Шелером, Кан-

това етика категоричного імперативу хибує, оскільки вона вилучає з моралі чуття. На противагу цьому він спирався на Паскалеве вчення про порядок серця (*ordre du coeur*) та Лотцееве припущення цінностей, які мають реальне буття, але не як конкретні речі (див. ч. III, гл. II, 3) [33]. Чуття відкриває не лише окремі цінності, а також порядок цінностей, об'єктивний характер якого вможливує надійну орієнтацію в моральних рішеннях, так Шелер говорив про «апріоризм емоційного» [34] і приписував чуттям власний апріорний зміст. З припущенням об'єктивних цінностей, які можна схоплювати очевидно, Шелер спирався на вчення про інтенційність Франца Brentano (див. ч. III, гл. II, 4 с). Якщо Brentano розглядав як цінність те, що є змістом справжньої любові, то Шелер вважав любов справжньою, якщо вона пов'язана з об'єктивною цінністю: за Brentano, очевидність стосується правильності акта, за Шелером – змісту емоційного акта. За Шелером, досвід цінностей є навіть більш первинним за досвід речей, що він, на його думку, ніколи не є цілковито вільним від цінностей. Цінності утворюють ієрархію, на нижчому рівні якої стоїть цінність чуттєво сприйнятого; наступний рівень належить вітальним цінностям, над якими надбудовані духовні та релігійні цінності.

Теорія цінностей і ціннісна (аксіологічна) етика привернула до себе після Шелера велику увагу. Пізніше інтерес до теорії цінностей вщухнув, оскільки потому зацікавлення викликали або утилітаризм, або (як серед неопозитивістів) метаетичні дослідження.

Як теоретик пізнання Шелер посідав критично-реалістичну позицію. Він уважав, посилаючись на Дильтея (див. ч. III, гл. IV, 2 б), що реальність незалежного від мислення зовнішнього світу ми досвідчуємо через спротив, але пізнаємо лише форму речей, а не їхнє існування. Під пізнанням він розумів участь суб'єкта в об'єкті, а саме в його так-бутті, його формі, а не його існуванні. Суб'єкт може сприйняти форму предмета без того, щоби об'єкт припинив незалежне від нас існування. Це передбачає, що так-буття і існування речей можна розділити; якщо це заперечувати, то виникають нездоланні утруднення. Припущення, що не лише так-буття, а й існування пізнаного предмета полягає в суб'єкті, призводить до суб'єктивного ідеалізму, який закінчується соліпсизмом; якщо навпаки спиратися на те, що так-буття і існування об'єкта незалежні від суб'єкта, тоді за умов нероздільності так-буття і існування результатом є його непізнаваність, і скептицизм невідхильним.

На підставі припущення безпосереднього теоретичного й емо-



ційного схоплення Шелер дійшов висновку, що навіть Бога можна споглядати безпосередньо, а саме не як потойбічне буття в стані спокою, а як становлення, яке здійснюється в сінченних істотах, зокрема в людині. Зрештою бачення Бога – це самоспоглядання Бога: Бог сам себе схоплює в людському мисленні, як у містично-романтичний спосіб уважав Шелер. Оскільки він пригускав, що філософія також безпосередньо вбачає Бога у спосіб, який перевищує будь-яке розумове пізнання, він міг говорити по те що метафізика і релігія конвергують: імперсональний Бог філософії ідентичний із сприйнятим Богом релігійної свідомості; релігійне і філософське розуміння Бога є комплементарними.

Зі своїм твором «Форми знання і суспільство» (Ляйпциг, 1926) Шелер став одним із засновників соціології знання. Як Маркс і Енгельс, а в XX сторіччі Карл Мангайм (1893–1947) [35] він представляв погляд, згідно з яким знання частково зумовлене соціальними стосунками. Він наполегливо наголошував, що воно не винятково зумовлене соціальними стосунками – як уважає соціологізм – а лише *спів*зумовлене [36]. Так, він розглядав, наприклад, ідеалізм як ідеологію вищих класів, а реалізм і матеріалізм тлумачив як позицію нижчих класів. Проте він не хотів мати нічого спільного з соціологічним релятивізмом, як його представляли Маркс і Енгельс. Хоча соціальні умови варто брати до уваги, якщо прагнуть зрозуміти, чому надають перевагу тій чи тій позиції, але істина або хибність позицій не залежить від матеріальних умов. Так само, з одного боку, Шелер вимагав враховувати відмінність розвинутих мисленевих структур людей і культур, однак, з іншого боку, він наполягав на тому, що в «сутнісному вченні про людські духи» схоплено спільну сутність усіх людей. Тому аналіз світоспоглядання залишатиметься недостатньою, аж поки її не пов'яжуть із предметними, об'єктивними вбачаннями. Суб'єктивні елементи, безсумнівно, відіграють у наших пізнавальних зусиллях певну роль, утім ціллю завжди є об'єктивна істина. На противагу історичному матеріалізму Шелер не розглядав мислення як відображення соціальних стосунків, навпаки, у формах суспільства він убачав осад форм знання.

Шелер розрізняв знання панування, знання сутності, тобто освітнє знання, яке спирається на суто теоретичне вбачання, і як вищу форму – знання священного, яке схоплює змісти релігії а саме священне. Знання панування або дії лежить в основі від початку пов'язаних із застосуванням природничих наук; воно слугує цілі зро-

зуміти природу як механічний зв'язок, оскільки лише за таких умов її «може практично опанувати і скеровувати жива істота, що прагне до панування». Проте не все знання залежить від цілей волі, натомість існує суто теоретичне знання сутностей і врешті-решт релігійне знання священного [37].

Шелер був певний у необхідності еліт, хоча він припускав разом із соціологом Вільфредом Парето (1848–1923), що відбувається «циркуляція еліт» [38], а отже, що у перебігу історії стало виникають нові еліти. Він сподівався, що нова еліта дасть Ваймарській республіці, в якій він убачав «сцену злиднів», необхідний духовний зміст [39]. При цьому він думав насамперед не про політичну чи економічну, а про філософську еліту, члени якої усвідомлять свій зв'язок з основою світу і через підпорядкування освітнього знання і знання дій знання священного наблизяться до ідеалу «вселюдності». Від такої схожої на Платонових царів-філософів еліти він очікував подолання класових, расових і культурних суперечностей.

Шелер зробив внесок також до філософської антропології. У творі «Становище людини в космосі» [40] він підкреслював, що людина, якщо вона (як уважає прагматизм) була би *Homo faber*, то вона суттєво не відрізнялася би від тварини. Насправді вона перевершує тварину через свою здатність утворювати метафізичні ідеї і пов'язувати себе з основою світу. Цю здатність слід розуміти не як наслідок еволюції, а як маніфестацію основи самої дійсності.

Як духовна істота людина не входить до світу, а має світ, вона ставиться до предметів, сама не будучи предметом. Дух – це чиста актуальність, тобто його буття полягає винятково в здійсненні його актів [41]. Водночас він бере участь в індивідуальній духовній дійсності, оскільки, пізнаючи, він пов'язаний із сутностями, люблячи, з цінностями, а волюючи, з цариною цілей. Дух визначений не лише світо- та самосвідомістю, а також суттєво усвідомленням Бога, і ці три напрямки свідомості утворюють нерозривну єдність [42]. Він відкривається абсолюту, доступ до якого вможливають ідеї, при цьому він в аскетичному акті скасовує прагнення до життя і zarazом зв'язок із реальністю. Тварина завжди має казати реальності «так; лише людина спроможна сказати «ні», вона є одвічним заперечником дійсності [43].

За Шелером, між життям і духом існує відмінність, але не нескасовна суперечність. Дух як спроможність вбачання ідей, з одного боку, протистоїть примітивному чуттєвому потягу, інстинкту та асоці-

аційній пам'яті, з іншого боку, він відрізняється від практичного інтелекту; він є «принципом будь-якого життя, також життя людини» [44] і тому він перебуває «поза всім тим, що ми можемо назвати «життям» у найширшому сенсі». Проте він не є ворожим до життя принципом, як вважає Людвіг Кляґес (1872–1956) у своєму творі «Дух як супротивник душі» (3 томи, 1929–1932), що він привернув до себе за свої часи велику увагу. Утім Шелер не був представником спиритуалізму, оскільки він не вбачав в душі самостійної сили, а – вочевидь під впливом глибинної психології Зигмунда Фрейда (1856–1939) та інших – припускав, що дух завдячує своєю енергією потягам. Сила не лише людського, а також божественного духу походить з дораціональних глибин; у світовому процесі дух і сила потягів пронизують одне одного. Якщо божественне саме не має сили, то припущення створення світу є безпідставним; тільки у світовому процесі, особливо у здійсненні в людському душі набуває дієвості.

Шелерова антропологія спирається на дуже спекулятивні передумови, які все ж таки відрізняються від ідей звичайної метафізичної спекуляції через свій антиінтелектуальський характер: не через розум, а через духовне бачення, безпосереднє переживання дух має поєднатися з абсолютом.

Посилання на безпосереднє вбачання у Шелера та в інших, безсумнівно, є підозрілим: по-перше, воно спирається на проблематичне припущення, що дещо можна схопити незалежно від тлумачення, по-друге, воно представляє остаточними переконання, які мають суто суб'єктивний характер. Це стає особливо помітним, коли Шелер називає погляди, які відрізняються від його власних, знаками духовної сліпоти (наприклад, сліпоти до цінностей). Можливість спростовувати закиди через посилання на удаване вбачання або переживання без аргументації не посилює Шелерову позицію, а натомість проблематизує її: позиції, які так відгороджені від критики, що їм не можна протиставляти аргументацію, не можна також аргументовано обґрунтувати, тому вони є методологічно підозрілими.

#### *b) Н. Гартман*

Ніколай Гартман (1882–1950), професор у Марбурзі, Кельні, Берліні та Гетингені, хоча й не був представником феноменології у вузькому сенсі слова, але перебував із нею у щільному зв'язку, оскільки він разом із Гуссерлем ставив перед філософією завдання аналізу-

вати феномени. У сенсі «повороту до об'єкта» він відсторонився від марбурзького неокантіанства і посів реалістично-ідеалістичну позицію не критики, а метафізики пізнання. Цей підхід лежить уже в основі його твору «Основні риси метафізики пізнання» (1921), а також розвинутий у низці подальших великих за обсягом творів, а саме в таких творах: «Етика» (1925), «Щодо обґрунтування онтології» (1935), «Можливість і дійсність» (1938), «Побудова реального світу» (1940), «Проблема духовного буття» (1949) і «Філософія природи» (1950). Гартман був також видатним істориком філософії, що зокрема показує двотомний твір «Філософія німецького ідеалізму» (1923 і 1929) [45].

### *(1) Метафізика пізнання*

Гартман, який прагнув до нового онтологічного обґрунтування філософії, й у вченні про пізнання концентрувався на онтологічних передумовах пізнання. Стосунок суб'єкта і об'єкта, який мають на увазі під «пізнанням» або «досвідом», є загадкою, яку не можна розв'язати засобами антропології, оскільки сутність людини можна зрозуміти, лише якщо знати засадничі зв'язки між людиною та світом. Це можливо тільки в тому разі, якщо взяти до уваги дійсність, яка охоплює людину і речі, а це вже є справою онтології. При цьому слід думати не про традиційну онтологію, якій ідеться про матерію і форму сущого, потенцію і дію та про субстанційні форми, а про нову онтологію, яка вже не розрізняє річ і процес, а визнає різні шари дійсності. Метафізику на підставі одного принципу Гартман вважає неможливою [46]. Місце філософії як системного мислення має посісти філософія, яка посутньо є проблемним мисленням. Тому Гартман настільки дистанціювався від Канта, наскільки той був системним мислителем, утім визнає його значення як проблемного мислителя.

Гартман, як і Гусерль, був упевнений у тім, що вчення про пізнання варто починати з аналізу феноменів, проте він не претендував на вбачання сутностей на кшталт Гусерля. Він волів дістатися метафізичного фундаменту феноменів пізнання не через вбачання сутностей, а через аналіз утруднень, які пов'язані з проблемою пізнання. Оскільки Гартману бракувало відповідної до метафізичного аспекту пізнання «феноменології пізнання», він поставив собі за завдання розробити її [47].

На відміну від Канта, який уважав, що онтологія послабляє аналі-

тику чистого розсуду [48], на погляд Гартмана ми можемо зрозуміти факт досвіду лише в тому разі, якщо візьмемо до уваги онтологічне обґрунтування досвіду. Кант сам, на думку Гартмана, у своїй відмові від онтології спирався на онтологічні передумови, але неправильно тлумачив її у сенсі трансцендентального ідеалізму; передусім він помилявся, коли розглядав а ріогі як щось суб'єктивне, за Гартманом, воно натомість спирається на вбачання зв'язків дійсності. Принципи, які Кант пов'язував із суб'єктом, за Гартманом, є принципами буття [49]. Тому він описує стосунок між річчю самою по собі і явищем інакше, ніж Кант: «Це... неможливо, щоби явища можна було пізнати без речі самої по собі» [50]. У пізнаванні ми завжди пов'язані з чимось незалежним від суб'єкта, проте окрім пізнавання існують також інші акти, в яких суб'єкт пов'язаний із потойбічними свідомості об'єктами; людина не тільки пізнає, а також воліє, діє тощо, тобто поряд із теоретичним слід також визнати практичний зв'язок із дійсністю.

За Гартманом, слід чітко розрізнати «річ» і «об'єкт» (або «предмет»). Хоча речі не тому є реальними, що їх сприймають або мислять, вони стають об'єктами тільки через те, що між ними та суб'єктом встановлюється зв'язок («вони об'єктивуються»). Зв'язок між річчю та свідомістю можна розуміти в подвійний спосіб: або суб'єкт у пізнанні виходить за свої межі, аби схопити річ, або речі так впливають на суб'єкт, що він пізнає їх. Утім і те, й те залишається незбагненим. Спроба помислити пізнавання як можливе призводить до безвихідної ситуації (апорії) [51]. Пізнання – це загадка, яку розумово не можна остаточно розв'язати. Саме через це проблема пізнання постає як метафізична, адже, за Гартманом, метафізичні проблеми схарактеризовані тим, що вони, з одного боку, є нагальними, з іншого – нерозв'язними. Проблеми, які можна розв'язати натомість не є проблемами метафізики.

До апорії веде й прояснення проблеми істини. Істину як відповідність уявлення речі можна встановити лише тоді, коли можна порівняти уявлення з річчю, що є неможливим, адже ми завжди знаємо не саму річ, а лише її вплив на свідомість. Гартман не вважає, як деякі неокантіанці, що слід відмовитися від пригущення незалежної від мислення дійсності, натомість він убачає в апорії вказування на неможливість схопити в поняттях пізнавальний стосунок. Здається, що він серйозно не розглядає можливість розуміти істину Якось інакше, ніж відповідність мислення дійсності. Він розглядає як без-

сумнівне те, що ми до досвіду можемо щось знати про предмет; і все ж таки він вважає, що можливість цього не можна схопити в поняттях. Він не бере до уваги альтернативну можливість розуміти синтетичне судження а priori не як знання про предмети, а як твердження, за допомогою яких пізнання предметів можна схопити як можливе. На сумнів наражається зрештою також апорія усвідомлення проблеми [52], тобто усвідомлення, в якому постає щось, що воно ще не стало об'єктом, але в процесі дослідження може стати об'єктом. Те, чого не знають (трансоб'єктивне), все ж таки знають у певний спосіб. Якщо усвідомлення проблеми фактично слід розуміти як послання від об'єкта, завдяки якому ми натрапляємо на слід нового пізнання, тоді тут, звісно, йдеться про щось втаємничене. Замість говорити тут про якусь таємницю, набагато доречніше угледіти в усвідомленні проблеми припущення ще невідомих зв'язків, які виникають на підставі якоїсь теорії у зв'язку з певними спостереженнями і виявляються за деяких умов застосовними.

Гартманові міркування ведуть зрештою до тези, що предмет завжди є чимось більший за те, що наявне в пізнавальному стосунку. Існує дещо поза пізнаними предметами (трансоб'єктивне), що можна пізнати і навіть пізнати краще [53]. Урешті-решт, існує, в чому був упевнений Гартман, і така (трансінтелегібельна) царина дійсності, яку посутньо не можна пізнати, а отже, границі пізнаваності не збігаються з границями дійсності. Апорії можна подолати, якщо зважити на те, що між суб'єктом і об'єктом як більш загального буттєвого зв'язку існують різноманітні реальні стосунки. Лише якщо відокремити суб'єкт і об'єкт один від одного, доводиться потому пов'язувати їх між собою, чого неможливо досягти.

## *(2) Учення про категорії*

У Гартмановій онтології вчення про категорії відіграє важливу роль, хоча категорії в нього означають не те, що в Аристотеля, і напевне не те, що в Канта. На підставі своєї реалістичної позиції Гартман припускає, що існують не лише категорії мислення, а також категорії буття. Пізнання полягає в тім, що категорії мислення перекривають категорії буття, але це перекривання не відбувається саме по собі, а лише завдяки ретельній мисленнєвій праці; переважно це лише часткове перекривання, адже ми хоча й можемо схопити щось із сутності дійсності, але не всю дійсність. Категорії буття Гартман поділяє на загальні та притаманні певним шарам

(schichtenspezifische). Якщо перші стосуються всього дійсного, другі можна пов'язати лише з певним шаром дійсності – неорганічною та органічною царинами або царинами душі і духа. Наприклад, категорія саморегуляції чужа для неорганічного світу; вона відіграє певну роль лише в органічній царині, а категорії, що пов'язані з простором, не можна застосувати до царини душі. Характерна для царини душі приватність свідомості не існує вже в царині об'єктивного духа (царині мови, права, звичаїв, моралі, релігії, мистецтва, техніки та спільнототворення (Gemeinschaftsbildung)) [54]. Тільки в спільноті та через участь в об'єктивному дусі суб'єкт стає особистістю, тобто морально відповідальною істотою. Вищі шари буття завжди спираються на нижчі, з якими вони пов'язані в різноманітні способи. Наприклад, життя душі передбачає органічне життя, а воно – неорганічне, утім, якщо органічне містить елементи неорганічної природи, життя душі не побудовано з органічних утворень. Через залежність від нижчих шарів вищі в певному сенсі є відповідно слабшими; проте, оскільки в них постає щось нове, вони перевершують шари, на які спираються. На підставі своєї відносної самостійності вони відкривають простір свободи.

### (3) Етика

Гартман, як і Шелер, створив феноменологічну етику цінностей. За Гартманом, цінності також мають буття певного стибу і їх можна вбачати або схоплювати через чуття, при цьому незрозуміло, як пов'язані між собою вбачання і чуття. Вбачання цінностей – це ідеальне пізнання (вбачання сутностей) певного ґатунку, утім на відміну від убачання сутностей це не чисто теоретичний, а емоційний акт, який, звичайно, має певний пізнавальний зміст: щоби оцінювати, треба знати те, що і чому оцінюєш. Однак емоційні компоненти є вирішальними, оскільки уможливають досвідчування цінностей як вимог, чисто теоретичне вбачання натомість ніколи не має характеру заповідей.

На погляд Гартмана, можна зрозуміти, чому існує не мораль, а багато моралей. У кожній моралі схоплено лише частину царини цінностей, а оскільки в різних моралях доступними є різні частини царини цінностей, не варто дратуватися через множинність моральних позицій. Відмінності моральних поглядів не говорять проти моралі як такої, натомість вони є наслідками нашого способу схоплювати різні аспекти царини цінностей. Царина схоплених цінностей

може змінюватися, але здобутку на одному боці завжди відповідає втрата на іншому, отже, здається, що не можна сподіватися на остаточну мораль.

Як в онтології високі шари буття відокремлюються від нижчих, так і в етиці варто розрізнити нижчі та вищі цінності, при цьому вищому шару буття необов'язково відповідає вища цінність. Морально релевантна дія завжди спирається на рішення щодо багатьох цінностей; рішення є морально добрим, якщо його ухвалюють на користь відповідно вищої цінності. Проте Гартман стверджував, що стосунки між цінностями не завжди можна чітко визначити. Не можна також уважати, що вищі моральні цінності безумовно мають перевагу над нижчими – наприклад вітальними цінностями. Так претензія на збереження власного життя може мати перевагу над заповіддю любові до ближнього. Конфлікт можна подолати, якщо розрізнити негативні та позитивні моральні вимоги: нижчі цінності не мають бути ушкодженими, вищі цінності мають бути зреалізовані.

Кантову етику категоричного імператива Гартман, як і Шелер, відхиляв на користь матеріальної етики цінностей. Дія морально добра не тому, що через неї ми волеємо стати краще, а тому, що спрямована на об'єктивну цінність як ціль. На питання, звідкіль ми знаємо, що існують цінності самі по собі, Гартман відповідав, що без таких цінностей не може існувати сумління; оскільки наявність сумління не підлягає сумніву, маємо також визнати існування цінностей самих по собі. Із цієї аргументації стає зрозумілим, що Гартман уважав за необхідне прийняти об'єктивні цінності задля того, аби бути у змозі визнати факт моральної свідомості. Хоча тут вочевидь йдеться про певне припущення, він говорив про апріорне вбачання і звинувачував у типовий для всіх інтуїціоністських напрямів спосіб представників протилежних поглядів у сліпоті до цінностей.

Особливу увагу Гартман приділяв проблемі свободи. Якщо всі рішення були би детерміновані винятково каузальними законами, то про моральність не можна було би говорити. Свобода не може полягати лише в незалежності від емпіричних умов, натомість вона мусить бути незалежною також від цінностей і Бога, адже якщо би рішення остаточно були зумовлені цінностями або Богом, то вони були би необхідними і не могли би бути ані морально добрими, ані морально злими. Одним словом, питання полягає в тім, як можлива свобода, якщо існує цілковита детермінація законами буття і повинності [55]. Це утруднення зникає, за Гартманом, якщо визнати, що



існує форма детермінації яка є вищою за детермінацію через закони буття (наприклад, каузальність природи) і через закони повинності, а саме особистісна, Яка стоїть понад законами і тому означає свободу.

Гартман, Шелер й інші представники феноменології після Гусерля на відміну від нього самого дистанціювалися від трансцендентальної філософії. Їм уже не йшлося про формулювання умов можливості пізнання предметів, натомість вони воліли пізнавати самі предмети, звісно, не конкретні просторово-часові предмети, а абстрактні або потойбічні досвіду предмети. При цьому вони відновили спосіб мислення докантової філософії і водночас задовольнили потужну метафізичну потребу, яка дедалі більше ставала помітною наприкінці XIX – на початку XX сторіч. Інтерес до метафізики доводиться констатувати й в інших авторів, які не досягли рівня Гартмана, але тривалий час привертали до себе неабияку увагу, наприклад, Рудольф Штайнер (1861–1925), Герман Граф Кайзерлінг (1880–1950) та Людвіг Кляґес (1872–1952), які претендували на статус пророків, або Петер Вуст (1884–1940), який із християнських позицій проголосував «Відродження метафізики» (Ляйпціґ, 1920) та встановлював зв'язок між філософськими та релігійними ідеями. Побудувати міст до метафізики намагалися навіть із позиції природничих наук, наприклад Ганс Дриш (1867–1941), який не лише відродив значення віталізму в біології, а також створив на засадах натурфілософії спекулятивну метафізику [56].

Ніколай Гартман був найзначнішим представником об'єктивістського метафізичного напрямку того часу, його віра в існування незалежної від людини царини цінностей не волів поділяти навіть Шелер. Хоча Гартман вплинув на філософією через тенденцію до систематизації, вона не позначилася на подальшому розвитку мислення. Це пов'язано насамперед із тим, що її не можна було поєднати з критичним напрямом філософського мислення XX сторіччя. Гартман не прийняв поворот від теорії дійсності до теорії пізнання дійсності, який розпочався від Канта, і намагався йти у зворотному напрямку. Втім це йому не вдалося: спроба відновлення онтології не мала продовження у той спосіб, який Гартман уважав єдино правильним. У другій половині XX сторіччя ті, хто відчували себе прихильниками спекулятивної філософії, звернулися радше до Гегеля, ніж до Гартмана, гегельянство набуло тимчасової актуальності передусім через свій історичний зв'язок із марксизмом.

Загалом «поворот до об'єкту» не мав позитивних наслідків, оскільки перестрибував питання про те, за яких умов щось взагалі може стати для нас об'єктом. Гусерль визнавав, що це питання не можна оминати, але потому найвизначніші представники феноменології не наслідували його в цьому пункті, а залишалися заручниками об'єктивістського способу бачення, за якого існує небезпека, що посилення на удаване вбачання посяде місце аргументів.

### III. Екзистенційна філософія

Ми прагнемо порядку. Він зникає.  
Ми знову прагнемо. Самі зникаємо  
(*Райнер Марія Рільке*)

#### 1. К'єркегор як попередник екзистенційної філософії

Говорити тут про Сьорена К'єркегора, який жив у XIX сторіччі, означає порушувати хронологічний порядок. Проте це можна виправдати тим, що його філософський вплив став насправді помітним лише у XX сторіччі, коли його відкрили для себе представники екзистенційної філософії як свого важливого попередника [1]. К'єркегор народився в 1813 році в Копенгагені, де він, якщо не зважати на короткі перерви, прожив усе життя і помер там у 1855 році. Він вивчав теологію, але ніколи не обіймав церковної посади. Викарбуване Гегелем мислення його вчителів не задовольняло його, адже він взагалі не поцінував гегельянство за його тенденцію до раціоналізації релігії. У сорокових роках він двічі опинявся в Берліні, де слухав Шелінґа, який, утім, не мав на нього тривалого впливу. Він був сповнений внутрішніми суперечностями та конфліктами, які для інших могли би залишитися несуттєвими, а для нього дістали трагічного розвитку: повідомлення його батька про його дитячу суперечку з Богом, розірване заручення, паплюження в сатиричній газеті, все це тяжко вражало його. Його літературна творчість також була вмотивована прагненням опрацювати ці бурхливі для нього переживання. Власний інтелектуальний досвід змусив його перейти від етичної настанови, яку він приписував Просвітництву та Канту, до релігійності на нерациональних засадах і протиставити претензії орієнтованих на розум філософії і теології на загальну значливість визнання персонально пережитої істини. З цієї настанови випливає його опозиція до церкви, якій він закидав зраду Християнства. Оскільки він був упевнений в тому, що в релігії йдеться про індивіда та його вічне спасіння, він відхилив філософські та теологічні системи, на засадах яких неможна зрозуміти конкретне існування, як такі, що не мають релігійного значення.

Уперше К'єркеґор привернув до себе увагу твором «Або – або» (1843), у якому він відкидав не лише настанову, визначену чуттєвістю, а також настанову, орієнтовану тільки на мораль із її загальними принципами. Його філософські погляди найбільш чітко висловлені у «Філософських уламках» (1844), «Завершальному ненауковому записі» й у тексті «Поняття страху» (1844); його релігійні переконання найпрозоріше виражені у «Хворобі до смерті» (1849) та у «Вправах у Християнстві» (1850), не кажучи вже про інші твори, які К'єркеґор видав друком протягом дивовижно короткого часу [2]. Коли він запевняє: «Я не маю нічого, окрім свого життя, і я закладаю його, щойно постає якесь утруднення» [3], то це в жодному разі не пуста фраза.

Наскільки К'єркеґор був налаштований проти традиційної філософії, показує його оцінка того сумніву, що його Декарт (див. ч. I, гл. I, 1d) перетворив на метод [4]. Якщо філософське мислення почалося би тільки із сумніву, тоді лише новочасне мислення, що воно розпочинається із сумніву, було би справжньою філософією, яка через вимогу починати з радикального сумніву настільки відрізнялася би від давньої філософії, що перехід до цього мислення виглядав би як стрибок. Насправді ж сумнів і філософія виключають одне одного. Якщо сумнів передує філософії, то він не належить до філософії, а як радикальний сумнів унеможлиблює філософію; якщо він є елементом філософії, то руйнує її зсередини, оскільки скасовує достеменність, яка згідно з традиційними поглядами пов'язана з філософією.

Звісно, К'єркеґор не вважав, що філософія може претендувати на цілковиту достеменність. Якщо існувала би абсолютна філософія як сукупність вічних істин, тоді окремі філософські позиції були би лише її моментами, а історію філософії слід було би розуміти як розгортання єдиної вічної філософії. Проте скінченне мислення ніколи не може досягти абсолютної й всеохопної істини, а отже, особливе також не можна розуміти як її момент. Бачити в окремому тільки явище вічного означає «вбивати актуальне суще ідеєю вічного» [5]. Отже, він відмовився від Гегелевої спроби розчинити особливе в абсолютному й наголошував на самостійності індивідуального. Оскільки К'єркеґор ставив індивідуальне вище загального, він відхилив спосіб мислення, який визнає тільки загальне як насправді дійсне; йому йшлося не про вічні істини, а про істини, які впливають на рішення індивіда та змінюють його життя. Філософські пере-

конання в сенсі К'єркеґора не залишають людину байдужою, вони змінюють її і мають, говорячи сучасною мовою, екзистенційне значення.

Відповідно до цього, К'єркеґор у своєму проясненні сумніву не прагнув насамперед установити значення твердження «все підлягає сумніву», натомість йому йшлося про вплив цієї вимоги на життя індивіда. Так, він указував на те, що сумнів змінює ставлення учня до вчителя, адже той, хто піддає сумніву слова вчителя, вивищується над ним, хоча він як учень має довіряти авторитету вчителя. Учитель же, спонукаючи учня до сумніву, робить його духовно незалежним; він накидає йому відповідальність за власне мислення і через це позбавляє його статусу учня. Прояснення сумніву веде К'єркеґора до ідеї відчаю: якщо сумнів захоплює увесь дух, і той, хто сумнівається, нездатен подолати його, тоді «його заскочує відчай, його життя програє, молодість промайнула з переконаннями, що життя не дістало жодного сенсу, і все це – провина філософії» [6].

У «Філософських уламках» тій філософії, яка завдяки методологічному сумніву прагне дістатися позачасово значливої істини, протиставлений спосіб мислення, в якому насамперед ідеться про ухвалене в певний момент особисте рішення. Якщо відповідно до платонічних поглядів учитель може лише спонукати до пригадування вічних істин, то згідно з християнським баченням К'єркеґора справжнім учителем є тільки той, хто надає учню можливість вибору, а разом повернення чи навернення; він навіть уже й не вчитель у звичайному сенсі, а спаситель [7].

К'єркеґор протиставляв релігійну екзистенцію (Existenz) чуттєвому («естетичному») й етичному способам життя. В «Або – або» «естетичний» спосіб існування (Daseinsweise) схарактеризований тим, що людина діє безпосередньо відповідно до чуттєвих потягів, занурюється у життя заради задоволення і притлумлює все, що спотворює задоволення, наприклад, думки про смерть. Таку настанову долає людина, яку страх повертає до самої себе і змушує усвідомити альтернативу добра і зла та скеровувати своє життя відповідно до загальних моральних принципів. Перейти до етичного способу існування вдається не завжди, а лише завдяки стрибку, тобто завдяки радикальному сутнісному розриву з дотеперішньою настановою. Потрібен ще один стрибок, аби перейти від етичного до релігійного існування і не орієнтуватися на обґрунтовані розумом засади, а довірити себе як індивіда Богові. При цьому слід змиритися з парадок-

сом, що людина знаходить свою власну самість лише через визнання своєї залежності від Бога.

Цей парадокс стосується сутності релігії, насамперед християнської. Так, парадоксальним є те, що Бог став людиною та помер на хресті. Найглибший ґрунт парадоксального вчення релігії полягає в стосунках людини та Бога: Бог, з одного боку, абсолютно відрізняється від людини, з іншого боку, завдяки Христу людина є близькою до Бога. У Христі парадоксальний стосунок скінченного та нескінченного сконцентрований в одній особі: Христос – це Бог і водночас людина [8]. Ставлення людини до Бога є парадоксом також з огляду на можливість знати про Бога. З одного боку, Бог і людина сутнісно відрізняються одне від одного настільки, що знання про Бога здається неможливим; з іншого боку, ми претендуємо на знання про Бога, а це можливо тільки в тому разі, якщо ми не абсолютно відрізняємося від нього [9]. Великою мірою парадоксально воліти мислити те, що принципово уникає мислення. Однак саме через те, що цей парадокс є неприємністю для розуму, він вимагає віри. З поняттям парадокса пов'язане поняття неприємності. Той, хто тільки дивується парадоксу Боголюдськості Христа, не віруючи в Христа, так само незадоволений ним, як і той, хто заперечує боголюдську природу Бога [10].

Релігійний характер мислення К'єркеґора, який дається взнаки в таких міркуваннях, виражено також у тлумаченні відчаю як духовної хвороби до смерті. Відчай полягає в тому, що ставлення людини до Бога стає невідповідним. Людина – це скінченна, часова істота, яка пов'язана з нескінченим, вічним. Якщо людина усвідомлює це, вона дістає замість. Відчай виникає, якщо людина або втрачає свою самість, або намагається дістати самість цілковито незалежно від нескінченного. Відчай можна здолати, якщо «самість [ґрунтується] на силі, яка її встановила» [11], тобто якщо її обґрунтовує Бог [12]. Стосовно філософії варто зазначити, що за таких передумов ідеалістичне мислення постає як форма відчаю, чи то припустити, що Я покладає саме себе, чи то розглядати самість як вираз абсолютного і zarazом позбавляти її самостійності. Окрім того, за К'єркеґором уся новочасна філософія, а не тільки ідеалізм після Канта, є поганством; однак особливо небезпечною він вважає ту філософію, яка справляє враження християнської, хоча її ядро є поганським [13]. Тут насамперед варто згадати про Геґеля, спроба якого розчинити релігію у філософії, була для К'єркеґора особливо обурливою.

Парадоксальна, збуджувальна істина є суб'єктивною, так, «істина – це суб'єктивність», як казав К'єркеґор [14]. Оскільки він критично висловлювався про істину як відповідність мислення дійсності, здається, що він шукав альтернативу кореспондентській концепції істини. Утім доречнішим є припущення, що він волів розрізнити істини, до яких залишаються байдужими, й істини, що глибоко захоплюють. На користь такого тлумачення говорить, наприклад, те, що К'єркеґор пояснює: «Усе сутнісне пізнання стосується існування; або: лише те пізнання, зв'язок якого з існуванням є сутнісним, є пізнанням сутнісним. Пізнання, яке через рефлексію внутрішнього не сягає екзистенції, є, дивлячись посутньо, випадковим пізнанням, посутньо дивлячись, його рівень і обсяг є довільним» [15].

К'єркеґор у жодному разі не мав на увазі, що дещо може бути суб'єктивно істинним, не будучи істинним об'єктивно. Якщо, наприклад, не було би Бога, то віра в існування Бога була би ілюзорною; суб'єктивно називати його істинним, оскільки він викарбовує життя вірянина, було би в цьому разі зловживанням виразу «істинне». Тому можна припустити, що для К'єркеґора об'єктивна істина є умовою суб'єктивної. Утім, якщо це так, то питання про сутність істини в об'єктивному сенсі не може бути другорядним. Радше за все, правильно розуміти К'єркеґора означає розглядати те, що він називав «суб'єктивною істиною», як релігійну віру, що вона вирішально визначає людську поведінку. На таке розуміння вказує К'єркеґорове зауваження: «Об'єктивно... рефлексуємо щодо існування істинного Бога [про якого думає людина]; суб'єктивно – щодо того, що індивід так ставиться до чогось, що його ставлення насправді перетворюється на ставлення до Бога» [16]. К'єркеґор шукав не Бога філософів, який є предметом доказу буття Бога, а, як Паскаль (див. ч. I, гл. I, 2 d), Бога Авраама, Ісаака та Якова, Бога, який послав свого сина у світ, щоби врятувати людей. Хто приймає доказ існування Бога філософів, не має змінити власне життя; хто готовий до парадоксальної віри в Бога, який став людиною і страждав, не може залишитися в глибині своєї самості незаторкнутим цією вірою. Оскільки К'єркеґору насамперед ішлося про ставлення людини до Бога, його мислення посутньо було викарбуване теологічно, звичайно, не в сенсі догматичної теології, а в сенсі перетворення людини в цілому на засадах віри в Бога. Тому Гайдеґер мав рацію, коли розглядав К'єркеґора передусім як релігійного, а не як філософського автора.

Якщо запитати про місце К'єрке'ора у філософії ХІХ-ХХ сторіч, доводиться визнати, що його мислення привело не до перебудови філософії, як філософія Декарта, Канта або Геґеля, а до розриву з представленою ними традиції. Якщо називати це «філософією», то варто усвідомлювати, що цей вираз уживається з новим значенням. Характер його мислення особливо чітко дається взнаки, якщо взяти до уваги К'єрке'орову оцінку парадоксальності. Якщо, наприклад, Зенон Елейський намагався подолати парадокси, які він сконституював, через що він став засновником формальної логіки, а сучасна філософія математики прагнула прояснити парадоксальність нескінченного, К'єрке'ор бачив у парадоксі щось позитивне, оскільки він вимагає обрати зміст віри так, що він стає вирішальним для мислення, чуттів і дій. Парадокс повертає людину до неї самої, до її вибору, а разом до її відповідальності. К'єрке'ору йдеться не про раціональне подолання парадоксів, а про те, щоби за допомогою парадоксу вказати раціональності її межі. При цьому в нього дається взнаки та сама тенденція, що вона є панівною в екзистенційній філософії й у філософії життя.

Коли ми називасмо К'єрке'ора попередником екзистенційної філософії, насамперед варто згадати про його відмову від есенціалізму, тобто про спростування припущення, що існують загальні сутності і що вони є насправді дійсними. К'єрке'ору натомість ішлося про конкретне існування на відміну від сутності, про екзистенцію на відміну від есенції, і тому він виступав проти спроб, на кшталт Геґелевої, зрозуміти існування за допомогою загальних понять. Припускаючи перевагу конкретного існування, екзистенції, К'єрке'ор угадав наперед настанову екзистенційної філософії, яка у схожій спосіб наголошувала «перевагу «*existentia*» над «*essentia*»» [17]. Отже, суперечність екзистенційної філософії та філософії сутності (на кшталт геґельянства або Гусерлевої феноменології) наявна вже у К'єрке'ора, якого з огляду на це можна порівняти з Фойєрбахом (див. ч. ІІІ, гл. І, 2 б), Ніцше (див. ч. ІІІ, гл. ІV, 1) або представниками герменевтичної думки, які визнавали індивідуальне непоняттєвим змістом не-раціонального розуміння (див. ч. ІІІ, гл. ІV, 2). Звичайно, варто запитати, чи можна судити про існування чогось індивідуального незалежно від загальних зв'язків або чи не лише тоді можна досвідчувати існування чогось, коли його сутність вже визначена в контексті загальних атрибутів.



Представники екзистенційної філософії наслідують К'єркеґорове відокремлення екзистенції від есенції та його суб'єктивізм стосовно істини; проте далеко не всі приймають його радикальне християнство. Так, виразно арелігійний екзистенційно-філософський персоналізм постає як секуляризована форма К'єркеґорова мислення. Хоча й існує християнський екзистенціалізм, але його філософський вплив залишається обмеженим.

## 2. Мартин Гайдеґер

Найвизначнішим і при цьому найсуперечливішим представником екзистенційної філософії був Мартин Гайдеґер (народився в 1889 році в Мескірхі, помер у 1976 році у Фрайбурзі у Брайсгау) [18], який був професором у Марбурзі (з 1923 року) та Фрайбурзі (1928–1945) і створив «Буття і час» (1927) – твір, який хоча і був фрагментом, утім вплинув на розвиток філософії протягом наступних десятиріч набагато потужніше за всі інші. У 1929 році вийшов друком твір «Кант і проблема метафізики», в якому помітно дасться взнаки протистояння Гайдеґера з неокантіанством, що воно тоді вже втрачало свою впливовість, тому він прочитав фрайбурзьку лекцію з приводу вступу на посаду професора «Що таке метафізика?» і видав твір «Про сутність основи». У 1933 році Гайдеґер став ректором університету Фрайбурґа; у його ректорській промові «Самоствердження німецького університету» (Бреслау, без року видання, 1933) стає зрозумілим його близькість до націонал-соціалізму, на який він певний час сподівався вплинути. На початку сорокових років з'являються «Учення Платона про істину» (1942) і «Про сутність істини» (1943). Від середини тридцятих років він почав інтерпретувати Гьольдерліна, якому присвятив багато творів. Після закінчення війни він втрачає місце і йому забороняють викладати, він переймається своїми контактами з французькою філософією, які надали його філософії потужного резонансу. У 1947 році виходить лист «Про гуманізм», у якому Гайдеґер накреслює своє розуміння екзистенціалізму Сартра. Тут також стає помітним, що Гайдеґерова філософія поступово перетворилася з філософії екзистенції на філософію буття, подальше розгортання якої виходить за межі цієї репрезентації. У 1950 році «Вступ до метафізики», потому «Твердження про основу» (1957), «Дорогою до мови», «Ніцше» (2 томи,

1961, які містять лекції про Ніцше, що він їх читав у тридцятих і сорокових роках) і «Питання про річ. До Кантового вчення про трансцендентальні засади» (1962, містить лекцію середини тридцятих років). Різні твори виходять разом у збірках «Виступи і статті» (1954) і «Дороговкази» (1967). Хоча тут не представлено повний список, можна сказати, що кількість виданих за життя творів Гайдеґера не відповідає його впливу; лише зібрані твори дають змогу уявити загальний обсяг Гайдеґерового доробку [19].

Гайдеґер волів за формою, як Brentano (див. ч. III, гл. II, 4 с) і Husserl (див. гл. II, 1), і все ж таки за змістом відмінно від них знову надати значення відхиленому неокантіанством і знехтуваному філософією життя питанню про буття, утім під впливом історизму філософії життя не претендував на виявлення незалежних від історичних умов засад; у своєму головному творі він розглядав розуміння буття як історично зумовлене, а у своїй пізній філософії він навіть розумів історію як долю буття.

#### а) Феноменологія тут-буття

Головний твір Гайдеґера «Буття і час», вперше опублікований у «Щорічнику філософії і феноменологічних досліджень» (том VIII, 1927), пов'язаний із феноменологією через те, що наслідуює її вимогу «до самих речей» [20]. Звичайно, феноменологічний метод у Гайдеґера вже має не вести до вбачання загальних сутностей, як у його вчителя Husserl, а відкривати доступ до розуміння конкретного людського тут-буття. Це не означає, що феноменологія має обмежитися описом феноменів, які безпосередньо показують себе; вона радше воліє унаочнити зв'язки між феноменами, які зазвичай не беруть до уваги. Темою феноменологічного способу бачення є те, «що первинно і переважно *не* показує себе..., але водночас є чимось, що присутньо належить до того, що первинно і переважно показує себе, а саме так, що воно утворює його сенс і підставу» [21]. У «Бутті і часі» йдеться не про презентацію окремих суцхих або видів суцього (*Seiende*), а про схоплення *буття* (*Sein*) і *суцього* (*Seiende*), про яке здебільшого забувають, займаючись окремими суцхими. Оскільки на питання про буття не можна відповісти завдяки аналізу поняття «буття» – визначення «буття», за Гайдеґером, неможливе – пошук відповіді слід починати з того суцього, яке запитує про сенс буття і не могло би цього робити, якщо вже не мало би про нього імпліцитного

знання. Цим сущим є людина – Гайдеґер резервує для неї вираз «тут-буття» – і філософія має експлікувати властиве (людському) тут-буттю розуміння буття; оскільки така філософія виявляє умови, за яких ми можемо звернутися до сущого, вона є «екзистенціальною аналітикою». Загальні результати Гайдеґерового аналізу тут-буття мають бути стисло окреслені в подальшому розгляді, при цьому можна буде взяти до уваги тільки найважливіші філософські аспекти.

Адресат питання про буття – це не свідомість взагалі, не трансцендентальне Я, а людина, що як істота, яка діє та уявляє, є у світі та ставиться не лише до речей та інших людей, а також до самої себе. Спосіб, у який тут-буття розташоване (*befindet sich*) у світі утворює його розташованість (*Befindlichkeit*), яка відповідає налаштованості (*Gestimmtheit*) буття. У своїй налаштованості (людське) буття відкриває світ, тут-буття інших людей і власну екзистенцію, оскільки воно турбується про речі, інших та самого себе. Те, про що ми турбуємося, не просто наявне, а підручне; це річ у тому сенсі, в якому ми говоримо про інструмент, ми послуговуємося ним, аби досягнути певної цілі. Тому наше ставлення до речі передусім має практичний характер, суто теоретичне ставлення є вторинним.

Тут-буття – це буття-у-світі, оскільки людина завжди перебуває у світі і не потребує доказу існування зовнішнього світу. Воно є у світі, не знаючи про те, звідкіля він з'являється і куди прямує його розвиток, воно закинуте до світу. Водночас воно накреслює власні можливості, антиципує майбутнє і, як каже Гайдеґер, випереджує себе. Людина не знає того, чому вона є у світі в такий спосіб, і не вбачає в начерку майбутнього необхідність, саме це мав на увазі Гайдеґер, коли говорив про фактичність тут-буття. Утім фактичність – це не «фактичність *factum brutum* наявного», а «залучений до екзистенції, хоча й притлумлений буттєвий характер тут-буття» [22], з яким пов'язана неперервність тут-буття. Тут-буття, яке не приховане в об'єктивному порядку або в божественному плані, жахається, і в жажу його буття відкривається йому як прямування до Ніцо.

Світ, за Гайдеґером, не пізнають на підставі раціональних міркувань, а «відкривають» у настрої. Ця ідея відіграє в Гайдеґеровому екзистенціальному аналізі вирішальну роль, оскільки вона зводиться до відмінного від звичних визначення стосунку людини та світу. Якщо, наприклад, Декарт із наявності відчуттів висновлює існування незалежних від мислення речей і zarazом представляє знання про зовнішній світ як результат дискурсивного мислення, Гайдеґер пере-

носить зв'язок зі світом на рівень, на якому відбувається не тільки дискурсивне мислення, а також теоретичне усвідомлення; тут ідеться не про пізнання або про просте знання, а про стосунок, який взагалі не є епістемологічним зв'язком [23]. Оскільки настрої, в якому, за Гайдеґером, відкривається світ, також не є чуттям, його не можна розуміти як інтенційний феномен свідомості. У цьому полягає його особливість, через яку він відрізняється від інших психічних феноменів і тому стає цікавим для Гайдеґера. Brentano, який відновив вчення про інтенційність феноменів свідомості, нехтував настроями і припускав, що психічні явища без винятку пов'язані з певним предметом. Гайдеґер саме тому переніс зв'язок зі світом на рівень настроїв, оскільки настрої не є інтенційними. Якщо в уявленні, судженні або чутті завжди слід відрізнити акт від предмета, на який він спрямований, у разі настрою цього розрізнення немає: настрої і те, що в ньому «відкривається», утворюють певну єдність. У настрої світ наявний без потреби доказу його реальності. Тому Гайдеґер, наслідуючи Канта, міг назвати проблему зовнішнього світу скандалом філософії. І все ж таки можна запитати, чи не постає певний зв'язок із предметом, коли говорять про те, що у настрої щось відкривається. До відкриття, здається, так само належить те, що відкривають, як до уявлення – те, що уявляють. Тому слід замислитися над тим, чи не варто розуміти те, що Гайдеґер говорить про функцію настроїв, як припущення того, що стосунок тут-буття до сущого у світі є дорациональним і навіть дотеоретичним зв'язком. Те, що Гайдеґер називав «розумінням», також пов'язане з розташованістю та настроєм, а також із буттям-у-світі тут-буття: «Розташованість має своє розуміння... розуміння завжди налаштоване» [24]. Про буття не можна говорити про незалежно від розуміння: «Буття може... бути не схопленим у поняттях, але воно ніколи не буває цілковито незрозумілим» [25]. Оскільки світ залежить від тлумачного розуміння, він є саме *моїм* світом. Зумовлений *моїм* розумінням світ припиняє існувати разом зі мною. Це також можна порівняти з трансцендентальною філософією, яка так само припускає що, світ явищ залежить від суб'єкта, звісно, не від укоріненого в розташованості та настрої розуміння, а від тлумачення даних у судженнях, яке в цьому сенсі є раціональним.

Екзистенціальні структури буття-у-світі, випередження-себе, закинутості поєднуються в турботі. Оскільки турбота і часовий характер буття пов'язані між собою, тільки від аналізу турботливої структури

буття варто очікувати пояснення часу. Коли Гайдеґер говорив про те, що людина в турботі про своє власне буття пов'язана із самою собою, він, звичайно, не мав на увазі, як, наприклад Декарт, рефлексію як повернення від об'єктів до Я мислення, оскільки ставлення до самості в турботі не є раціональним актом.

(Людське) тут-буття – це не дане внутрішньосвітове суще, воно не *наявне* (речове, субстанційне), а щось, що може бути; воно саме вирішує щодо свого буття, чи то роблячи себе залежним від світових обставин і жити так, як живуть «усі», чи то вирішуючи бути самостійним і відповідальним, віднаходячи в такий спосіб своєрідність власної екзистенції. Неминучість такого рішення переживають через жах. Жах відрізняється від страху; якщо ми відчуваємо страх стосовно певних речей, жах пов'язаний не з чимось конкретним, а з буттям-у-світі, яке належить буттю тут-буття. Жах – це не тільки жах стосовно світу, стосовно буття-у-світі, а також жах за буття-у-світі. Жах унеможлиплює розуміння себе в обставинах світу; він робить очевидним, що людина через вільний вибір опановує або втрачає власне тут-буття. У жаху підтримка речей та інших людей стає проблематичною, а отже, людина відкинута до самої себе, вона вигулькує із занурення до «Хтось» (*das Man*) і стає здатною існувати самостійно. Це настрої, в якому перед нами постає Ніщо, в якому ми досвідчуємо тут-буття як «прямування до Ніщо» [26]. Жах відіграє особливу роль, оскільки він на відміну від інших настроїв, наприклад нудьги, відкриває не лише суще взагалі – нудьга також об'єднує всі речі, людей і самого того, хто нудьгує, в дивну єдність – а окрім того Ніщо, яке приховують інші настрої [27].

Гайдеґерове розуміння Ніщо часто викликало незадоволення. Так, оскільки він вживав «Ніщо» як іменник, неопозитивісти закидали йому, що його ввела в оману граматики [28]. Наприклад, замість сказати, що Ніщо ніщовлить, він мав би сказати: «Немає нічого, що воно може ніщовлити». «Ніщо» можна вживати не як ім'я, а як оператор (точніше, як заперечувальний квантор існування) (див. гл. V, 3 b). Утім несправедливо закидати Гайдеґеру, що він говорив про Ніщо як про якесь суще, оскільки він сам однозначно визнавав це хибним. Ніщо постає у жаху не як предмет певного ґатунку [29], натомість ми досвідчуємо ніщовість (*Nichtigkeit*) суцього в цілому, водночас виходячи за його межі й у «запитуванні про суще» [30], і робимо крок до метафізики, не переступаючи все-таки при цьому скінченності в напрямку Бога або абсолюту.

Як у жаху перед нами постає Ніщо, так у думці про смерть накреслено межі тут-буття. Смерть, за Гайдеґером, – це не кінець часового відтинку, на який людина колись натрапляє, натомість вона викарбовує кожен мить тут-буття і тому завжди стосується людини. Через мисленнєве припущення смерті – *забігання наперед до смерті* – людина спроможна утворити цілість свого життя. Доки існує те, чого ще немає, але що може бути, тут-буття не є цілістю; поки людина розглядає смерть лише як щось, що воно колись відбудеться і покладе кінець життю, вона залишається можливістю потойбіч життя. Лише тоді, коли її залучають до тут-буття, його можна зрозуміти як ціле; людина звільняється від ніщовості повсякденних обставин і віднаходить свою власну екзистенцію [31].

Заклик до самобутності, до властивої екзистенції Гайдеґер називає «сумлінням». Поки людина занурена у «Хтось» (Man), вона сприймає сумління як чужий голос, оскільки «Хтось» чужий самобутності. Це змінюється, коли ми визнаємо наш обов'язок, який ґрунтується на тому, що ми вільно вирішуємо щодо нашого буття, повинні ґрунтувати наше тут-буття лише на самих себе, хоча через фактичність тут-буття це ніколи не відбувається повною мірою. Чуючи голос сумління і накреслюючи власні зобов'язання, ми набуваємо *рішучості*, до якої ми покликані. Тому хибним було би запитувати, на що конкретно повинна наважитися людина: «Уважати, що слід просто обирати між наявними та запропонованими можливостями, означає цілковито не розуміти феномен рішучості» [32].

Спільний знаменник означеного характеру людського тут-буття – це часовість із модусами минулого, теперішнього і майбутнього. За Гайдеґером, це не майбутнє – умова забігання наперед до смерті, натомість майбутнє існує тому, що людина може забігати наперед до смерті. Те ж саме стосується інших модусів часу: оскільки людина приймає те, ким вона є (в сенсі закинутості), для неї існує минуле (пройдешне), а через прийняття обов'язку відкривається теперішнє. Тут, очевидно, йдеться про спосіб, у який переживають час, а не про послідовність процесів. У Гайдеґера головним є питання не про структуру часу, в якому відбуваються події, а про переживання часу у зв'язку з екзистенціалами. Врешті-решт аналіз часовості закінчується думками про скінченність людського тут-буття, яка не обмежена нескінченністю, а є просто скінченністю.

Гайдеґер називав свої аналізи в «Бутті і часі» онтологічними і відмежованими від онтичного способу розгляду, який стосується суцього, онтологія натомість має справу з умовами, за яких стає зрозумілим зв'язок із суцим. Формально це відповідає Кантовому розрізненню предметного досвіду та виявлення умов предметного досвіду. І все ж таки можливість досвіду за Кантом – це принципи пізнання, а не принципи буття суцього, а тому вони не належать до царини онтології. З погляду трансцендентальної філософії питання про умови можливості предметного досвіду стосується не визначень людського тут-буття (наприклад, якоїсь «спроможності»), як це було в Гайдеґера, а теоретичних рамок, накреслених із метою зрозуміти досвід як можливий. Утім Гайдеґер не лише відвернувся від розуміння філософії як теорії досвіду і звернувся до свого тлумачення онтології, він дистанціювався від будь-якої філософії, яка воліє доводити або аргументаційно підтверджувати судження, адже він проблематизував логічне мислення як таке. Він уважав, що питання про ніщо і буття підриває владу розсуду, тобто панування логіки у філософії. «Ідея «логіки» розчиняється у вихорі первинного запитування» [33]. Недовіра до аргументаційного мислення є константою його філософії, яка в пізні часи давалася знаки ще чіткіше, ніж у «Бутті і часі».

#### *b) Перетлумачення Кантової філософії*

Гайдеґер інтенсивно займався Кантом [34], почасти, щоби дистанціюватися від нього, почасти, щоби інтерпретувати його так, аби той міг постати як попередник екзистенціальної аналітики. Він цілковито відхилив неокантіанство, якому закидає редукцію філософії до теорії природничо-наукового пізнання (див. «Давоські дискусії» з Ернстом Касирером [35] 1929 року, про якого йдеться в ч. III, гл. III, 2 с). Це не відповідає наміру Канта, який був передусім не теоретиком пізнання, а метафізиком, а точніше онтологом, як наголошує Гайдеґер у своїй книзі про Канта 1929 року. Хоча він знав, що Кант рішуче дистанціювався від онтології [36], він уважав, що питання про можливість пізнання суцього взагалі, яке ховається за Кантовим питанням про можливість метафізики як надчуттєвого пізнання, має онтологічний характер [37]. У природничих науках суще пізнають всередині певної царини буття. Таке пізнання, яке Гайдеґер називає «онтичним», передбачає «план буття» (який відповідає регіо-

нальній онтології Гусерля), який окреслює відповідну царину буття (наприклад, царину живих істот, з якою має справу біологія). Аби зрозуміти (онтичне) пізнання суцього, варто розуміти засадничий для нього план буття, а це є завданням онтології. Онтологічне пізнання є умовою онтичного, оскільки воно стосується структур буття, які є засадами пізнання суцього. За Гайдеґером, Кантова позиція схарактеризована поглядом, що не все пізнання є онтичним, або що онтичне пізнання стає можливим лише на засадах онтологічного пізнання. Наскільки він при цьому віддаляється від Канта, не зважаючи на формальні відповідності, показує його теза, що онтологічне пізнання *виявляє* побудову буття суцього, або сутність розуму. Утім Кант запитував не про побудову буття суб'єкта, а про умови, за яких можна досвідчувати суще (як предмет). Одним словом, Кантова філософія була не онтологією, а – як особливо наполегливо стверджували представники неокантіанства з Марбургу (див. ч. III, гл. III, 2) – теорією досвіду.

Характерним для Гайдеґерової інтерпретації Канта є також спосіб, у який представлено зв'язок споглядання та мислення. Гайдеґер представляв погляд, що у Канта споглядання має перевагу над розсудом, що відповідало його розумінню; як він казав, варто собі «втокмачити: пізнавання первинно є спогляданням» [38]. Він не заперечував, що споглядання і розсуд пов'язані між собою, але він чітко дотримувався того, «що споглядання утворює властиву сутність пізнання» [39]. Разом із Кантом він убачав у тому факті, що людське пізнавання спирається на дане у спогляданні, знак скінченності; проте коли він проголошував, що пізнавання суцього можливо лише за умов наявності пізнавання буття до будь-якого сприймання впливів [40], то представляв несумірну з Кантом позицію. Тенденція підпорядковувати розсуд спогляданню виражена в однобічному наголошенні ролі трансцендентальної сили виобразити та схематизму. Тут він не бере до уваги Кантову тезу, що не тільки споглядання предметів, а також споглядання часу як таке залежить від розсуду.

Гайдеґер особливо підкреслює плідні зауваження Канта про спільне коріння споглядання і розсуду, яке, можливо, існує, але невідомо нам [41]. Якщо можна було би знайти це спільне коріння, то, здається, було би можливим вивести сутність споглядання і розсуду із сутності людини, і саме це Гайдеґер уважав за необхідне. В одній із лекцій з логіки Кант проголосив, що питання «що ми можемо знати?», «що ми повинні робити?» і «на що ми можемо сподіватися?»



зводяться зрештою до питання: «Що таке людина?» [42]. Гайдеґер розглядав цей не прояснений Кантом натяк як край важливий і уважав, що сьогодні філософію Канта можна розвивати лише у формі філософської антропології [43], яка, звичайно, не повинна бути тим, що Шелер (див. гл. II, 2 а) та інші мали на увазі під цією назвою. Гайдеґер думав не про антропологію, яка визначає становище людини в космосі, а про «повернення до підстави можливостей того, конституцію сутності чого шукають» [44], урешті-решт до людського тут-буття та його екзистенціалів. І насправді, філософська антропологія, яку представляли окрім Шелера Гельмут Плеснер (1892–1985) [45] і Арнольд Ґелен (1904–1976) [46] не змогла утвердитися надовго.

Якщо Гайдеґер уважав, що Кант орієнтувався на поняття речі, яке розробили сучасні природничі науки [47], то це в деяких пунктах є правильним, утім не можна сказати, що головне питання Канта полягає в тому, як можна схопити у поняттях предмет як єдність у множинності його властивостей. Тому загалом можна стверджувати, що дистанція між Кантовою теорією досвіду, згідно з якою предмет – це результат тлумачення в рамках категорій, і Гайдеґеровою фундаментальною онтологією, ставлення до світу постас в світлі екзистенціалів (таких як турбота, налаштованість, розуміння тощо) є настільки великою, що їх навряд чи можна розглядати як схожі. Тому про Гайдеґерову інтерпретацію Канта можна сказати те саме, що стосується його ставлення до інших мислителів, а саме, що вона є більш показовою для його власного мислення, ніж для ідей, що він їх інтерпретує.

Відмінність Гайдеґерової герменевтики тут-буття від трансцендентальної філософії має методологічний характер. Гайдеґер називає свій метод феноменологічним, ціль якого полягає в тім, щоби «дати змогу побачити те, що себе показує, так я воно саме себе показує» [48]. При цьому йдеться про «виявлення» основних структур тут-буття [49], тобто екзистенціалів, та про їх опис. Кант натомість формулює припущення і намагається їх аргументувати. Так, він обґрунтовує припущення чистих форм споглядання і мислення, показуючи, що без них факти предметного пізнання залишалися би незрозумілими у поняттях. Тому Гайдеґер не розуміє Канта, коли говорить, що форми споглядання, про які говорив Кант, мають себе «показувати» [50]. Кантові висловлення про простір, час і категорії як умови можливості досвіду принципово відрізняються від таких

висловлювань Гайдеґера, як скажімо, те, що світ відкривається у настрої. Кант обґрунтовує свої тези, Гайдеґер натомість не обґрунтовує свою думку, а претендує на вираження чогось, що саме себе – тобто незалежно від будь-якої теорії – показує.

### с) Політична ангажованість

Факт, що Гайдеґер був пов'язаний із націонал-соціалізмом, є неззаперечним; незрозумілим є лише те, як довго тривав цей зв'язок [51]. У кожному разі у своїй доповіді 1933 року з нагоди вступу на посаду ректора Фрайбурзького університету він не залишив жодного сумніву щодо того, що в націонал-соціалізмі він убачав «молоду й наймолодшу силу народу, яка вже перевищує нас», і захоплювався її пишнотою та величчю [52]. Націонал-соціалізм мав стати також визначальною силою розвитку університету, який він вів реформувати на принципах лідерства і підкорення. Університет повинен присвятити себе не чистій теорії, а теорії, яка є «вищим здійсненням справжньої практики» [53]. За Гайдеґером, так розуміти теорію на початку європейської філософії, і це розуміння варто відновити.

Академічній свободі в університеті, як здається Гайдеґеру, вже немає місця, оскільки вона – це «переважно безтурботність, довільність намірів і схильностей, безвідповідальність дій» [54]. Її місце має посісти «зобов'язання і служба», а саме служба на роботі як зобов'язання перед спільнотою народу, військова служба як зобов'язання честі перед долею нації серед інших націй і наукова служба за завданням німецького народу. Науку не можна ізолювати від народу і держави: «Лише співдіяльне знання про народ, знання напоготові про долю держави утворюють разом із знанням про духовне завдання первинну і повну сутність науки...» [55]. Коли Гайдеґер говорить про «дух», він має на увазі не просто кмітливість, розсудкове розчленування або світовий дух, а «рішучість пізнати сутність буття». Вчення про кров і ґрунт починає звучати, коли він говорить: «... *духовний світ* народу – це... *потуга (Macht)* глибоко прихованих сил (*Kräfte*) його землі та крові як *потуга внутрішнього збудження та глибокого потрясіння його тут-буття*» [56]. Позаду духовної сили народу стоїть духовна сила Заходу. Гайдеґер припускає можливість того, що ця сила може вщухнути; з огляду на цю можливість усе залежить від того, «прагнемо ми бути історично-духовним народом чи ні» [57].

У 1966 році Гайдеґер визнав себе відповідальним за сутнісні думки своєї ректорської промови і наголосив, що йому тоді передусім йшлося про те, щоби подолати розщеплення знання на непов'язані окремі дисципліни і перешкодити політизації університету [58].

Хоча не можна заперечувати, що Гайдеґер волів підкорити університет принципу керування (Führerprinzip), не можна не побачити, що водночас він пов'язував керування із загальними обов'язками. За Гайдеґером «керувати... це не просто бути на чолі, це мати силу на самостійність не через впертість і насолоду пануванням, а завдяки глибокому призначенню і великим зобов'язанням» [59]. Він однозначно заперечував вимогу сліпого підкорення: «Будь-яке керування мусить визнавати в підкоренні власну силу. Будь-яке підкорення чинить опір. Цю сутнісну суперечність у керуванні та підкоренні неможна ані приховати, ані скасувати» [60].

Пізніші Гайдеґер уважав, що філософія ніколи не може бути безпосередньо практично (і разом політично) впливовою. Він ставився скептично навіть до опосередкованого впливу на розвиток технічної цивілізації, відповідну форму якої ще не знайдено. Людські думки та прагнення не можуть змінитися, «тільки якийсь Бог може нас врятувати». Лише завдяки мисленню, що не є мисленням на кшталт традиційної філософії, ми можемо підготуватися «до появи Бога або до відсутності Бога у занепаді» [61].

Гайдеґерове ставлення до політики визначено традицією консервативної думки, яка відігравала помітну роль у час між двома світовими війнами [62]. Цю думку не варто плутати з націонал-соціалістичною ідеологією, хоча в деяких випадках вона сприяла позитивному ставленню до націонал-соціалізму. Характерним для неї було глибоке розчарування з огляду на фактичні політичні обставини та переконання, що поворот до кращого варто очікувати не від зміни деталей, а від радикального обернення (Umkehr). Ті, хто на кшталт націонал-соціалістичних лідерів, обіцяли такий радикальний поворот, могли постати як спасителі. Гайдеґерова настанова могла бути часткова викарбувана цієї традицією, що дається взнаки в тому, що він після відмови від націонал-соціалізму спрямував свої надії на «якогось Бога», що він єдиний ще здатний нас врятувати.

*d) Напрямок «повороту»*

Як і Шелінґ, який розпочав із Я-філософії, а закінчив як мислитель буття, Гайдеґер також відмовився від представленого у «Бутті і часі» погляду, згідно з яким тут-буття людини накреслює горизонт розуміння буття, заради тези про примат буття. У сенсі цього «повороту» він ставив перед мисленням завдання почути заклик буття. Відповідно до цього онтологічна відмінність суцього від буття, про яку він раніше говорив у зв'язку з буттям суцього, набула в його пізніх творах нового акценту: буття тепер, здається, слід розуміти як те, що лежить потойбіч суцього.

Пізній Гайдеґер розуміє філософське мислення як мислення буття, а саме, з одного боку, в сенсі *Genetivus objectivus* – воно є тим, що мислять, з іншого боку, в сенсі *Genetivus subjectivus*, тобто як те, що мислить. Західна метафізика, яка сягає від Платона й Аристотеля аж до Ніцше, на його думку, завжди концентрувалася на суцюзому і через це забувало саме буття. Тому мислення, яке не помічає прихованість буття, обмежене самим собою. Ця настанова характеризує традиційний гуманізм, від якого Гайдеґер з огляду на Сартра відмежовується у листі 1947 року до Жана Бофре [63], щоби перейти до нового гуманізму, «який мислить людськість людини з близькості до буття» [64]. З цього погляду людина вже не господар, а пастух буття. Як мандрівниця навколо буття вона прислухається до нього, відкривається буттю і намагається відповідати йому. Хоча це й дуже схоже на секуляризовану релігію, Гайдеґер намагався триматися подалі від теологічного тлумачення: буття, як він наголошував, не є ані Богом, ані підставою світу.

Метафізика, яка має справу із суцюзим як таким (грецькою *on*) і вищим суцюзим (а саме Богом, грецькою *theos*), і забуває саме буття, є онто-тео-логією. Історія цієї метафізики, за Гайдеґером, закінчена; її місце має посісти мислення, яке усвідомлює забуття буття і відкривається буттю, аби бути в змозі почути його заклик. Між забуттям буття і припущенням, що все, що ми схоплюємо, схоплено завдяки увявленню, за Гайдеґером, існує певний зв'язок: «Метафізика, поки вона увяляє лише суще як суще, мислить не саме буття» [65]. Увялювальне мислення має раціональний характер, а раціональність спирається на метафізику: оскільки людина – це розумна істота (*animal rationale*), вона також – істота метафізична (*animal metaphysicum*). Це може означати лише те, що необхідне подолан-

ня метафізики передбачає відмову від раціональності. Місце розсудового мислення має посісти мислення іншого ґатунку, «мислення, яке походить від самості й тому залежить від буття» [66].

Якщо Гайдеґер у «Бутті і часі» говорив про те, що факти можна зрозуміти в рамках начерків (людського) тут-буття, після «повороту» він уважав, що буття мусить відкритися нам, якщо ми прагнемо щось пережити або пізнати. Те, що перед нами присутнє щось (як предмет), передбачає, що воно є неприхованим [67]. За Гайдеґером, істина – це насамперед не відповідність судження предмету судження, а неприхованість, як він перекладає грецьке слово «alétheia». Насправді грецьке слово містить коріння, яке означає «приховувати»: «aléthes» означає когось, який не хоче нічого приховувати і який у цьому сенсі є правдивим. Оскільки тут суб'єктивна відкритість промовця не означає відкритість буття, Гайдеґерове посилення на уявно давньогрецьке розуміння істини, на яке він волів опертися, не є виправданим.

Власне розуміння істини Гайдеґера, яке, звичайно, залишається незалежним від цього історичного тлумачення, протистоїть будь-якому розумінню, згідно з яким істина – це правильне уявлення. Він уважав, що вже минув час «картини світу», у який світ могли схоплювати лише у відображеннях [68]. На противагу цьому він наголошував, що тільки на підставі відкритості буття, у «просвіті», можна схопити суще, оскільки буття мусить висвітлитися, щоби можна було побачити суще. Гайдеґер часто висловлювався в такий спосіб, наче він мав на увазі розуміння істини, яке мало би посісти місце старого розуміння, згідно з яким істина полягає у відповідності судження тому, про що судять. Це неправильне розуміння, яке сам Гайдеґер пізніше заперечував [69]. Говорити про істинність судження можна, але істинність судження може існувати лише на підставі відкритості буття. Просвіту буття відповідає відкритість екзистенції буттю: «людина є тим сущим, буття якого відзначено відкритістю внутрішнього в неприхованості буття, через буття, у бутті» [70]. У цьому сенсі екзистенція є екстатичною, вона є екзистенцією, а оскільки вона є такою, існує свідомість, яка, за Гайдеґером, відрізняється від свідомості філософії свідомості.

Коротше кажучи, за Гайдеґером, досвід можна зрозуміти як можливий тільки за тієї передумови, що у мисленні маніфестується буття. Таке розуміння протистоїть усім суб'єктивістським теоріям досвіду [71]. Звичайно, тут ідеться про припущення, яке слугує тому,

щоби зробити свідомість досвіду зрозумілою, але це припущення не є єдино можливим.

Історія мислення постає з цього погляду як доля буття (Seinsgeschichte), тобто як те, що надане нам буттям (vom Sein geschickt). Тут-буття може об'являтися людині, але може також ховатися від неї. У стані віддаленості від буття, який Гайдеґер уважав станом свого власного часу, можна очікувати лише те, що буття знову заговорить із людиною. До віддаленості від буття належить також і те, що місце мислення буття посіла природничо-технічна настанова, яку Гайдеґер позбавляє назви мислення: «Наука не мислить», як він провокаційно формулював [72]. Утім цей стан не є наслідком хибного розвитку, в якому завинила людина, а пов'язаний із тим, що буття ховається від людини. Планетарне панування техніки (як «поставу») належить до долі буття. Чи можна ще досягти настанови, для якої існує священне та Бог, залишається під питанням. Гайдеґер не претендував на те, що він здатен вказати шлях; адже він був певний, що не можна вимагати від мислення практичних вказівок, тут залишається тільки мовчати.

Мислення як сприймання буття у Гайдеґера щільно пов'язане з поезією. Наприклад, він вважає Гельдерліна далекоглядним мислителем. Відповідно до цього він знецінює аргументаціє мислення, що особливо дається взнаки, коли він відхиляє як незначливий аргумент Ніцше на користь вічного повернення [73].

Знецінення природничих наук і техніки, логіки і раціональності можна зрозуміти, якщо розглядати його як реакцію на однобічно математично й природничо зорієнтовану філософію і надавати йому роль певної корективи; і все ж таки знецінення аргументаційного мислення та формальної логіки залишається сумнівним, оскільки разом із ним філософія припиняє бути тим, чим вона була від свого початку, при цьому не зрозуміло, що має посісти їх місце. Те ж саме стосується наголошення історичності, яке можна виправдати як протест проти догматичної віри в абсолютні істини; утім цілковитий релятивізм історичності призводить до відмови від претензії на істину, яка від самого початку була притаманна філософії та науці. Безсумнівно, багато наукових і філософських концепцій зумовлено часом, однак філософія і наука воліють урешті-решт здобути істини, які не пов'язані з умовами того чи того часу.

Коли Гайдеґеру йдеться про «буття», виявляється не лише те, що цьому виразу не надано жодного конкретного значення [74], а

також те, що вислови про буття, «заклик» буття, «просвіт» тощо не можуть бути обґрунтовані. На противагу Гайдеґеровому баченню, їх можна розглядати як припущення, до яких можна помислити альтернативи. Довіра до того, що начебто себе показує, є спадщиною феноменології й історизму; але якщо місце аргументаційного мислення посідають феноменологічне вбачання та розуміння, виникає напрям, який віддаляє від будь-якої раціонально викарбуваної філософії. Суперечність між спрямованим на розуміння та на обґрунтування мисленням, між герменевтикою і критичною філософією (наприклад, критичним раціоналізмом), помітно дається взнаки у всій філософській ситуації ХХ сторіччя. Рішення на користь тієї чи тієї концепції не можна подати у формі доказу, і все ж таки проти філософії, яка обмежується посиланням на удаване вбачання, говорить те, що вона не має у своєму розпорядженні жодного критерію правильності вбачання і тому не може протиставити щось тому, хто вважає, що бачить інакше.

### 3. Карл Ясперс

Поряд із Гайдеґером найвизначнішим представником німецької екзистенційної філософії був Карл Ясперс (1883–1969). Він вивчав у Гайдельберзі спочатку медицину, потому психіатрію. Зі своєю «Загальною психопатологією» (1913) він здобув дозвіл на викладання. Завдяки своїй наступній книзі «Психологія світоспоглядань» (1919) він отримав запрошення на кафедру філософії університету Гайдельберґа, де викладав до 1948 року з перервою з 1937 до 1945 року, оскільки він зазнав політичних переслідувань через одруження з єврейкою. З 1937 до 1945 він очолював кафедру в університеті Базеля. Він помер у Базелі в 1969 році. З його чисельних творів тут варто назвати лише тритомну «Філософію» (1932), «Про істину. Філософія логіка» (1947) і «Великі філософи» (1957). Прозоро написані, сконцентровані на суттєвому монографії він присвятив різним мислителю минулого. Свою філософію історії він представив у творі «Про виток і ціль історії» (1957). Своє ставлення до питань часу він висловив вже в 1931 році в книжках «Духовна ситуація часу», а після 1945 року в низці публікацій, наприклад, про питання провини [75].

Як і Гайдеґер, Ясперс також перебував під впливом історизму філософії життя та Ксеркеґоровим пафосом екзистенції, але він також

був пов'язаний із Кантом, мислення якого він намагався поєднати з концепцією екзистенційної філософії. Порівняно з мисленням Гайдеггера його філософія більш легкодоступна, що почасти пояснює той великий вплив, який вона мала особливо наприкінці сорокових і у п'ятдесятих роках. Пізніше інтерес до неї швидко згаснув.

#### а) Світ, екзистенція і трансценденція

Три частини Ясперсового головного систематичного твору, який лапідарно називається «Філософія», а саме «Філософська орієнтація у світі», «Прояснення екзистенції» і «Метафізика», вочевидь присвячені ідеям *світу*, *душі* та *Бога*, які, за Кристіаном Вольфом або Кантом, були темами особливої метафізики. Як Кант проголосив неприпустимим підпорядковувати ідеям певні предмети, так і Ясперс відмовляється розглядати світ (у філософському, а не в астрономічному сенсі), людську екзистенцію і трансценденцію як щось пізнаване. Філософія може лише зробити внесок до орієнтації у світі, до прояснення екзистенції та до відкриття трансценденції. У цих царинах вона не може нічого доводити. Тому філософія не може і не воліє претендувати на примусову вірогідність, яка, за Ясперсом, притаманна природничо-науковим теоріям. Стала Ясперсове наголосування того, що представники природничих наук претендують на примусову вірогідність своїх тверджень, вочевидь зумовлене нерозумінням сучасної методології.

Світ не можна схопити як абсолютне ціле. Коли пізнання зв'язків світу долає межі, на які воно натрапляє, відразу постають нові межі, а коли перетинають їх, натрапляють на нові тощо. Ціле залишається ідеєю: «Види нескінченного в дійсності духу – це ідеї» [76]. Якщо до ідей ставляться, як до понять предметів, виникають антиномії, вважав Ясперс, явно посилаючись на Канта. Утім його формулювання антиномій залишається далеко не таким прозорим, як Кантове [77]. Як і Кант, Ясперс приписує ідеї – як спонуці та границі – регулятивну функцію, але не ідеї нескінченного, а ідеї як нескінченному. Процес пізнання неможна завершити не лише в природничих, а також у гуманітарних науках, які стикаються з нескінченністю духовної продуктивності.

Як і Кант, який показав, що аргументи на користь субстанційності Я є позірними доказами, Ясперс також відхилив субстанціалістське розуміння Я. Проте водночас він розрізняв багато значень самості,



а саме як тут-буття, як свідомості взагалі, як духу та як екзистенції. *Тут-буття* притаманне персоні в емпірично-біологічному сенсі, *свідомість взагалі* – це аспект самості, який відповідає пізнанню загальних логічних структур; *дух* натомість є не формальним, а визначеним за змістом мисленням, яке об'єднує розмаїття індивідуальних і спільних досвідів. За Ясперсом, «людина... ніколи не є тільки формальним Я розсуду або лише тут-буттям як вітальністю, натомість вона є носієм змісту, який або зберігається в темряві примітивної спільноти або здійснюється через *духовну*, усвідомлену (проте завжди недостатньо) цілість» [78]. Така цілість – це ідея; здається, її визначено тим, що Дильтай називав об'єктивним духом. Нарешті *екзистенція* – це вільно обране справжнє людське буття, яке (як у Керкеґора) можна досягнути лише у стрибку.

Стрибок до справжньої екзистенції можливий через потрясіння в граничних ситуаціях. Перед лицем смерті, у стражданні, у боротьбі, невдачах і переживанні провини тут-буття пізнають як проблематичне; відомі концепції, які пропонують звичну підтримку – світоспоглядальні й інституційні «притулки» – руйнуються, людина відкинута до своєї власної самості, до своєї внутрішності. Тут вона здобуває свою власну самість, екзистенцію в строгому сенсі слова: «Досвідчувати граничні ситуації й екзистенціювати – це одне й те саме» [79]. Досвід границі усамітнює, адже жодну граничну ситуацію не можна сплутати з чимось іншим; людина опиняється у становищі, в якому вона не може бути представленою кимось іншим. Утім самотність граничної ситуації не є остаточною, вона натомість утворює настанову, з якою індивід може у новий спосіб поставитися до завдань світу.

Досвід екзистенції в граничних ситуаціях – це не пізнання, а «мисленнєве прояснення»; його не можна сплутати з чимось іншим, і тому він принципово відрізняється від «не пов'язаного із ситуацією знання». Він також не залишається обмеженим лише теоретичною цариною, а вимагає «стрибок», у якому можлива екзистенція стає дійсною. У такий спосіб накреслено три ступені підйому до властивої самобутності: після усамітнення щодо речей, які можуть бути предметами об'єктивного знання, досвід екзистенції у граничних ситуаціях і нарешті перехід від можливої до дійсної екзистенції.

Шлях до властивої самобутності, який проходить через тимчасове усамітнення, залишається однобічним, якщо не крокувати комплексним шляхом комунікації з іншими. Ясперс був упевнений,

що «екзистенція здійснюється лише в комунікації» [80]. Комунікація може відбуватися в різні способи, а саме, як наївне співіснування, як свідоме протистояння, як спільнота на підставі ідеї цілого і як екзистенційна комунікація. У свідомій відмінності від інших самість – це свідомість взагалі, можливо, тут Ясперс має на увазі суспільне об'єднання на підставі ціле-раціональних міркувань, як його, наприклад, розглядав Гобс (див. ч. I, гл. I, 2 с). Цьому, у Ясперса (як і в Геґеля або Фердинанда Тьоніса [81]), протистоїть цілковита спільність: «Спільність на підставі ідеї цілого... вперше вводить мене до *словненої змістом* комунікації» [82]. Однак і тут не досягнуто «абсолютної близькості» власної та іншої самості; це відбувається тільки в екзистенційній комунікації, у якій Я-буття і буття-з-іншим найщільніше пов'язані між собою. Цей вид комунікації характеризують відкритість, готовність допомогти, солідарність, любов, а за певних умов дружнє змагання; він «ставить під питання, ускладнює, вимагає, вихоплює з можливої екзистенції іншу можливу екзистенцію» [83]. Справжня комунікація містить готовність, серйозно сприймати Іншого та його думки і через це протистоїть догматизму, а особливо філософському догматизму. Місце стосунків догматичного вчителя і несамостійного учня повинне посісти спільне філософування (симфілософування), у якому відбувається екзистенційний дотик. Ясперс відверто пояснює: «Сутнісна істина, яка стосується буття, виникає лише в комунікації» [84]. Діалогічне філософування, як його уявляє Ясперс, не націлене на фіксовані змісти знання, а є «апеляцією до екзистенції» і «заклинанням трансценденції» [85]. Якщо всі традиційні істини та цінності викликають питання, комунікація виявляється останнім опертям.

Уже в орієнтації у світі та в проясненні екзистенції позиція трансценденції відіграє певну роль, передусім там, де екзистенцію можна зрозуміти як подарунок буття. Метафізика має справу з тим трансцендуванням, у якому факти розглядаються як шифри трансцендентного буття. У цьому сенсі метафізика – це тлумачення шифру буття. Шифр «для екзистенційної свідомості є єдиною формою, в якій перед нею постає трансценденція, знаком, що, хоча трансценденція прихована від екзистенції, утім сама трансценденція не зникла» [86]. Буття, на яке вказують шифри, є абсолютною єдністю, у якій зникають відмінності мислення і буття, суб'єкта й об'єкта, наявного і належного. Те, що взагалі існують шифри, незбагнено, але це дається взнаки в невдачах, в антиноміях мислення, в нездійснен-

ності самореалізації, в даремності прагнення до свободи. За Ясперсом, «невдача... загальна підстава шифро-буття» [87]. Слід пережити глибоке потрясіння особистості, аби дістати змоги уледіти в поцейбічному вказування на потойбічне. Прикладом може слугувати переживання релігійного пробудження, яке часто-густо відбувається під впливом особистісного потрясіння. Тоді *вірять*, що в певних подіях можна уледіти вказування на потойбічне, проте цій вірі бракує об'єктивного підтвердження; те, що у вірі сприймають як потойбічне підтвердження, також є тільки підтвердженням, у яке вірять.

Твердження, що філософське мислення пов'язане з досвідом граничних ситуацій і з екзистенційною комунікацією, пропонує, як часто говорилося, мати справу з персональними досвідами філософа; і все-таки воно не є переконливим. Якщо подивитися на біографію Канта, то важко буде знайти граничні ситуації або ситуації екзистенційної комунікації, якщо не говорити тут про такі ситуації в настільки загальному значенні, що навряд чи знайдеться хоча би хтось, хто їх не пережив у власному досвіді. Можуть існувати особистості, які здобувають свої найглибші вбачання тільки в комунікації, але напевно існують також інші особистості, які орієнтуються на заклик Августина: повертайся до себе, всередині людини живе істина.

У I-ому томі «Про істину» (1947) своєї «Філософської логіки», наступні томи якої так і не було опубліковано [88], Ясперс позначив світ, самість і Бога як види чогось всеохопного і назвав своє вчення переіхонтологією (від грецького *periechein* – охоплювати, осягати). З одного боку, він говорить про охоплювальне, яке є буттям, а саме як світ або як трансценденція (Бог), з іншого про охоплювальне, яке є нами, а саме як тут-буття, свідомість взагалі або дух. Між *світом* і *свідомістю* існує зв'язок, який відповідає суб'єкт-об'єктному зв'язку, хоча слово «світ» не позначає жодного об'єкта. В обох випадках ідеться про корелятивні поняття: «світ» і «свідомість» так само, як і «суб'єкт» і «об'єкт», взаємно залежать одне від одного; водночас їх взаємозв'язок можна помислити лише на підставі охоплювальної єдності – трансценденції як всеохопного, яке саме є буттям [89]. Оскільки ця єдність охоплює розум, Ясперс міг позначити розум як стрічку, яка пов'язує види всеохопного. Ідея абсолютно охоплювальної єдності посідає в його пізньому мисленні важливе місце: Ясперс хотів залишити позаду суб'єкт-об'єктне розщеплення і думати про стосунок свідомості та світу. Утім, оскільки пізнання –

це завжди пізнання об'єктів, те, що перебуває потойбіч суб'єкт-об'єктного розщеплення, не можна пізнати, адже не відомо, чи можна його взагалі мислити; сам Ясперс наголошує, що про всеохопне можна сказати тільки те, чим воно не є, і навіть такі нег'ативні висловлювання про всеохопне не слід розуміти буквально. Впадає в очі, що Ясперс стосовно трансценденції використовував такі вирази, як «помітний» і «відчутний», що вони є настільки ж неясними, наскільки необов'язковими.

#### *b) Філософська віра*

Учення про всеохопне, як і раціональна теологія, оперує ідеєю трансценденції, але не потребує доказів буття Бога [90]. Утім Ясперс надавав доказам буття Бога певного значення. Хоча, з одного боку, він уважав, що доведений Бог – це не Бог, з іншого – він визнавав, що можна залучити докази буття Бога нового ґатунку. Оскільки вони сприяють утвердженню віри та заразом зумовлюють переміну в житті людини, несправедливо зневажати Бога філософів.

Ясперс проводив чітку розділову смугу між філософською вірою та релігією. Якщо єдність релігійних спільнот підтримує спільний культ і віра в передачу потойбічного через пророків, філософській вірі чужі культ і припущення особливого становища певних людей щодо Бога. Передусім ці царини відрізняються одна від одної тим, що релігійні вчення – на противагу філософії, яка присутньо є відкритою – зафіксовані. Не можна ставитися байдуже до догматичну претензію релігій на винятковість, оскільки вчення про об'явлення часто є засобом жахати людей і позбавляти їх самостійності. В усьому іншому філософська віра не є ірраціональною, натомість вона цілком сумісна з розумовим знанням. Проте водночас вона містить усвідомлення обмеженості будь-якого знання та вбачання феноменальності об'єктивної дійсності. Вона не пропонує втіхи й не обіцяє надійного оперття.

За концепцією філософською віри ховається ідея свободи, яка виконує важливу функцію у Ясперсовому мисленні. Постулат свободи спонукав його знецінювати будь-яке знання, яке позначене претензією на примусову вірогідність, і відхиляти всі концепції, які позбавляють людину відповідальності за те, чим вона є. Людина є вільною настільки, наскільки вона створює себе впродовж свого життя в рамках історично наданих можливостей. Якщо вона уxo-

дить до трансценденції, вона позбавляється свободи; проте свобода неможлива також у тому разі, якщо панує винятково природна необхідність [91]. Насправді людина не є ані абсолютно вільною, ані абсолютно зумовленою природою, вона натомість – відносно вільна. Це показує, що вона залежить від природи, але не розчиняється в ній; як відносно вільна істота людина відповідальна всередині меж власної свободи.

Ясперсова філософська віра є наслідком секуляризації традиційної релігійності: їй чужа безумовна надійність віри в об'явлення, але Бог для неї не мертвий. Як Бог філософів він живе і надалі під ім'ям «трансценденція», не як пізнаний Бог, а як той, в якого розумно вірять.

#### 4. Жан-Поль Сартр

У Франції до філософії екзистенційної філософії звернувся Жан-Поль Сартр (1905–1980) і заснував екзистенціалізм як напрям культури, який незабаром став модним. Сартр у 1933–1934 роках під час перебування в Німеччині вивчав Гусерлеву феноменологію. Це залишило перший осад у творі «Трансценденція Его» («La transcendence de l'Ego», 1936) [92]. У його головному творі «Буття і ніщо» (1943) знову діє феноменологічний імпульс, тепер під впливом Гайдегера, але об'єднаний з ідеями Гегеля, які в той час у Франції розповсюджували Олександр Койре (1900–1968) і Жан Іполіт (1907–1968) з огляду на їх подальшого розвитку у Маркса. Окрім того, Сартр писав романи («Нудота», 1938), оповідання («Стіна», 1939) і драми (серед інших «Мухи», 1943 і «Перед зачиненими дверима», 1945), у яких помітно даються взнаки його політичні уподобання – він приєднався до «Спротиву» і дедалі більше наближався до марксизму. Від початку п'ятдесятих років він співпрацював із комуністичною партією, проте дистанціювався від неї після того, як Советській Союз насильницьки придушив угорський рух за незалежність. Утім він не відмовився від марксистських поглядів; у «Критиці діалектичного розуму» (1960) він запропонував неортодоксальний марксизм, до якого було залучено деякі мотиви його ранньої філософії у модифікованій формі [93].

У своєму творі «Буття і ніщо» Сартр, як і Гайдегер у «Бутті і часі», визнав себе прихильником феноменологічного способу ба-

чення. Для Сартра феномен також є тим, що показує себе в абсолютний – тобто не залежний від тлумачень – спосіб. Утім на відміну від Гайдеґера він був упевнений у тім, що про явища можна говорити лише в тому разі, якщо припустити щось, що постає у явищі, а саме деяке саме-по-собі, на яке свідомість не спрямована інтенційно і яке при цьому не створено свідомістю. Через це феномени не перетворюються на уявлення суб'єкта, а вказують натомість на трансфеноменальне буття. Висновлення з інтенційності свідомості – тобто зі зв'язку суб'єкта з феноменальними предметностями – того, що трансцендує феномени, Сартр позначає як «онтологічний аргумент», який вказує на те, що він убачає в ньому ядро Декартового доказу буття Бога (див. ч. I, гл. I, 1 d), який так само має справу з трансцендентністю свідомості: для Декарта також свідомість завдяки феноменам пов'язана з буттям, яке не входить до свідомості.

Свідоме Я, що воно пов'язане з предметами й водночас із самим собою, Сартр, посилаючись на Геґеля, позначає як «для-себе» і протиставляє його «самому-по-себе», якому бракує суттєвого для свідомості зв'язку із самим собою. Проте Я так само не вичерпується рефлексією, як предметна свідомість ставленням до інтенційних предметів. У цьому сенсі Сартр протиставляє картезіанському *Cogito*, яке спирається на рефлексію, «дореклексійне» *Cogito*, про яке ми знаємо в певний спосіб, який не має характер пізнання.

Онтологічні припущення зв'язку для-себе і самого-по-себе, рефлексійного та дореклексійного Я вочевидь належать теорії, за допомогою якої досвід має бути зрозумілим як можливий. У рамцях цієї теорії протилежність буття і ніщо також постає як зв'язок, створений свідомістю, а отже, як такий, що він не має об'єктивного характеру. Дійсність сама по собі є цілковито позитивною; в ній немає жодної неґативності, жодного ніщо. Тільки коли Я протиставляє собі щось відмінне від себе, утворюється момент неґативності, як у схожий спосіб уже вважав Фіхте (див. ч. II, гл. IV, 3 а). Свідомість спрямована на щось, чим вона не є, вона пов'язана з майбутнім, якого ще не існує, та з минулим, якого вже не існує. Сартр указує на ці зв'язки, які присутньо належать свідомості, висловлюючись парадоксально: Я є тим, чим воно не є, і не є тим, чим воно є (а саме, чим воно є саме по собі). Крізь Я проходить «розрив», який «нищить» нерозривну єдність буття-самого-по-собі.

Можливість нищівного розриву зі світом містить свободу, яку людина не може уникнути; оскільки вона завжди екзистує потойбіч

того, чим вона є, вона засуджена на свободу [94]. Оскільки Я не просто є, а *робить* або *обирає* себе, бути Я (певним Для-себе) і бути свободним означає одне те й саме [95]. Я є не наявним, яке потому накреслює цілі, а начерком (або на-черком, про-ектом, як пише Сартр).

Первинний начерк, у якому Я робить себе тим, чим воно є, абсолютно свободний, оскільки він не може бути детермінованим мотивами, які були би наявними незалежно від нього. Теперішні факти, минулі події та очікування майбутнього дістають значення мотивів лише на підставі начерку або на підставі граничних цілей, які накреслило Я, і тому сам начерк уже не може бути зумовлений мотивами. Тому Сартр міг сказати: «Покладання моїх граничних цілей позначає... моє буття і відбувається разом із первинним проривом мосту свободи. А цей прорив є *екзистенцією*, він не має нічого спільного із сутністю або властивістю буття, утвореного разом з ідеєю» [96]. Утім начерк не можна звести і до людської природи, оскільки немає готової людської природи. Екзистенція не визначена зв'язком сутностей, як припускали представники раціоналізму – скажімо, Кристіан Вольф, який розумів екзистенцію як додаток сутності (див. ч. I, т. II, 4 а). Тому екзистенцію не можна схопити в поняттях, вона – поняттєво незрозуміла. Це стосується і людської екзистенції. Але якщо вільний начерк неможливо пояснити або виправдати, тоді його варто вважати абсолютно випадковим; він позбавлений сенсу, абсурдний.

У своєму другому великому філософському творі «Критиці діалектичного розуму» Сартр дистанціювався від екзистенціалізму, який він тепер оголосив непридатним, оскільки він намагався подолати ідеалізм ідеалістичними засобами. А ідеалізм можна успішно подолати, як уважав Сартр у 1960 році, лише на підставі історичного матеріалізму. Разом із Марксом, який на його думку розпочав найбільш творчу дотепер фазу філософії, Сартр наголошував присутньо практичний характер філософії, він навіть зайшов так далеко, що, як і представники ленінізму-сталінізму, проголосив філософське мислення соціальною і політичною зброєю [97]. Він розумів, що марксизм застиг, і зводив його стагнацію до того, що через практику була знехтувана теорія; аби розвивати його, слід облішити діалектику природи à la Енгельс або Ленін і визнати спонтанність свідомості, а саме її здатність тлумачити факти в рамках загальних зв'язків, «тобто тоталізувально». Це конкретно означає, що економічний, або соціологічний спосіб бачення має бути об'єднаний із психоло-

гічним, або психоаналітичним. З цією вимогою він не самотній; намагання синтезувати марксизм і психоаналіз можна знайти також в інших неомарксистів шістдесятих і сімдесятих років XX сторіччя.

Вирішальним для Сартрової позиції в «Критиці діалектичного розуму» є те, що місце «ніщовлення», про яке йшлося в 1943 році, посідає заперечення в сенсі матеріалістичної діалектики (див. до цього, наприклад, ч. III, гл. I, 3 b), особливо в сенсі практичного заперечення наявних соціальних стосунків. Так само глибоко змінюється застосування виразу «начерк». Хоча Сартр і в 1960 році вважає, що практика передбачає начерк, який відкриває царину можливостей, утім він підкреслює зумовленість будь-якого начерку відповідними історично-соціальними обставинами, не розглядаючи, звісно, свідомість індивіда як несамотійне відображення матеріальних зв'язків. Суспільство та його розвиток не можна зрозуміти, якщо не брати до уваги роль індивіда та його намірів. Не зважаючи на цю поступку філософії свідомості, Сартрове звернення до марксистської діалектики означає розрив із попередньою позицією, що, звичайно, було недостатнім, аби зробити його філософію прийнятною для комуністичної партії.

У певній близькості до екзистенційної філософії перебував Альбер Камю (1913–1960), який зі своїми переконаннями в абсурдності дійсності та увагою до індивіда, який постає проти наявних обставин, долучився до екзистенційальної настанови [98]. В Італії також були прихильники екзистенційної філософії, найвідомішим із яких був Нікола Аббаньяно (1901–1990). Із позицій помітно позначених християнством до екзистенціалізму наблизився Петер Вуст (1884–1940), який виступив проти антиметафізичних тенденцій того часу у творі «Відродження метафізики» (1920). У царині теології мотиви екзистенційної філософії поставали в Рудольфа Бульмана (1884–1976), Карла Барта (1886–1968), Романо Гуардіні (1885–1968), Габрієля Марселя (1889–1973) та Карла Ранера (1904–1984), якщо називати лише деякі імена.

Після 1960 року вплив екзистенційної філософії швидко вщунув, проте дискусія з її представниками, насамперед із Гайдеґером, у жодному разі не закінчилася; хоча, здається, що час потужного впливу ідей екзистенційної філософії минув. Опосередкований вплив, який справив Гайдеґер на деяких французьких авторів так званого покоління шістдесят восьмого [99], навряд чи відповідали тому мисленню, на яке він сподівався.



#### IV. Витоки аналітичної філософії

Гострість розуму є якась збільшувальне скло  
(Георг Кристоф Ліхтенберг)

##### 1. Г. Фреге

З часів Ляйбніца існує логіка, яка в суттєвих рисах відрізняється від традиційної (аристотелівської) логіки, а саме логіка як числення (див. ч. I, гл. I, б с) [1]. Втім спочатку філософія навряд чи використовувала цю нову логіку, поки в ХХ ст. такі теоретики, як Бертран Расел, Альфред Н. Вайгед і Людвіг Вітгенштайн, не дійшли до того, щоб скористатися нею для розв'язання філософських проблем, ба перетворити її на підвалину філософії взагалі. Шлях їм проторував екстраординарний професор в Єні Готлоб Фреге (1848–1925), який у своїй [праці] «Запис понять» [Begriffsschrift] (1879) узявся за формалізацію логіки і через послідовне застосування квантифікації (тобто через те, що змінні певної функції речення зв'язуються знаками для «всіх» та «існує») подолав труднощі, що їх не подужав Ляйбніц. В «Основах арифметики» (1884) і в двох томах «Основних законів арифметики» (1893 і 1903) Фреге здійснює спробу встановити арифметику на підвалини логіки. Філософська вагомість його концепції особливо виразно проявляється в трактатах «Про сенс і значення» (1892) і «Думка» (1918) [2].

Теза, мовляв, математику можна звести до логіки («логіцизм»), стоїть в опозиції до Кантового погляду, що математика принципово відрізняється від логіки, бо вона, на відміну від останньої, містить синтетичні судження а рпгі. Це розуміння випливало з того припущення, що числа ми конструємо в чистому спогляданні часу (див. ч. II, гл. I, 3b). Натомість за Фреге положення математики суть незалежні від споглядання, через що він мав змогу розуміти їх як аналітичні положення. Втім, коли Бертран Расел (див. підрозділ 2b) показав, що за припущень Фреге постають суперечності, Фреге відмежувався від логіцистської програми і зважився пов'язати математику зі спогляданням, як це зробив Кант. Раселова пропозиція видозмінити припущення таким чином, аби більше не поставали жодні суперечності, його не задовольнила [3].

Неабиякий вплив справили дослідження Фреґе про сенс і значення [4]. Під «сенсом» [Sinn] Фреґе розум зміст певного поняття, під «значенням» [Bedeutung] – предмети, до яких стосуються поняття (замість нього сьогодні здебільшого говорять «референція», тобто віднесеність до предмета). Так, наприклад, Джон С. Міл (див. ч. III, гл. II, 1b) схожим чином розрізняв між конотацією і денотацією висловів, але Фреґе розглядав цю різницю набагато докладніше за Міла, так що проблема значення виявилася набагато виразніше, ніж раніше. Як уважав Фреґе, якщо крім стосунку мовних висловів до позначених ними предметів потрібно зважати і на їхній сенс, то логіка не може бути самою лише грою з символами.

До розрізнення «сенсу» і «значення» спонукає та обставина, що різні вислови мають різний сенс, але можуть означати те ж саме. Так, сенс «Ранішньої зорі» не є сенсом «Вечірньої зорі», проте обидва вислови означають те ж саме, себто планету Венера. Інший приклад, за допомогою якого Фреґе ілюструє співвідношення сенсу і значення, є такий: якщо прями, що сполучають кути певного трикутника із серединами протилежних сторін, позначити через «а», «b» і «с», то сенс висловів «Точка перетину а і b» та «Точка перетину b і с» є різний, однак вони означають ту ж саму точку. Схожим чином уже Ляйбніц указав на те, що «трикутник» і «тристоронник» [Dreieck] різні за сенсом, але означають те ж саме геометричне утворення. Фреґе наголошував на тому, що разом із сенсом певного імені не дано його значення, позаяк у певних випадках імена хоча і мають якийсь сенс, однак немає чогось, що вони означали; якщо імена взагалі стосуються до чогось, вони висловлюють певний сенс і вони показують певне значення. Вислови з тим самим значенням можуть мати різний сенс, і однакові за сенсом вислови можуть пов'язуватися з різними уявленнями, хоча відмінності з боку уявлення невагомі для логіки. Розбіжність сенсу і значення характерна для неточних мов (особливо для повсякденної мови); логічно точна мова мусить бути такою, щоб однакові за значенням вислови також були однаковими за сенсом. Співвідношення значення, сенсу і уявлення можна порівняти зі співвідношенням між об'єктом, його дійсним (reellem) образом у телескопі та образом на сітчатці спостерігача: «Образ у телескопі, справді, лише одинічний; він залежить від місця розташування; проте він об'єктивний, оскільки може слугувати багатьом спостерігачам... Проте з образів на сітчатці кожен мав би свій власний» [5]. Так само, як образ у телескопі може бути сприйнятий багатьма спостерігачами, так і той самий сенс може бути схоплений у різних психічних актах.

Фреґе йшлося про те, щоб логіку чітко відмежувати від психології, з якою її зв'язали чимало логіків XIX століття (як, наприклад, Джон Стюарт Міл). Тому він наполегливо наголошував на тому, що сенс певного вислову не можна плутати з уявленням, яке пов'язується із висловом. Тоді як уявлення прив'язано до суб'єкта, сенс може бути власністю багатьох суб'єктів; навіть у того ж самого суб'єкта той самий сенс певного вислову в різні часи може пов'язуватися з різними уявленнями. Асоційовані з висловами уявлення не відіграють жодної ролі в логіці, як заперечував Фреґе прибічникам психологістичної концепції.

Варта уваги констатація Фреґе, що не все, що виглядає немов власне ім'я, також може важити за таке. Так, «Воля народу» здається власним іменем, але в дійсності цього немає, бо чогось такого, як народна воля, не існує. Натомість допустимим є вислів «Квадратний корінь із 4, який менший за 0», бо цей корінь існує. Утворене за допомогою означеного артикля в однині складене власне ім'я – так званий опис [Kennzeichnung] – допустиме, «якщо якийсь предмет і лишень один-єдиний підпадає під це поняття» [6]. Зазначена тут концепція випереджає Раселову теорію дескрипцій [Kennzeichnungen] (див. 2а). Допускаючись до Фреґе, Б. Расел пізніше застерігав від того, щоб вислови, які лиш на позір є власними іменами, трактувати як справжні власні імена.

Згідно з Фреґе, між сенсом і значенням потрібно розрізнити не лише в іменах, а також у ствердних реченнях. Сенс певного речення він назвав «думкою», маючи при цьому на увазі не процес мислення [7], «а його об'єктивний зміст, що придатний бути спільною надбанням багатьох» [8]. У такий спосіб зрозуміла думка хоча і може бути схоплена в актах мислення, однак вона незалежна від того, чи мислиться вона, чи ні. Значення певного речення є – як на позір парадоксально висловлювався Фреґе – його вартість істинності [Wahrheitswert]<sup>\*</sup> (істинне або хибне).

\* Поняття «Wahrheitswert», що вперше було запроваджено в філософію, мабуть, Г. Фреґе, означає, власне, ступінь або величину істинності певного речення / твердження. Поширені, хоча і не загальноприйняті варіанти перекладу, як-от «значення істинності», «істинне значення», «істинна величина» або навіть «значіння істини», можуть спричиняти до кривотлумачень, оскільки тут не мається на увазі жодне «значення» [Bedeutung] чи «референція». Запропонований варіант перекладу вмотивований головно тим, що слово «вартість» поряд із економічним, аксіологічним тощо значеннями має також дещо призабуте математичне значення (наприклад, «числова вартість» як еквівалент до Zahlenwert), що добре пасує в цьому контексті. – Прим. перекл.

Думка є те, що називається властиво істинне, а не фактичне висловлювання, в якому виражається думка. Думку – наприклад, що Сонце зійшло – слід відрізнити від відповідного факту. Справді, тоді як Сонце, що зійшло, видиме, думка про те, що воно зійшло, не є нічим сприйманим, нічим споглядним, нічим конкретним. Аби могли вповісти судження (наприклад, ствердити, що Сонце зійшло), потрібно було заповзятися відповідною думкою, і це судження полягас у визнанні істини думки. Фактом є «думка, яка істинна» [9]. «Думка» Фреґе, таким чином, могла б відповідати тому, що Вітґенштайн пізніше назвав «станом справ» [Sachverhalt] (див. підрозділ 3 b (1)). У «думці» йдеться про ідеальні сутності, спорідненість яких із «можливостями» Ляйбніца навряд чи можна прогледіти.

Думки у сенсі Фреґе не можна плутати з уявленнями (або змістами свідомості загалом). Уявлення належать певному суб'єктові й зумовлені ним; натомість думки об'єктивні остільки, оскільки вони можуть бути схоплені багатьма суб'єктами і залишаються істинними, навіть якщо їх ніхто не схоплює. Тому Фреґе сполучив їх із такою цариною буття, яка поряд із царством природи і царством свідомості утворює третє царство. Це царство (об'єктивної) думки відповідає красі вічних істин, про який мовив Ляйбніц, або царині положень самих по собі, яку допустив Больцано, і воно, по суті, збігається з *третьім світом*, який постулював Попер (щодо останнього див. гл. V, 4 b).

Припущення «третього царства» має теоретико-пізнавальне значення, бо воно уможливорює подолання соліпсизму. Згідно з Фреґе лише визнання самостійності думки уможливорює те, що виходять за межі царини уявлень і ближніх людей та матеріальні речі розглядають як реальні. Від чуттєвих вражень ми висновуємо до реальних речей як причин подразнень, застосовуючи до вражень принцип каузальності. Оскільки цей принцип є «думка», без визнання об'єктивних «думок» не можна висновувати від змістів свідомості до речей, які лежать в основі їх, і так само стоять справи з визнанням реальності інших людських суб'єктів. Безсумнівно, самі «думки» дійсні не в такий спосіб, як матеріальні речі. Проте, згідно з Фреґе, їм притаманна дійсність особливого різновиду: вони можуть стати дієвими, якщо вони схоплюються Я і в його свідомості викликають такі зміни, які за певних обставин ведуть до дій або ж до впливу на матеріальні речі.

Із розрізненням між «думками» і уявленнями Фреґе відмежувався від психологізму, якому були зобов'язані різні логіки того часу.

зокрема, і ранній Едмунд Гусерль (див. гл. II, 1), який під впливом Фреґе облишив свою психологістичну позицію. Фреґе вважав, що проти психологізму можна виступати лише за допомогою того, що «думки» або істини він зображував як щось об'єктивне, наперед дане мисленню і таке, що останнє має його винятково схоплювати; і він наголошував, що мислитель не створює думок, він «мусить приймати їх такими, якими вони є» [10]. Погляд Фреґе зводиться до того, що «думки» ми не маємо, а лиш схоплюємо їх, а саме як щось, що не залежить від свідомості. Цей погляд збігається з раціоналістичним вченням про справжній й незмінній природи, відповідно, про вічні істини (див., наприклад, ч. I, гл. I, 1d і 6c), що їх пізнавальний дух не створює, а винятково відкриває. Під цим кутом зору Фреґе мислив цілком консервативно. Його концепція засадничої ролі логіки також не нова, а була підготовлена Ляйбніцем. Звертаючись до філософії перед Кантом, Фреґе посприяв у відновленні авторитету започаткованого Ляйбніцем напряму і тим самим справив вплив на потужну течію філософії ХХ століття. Хоча на нього звернули увагу передусім як на представника математичної логіки і семантики, його мислення виявляє і теоретико-пізнавальний аспект. Насамперед там, де йдеться не про закони логіки, а про розробку цих законів, він торкнувся таких питань вчення про пізнання, на які не можна відповісти у формі доказів; вони виходять за межі математичної логіки і мають справжній філософський характер [11].

## 2. Б. Расел

Бертран Расел [Bertrand Russell] (1872–1970) був одним із найвагоміших піонерів аналітичної філософії, і до того ж її варіанту формалізованої мови, що спирався на математичну логіку. Як логік він стояв у тій традиції логіки, що бере свій початок у Ляйбніца, а в новітній час репрезентована передусім Джорджем Булем (1815–1864), Ернстом Шрьодером [Schröder] (1841–1902), Готлобом Фреґе (див. підрозділ 1) і Джузеппе Пеано (1858–1932); як теоретик пізнання він зазнав впливу особливо Гюма (див. ч. I, гл. II, 2b) і Джона Стюарта Міла (див. ч. III, гл. II, 1b), твори котрих змусили відступити Расела від його початкової ідеалістичної (закарбованої головно Бредлі) позиції. Спочатку він додержувався припущення загальних сутностей (універсалій), і навіть коли пізніше облишив його, він зберіг певні

метафізичні погляди, особливо переконання, що незалежно від суб'єкта існує просторово-часовий зовнішній світ.

Першим систематичним твором Расела були «Принципи математики» [Principles of Mathematics] (1903), які не мали суто математичного характеру, як натякає заголовок, а розглядати і філософські питання. Із «Принципами математики» [Principia Mathematica] (3 томи, 1910–1913) він разом із Альфредом Нортм Вайтгедом (1861–1947) створив стандартний твір із математичної логіки. 1912 року він виклав свої філософські погляди, які тоді ще виявляли почасти вплив платонізму, у «Проблемах філософії» [12]. Незабаром після цього він розвинув таку концепцію, яку він назвав логічним атомізмом (див. «Філософія логічного атомізму», 1918 [13]; див. також розділ b). Людвіг Вітгенштайн, який у 1912–1913 рр. перебував у Кембриджі, підхопив цей підхід (див. підрозділ 3), проте і зі свого боку посприяв його розвитку, як наголошував Расел [14]. Свою пізнішу філософську концепцію Расел виклав у низці творів, що мають переважно теоретико-пізнавальний характер [15]. Він відхилив Вітгенштайнове звернення до філософського аналізу в рамках повсякденної мови. У творі «Мій філософський розвиток» (1959) [16] він подав підсумковий ретроспективний погляд на пройдений ним шлях. В останні роки свого життя він написав три томну автобіографію [17]. Історії філософії Расел присвятив [праці] «Критичний виклад філософії Ляйбніца» [A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz] (1900) та «Історія західної філософії» [A History of Western Philosophy] (1946) [18]. Перший із двох творів являє собою ґрунтовну інтерпретацію Ляйбніцевої філософії, що ставить у центр уваги логіку; другий твір, поряд із вартими прочитання частинами (наприклад, про Ляйбніца), виявляє і дуже поверхово-зневажливі, інколи радше дотепні, ніж роз'яснювальні пасажі (скажімо, виклад післякантівського ідеалізму). Зрештою, в низці книжок Расел виступав на захист ліберальної позиції в політиці, вихованні, моралі та релігії.

З огляду на політику він знову і знову глив проти течії пануючої думки. Так, під час Першої світової війни він оголосив себе прихильником пацифізму і через це навіть потрапив у в'язницю під кінець війни. Після війни він тимчасово звернувся до комунізму, проте його філокомуністична фаза закінчується із відвіданням ним Радянського Союзу. В шістдесяті роки він пристає на бік тодішнього руху за мир.

*а) Емпіризм і платонізм*

Після свого відходу від спекулятивного ідеалізму Расел розвинув емпіричну теорію пізнання з реалістичними, почасти навіть платоністичними рисами [19]. Допускаючись до Мура (див. підрозділ 4) він припустив, що ми маємо безпосереднє, вільне від тлумачення, не пов'язане з гіпотезами знання про чуттєві дані. Так само, як попередні емпірики, котрі в простих ідеях вбачали підґрунтя всякої вірогідності, він розглядав досвід чуттєвих даних (кольорових плям, шумів тощо) як цілковито вірогідний, тоді як відносно існування матеріальних речей на його погляд не існує жодного надійного знання. Щоправда, ми інстинктивно пов'язуємо чуттєві дані з матеріальними речами, але ніколи не є обов'язковими висновки від чуттєвих даних до речей, які їх спричинюють. Припущення незалежних від мислення речей хоча і вельми переконливе – наприклад, воно пояснює, чому різні особи, попри зумовлені перспективою відмінності їхньої сприйняттів, можуть ставитися до того самого предмета, – але не суперечливий той погляд, що поза свідомістю немає жодного світу матеріальних речей (соліпісизм). На користь теоретико-пізнавального реалізму, правда, говорить те, що досвід він пояснює в простіший спосіб, аніж ідеалізм, однак він не довідний. Расел усе ж відхилив ідеалізм, що його він знайшов у Берклі (див. ч. I, гл. II, 2а): речі не є змісти свідомості. З того факту, що сприйняття являє собою духовний акт, не випливає, що і сприйнятий предмет мусить бути духовний, тож сприйняття речей можливо розуміти як зв'язок між свідомістю і незалежними від мислення речами [20]. Хоча безпосередньо відоме нам існує винятково в свідомості, на думку Расела це не означає, що поза свідомістю немає жодної дійсності. Той, хто стверджує, мовляв, матеріальні речі існують винятково в нашій свідомості, також мусить визнавати, що особи, яких ми згадуємо, присутні лише в нашій пам'яті. Проте природне переконання у наявності незалежних від мислення речей не довідне; воно ґрунтується, як припустив уже Г'юм, на певному різновиді інстинкту. Виходячи з такої позиції Расел пояснював: «Усяке пізнання ... мусить будуватися на наших інстинктивних переконаннях, і якщо їх відкидають, то просто нічого не зостається» [21]. Залежні від інстинкту переконання не є непохитними; якщо вони суперечать сильнішим переконанням, їх потрібно змінити. Згідно з Раселом завдання філософії полягає в тому, щоб впорядкувати і перевірити переконання, які з них слід модифікувати або облишити при появі суперечностей.

Якщо ми безпосередньо знаємо лише про суб'єктивні (тобто, приватні) чуттєві дані, то виникає питання, як ми можемо ставитися до речей як чогось об'єктивного. На думку Расела це відбувається через те, що речі ми описуємо як те, що спричинює певне чуттєве дане. Знання про речі є не безпосереднім знанням, а опосередкованим пізнанням на підставі дескрипцій, за допомогою яких ми можемо виходити поза царину безпосередньо даного (чуттєвих даних): річ – це те, що лежить в основі даних.

Дескрипції [Kennzeichnungen] (definite descriptions) суть вислови, які розпочинаються з означеного артикля або звороту «Те *x*, яке має таку і таку властивість», наприклад, «Автор Іліади» або «Той, хто першим подав заяву». При використанні дескрипцій припускається, що точно існує відповідна дескрипції річ (або така особа). Якби одночасно надійшло дві або більше заяв, то не було жодного сенсу говорити про того, хто першим подав заяву; і якби хтось стояв на позиції гомеридівської теорії, згідно з якою «Іліада» є твором багатьох авторів, то хибно було б говорити про [певного] автора Іліади.

На необхідність логічного аналізу дескрипцій Расел звернув увагу в зв'язку з полемікою із Майнонгом (див. ч. III, гл. II, 4с). Згідно із підсумковим викладом Расела аргументація Майнонґа така: «Оскільки можна утворити речення, логічним суб'єктом якого є, наприклад, «Золота гора» (яка не існує), то мусять мати місце речі, про які в такому разі можна було б, зокрема, сказати, що вони не існували, а тому «Золота гора» якимось тьмяно мусила б «перебувати» [subsistieren] в світі платоністичних сутностей – інакше речення «Золота гора не існує» не могло би бути словненим сенсу висловлюванням» [22]. «Предмет» *Золота гора* хоч і не реальний, а проте він має певний вид буття, позаяк ми, коли мислимо золоту гору і виповідаємо судження про неї, все-таки щось мислимо або оцінюємо в судженні. Якщо розглянути словосполучу «Золота гора» як власне ім'я, яке характеризує певний предмет, то це тягне за собою те, що ця словосполуча може бути не лише граматичним, а й логічним суб'єктом висловлювання. Ситуація загострюється, якщо придивитися до суперечливих висловів на кшталт «Округлого квадрата»: і «Округлий квадрат є округлим», і «Округлий квадрат є чотирикутним, тобто не округлим» в такому разі, здається, будуть істинними реченнями. Але якщо певне речення і його заперечення стверджу-

\* В оригіналі перед словом «автор» стоїть означений артикль: «Der Dichter». – Прим. перекл.



ються як істинні, то наявне порушення принципу вилученої суперечності й логіці загрожує руйнація.

Таких наслідків можна уникнути, якщо висловлювання на кшталт про округлий квадрат переформулювати таким чином, що на місці суб'єкта речення більше не стоїть жодна дескрипція. Для унаочнення Расел обрав такий приклад: «Сучасний король Франції лисий» хибне речення, бо зараз немає жодного короля Франції. Але на тій самій підставі хибне також заперечення цього речення, а саме «Сучасний король Франції не лисий». Якщо хибними є речення і його заперечення, то порушений принцип вилученої суперечності й логіка поставлена під питання. Складність зникає, якщо словосполучу «Сучасний король Франції» більше не трактують як власне ім'я і сумнівне речення переформулюють наступним чином: «Існує хтось, хто зараз король Франції та є лисим, і всі ті, які зараз є королем Франції та є лисими, тотожні з ним». (Друга, обставинна частина висловлювання виражає, що існує не більше, ніж одна така особа.) Це речення хибно, бо зараз немає жодного короля Франції; якщо його заперечують, кажучи: «Немає нікого, хто зараз є королем Франції та є лисим», то дістають істинне речення і не порушується принцип вилученої суперечності; небезпека, яка, здається, загрожує логіці, відхилена [23]. Так само слід поводити себе з реченням «Округлий квадрат є округлим»; при формулюванні «Має місце щось, що є округлим і квадратним...» підмет речення вже не викликає враження, ніби є власним іменем, так що більше не існує спокуси вимислювати названого ним предмета. Також у загальних речення, як-от «Людина смертна», слід розрізнати між граматичним і логічним підметом. Лише в граматичному сенсі «людина» тут суб'єкт; логічно коректно це мусить означати: «Для всіх  $x$  чинно: якщо  $x$  людина, то  $x$  смертна». Тут з'ясовується, що «людину» не потрібно розуміти як ім'я універсалії «людина». У цих випадках ідеться про те, щоб вислови, які на позір можуть використовуватися ніби імена, чітко відрізнати від імен.

Дескрипції уможливають розширення царини пізнання поза безпосередньо відоме – чуттєві дані, оскільки за їх допомогою можна ставитися до речей, а не лише до чуттєвих даних. Водночас із теорією дескрипцій враховується та емпірична вимога, що всі змістовно визначені вислови певного висловлювання (отже, не логічні вислови на кшталт знака заперечення) мають підлягати зведенню до даного, позаяк складові дескрипцій, за Раселом, мусять бути від-

несені до безпосередньо відомого: «Кожне речення, що його ми можемо розуміти, повністю мусить бути скомпоновано зі складових, які нам відомі» [24].

Чуттєві дані хоча і надають матеріал нашим уявленням речей, але уявлення про річ конструюється нами. Це увиразниться, якщо зважити на ознаку (відносної) константності, що належить до уявлення речі. Річ описується як те, що в певну мить має ті або ті властивості, а в іншу мить має певні інші властивості; однак її константність не можна збагнути за допомогою категорії субстанції, як у попередній метафізиці. Оскільки нам відомі завжди лише викликані річчю чуттєві дані, ми не можемо її пізнавати як субстанцію; якщо ми кажемо про річ, мовляв, вона однакова впродовж певного часу, то ми радше вважаємо, що явища, які ми співвідносимо з нею, певним чином пов'язані, бо вони змінюються або непомітно, або ж безперервно. Поняття постійної речі не пов'язано з чимось відомим, а воно є результатом мисленої конструкції; в певному сенсі воно фікція.

Із емпіричним розумінням досвіду речі Расел пов'язав платоністичну теорію загальних понять, яка показово контрастує з емпіризмом. Іще 1912 року Расел уважав неодмінним припущення універсалій. Відхиляючись від Гюма чи Дж. С. Міла, він виходив із того, що існують незалежні від спостереження істинні загальні положення [Allsätze], наприклад, принцип вилученої суперечності. Такі апіорні положення стосуються відношень, що мають певне буття, яке іншого виду порівняно з буттям матеріальних речей у просторі та часі або з буттям змістів свідомості. Не всі поняття можна розуміти як абстрактні поняття, бо абстракція припускає порівняння схожих речей, так що принаймні «схожість» слід визнати як загальне поняття, яке має бути в розпорядженні перед усякою абстракцією. Поняття про відношення засадничі для понять загалом, і аналогічно також висловлюванням про відношення притаманний пріоритет перед предикативними висловлюваннями. Традиційна метафізика, за Раселом, знехтувала цим і вважала за засадничі висловлювання форми «S є P». Це є підставою, чому вона залишалася в полоні онтології субстанцій, тоді як на ґрунті сучасної математичної логіки запропонована онтологія відношень.

Характерний для Раселової концепції близько 1910 року зв'язок емпіричної теорії чуттєвих даних і платоністичної теорії універсалій стає зрозумілий, якщо пригадати, що обидві теорії тримаються на

спільному загальному засновку, себто на припущенні, що існує знання на підставі чисто пасивного ознайомлення. За Раселом таке знання ми маємо не лише про чуттєві дані, а й про універсалії. Одню слово, спільним знаменником теорії чуттєвих даних і платоністичної теорії універсалій виступає припущення, що чуттєві дані й універсалії є щось, що має бути винятково взяте до відома. Ця концепція протилежна трансцендентально-філософській тезі, згідно з якою нічого не дано просто так, а все, що підлягає досвідченню, залежить від тлумачень. Пізніше Расел відмовився від своєї платоністичної концепції універсалій. Утім новітніша аналітична філософія повалила й іншу підпору тодішньої філософії Расела, припущення чуттєвих даних, і тим самим у вирішальних пунктах віддаляється від свого найвагомішого піонера.

#### *b) Логічний атомізм*

Тут не варто у подробицях зупинятися на Раселових досягненнях у царині математичної логіки, однак принаймні коротко потрібно вказати на ту роль, яку відіграла в нього проблема антиномій. Антиномії в теорії множин були відкриті вже математиками Георгом Кантором і Цезаре Буралі-Форті. Расел сконструював антиномію, виходячи з поділу множин на такі, які не містять самих себе як елемент – нормальні множини – (наприклад, множина континентів; ця множина не містить саму себе як елемент), і на такі, які містять самих себе як елемент (наприклад, множина всіх множин із більш ніж двома елементами; оскільки має місце більш ніж дві такі множини, та перша множина містить саму себе як елемент). Якщо ж утворити множину всіх нормальних множин – її можна назвати « $R$ », – то множина  $x$  саме тоді є елементом  $R$ , коли вона нормальна, тобто, не містить саму себе як елемент:  $x$  є елементом  $R$  саме тоді, коли  $x$  не є елементом  $x$ . Це стосується також  $R$ :  $R$  саме тоді міститься в  $R$ , коли  $R$  не міститься в  $R$ . Якщо припустити, що  $R$  містить саму себе як елемент, то  $R$  не може містити саму себе, і якщо припустити, що  $R$  не містить саму себе як елемент, то  $R$  мусить містити саму себе. Ця суперечність сильно збентежила Фреґе, якого Расел поінформував про свої міркування [25]. (Відомим є таке жартівливе переінакшення цієї антиномії: в одному селі існує циркульник, який голить всіх тих мешканців села, які не голяться самі, і лишень їх. Як же стоять справи із самим циркульником? Позаяк він мешканець села,

він голить самого себе, якщо він не голиться сам; але позаяк він голить лишень тих, хто не голяться самі, він не голить самого себе.)

Поява суперечностей в якійсь дисципліні фатальна, бо це призводить до того, що можна вивести що завгодно. Якщо є бажання врятувати теорію множин, то слід елімінувати антиномії. Расел запропонував виходити з певної послідовності типів, причому найнижчому типові відповідають індивідуальні предмети, наступному – множини індивідів, подальшому – множини множин тощо. Якщо встановлюють, що щось може бути елементом множини лише за умови, що множина належить до чергового логічного типу, то про жодну множину вже не можна сказати, мовляв, вона містить або не містить саму себе як елемент. Поняття множини всіх множин, які не містять самих себе, більше не може бути утворене в рамках теорії типів. Те, що логіка подає засоби для подолання математичної складності, підкріпило Расела в його переконанні, що арифметику (та разом із нею математику загалом) можна звести до логіки. На цю концепцію (що походить від Фреґе) – так званого логіцизму – покликався Расел, коли він ретроспективно констатував, мовляв, завдання «Principia» полягало в доказі, «що вся чиста математика вивідна із чисто логічних засновків і всі основні поняття, що постають у ній, дається визначити чисто логічно» [26].

Інші виходи з інтенсивно обговорюваної тоді кризи підвалин математики шукали інтуїціоністи, які з покликанням на Канта допускали в математиці лише поняття, що можуть конструюватися, і формалісти, які вбачали в математиці формальні правила послідовної гри зі змістовно невизначеними символами. Расел уважав формалістичну концепцію незадовільною: позаяк він був переконаний у правильності своєї логіки, він бачив у логіці щось більше, ніж лише систему формул на підґрунті конвенційно встановлених аксіом. Підґрунтя цього переконання становив логічний атомізм із його припущенням відповідності атомарних висловлювань і фактів [27].

Расел позначав відповідну своїй логіці онтологічну концепцію як логічний атомізм, аби вказати, з одного боку, на логічний вихідний пункт цієї позиції, а, з іншого боку, на її протилежність монізму. Згідно з моністичним поглядом дійсність – це єдність, в якій одиничні предмети можуть виокремлюватися лише суто мисленими розрізненнями. Для представників монізму (як-от, Спінози, Ляйбніца або Гегеля) мають місце тільки внутрішні, тобто належні до сутності предмета відношення; одинична річ визначена через сукупність від-

ношень, у яких вона перебуває до всіх інших речей світу; з іншого боку, на підставі повного поняття предмета можна пізнати всі його минулі, сучасні та майбутні визначення. Натомість Расел допустив, що має місце множинність фактів, які можуть вступати у відношення один до одного, однак при цьому їхня сутність не конституюється цими відношеннями. Одне слово, відношення суть не внутрішні, тобто не суттєві, а зовнішні, себто випадкові. Тому концепція Расела плюралістична.

При такому розумінні він виходив із того, що речення можна поділити на комплексні та прості (молекулярні та атомарні речення), причому комплексні речення складаються з простих за допомогою таких логічних знаків, як «і», «або», «якщо, то» тощо. (Наприклад, речення «Якщо знижується тиск повітря, то падає дощ» складено із простих речень «Тиск повітря знижується» і «Падає дощ».) Лише атомарні, але не молекулярні речення стосуються фактів. За Раселом дійсність складається з індивідів, які позначаються власними іменами, і з атомарних фактів. (Щодо схожої концепції Вітгенштайна див. розділ 3). Атомарні факти не створені мисленням, а існують незалежно від нього.

Філософія, згідно з Раселом, має завдання аналізувати загальноприйняті, проте неточні факти, щоб досягти чогось, що дається точно зобразити. У цьому сенсі він говорив про «перехід від цих очевидних, неясних і невизначених речей, в яких ми не сумніваємося, до точних, ясних і визначених речей, які ми знаходимо завдяки рефлексії та аналізу в неясних речах, що з них ми вийшли і які так би мовити репрезентують дійсну істину, порівняно з якою неясні речі є лиш тінню» [28]. Результати уточнення не слід розглядати як цілковито надійні, і в цьому сенсі можна погодитися з вимогою Декарта, що всі переконання потрібно піддавати сумніву; однаке його сподівання шляхом сумніву досягти абсолютної вірогідності було невиправданим, адже: «Бажання цілковитої вірогідності є однією з тих пасток, за яку ми перечіплюємося раз у раз» [29].

Расел чітко побачив, що проблеми філософії, на відміну від природничонаукових проблем, здебільшого не можна формулювати мовою математичної логіки. Це не означає, що їх не потрібно сприймати всерйоз; радше вони надають поштовхи до подальших наукових зусиль: «Філософія є частиною науки, про яку [частину] в теперішній момент нічого не знають, а тому висловлюють лише

гадки» [30]. Поступ пізнання полягає в тому, що філософські питання перетворюються на наукові. Щойно це вдалося, вони постають філософськи нецікавими, «бо для більшості тих, хто цікавиться філософією, привабливість філософії криється у свободі спекуляції та в змозі вміти грати гіпотезами... Це становить вартісну діяльність доти, доки не виявили, що є істинне» [31].

### *с) Пізня філософія Расела*

Із двадцятих років Расел за його власним свідченням займався передусім теоретико-пізнавальними проблемами на підґрунті психології й філософії мови. При цьому на передньому плані стояли питання про значення мовних висловів і про істину, яку Расел розумів як відповідність висловлювань і фактів. Він відмовився від обстоюваної ним раніше теорії чуттєвих даних, яка базується на традиційній філософії свідомості, бо під впливом бігевіоризму він уважав сумнівним припущення змістів свідомого суб'єкта. Розрізнення процесу відчуття (*sensation*) і змісту відчуття (*sense-datum*) він розцінював як так само хибне. Відчуття (наприклад, відчуття кольорової плями) є ніщо інше, як відчутий предмет (наприклад, кольорова пляма), який належить до світу фізики. Разом із цим відпадає необхідність пов'язувати пізнання предметів зі свідомими актами знання. Звісно, Расел не зайшов так далеко, як догматичні бігевіористи – насамперед Джон Бродес Вотсон [John Broadus Watson] (1878–1958) [32], – щоб цілковито виганяти поняття на кшталт «свідомість», «стан свідомості», «зміст свідомості» тощо; проте він уважав слушним послуговуватися бігевіористичним способом розгляду як методом. Методичний бігевіоризм спонукав його (як і Вільяма Джеймса, Ернста Маха й інших) відкидати дуалістичну концепцію співвідношення духу і матерії; її місце мав заступити «нейтральний монізм», тобто той погляд, що дійсність не є ані матеріальна, ані духовна, а тільки відповідно до обраної точки зору її можна розглядати то як матеріальну, то як духовну. Але ця концепція ненадовго задовольнила його. Зрештою, він ніколи не обстоював думки, що сприймання повністю може бути редуковано до фізичних реакцій або диспозицій; ми здатні помічати (*to notice*) або відчувати процеси, і в цьому сенсі ми маємо свідомість. Утім, коли Расел пояснює значення певного слова через поведінку, з якою на нього звично реагують, він дотримується бігевіористичного напрямку.

Вплив бігевіоризму виявляється і в концепції істини. Як уважав Расел, істинним у першу чергу називаються не висловлювання і навіть не пропозиції, які відповідають *положенням самим по собі* Больцано, а переконання, які виражаються у висловлюваннях [33]. Оскільки під «переконанням» (*belief*) він розумів не психічний стан уважання-за-істину [*Fürwahrhalten*], а психофізичний стан, який не обов'язково виражений словами, і під «пропозицією» – певну поведінкову диспозицію [34], він вочевидь був ближчим до бігевіоризму, ніж до філософії свідомості (менталізму). У цьому сенсі він характеризував ствердження, уважання-за-істину, сумнів тощо як пропозиційні настанови.

Ретроспективно оглядаючи пройдений шлях, Расел гадав, що його еволюція думки була «поступовим віддаленням від Піфагора» [35]. Насправді він так само облишив піфагорійсько-платоністичне припущення, ніби предмети математичних суджень мають певний вид буття, як і дуалізм тіла і свідомості. Втім певні його погляди залишилися незмінними, а саме, переконання, що мають місце незалежні від мислення факти і що істина полягає у відношенні між висловлюваннями і фактами. Також те переконання, що людина у Всесвіті відіграє незначну роль, за його власним свідченням належало до констант його думки. Але зрештою він визнав, що не в усіх випадках можна вилучити людську точку зору. Він розглядав як перший обов'язок філософа, «з одного боку, робити із себе якість віддзеркалення, чий образ не спотворений понад невідмінне, але, з іншого боку, реєструвати також ті спотворення, які становлять неминучий наслідок людської природи» [36]. Це зводиться до відмови від віри в те, що людина (принаймні частково) може пізнавати дійсність такою, як вона за теїстичним розумінням являє себе духові Божому. Хоча ми ніколи не спроможні досягти мети досконалого пізнання, ми мусимо докладати зусилля задля наближення до неї.

Пізній Расел був одним із найвідоміших філософів XX сторіччя, але помітно зменшився його вплив на аналітичну філософію, яку він визначив на тривалий час своїми працями перших двох десятиліть цього сторіччя. Насамперед це пов'язано з тим, що він твердо дотримувався певних метафізичних поглядів (наприклад, реалізму), які були відхилені неопозитивістами; пізніше його вагомості перешкождала та обставина, що прихильники мовно-аналітичної філософії під впливом «Логічних досліджень» Вітгенштайна (див. підрозділ 4 b) дедалі більше віддалилися від його позиції. Але незважаючи

на історію впливу, мабуть, є змога сказати, що в Раселових творах особливо виразно можна розпізнати переваги зорієнтованої на математичну логіку філософії; звичайно, в них особливо яскраво виявляються також ті обмеження, яким підвладна така філософія.

Аналітичному підходу в теоретичній сфері у Расела відповідає підкреслено просвітницький імпульс у сфері практики, де йдеться вже не про істину і доказ, а про апеляцію і переконання. Расел мав ясне уявлення про те, що його етичні переконання не можуть бути доведені; але він їх відкрито висловлював і намагався пропагувати. Провідною була емансипаційна тенденція за можливістю долати або принаймні редукувати світоглядний, політичний і традиційний примус. Так, Расел виступав за відкриту сексуальну мораль і за виховання, яке відмовляється від невиправданого примусу, проте в жодному разі не виключає будь-якого педагогічного керівництва. Расела називали «філософом без філософії» [37], бо він не розробив жодної завершеної філософської системи і навіть не прагнув цього. Насправді сила розвиненого ним способу мислення полягає передусім в аналізі одиничних проблем, а не так у систематичному огляді. А проте більше за багатьох пізніших представників аналітичної філософії він прагнув залучити розглянуті ним питання в якийсь ширший контекст, що включає навіть метафізичні припущення.

### 3. Філософія Л. Вітгенштайна в «Трактаті»

Вітгенштайн є одним із найвпливовіший філософів XX століття, і притому з подвійного погляду: в першій фазі своєї еволюції думки він, у тісному контакті з Раселом, створив філософію на підґрунті математичної логіки, яка справила довготривалий вплив на мислення неопозитивістів (див. гл. V, 3); у пізніший час він виявив такий спосіб мислення, що вже не мав за підґрунтя математичну логіку, а був сформульований у повсякденній мові, та дозволяє розпізнати вплив прагматизму. Зі своєю пізньою філософією він започаткував такий напрям аналітичної філософії, який відіграє вагомий роль у другій половині XX століття. В цьому розділі викладатиметься лише перший аспект, характерний для ранньої позиції Вітгенштайна, тоді як його пізніша концепція буде розглянута в четвертому розділі.

Перебіг життя Вітгенштайна був не прямолінійний, а виявляє глибокі переломи [38]. Людвіг Вітгенштайн народився 1889 року у Відні



й зростав у родині, що належала до великої буржуазії. За бажанням батька він обрав технічні студії, яким присвятив себе у Берліні й Манчестері. Інтерес до математичної логіки приводить його до Єни, де викладав Фреґе. 1912–1913 роки він перебував (мабуть, за рекомендацією Фреґе) у Кембриджі і став там учасником бесід Расела і Мура. Згодом він усамітнюється у Норвегії, щоби там незворушно присвятити себе логічним дослідженням. Упродовж Першої світової війни він служив у австрійському війську добровольцем і 1918 потрапив до італійського полону. Щойно дозволили обставини, він налагодив зв'язок із Раселом і передав йому рукопис твору, над яким він працював навіть протягом війни – «Логічно-філософським дослідженням». Під цим заголовком з'явився цей твір спочатку в XIV томі *Анналів із натурфілософії* (1921), а незабаром потому він публікується з англійським перекладом і вступом Расела як «*Tractatus logico-philosophicus*» (1922). Ця книжка залишилася єдиною, що була оприлюднена ним самим.

Вітґенштайн був переконаний, що в «Трактаті» досягнуто остаточної філософської істини: «Я ... гадаю, що в основному проблеми ... розв'язані остаточно», – як він повідомляв у передмові. З цього він зробив висновок, що мету свого життя він має шукати поза межами філософії. Оскільки він відмовився від батьківського спадку, він вирішив заробляти собі на прожиття вчителем народної школи, однак на практиці його спіткала невдача. Впродовж двадцятих років він зав'язав стосунки зі Шліком і членами Віденського гуртка (див. гл. V, 2), проте не брав участі в їхніх зустрічах. Усе ж певні – в жодному разі не всі – думки «Трактату» справили довготривалий вплив на думку Шліка і його осередку.

Уже протягом свого вчителювання в народній школі Вітґенштайн знову звернувся до філософських питань, що свідчить про те, що він більше не був переконаний у тому, що знайдені остаточно розв'язання всіх проблем. 1929 року він повертається до Кембриджу і читає там лекції, ідеї яких зафіксовані в «Блакитній книжці», в «Коричневій книжці» і в «Заувагах щодо підвалин математики». В 1939 році він був запрошений на катедру, яку обіймав Мур, але 1942 року він зменшив кількість своїх лекцій на користь діяльності в службі допомоги, працюючи, крім іншого, санітаром. Твір, над яким він трудився в той час і аж до останніх днів свого життя і якому він 1947 року приніс у жертву свою професуру – «Філософські дослідження» – залишився незавершеним [39]. Вітґенштайн помер 1951 року в Кембриджі.

## а) Розуміння філософії

Кант уважав, що можна навчати не філософії, а лише філософуванню. Схожим чином наголошував Вітгенштайн, що філософія є певним різновидом діяльності. Проте він зайняв радикальнішу позицію за Канта, позаяк на відміну від останнього не вважав за можливе досягнути філософських пізнань, а вбачав мету філософії єдино лише в з'ясуванні думок: «Філософія – не вчення, а діяльність ... Підсумок філософії – не «філософські твердження», а пояснення тверджень» (Т 4.112) [40]<sup>\*</sup>, – як це звучить у «Трактаті». Ця концепція перегукується з поглядом Канта тією мірою, якою і вона спрямована на розрізнення філософського і предметного пізнання, а останнє (наскільки воно не має переднаукового характеру) надає конкретним наукам. Філософія за Вітгенштайном не є природничою наукою: «Слово «філософія» має означати щось таке, що стоїть понад природничими науками або нижче від них, але не поряд із ними» (Т 4.111). На відміну від представників трансцендентальної філософії Вітгенштайн усе ж не хотів формулювати умови, за яких є змога осягнути пізнання предметів як можливе, а волів «пояснювати й чітко розмежовувати думки, що звичайно бувають доволі темні й невиразні» (Т 4.112). Оскільки він уважав сповненими сенсу лише висловлювання про факти, він вимагав «не казати нічого, крім того, що можна сказати, тобто крім тверджень природничої науки – а отже, крім того, що не має нічого спільного з філософією» (Т 6.53). Тому філософські твердження не можуть бути сповненими сенсу, і Вітгенштайн не забарився застосувати цей вердикт і відносно твер-

\* Тут і далі в тексті цитати з «Трактату» і «Філософських досліджень» наведені за українським перекладом: Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / Пер. з нім. Є. Попович. – К.: Основи, 1995. Утім при цитуванні в текст цього перекладу довелось внести певні видозміни, що стосуються передусім послідовного відтворення низки понять (наприклад, «der Satz» – «речення»/«твердження», але не «судження»; «der Name» – «імя», але не «ім'я»; «der Wahrheitswert» – «вартість істинності», але не «правдивість»; «die Wirklichkeit» – лише «дійсність», а не «реальність»; «darstellen» – «зобразити», але не «віддати» тощо). У деяких місцях переклад був уточнений у граматичному аспекті стосовно категорії числа іменників, форм особових займенників тощо. Крім того, наведені оригінали всіх теоретично навантажених понять. Усі ці зміни в українському перекладі зумовлені, по-перше, специфікою мови цілої філософської традиції, яка була перед творцями Л. Вітгенштайна і продовжувала існувати після нього, і, по-друге, своєрідною єдністю авторського підходу до викладу цієї традиції, що знайшло відображення і в одноманітності її відтворення й інтерпретації. – Прим. перекл.

дзень «Трактату»: «Мої твердження надають ясності через те, що кожен, хто мене розуміє, наприкінці визнає їх безглуздими». Тому висновок Вітгенштайна звучить так: «Про те, про що не можна сказати, треба мовчати» (Т 7).

Вітгенштайн хоча і обстоював погляд, що сповнені сенсу лише природничонаукові твердження, але він не бажав закривати очі на те, що не піддадне науковому пізнанню: невимовне або ж містичне, яке винятково показує себе: «Звичайно, є й невимовне. Воно виявляється, це й є містичне» (Т. 6.522). Ми ставимося стосовно дійсності не лише як науковці, а й як люди, які етично вчиняють і релігійно відчують. Ті інтерпретатори, які наголошують близькість Вітгенштайна до містики, можуть покликатися також на один письмовий вислів, у якому сказано, що «Трактат» складається з двох частин: «із тієї, яка ось наявна, і з усього того, що я *не* написав. І саме ця друга частина вагоміша. Справді-бо, етичне ніби зсередини обмежується моєю книжкою; і я переконаний, що воно може бути обмежено *строго*, [і притому] *тільки так*» [41] (пор. також Т 4.114).

Етичне, на яке тут зроблена вказівка, не являє собою етичну теорію. Вітгенштайн уважав за неможливе етику як теорію, бо згідно з його поглядом немає жодних моральних положень. Те, що він позначив як етичне, має справу з подивом з приводу існування світу, який, наприклад, мається на увазі тоді, коли хтось каже: «Як дивно, що світ існує» [42]. З огляду на цей особливий досвід, що не набирає форми сповнених сенсу тверджень, на думку Вітгенштайна, можна відтворити те, що Гайдеґер розумів під «жахом» [Angst] [43]. Людина наштовхується на межі мови, і при цьому дає про себе знати щось таке, що не може бути адекватно висловлено в мові, себто те, що має на думці теїст, коли каже, що світ створений Богом. Схожим чином це відповідає почуттю бути абсолютно впевненим, у глибинах душі більше не бути пригнічений нічим зовнішнім або ж бути в руках Божих. Указані досвіди не мають нічого спільного з якиминьбудь фактами в світі; в етичних досвідах, наприклад, у досвіді абсолютної цінності, ми ставимося до чогось, що перебуває потойбіч меж сповненої сенсу мовлення, через що такі досвіди невимовні не тільки фактично, а й принципово. Містичний аспект Вітгенштайнової думки, що проявляється тут, був проігнорований неопозитивістами; вони зосередилися на тих частинах «Трактату», в яких ідеться про вилучення всього того, що в світлі теорії значення Вітгенштайна виявляється позбавленим сенсу.

Відмежуванню від філософії, яка навчає чогось, відповідає звернення до чисто описового способу розгляду, якому Вітгенштайн залишився зобов'язаним навіть пізніше і який стає помітним, коли він, наприклад, наголошував, що філософія все тільки встановлює, не пояснюючи нічого [44]; вона полишає все таким, як воно є [45]. Вимога просуватися суто описово, незалежно від усякої теорії, звичайно, виявилася сумнівною, бо значною мірою гору взяв той погляд, що те, що має бути описано, якимось чином уже мусить бути потлумачено, і що ті рамці, в яких здійснюється тлумачення, не просто знаходяться, а створюються нами.

#### *b) Основні ідеї «Трактату»*

##### *(1) Факти, стани справ і предмети*

Вітгенштайн виходив із тієї форми логіки, з якою він ознайомився у Фреге і Расела. Вона утворювала тло певної онтології, яка накреслена на початку «Трактату» – на жаль, не так ясно, щоб було б можливо однозначне тлумачення. Вже перші речення «Трактату» ставлять інтерпретаторів перед складним, мабуть, навіть нерозв'язним завданням; вони звучать так: «Світ є все, що є подією [was der Fall ist]. Світ є сукупністю фактів [Tatsachen], а не речей. Світ визначають факти, і визначають тим, що це всі факти. Бо сукупність фактів визначає, що є подією, а що не є нею. Факти в логічному просторі є світом. Світ розпадається на факти» (Т 1–1.2) [46]. Позаяк центральні поняття, використані в цих стислих висловлюваннях, не визначені, простір для можливих тлумачень у Вітгенштайна розлогіший, аніж у більшості інших великих філософів. Хоча в літературі знову і знову було вказано на цю обставину, однак западає в око те, що вона навряд чи перетворилася на привід для критики Вітгенштайна.

Разом із тезою, що світ є сукупністю фактів, Вітгенштайн відвернувся від поширеного розуміння світу як Всесвіту речей. На питання про те, що є факт, він відповідає: «існуванням станів речей» (Т 2), а на подальше питання про те, що є стан речей [Sachverhalt], його відповідь звучить так: «посднання предметів (об'єктів [Sachen], речей)» (Т 2.01). Тим самим проблема переноситься на поняття предмета, до якого потрібно знову повернутися. Що ж стосується спочатку стану речей, то можна припустити, що він відповідає тому,

що традиційно називалося «змістом судження» (наприклад, в акті судження «Опій впливає снодійно» ствердженій стан речей той, «що опій снодійно впливає»). Вітгенштайн мав змогу орієнтуватися на концепцію психолога Карла Штумпфа (1848–1936), який зазнав впливу Brentano і Husserl і в своєму творі «Явища і психічні функції» (1907) позначив кореляти актів судження як «стани речей». Вітгенштайн відійшов від цієї концепції лише тією мірою, якою він розумів стани речей як відповідності тверджень, а не суджень. Стани речей можуть існувати (тобто, бути актуалізованими) або ні; в першому випадку вони називаються фактами, в останньому йдеться про не актуалізовані стани речей. Звісно, Вітгенштайн принагідно висловлювався і так, ніби факти складаються зі станів речей, а ці останні – з предметів (Т 4.2211). Так його зрозумів і Russell, коли у вступі до «Трактату» він писав, що факт, який вже не містить жодних фактів як частин, у Вітгенштайна називається «станом речей».

Особливо великі складнощі стоять перед інтерпретаторами тоді, коли йдеться про вислів «предмет». Оскільки це поняття пов'язано з теорією значення Вітгенштайна, у вигляді вихідного пункту інтерпретації напрошувється різниця *сенсу* і *значення*, яку Вітгенштайн визначив інакше за Frege: про сенс він говорив із посиланням на речення, про значення – із посиланням на імена. Значення імен полягає в їхній віднесеності до предмета, сенс речень полягає в їхній віднесеності до станів речей. (Пор. Т 4.2: «Сенс речення – його відповідність і невідповідність до можливостей існування й неіснування станів речей») Сенс складних речень залежить від сенсу простих речень (елементарних речень), через сполучення яких за допомогою логічних зв'язок [Junktoren] вони утворені. (Наприклад, сенс речення «Якщо Ганс іде, Грета залишається вдома» даний через сенс сполучених за допомогою «якщо ... то» часткових речень «Ганс іде» і «Грета залишається вдома», і їхній сенс залежить від того, що застосовані в них імена мають значення, тобто стосуються до чогось.) Вартість істинності складного речення можна зобразити як функцію вартостей істинності елементарних речень (Т 5), і тільки простим (таким, що вже не містять жодних сполучних знаків) реченням відповідає щось у дійсності, а саме факти: просте [істинне] речення (елементарне речення) є образом дійсності (Т 4.01). Елементарні речення прості тією мірою, якою вони знову не можуть розкладатися на речення, але, як поєднання імен (Т 4.22), вони мають певну структуру, що може відповідати структурі фактів. Так, відповідний

надрукованому реченню « $aRb$ » синтаксичний факт (наприклад, що « $a$ » стоїть ліворуч від « $b$ ») є образом дійсності в тому разі, якщо існує факт « $a$ -у-відношенні- $R$ -до- $b$ ». (Наприклад, « $a > b$ » є образом факту, що  $a$  більше за  $b$ .)

Якщо мовний вислів можна зобразити так, що в ньому трапляються лише елементарні речення і логічні сполучні знаки, то він сповнений сенсу; але в цей спосіб уже не можна визначити сенс елементарних речень, бо ж вони елементарні (тобто, вже не містять жодних сполучних знаків), а він полягає в тому, що імена, які містяться в них, означають щось, а саме предмети: «Ім'я означає предмет» (Т 3.203). Імена, про які говорить Вітгенштайн, є не іменами у загальноприйнятому сенсі (як-от: «Ганс» і «Грета» у вищенаведеному прикладі, що слугує тільки для першого наближення), а простими знаками, як він недвозначно пояснює: «Прості знаки, вжиті в реченні, називаються іменами» (Т 3.202). За Вітгенштайном предмет є тим, що відповідає імені: «Ім'я означає предмет. Предмет є його значенням» (Т 3.203). Позаяк імена прості, такими мусять бути також предмети (Т 2.02), через що вислів «предмет» у Вітгенштайна не може мати того сенсу, який він має у повсякденні, бо ж предмети у повсякденному сенсі ніколи не прості, і те саме стосується предметів у сенсі фізики.

Припущення «предметів» досягнуто суто формальними шляхами: як аргументував Вітгенштайн у згоді з Ляйбніцем, мусить існувати просте, бо існує складне. Він допустив, «що ідея простого вже міститься в ідеї комплексного і в ідеї аналізу, і то таким чином, що цілком незважаючи на які-небудь приклади простих предметів або на речення, в яких мовиться про них, ми доходимо до цієї ідеї та осягаємо [einsehen] існування простих предметів як логічну необхідність – а priori» [47]. У той самий напрям вказує його відповідь на питання про приклади для простих предметів, мовляв, до завдань логіки не належить вирішення того, чи є та чи та річ простою або комплексною [48].

Вочевидь, предмети не відповідають власним іменам, скажімо, «Гомер» або «Альфа Центавра», бо людські особи або зорі не прості. Тому можна було б зважити, чи не бути задумані ці сутності на зразок монад Ляйбніца (див. ч. I, гл. I, 6b). Але проти такого тлумачення говорить те, що Вітгенштайн, здається, і абстрактні предмети («червоність») розглядав як (прості) предмети. Мабуть, він міркував так само, як Кант, який співвідніс поняття із «можливостями», якщо

їхні визначення сумісні між собою. Так, поняттю «палаюче тіло» відповідає певна можливість, якщо не існує жодної суперечності між визначеннями «палаючий» і «тілесний». «Тіло» так само стосується до певної можливості, бо дається несуперечливо пов'язати «протяжність», «непроникність» і ще що-небудь, що може належати до поняття тіла. Проте значення нескладних понять (наприклад, «протяжність», якщо це поняття просте) вже не може полягати у стосунку до певної можливості, оскільки можливості за припущенням є складні; воно може бути зрозуміле лише як стосунок до чогось дійсного (наприклад, самої протяжності) як «матеріалу можливості» [49]. Кантові «можливості» відповідають Вітгенштайновим «станам речей», а те, що Кант назвав «матеріалом можливості», може бути тим, що у Вітгенштайна іменується «предметом». Як і Вітгенштайн, Кант також міг би сказати: «Якби червоність, округлість і соподність не існували, то ми не могли б уявити їх» [50].

Хоча має залишатися відкритим питання, чи означає «предмет» у Вітгенштайна просте окреме суще або прості загальні сутності, все ж можна констатувати, що те, що він назвав субстанцією світу, не є чимось емпіричним; припущення предметів радше впливає із Вітгенштайнової концепції речення і його сенсу, так що концепція, що міститься в «Трактаті», являє собою яскравий приклад теорії, збудованої на логічних підвалинах.

## *(2) Образна теорія речення*

Щодо сповнених сенсу емпіричних речення можна запитати, чи є вони істинні, тобто чи стоять справи так, як висловлюється в них, чи вони є образами фактів. Натомість такі речення, як логічні тавтології, що істинні за всіх обставин, нічого не говорять про дійсність і тому не можуть бути образами. За Вітгенштайном лише елементарні речення, а не комплексні речення або імена, є образами дійсності, і те, що вони відображають, є фактами. Речення (або відповідні синтаксичні зв'язки) зі свого боку є фактами, і до того ж такими фактами, які виконують роль моделей або «образів» інших фактів: «Образ є фактом» (Т 2.141) або «Образ є моделлю дійсності» (Т 2.12), – як пояснював Вітгенштайн. Як будь-який факт, речення має певну структуру, і якщо ця структура відповідає структурі факту, до якої воно стосується, воно відображає факт: «Відображальний стосунок складається із підпорядкування одних одним елементів образу та речей» (Т 2.1514). Речення можуть бути образами фактів лише

в тому разі, якщо вони мають із ними щось спільне, і це становить форму відображення (Т 2.16–2.17).

Тут потрібно мати на думці не відображення в сенсі якісної схожості, як у випадку портрета, а однозначне підпорядкування, як у нотному письмі, завдяки якому звуки відображаються так, що можна переходити від нотних знаків до звуків і навпаки (Т 4.014). Ноти хоча і відображають звуки, але не стосунок, що існує між ними і звуками. Так само стоять справи з реченнями: вони відображають факти, але вони нічого не висловлюють про стосунок відображення; те, що речення відображає щось, у ньому вже не може бути сказане, а показує себе. Вітгенштайн наполегливо обстоював тезу, що жодне речення не може говорити про самого себе і про суттєвий для нього стосунок відображення: «Речення може зобразити [darstellen] всю дійсність, але не може зобразити того, що йому треба мати спільне з дійсністю, щоб могли зобразити її: логічну форму. Щоб спромогтися зобразити логічну форму, ми мали б спромогтися стати зі своїм реченням поза логікою, тобто поза світом» (Т 4.12). Констатація того, що образ може лише «виявляти» або «показувати» стосунок відображення, який він не може відображати, тягне за собою те, що більше не може бути мови про якийсь центральний пункт теорії, адже те – як наголошував Вітгенштайн, – що може бути показане, не може бути сказане (Т 4.1212). Цей висновок неминучий, якщо мислення обмежується відображенням фактів, бо в такому разі не може бути мислення як рефлексії, головню як рефлексії над співвідношенням образів і відображених фактів.

Якби було можливо описати світ завдяки охопному комплексному реченню, яке складається з простих елементарних речень, пов'язаних єдиним сполучним знаком (логічною зв'язкою Шефера [Sheffer]), то це речення було б істинним за тієї умови, що всі його часткові речення є образами фактів, відповідно, прості предмети співвідносяться так, як імена в елементарному реченні. У цьому випадку має чинне таке: «Сукупність істинних речень є описом світу» (Т 4.26) [51]. Світ є тим, про що говорить це охопне речення, і позаяк його елементарним частковим реченням відповідають факти, «світ» означає сукупність фактів, тобто існуючих станів речей як зв'язків простих предметів.

Вітгенштайн, як і Расел або члени Віденського гуртка, обстоював емпіричну концепцію: він допускав, що речення істинні, якщо фактично існують стани речей, яких вони виражають, а чи це так – це



потрібно встановити шляхом спостереження. Але те, що береться до уваги як факт, впливає з форми предметів, яка дозволяє пізнати, які факти можливі, однак не дозволяє пізнати, які факти дійсно є.

### (3) Я, мова і світ

У «Трактаті» Вітгенштайн трактував також поняття «Я» і «світ», які традиційно розглядаються в метафізиці. «Я», про яке він говорив, звісно, не є духовною субстанцією або «Я» філософії суб'єкта (скажімо, *Ego* картезіанства), проте воно не є «Я» психології. Як недвозначно констатує Вітгенштайн, радше «Я» становить якесь межове поняття [*Grenzbegriff*]: «Філософське Я є ... межею [*Grenze*], а не частиною світу» (Т 5.641). Внаслідок цього також «Я» існує не в тому сенсу, в якому існують факти в світі (Т 5.631). «Я», про яке йдеться в філософії, є не людиною, не її тілом або її душею, а протилежним поняття до «світу»: «Я... зменшується до пункту, що не розширюється, і залишається підпорядкована йому реальність» (Т 5.64). Оскільки, за Вітгенштайном, межі моєї мови є межами мого світу (Т 5.6), світ у філософському сенсі завжди є *мій* світ.

Вказана концепція нагадує тлумачення «Я» (або «суб'єкта») як граничного поняття в Марбургських неокантіанців (див. ч. III, гл. III, 2), і це не єдина відповідність між Вітгенштайном і критицизмом. Коли Вітгенштайн говорив про те, що реальність ми описуємо за допомогою мережі речень і що результат опису залежить від форми мережі – ніби від ширини або вузину її очок, – то він, здається, мав на увазі те саме, що і прибічники критицизму, коли вони пояснювали, що явища залежать від категоріальних рамець. Паралельність сягає навіть іще далі: так само, як трансцендентальна філософія не говорить про властивості або зв'язки певних речей – робити це є завданням реальних наук, – так і висловлювання про принцип каузальності як складову мережі, за Вітгенштайном, стосуються не того, що описується за допомогою мережі, а лише мережі (Т 6.35). Кантіанською мовою можна було б сказати, що принцип каузальності слугує не для пізнання особливих фактів, а він виражає умову пізнання фактів.

Утім за цими схожостями не можна прогледіти відмінностей. Так, Вітгенштайн не вважав, що явища конструюються завдяки категоріям, наприклад, каузальності, або що принцип каузальності виражає умову можливості досвіду, а він убачав у тому принципі лише вираження загальної форми каузальних законів. На його погляд схоже

стоять справи з положеннями про збереження [величин], із положенням про безперервність природних подій, положенням про найменшу витрату [сил] і подібними положеннями: вони стосуються не змісту пізнання, а форми природничонаукових речень. Наприклад, принцип каузальності означає не що інше, як те, що існують закони природи, але цього, власне, не можна осмислено сказати, а воно виявляється саме (Т 6.36). Крім того, за Віт'енштайном принцип каузальності й інші споріднені положення чинні не а рїогї, а ґрунтуються на звичках мислення, через що він міг оголосити: «Віра в причиновий зв'язок є забобою» (Т 5.1361). Зрештою, на відміну від Канта, Віт'енштайн враховував не одну-єдину мережу понять і засад; він зауважував, що можуть бути різні такі мережі, відповідно, реальність дається описувати не лише в один спосіб. Ньютонова механіка становить одну таку мережу, неklasичні механіки подають інші мережі.

Попри певні збіжності між ідеями «Трактату» й кантіанськими поглядами, Віт'енштайна не можна вважати за трансцендентального філософа передусім тому, що йому була чужою та думка, що багатоманітність ми можемо досвідчувати лише в тому разі, якщо вона тлумачиться суб'єктом як єдність. Мова не може переймати функції заснування єдності, бо речення вже наявні як єдності (як сполуки); вони є фактами, що стоять у стосунку до інших фактів. Запитуючи про стосунки між фактами, але не про умови, за яких для нас існують факти, Віт'енштайн залишився в полоні започаткованої Гюмом натуралістичної традиції. Кантіанські впливи, які можна встановити в нього і якими він завдячував, мабуть, насамперед своєму читанню Шопенгауера, не належать до ядра його філософії. Пізніше він обличив позицію, обстоювану в «Трактаті», бо йому вдалося безґрунтовним припущення, мовляв, речення є образами фактів. Так само він залишив характерне для його концепції 1921 року припущення, що значення імен полягає в їхній віднесеності до предмета. На його пізнішій філософії зупинимся нижче (підрозділ 4b). Спочатку слід звернути погляд на Дж. Е. Мура і його спосіб аналізу, який через орієнтацію на здоровий глузд [Common Sense] виразно відрізняється від досі розглянутого напрямку аналітичного мислення.

#### 4. Філософський аналіз в рамках повсякденної мови

##### а) Дж. Е. Мур

Джордж Едвард Мур (1873–1958) був поряд із Раселом найвагомішим піонером аналітичної філософії, проте він не послуговувався формалізованою мовою як засобом аналізу, як це часто робив Расел; «логічний аналіз», як він його розумів, здійснюється в рамках повсякденної мови [52]. Для нього на передньому плані стояла критика традиційних філософських, особливо ж ідеалістичних, концепцій, які на той час в Англії обстоювалися Бредлі та іншими (див. гл. I, 1а) і проти яких Мур виступав у працях «Заперечення ідеалізму» [The Refutation of Idealism] (1903) і «Захист здорового глузду» [A Defence of Common Sense] (1925) [53]. Його відхилення цілком зрозуміле, якщо згадати про сучасне неогегеліанство; однак воно, мабуть, стосується ідеалістичної філософії загалом, також і критицизму послідовників Канта. Питання про підґрунтя дійсності або про умови можливості досвіду дійсності не відіграють жодної ролі в нього і започаткованого ним філософського напрямку; він зосередився на окремих проблемах, які аналізував одну за одною. Ця настанова створила школу в межах мовно-аналітичного напрямку і, крім того, вона справила довготривалий вплив на пізнішу філософську думку ХХ століття.

У полеміці з ідеалізмом [54] Мур критикував концепції, як їх представили Берклі (див. ч. I, гл. II, 2а) і Бредлі (див. гл. I, 3а). Ідеалістичним тезам він протиставив переконання здорового глузду [Common Sense], головню характерну для природної настанови віру в реальність зовнішнього світу. Наприклад, в його очах здоровий людський глузд говорить проти обстоюваного Бредлі погляду, мовляв, визначені в часі речі не можуть бути насправді дійсними, бо час суперечливий.

Ідеалістичний погляд, згідно з яким буття предметів полягає в їх бутті сприйманим – у дусі Берклевого прирівнювання *esse* і *percipi*, – як уважає Мур, зазнає поразки через той факт, що існує неусувна різниця між процесом відчуття і змістом відчуття. Свідомість завжди є свідомістю про щось, що саме не є свідомістю. Так, у відчутті блакиті відчувається щось блакитне, і блакить, яку ми усвідомлюємо, не

можна плутати зі свідомістю про щось блакитне. Хоча мати відчуття блакиті не означає бути свідомим духовного образу, все ж можна розрізняти між свідомістю і тим, що усвідомлено, наприклад, відчуттю блакиттю. Щоправда, здається, ніби свідомість приховується від нас, коли ми рефлектуємо над нею, але різниця свідомості й усвідомленого зостається [55]. Розглянуте представниками традиційної теорії пізнання питання, як може охоплюватися щось по-тойбічне свідомості, Мур уважав за помилкове. Згідно з Муром у свідомості присутні, звісно, не речі зовнішнього світу, а не підлеглі подальшому аналізу чуттєві дані, отже, враження кольору, форми, тону тощо, однак безсумнівним є їхній стосунок до речей.

Утім припущення, що нам безпосередньо даються чуттєві дані, нелегко відповідає здоровому глузду, який схарактеризований вірою в реальність речей, а не чуттєвих даних. Крім того, можна запитати, чи сумісна теорія чуттєвих даних з реалістичною позицією, про захист якої йшлося Мурові: тезу про те, що чуттєві дані викликаються реальними речами, можна виправдати лише в тому разі, якщо існує знання, яке виходить за межі чуттєвих даних. Зрештою, можна замислитися над тим, що покликання на здоровий глузд загалом проблематичне, бо не встановлено, що слід уважати за переконання здорового глузду. Варто тільки пригадати, що і Берклі покликався на здоровий глузд задля свого погляду, який діаметрально протилежний Муровому (див. ч. I, гл. II, 2a). Тож і не можна чинити так, немовби на ґрунті здорового глузду від початку ясно, що означає «реальність»; сенс цього поняття впливає тільки на підставі аналізу, звісно, іншого аналізу, ніж здійснив Мур.

За приклад того способу, в який Мур аналізував поняття і речення, може слугувати його розгляд вислову «існування» [56]. Мур хотів показати, що «існує» є своєрідним предикатом і його не можна ставити на один щабель із будь-якими іншими предикатами. Задля цього він порівнював висловлювання «Приручені тигри гарчать» і «Приручені тигри існують». Перше з цих висловлювань є змога розуміти або як «Всі приручені тигри гарчать» або як «Деякі приручені тигри гарчать», і обидва ці висловлювання словнені сенсу (що не означає, що вони істинні). Якщо в схожий спосіб експлікувати висловлювання про існування приручених тигрів, то впливають такі висловлювання: «Всі приручені тигри існують» і «Деякі приручені тигри існують». Останнє з них має сенс в тому разі, якщо воно означає, що мають місце деякі приручені тигри; однак що має означати, якщо всі при-

ручені тигри стверджуються як існуючі? Напевно, така констатація принаймні дивна. Подібний результат впливає при експлікації заперечного висловлювання «Приручені тигри не існують». Тут забороняється експлікація в сенсі «Деякі приручені тигри не існують».

Практикований Муром спосіб аналізу завершується констатацією, що «існує» не є предикатом на кшталт інших предикатів. Але напрошується питання, чому цей предикат займає особливе місце. Відповідь дав Кант, указавши на те, що «існування» належить не до змісту поняття, а має відношення до обсягу поняття: екзистенційне твердження означає, що обсяг певного поняття не порожній. Той, хто каже про щось, що воно існує, отже, ставиться не до речі (або до речей), а до поняття певного виду речей (див. ч. II, гл. I, 2). Цей погляд підхопив Б. Больцано (див. ч. III, гл. II, 4а), коли він тлумачив висловлювання «А існує» як «Поняття А має предметність». Однак не можна обмежитися цією експлікацією «існування», а потрібно перейти до філософськи вирішального питання, за яких умов щось може стверджуватися як існуюче. Також на це питання Кант дав відповідь: ми кажемо про щось, що воно існує, якщо його поняття присутньо належить до такої теорії, чиї висновки підлягають емпіричній перевірці. Тому розгляд сенсу екзистенційних суджень не може вичерпуватися мовним аналізом, хоч би яким вагомим він був.

У моральній філософії, якій Мур присвятив два твори, а саме «Принципи етики» [Principia Ethica] (1903) й «Етику» [Ethics] (1912) [57], так само виявляється метод логічного аналізу, особливо відносно фундаментальної етичної категорії добра. Згідно з Муром поняття добра є невизначуване, бо воно просте і тим самим не може бути зведено до простіших визначень: «Вирішальний сенс «дефініції» є той, відповідно до якого дефініція встановлює, якими є ті частини, що незмінно утворюють певне ціле, і в цьому сенсі «добро» не підлягає будь-якій дефініції, позаяк воно просте і не має жодних частин» [58]. Якщо спробувати визначити «добро» за допомогою позаморальних понять – наприклад, «те, що приносить насолоду», – то в такому разі допускаються помилки; оскільки ця спроба типова для натуралізму, вона називається «натуралістичною помилкою» (naturalistic fallacy, що не можна тут відтворити через «натуралістичний помилковий висновок», позаяк немає жодного висновку). Із «добрим» справи стоять так само, як із якістю кольору «червоне», яку так само не можна звести до інших якостей і тому також не можна визначити з вказівкою на них. Хоча «червоне» і можна описати як

колір, який відповідає електромагнітному випромінюванню довжини хвиль близько 700 нанометрів, проте якийсь сліпонароджений, навіть якщо йому відома фізична теорія кольорів, не матиме жодного уявлення про те, в чому полягають якості кольорів. Це можна знати лише через безпосереднє споглядання кольорів, і схожим чином, за Муром, стоять справи із «добром», хоча в цьому випадку не враховується жодне чуттєве споглядання: навіть якби ми могли встановити однозначний зв'язок між «добром» і певними фізіологічними процесами, знання останніх не приводило б до знання сутності добра. Відповідно до цього Мур пояснював про етику: «існує простий, невизначуваний, невідчужимий аналізований предмет мислення, з огляду на яким її потрібно окреслити. Байдуже, як ми називаємо цей своєрідний предмет, доки ми ясно пізнаємо, що він є і те, що він відрізняється від інших предметів» [59]. Звичайно, безпосередня інтуїція добра має використовуватися не для цінностей загалом, а лише для остаточних цінностей; цінність у похідному сенсі слова є чимось таким, що являє собою засіб для здійснення остаточних цінностей.

Від питання «Що є добро?» слід відрізнити питання «Які речі є добрі?». Для відповіді на друге питання Мур послуговувався «методом абсолютної ізоляції», при якому увага зосереджується на тих речах, які все-таки важили б за добрі, якби були відокремлені від усіх інших [60]. Якщо в етиці мовиться про якусь річ – нехай вона буде самою по собі доброю, – то за Муром це означає, що «було б добрим ділом, якби існувала розглядувана річ, навіть якби вона існувала зовсім одна без усіляких супровідних явищ або наслідків» [61]. За допомогою методу ізоляції пізнають, наприклад, що щось, що являє собою суто засіб для добра, саме по собі не має жодної цінності. Мур дійшов результату, що лише дві речі є добрі самі по собі, а саме певні радощі товариського спілкування і насолода від прекрасних предметів.

Припущення інтуїції цінності годиться для того, щоб виправдовувати домагання остаточності моральних суджень і уникати релятивізму натуралістичної етики (як вона представлена Гюмом; див. ч. I, т. II, 2b (2)), не вдаючись до спроб обґрунтування раціоналістичного різновиду. Але покликання на моральну інтуїцію є таким виходом, який наштковується на такі самі сумніви в етиці, як і покликання на очевидність в теорії пізнання. Так само, як Мурове учення про пізнання, так і його етика ґрунтуються на припущенні, що щось може бути безпосередньо даним і споглянутим, а саме, чуттєві дані

в учені про пізнання і якості «добре» й «погане» в етиці. В обох випадках припущення, що щось може бути безпосередньо схоплене, супротивлене доволі визнаній тим часом тезі, що змісти споглядання завжди залежать від тлумачень.

Звертання до проблем мови (*linguistic turn*) у подальшому розвитку вплинуло на стиль філософії загалом: відтепер привертають до себе увагу потужні зусилля для досягнення однозначності вислову; рапсодичний спосіб письма, який у багатьох творах доби зламу століть радше приховував, аніж з'ясовував думки, неодноразово, хоча і не завжди, відходить на задній план на користь якось тверезішої, спрямованої на точність манери викладу. Під цим кутом зору зусилля Мура і Расела задля поняттєвої ясності й аргументованої зрозумілості справили, безсумнівно, позитивний вплив. Звісно, з концентрацією на мовній формі окремих концепцій була пов'язана і небезпека вважати другорядними систематичні й історичні взаємозв'язки, в яких стояли аналізовані окремі питання.

#### b) «Філософські дослідження» Вітгенштайна

Потому як Вітгенштайн визнав, що «Трактатом» не були розв'язані всі проблеми, він знову звернувся до філософських питань і самокритично почав розбирати свої попередні погляди. Впродовж років він розвинув концепцію, яка у вирішальних пунктах виходила за межі його попередньої позиції. Про окремі кроки цього розвитку сьогодні є змога дізнатися з начерків того часу [62]. Твір, у якому знайде своє утілення праця тридцятих і сорокових років, Вітгенштайн уже не спромігся завершити; наявний текст – «Філософські дослідження» – з'явиться через два роки по його смерті.

#### (1) Нова теорія значення

У «Трактаті» вирішальну роль відігравало припущення, що значення імен полягає в їхньому стосунку до предметів. Коли Вітгенштайн почав сумніватися у цьому припущенні, позаяк він побачив, що імена можуть мати значення і незалежно від носія імені, неодмінною стала ревізія його позиції. Він розвинув нову теорію значення, в рамках якої висловлювання вже не розумілися як образи фактів. А якщо відхилена образна теорія речення, то більше не потрібно також припускати того, що не можна говорити про стосунок між реченнями і фактами.

Згідно з новою концепцією знати значення певного вислову – це означає знати правила його коректного вжитку в межах «мовних ігор» у більшості, проте не в усіх випадках (див. ФД § 43) [63]. Мовна гра скерована правилами системи, чії правила, однак, – на відміну від правил логічного або математичного числення – сформульовані здебільшого не виразно. Мовна поведінка функціонує не згідно з експліцитними правилами, а вона прищеплена вихованням або ж адресована [комусь]. Відповідне тренування [Konditionierung] відбувається в межах певної мовної спільноти, яка зв'язана правилами, і до того ж не через чіткі конвенції, а через розвиток певних мовних форм (як форм життя). Тому про правила мовних ігор можна дізнатися лише за тим способом, в який функціонує мовна гра. Завдання філософії, як його побачив пізній Вітгенштайн полягає, власне, в описі мовних ігор; вага лежить на тому, щоб неупереджено «бачити, як воно є» (ФД § 79). Подібно своїй ранній фазі Вітгенштайн і пізніше уважав, що філософія не має характеру теорії, а мусить просуватися дескриптивно: «Філософія ніяким чином не може порушувати фактичного вживання мови, вона може його, зрештою, тільки описувати» (ФД § 124). Мова, про вжиток якої тепер ідеться, є, звісно, повсякденна мова, вже не мова математичної логіки, як у «Трактаті».

На питання «Що таке стосунок між іменем та іменованим?», Вітгенштайн тепер відповідав: «Пригляньмося до мовної гри (...), там видно, в чому приблизно полягає цей стосунок» (ФД § 37). Тимчасом як згідно з «Трактатом» значення імен полягає в їхньому стосунку до предметів, згідно з «Філософськими дослідженнями» значення мовних висловів залежить єдино лише від їхньої ролі в мовній грі, на кшталт того, як позиція службовця визначена його функцією [64]. Становище службовця знають тоді, коли відомо, яку він має компетенцію, і схоже знають значення слова, коли знають його вживання в мові (ФД § 43). Аналогія мовної гри і числення ґрунтується на тому, що в обох випадках значення висловів залежить від правил відповідної системи. Однак у випадку мовних ігор потрібно зважати також на практично-соціальний аспект мови: за Вітгенштайном мовлення певної мови є частиною діяльності у взаємозв'язку соціально створених форм життя.

На користь своєї концепції значення Вітгенштайн указував на той спосіб, у який малеча вчиться говорити. Вочевидь, вона вчиться промовляти не так, як той, хто, виходячи зі своєї рідної мови, вивчає чужу мову. В цьому випадку вивчаючий уже опанував певну



мову і мусить тільки навчитися співвідносити зі словами власної мови слова чужої. Натомість малій дитині можна тільки адресувати правильне – тобто, звичне у мовній спільності – вживання висловів; вона «привчається» [abgerichtet] певним чином у мовному аспекті реагувати в певних ситуація.

(2) *Критика менталізму й есенціалізму*

Вагомий наслідок Вітгенштайнової концепції полягає в тому, що значення висловів уже не потрібно пов'язувати з актами, в яких суб'єкт щось гадає. Тим самим рішуче відмовлено такій теорії значення, яку обстоював, наприклад, Гусерль (див. гл. II, 1b). За Гусерлем поняття мають значення через те, що вони інтенційно стосуються до очевидно даної предметності [65]. Натомість Вітгенштайн не лише обходився без (платоністичного) припущення ідеальних предметів, а й більше не потребував припущення актів, які надають значення, що в його очах було безґрунтовим припущенням. На його погляд це припущення, як і загалом вчення про інтенційні акти, не тільки зайве, а його принципово не можна забезпечити; воно є «сном нашої мови» (ФД § 358), бо не можна осмислено говорити про психічні акти, отже і про акти гадання [des Meinens].

Традиційний (менталістський) погляд, що спостерігати і описувати дається не лише речі в просторі і часі, а й явища свідомості, Вітгенштайн уважав хибним: не можна говорити про психічні феномени, які можуть бути безпосередньо відомі лише відповідному суб'єктові та в цьому сенсі повинні мати приватний характер. Мова, за допомогою якої ми могли б описувати приватні стани і процеси, на думку Вітгенштайна мала б бути приватною мовою, тобто такою мовою, яка приступна лише відповідному індивідові. Проте на його погляд такої мови бути не може, бо кожна мова ґрунтується на інтерсуб'єктивно контрольованих правилах і бо такий контроль не можливий у приватній мові. Припустімо, хтось хотів би зазначити появу певного почуття в щоденнику за допомогою знаку «П». Здається, ніби є змога зафіксувати значення «П», зосереджуючись на відповідному почутті й закарбовуючи собі зв'язок між П і почуттям, так що в подальшому можна *правильно* згадати про цей зв'язок. Але такий погляд безґрунтовий, оскільки тут немає жодного критерію правильності, тож не можна говорити про «правильне згадування» (ФД § 258). Проте якщо встановлено, що з певним почуттям регулярно пов'язане підвищення тиску крові, то на підставі цього

почуття можна встановити підвищення тиску крові, не надаючи ваги тому, чи правильно позначено почуття (ФД § 270). Тут зроблено посилення на аспекти спостережної поведінки (вимірювальний рівень тиску крові), так що можна вказати критерії для правильності вживання знаків, що було неможливо в попередньому випадку.

Висловлювання Вітгенштайна вказують на напрям бігевіоризму, тобто погляду, згідно з яким висловлювання про змісти свідомості слід замінити висловлюваннями про спостережну поведінку або про нахили до такої поведінки. Коли ми кажемо: «У мене біль», «Я згадую», «Я розумію це або те», згідно з Вітгенштайном ми ставимося не до внутрішніх станів (як-от відчуття болю) або внутрішніх процесів (як-от акти згадування чи розуміння), а до аспектів поведінки, головно мовної поведінки як «форми життя». Оскільки висловлювання щойно наведеного різновиду Вітгенштайн розглядав як сповнені сенсу в тому разі, якщо вони зрозумілі не як висловлювання про приватні процеси або стани, він у своєму поясненні не був бігевіористом у сенсі заперечення психічних явищ; але він твердо додержування того, що в менталістський спосіб не можливо говорити про психічні феномени. На питання: «То, може, ти – замаскований бігевіорист? Хіба ж із твоїх слів, властиво, не випливає, що, крім людської поведінки, все є фікцією?», він відповідав: «Коли я кажу про фікцію, то про *граматичну* фікцію» (ФД § 307). Здається, його міркування сходять до того, щоб замінити метафізичний бігевіоризм, який цілковито заперечує психічні змісти, лінгвістичним бігевіоризмом, згідно з яким не можна говорити про процеси свідомості незалежно від поведінки. Позаяк обидва види бігевіоризму не відрізняються один від одного в практичних наслідках, пізня філософія Вітгенштайна викликала посилення бігевіористичних тенденцій у мисленні XX століття.

Так само, як Вітгенштайн судив про припущення актів гадання, схожим чином він оцінював традиційне вчення про розуміння. На противагу поглядіві, мовляв, розуміння полягає в психічному акті, він звернув увагу на те, що такий акт не дається встановити: «Спробуймо збагнути психічний процес розуміння... Але це нам не вдається. Чи, краще сказати, справжньої спроби взагалі не виходить» (ФД §153). Підстава цього криється не в тому, що розуміння ніби приховується за іншим психічними станами, а в тому, що хибно поставленим питанням ми дозволяємо увести себе в оману. Тому Вітгенштайн вимагав позбавитися помилкової постановки питання:

«Не думай про розуміння як «душевний процес»! – Бо це є просто спосіб мовлення, який заплутує тебе...» (ФД §154).

Якщо значення слів зумовлено мовними іграми, у взаємозв'язку яких їх вивчають, то не завжди мусять бути точні правила використання для понять, тож припустимі поняття із нечіткими обрисами (Rändern) (див. ФД §§77, 68, 71). Тим самим відпадає вагомий мотив прийняття сутностей (есенцій). Представники есенціалізму з часів Платона наводили той аргумент, що поняття може бути утворено лише в тому разі, якщо існує якась загальна сутність, до якої причетні предмети, що підпадають під таке поняття. Натомість Вітгенштайн указував на випадки, в яких загальному вислові не відповідає нічого спільного. Наприклад, поняття «гра» охоплює такі різні речі, як дитячі ігри, ігри в карти, воєнні ігри тощо. Важко знайти спільності між грою немовляти з брязкальцем і шаховою грою; однак те, що в цих випадках можна використати вислів «гра», пояснюється на тій підставі, що різні ігри пов'язані «мережею подібностей». (Наприклад, під певним кутом зору настільні ігри подібні іграм в карти, а ці останні схожі з іграми в м'яч і так далі, аж до подібності між іграми малечі та грою немовляти.) На краях спектру не можна відкрити жодної подібності між іграми, проте має місце низка ігор, які виступають посередниками між ними. Тут справи стоять на кшталт стосунків подібності в межах певної родини, де прабабуся може бути подібна бабусі, ця остання – матері, матір – дитині, тимчасом як, можливо, вже не знайти жодної подібності між прабабусею і дитиною. На підставі цієї аналогії Вітгенштайн говорив про «родинні подібності» у випадках, унаочнених завдяки прикладу гри (ФД §§ 66–67). Тим самим утратило чинність класичне виправдання реалізму універсалій; номіналізм, що впливає з Вітгенштайнової пізньої теорії значення, в його очах обґрунтовується через спростування протилежної позиції, що і було, як він уважав, здійснено ним.

### (3) Критика постулату вірогідності

З часів Аристотеля припускалося, що наука мусить ґрунтуватися на надійних засадах. На питання про те, чому якесь твердження має функцію засади, була дана відповідь із вказівкою на її очевидність. У вигляді засади вважають твердження, істина якого пізнана безпосередньо, тож не виведена з інших тверджень. Те, що мусять бути засади, обґрунтовується завдяки тому, що в протилежному випадку зворотний рух у ряду обґрунтувань не може досягати завершення.

Вітгенштайн підхопив цю думку, проте скерував її в такий бік, який відрізняється від традиційного погляду: «Обґрунтування... доходить до певного кінця; – однак кінцем є не те, що певні твердження безпосередньо осягають нас як істинні, отже є певним різновидом бачення з нашого боку, а наші дії, які лежать в основі мовної гри» [66]. Це значить, що в будь-якій мовній грі мають місце припущення, яких уже не взяти під сумнів, бо без них не функціонувала б мовна гра; цими припущеннями зв'язують себе, коли вступають у мовну гру. Тому безсумнівність релятивна до мовної гри; те, що в рамках однієї мовної гри поза сумнівом, у рамках іншої все-таки цілком може бути узяті під сумнів.

Тож Вітгенштайн разом із Аристотелем допустив, що існують твердження, що їх не ставлять під питання, але при цьому він, на відміну від Аристотеля, не думав про твердження, які безсумнівні на підставі своєї прозорості для розуму. Його відхилення очевидних аксіом під іншим кутом зору подібне Геґелівій критиці ідеї аксіоматично побудованої науки. Геґель уважав за неможливе відзначати певні твердження як очевидні аксіоми, бо на його погляд твердження можуть виявлятися значущими завжди лише в межах певної системи. Вітгенштайн дійшов до схожого результату, правда, виходячи з цілком іншої відправної точки. Коли він пояснював: «Мене осягає не одинична аксіома, а система, в якій наслідки і засновки *обопільно* підтримують одні одних» [67], він думав про взаємозв'язок практично зумовлених переконань, так що його позиція може бути названа прагматичною.

Концепція Вітгенштайна протилежна також філософії здорового глузду Едварда Мура. Згідно з Вітгенштайном, наприклад, переконання в тому, що світ існував мільйони років, безсумнівне не через те, що воно відповідає здоровому глуздові [Common Sense], а через те, що ми приймаємо природничонаукову картину світу, яка пропонує його. Але, як він уважав, можна уявити кого-небудь, хто виріс у цілком іншій картині світу, наприклад, якогось короля, якому його вихователь прищепив переконання, мовляв, світ існує тільки з часу його [короля] народження [68]. Той факт, що грається та або та мовна гра і що припускається той або той світогляд, більше не можна обґрунтувати і більше не можна заперечити; це може бути лише прийнято до відома.

Релятивізм, яким завершується теорія мовної гри, становить наслідок вимоги обмежуватися описом мовних ігор як форм життя і за-

лишати все, як воно є. Відмежування від пізньої філософії Вітгенштайна з боку Расела і Полера пояснюється тим, що вони не були готові прийняти вказане обмеження і змиритися із релятивізмом, що випливає з нього.

Вітгенштайн не лише критикував головні припущення традиційної філософії – наприклад, те, що існує абсолютна вірогідність, що в самосвідомості можна знайти непохитний фундамент пізнання, що висловлювання мають значення на підставі їхнього стосунку до предметів, – а надав завдання філософії звільнити мислення від цих вигадано хибних припущень: філософія має терапевтичну функцію, і засобом терапії виступає аналіз мови. Водночас Вітгенштайнова концепція сходить до того, щоб на питання, які досі вважалися філософськими, відповідати за допомогою конкретно-наукових засобів. Якщо проблеми, що займали філософію, можна розв'язати через аналіз мовних ігор і якщо мовні ігри розуміти як способи поведінки, які, як і людська поведінка загалом, підлягають описові за допомогою природничонаукових засобів, то в такому разі вони перестають бути достоту філософськими проблемами. Під цим кутом зору Вітгенштайн дотримувався вказаного Гюмом (див. ч. I, гл. II, 2b) напрямку, з тією лише різницею, що він спирався вже не на менталістську, а на бігевіористичну психологію і соціологію. Його концепція завершується натуралізмом, який через свою витонченість був впливовішим за попередній природничонауковий матеріалізм або за діалектичний матеріалізм Енгельса чи Леніна.

Мовно-аналітичний напрям філософії, що походить від пізнього Вітгенштайна – філософія повсякденної мови [Ordinary Language Philosophy], – починаючи із середини XX століття відіграє вагомую роль передусім в англосаксонських країнах. Указаної Вітгенштайном антименталістської спрямованості додержувався, крім інших, Гілберт Райл (1900–1976), який застосував бігевіористичну настанову в своєму творі «Поняття духу» (The Concept of Mind, 1949).

## V. Прагматизм, неопозитивізм і критичний раціоналізм

Недоторканих істин узагалі немає,  
а якщо такі й трапляються, то є нудними  
(Теодор Фонтано)

Філософські напрями, про які буде йтись у цій завершальній главі, попри всі відмінності їх між собою у деталях, об'єднують переконання, що філософія передусім пов'язана з емпіричними науками. Якщо Фреґе, Расел і Вітґенштайн виходили з математичної логіки, то ті філософи, яких ми розглянемо нижче, схилилися до розуміння філософії або як окремої науки – як це робили представники прагматизму, або ж – як неопозитивісти і критичні раціоналісти – вважали її теорією дослідження в окремих науках. Щоправда, їхня спільність, зумовлена орієнтацією на науки, залишається формальною, бо між філософією, яка розуміє себе окремою наукою, і філософією, яка спрямовує свою рефлексію на окремі науки, існує принципова відмінність. Це зумовлено також диференційованим підходом: адже між неопозитивізмом, що зосереджується на науково-теоретичному і методологічному аналізі, продовжуючи дослідження старого позитивізму, та критичним реалізмом Поопера, де у дусі Канта і Фриза (див. ч. II, гл. I і II) йдеться про умови, за яких можна вважати можливим об'єктивне пізнання, існують значні відмінності. Але розгляд названих позицій разом виправданий не тільки через вказану формальну спільність, а й тому, що їх поєднує також і спільне неприйняття інших філософських напрямів, а саме спекулятивної метафізики (разом із діалектичною філософією), герменевтики й екзистенціальної філософії.

### 1. Американський прагматизм

#### а) Пірс як засновник прагматизму

Розглядаючи прагматизм треба, як ми вже це робили у викладі екзистенціальної філософії, починати з тих позицій, які склалися наприкінці XIX століття [1]. Але через значний вплив прагматичного під-

ходу впродовж XX століття є виправданим його розгляд саме тут.

Хоча підходи прагматичного мислення можна помітити вже у Френсиса Бекона, Гюма, а у певному сенсі навіть і у Канта, але прагматизм як філософська школа, що проголосила підпорядкування теорії практичним критеріям, виник в Америці, де його представниками були Ч. С. Пірс, В. Джеймс і Дж. Д'юї. У Європі представниками прагматичної позиції були Фердинанд Канінґ Скот Шилер (1864–1937), Вільгельм Ерузалем (1854–1923) і Вільгельм Освальд (1853–1932), але вони не були такими впливовими, як вищезазвані. Відчутним є вплив позитивістських ідей у пізнього Вітґенштайна, хоча його зазвичай не зараховують до представників прагматизму [2].

Чарльз Сандер Пірс (народився 1839 р. у Кембриджі, Мас., помер 1914 р. у Мілфордї, Пенсильванія) вивчав хімію, дуже рано почав цікавитися математикою і філософією. У двадцять років він став співробітником Офісу обстеження узбережжя, займаючись за його дорученням геодезичними й астрономічними дослідженнями. Він викладав логіку спочатку у Гарварді, а потім в університеті імені Джона Гопкіна у Балтиморі, з 1884 р. вже не займався викладанням, мабуть, через те, що після розлучення знову одружився. Він писав праці з математики, логіки, геодезії, астрономії, протягом життя публікуючи мало філософських праць. Але він проклав шлях дослідженням з теорії знаків (семіотики), розробивши вчення про значення і пізнання [3]. Оскільки він не виклав своєї філософії у завершній формі, його сучасники спочатку не могли віддати належне його досягненням. Тим, що Пірс згодом здобув визнання, якого він протягом тривалого часу не мав, треба завдячувати Вільяму Джеймсу і Джону Д'юї. Зібрання його досліджень було видано у 30-х рр. XX століття [4].

#### *(1) Прояснення наших ідей*

Дороговказом прагматичної філософії став есей Пірса «Як зробити наші ідеї зрозумілими?» («How to Make Our Ideas Clear?», 1878), що, як і низка інших праць 1877–1878 рр., походив з дискусій у колі співрозмовників – у так званому Метафізичному клубі. Пірс запропонував інтерпретувати процес пізнання як рух, що веде від поведінки, яка не ставилася під сумнів, до зумовленого невдачею стану невпевненості, а від нього – через подолання невпевненості – знову до спокійної поведінки, якій ніщо не заважає. З боку пізнання першому кроку відповідає сумнів (doubt), а другому – переконання

(Überzeugung, belief) [5].

З часів давньогрецької софістики прояснення понять вважалося важливим завданням філософії. У Новий час вимогу допущення тільки ясних і чітких ідей висував передусім Декарт. Щоб виключити темні і сплутані ідеї, він застосовував такий засіб, як методичний сумнів, підпорядкований максимі, за якою треба вважати значущим тільки те, що залишається непохитним навіть за умов найсильнішого сумніву (див. ч. I, гл. I, 1d). Але Пірс вважав хибним методичний сумнів Декарта – або радше те, що він вважав його серцевиною, тобто вимогу сумніватися в усьому; адже це неможливо, бо завжди із сумніву мають виключатися певні переконання. Стверджуючи це, він не виступав за догматичні погляди, а, навпаки, підкреслював, що безсумнівні переконання насправді є припущеннями, які колись потребуватимуть коректури. Ця позиція – фалібілізм – відрізняла його від Декарта, який, щоправда, радикально сумнівався, але при цьому вважав, що через сумнів можна досягти граничного розуміння, в той час як Пірс принципово заперечував можливість остаточного знання. Хоча, за Пірсом, усяке переконання треба вважати безпомилковим, він вважав, що поступ у пізнанні можливий лише через виправлення хибних припущень. Його передбачливо оптимістична позиція спирається на той факт, що за останні три століття у природничих науках справдився емпіричний метод, тим самим він вважав доведеним, що ми наближаємося до дефінітивної істини, що правда, ніколи не досягаючи її.

Сумнів, так само як і міцне переконання, має позитивну функцію, як це показує Пірс у творі «Закріплення переконання» («The Fixation of Belief», 1877). Отже, сумнів спонукає до пошуків кращих припущень і водночас стоїть на перешкоді їх догматизації; переконання («віра») – як спосіб поведінки або диспозиція діяти певним чином – допомагає подолати неспокій, з яким пов'язаний сумнів. Але заслуговує на схвалення не всякий спосіб досягнення переконання. Підкорення, добровільне або здійснене під тиском певних поглядів, є так само неспроможним, як і орієнтація на вдавані прозріння чистого розуму; лише за допомогою наукового методу стають легітимними пристосування переконань до фактів спостереження, бо тільки вони підпорядковують переконання контролю з боку інстанції по той бік людської сфери, – тобто контроль походить із самої реальності.

Пірс займав реалістичну позицію, бо вважав, що вона взаємопов'язана з науковим методом; це виявляється у його твер-



дженні: Існують реальні речі, властивості яких не цілком незалежні від наших думок про них; це реальне впливає за повторюваними законами на наші почуття, і хоча наші чуттєві враження є так само різними, як і наші зв'язки з речами, але, спираючись на закони сприйняття, ми все ж таки можемо, послідовно мислячи, з упевненістю встановити, якими є речі дійсно й істинно; отже, кожний, маючи достатньо досвіду і добре поміркувавши над ним, може дійти єдино істинного висновку» [6]. На користь реалізму свідчить також те, що було б неможливо відчувати жах перед сумнівом, якщо б не існувало дійсності, незалежної від нашого мислення, адже ми не могли б робити передбачення, спираючись на ймовірні міркування, якби дійсність була цілковито хаотичною.

Традиційна, тобто картезіанська, вимога прозорості і чіткості ідей, потрібна для того, щоб зробити їх придатними для науки, здавалася Пірсу недостатньою, бо тут із чіткими ідеями ще не пов'язувалися переконання, але саме від них зрештою все залежить. Переконання характеризуються трьома моментами: По-перше, вони є свідомістю, виявленою певним чином, по-друге, вони заспокоюють сумнів, по-третє, пропонують правила дії [7]. Але з появою переконання долається тільки певний сумнів, а не сумнів узагалі, бо переконанню завжди притаманно викликати одразу ж новий сумнів, який треба подолати новими переконаннями тощо.

Таке розуміння взаємовідносин між сумнівом і переконанням відрізняється від схожих поглядів попередніх філософів через (бігевіористичне) припущення, що переконання є поведінковими диспозиціями. За Пірсом, суперечка із сумнівом виливається у дію, а у тих наслідках, які ідеї і переконання мали для дії, розкривається їхнє значення. Отже, ідеї і пов'язані з ними переконання відрізняються між собою рівно настільки, наскільки вони спричинюють різні способи поведінки: «щоб виявити значення ідеї, нам... треба просто встановити, який спосіб поведінки вона викликає, адже те, що означає предмет, просто складається з притаманних йому способів поведінки» [8]. Поняття наслідків, які ми приписуємо їхньому предметові, є поняттям предмета [9]. При цьому маються на увазі не фактичні, а уявні наслідки: щоб визначити значення понять, треба встановити, яким чином відбуватимуться дії, якщо з'являться припущені наслідки.

Теза, за якою значення поняття розкривається у наслідках, які ми приписуємо предметові, звучить переконливо, якщо ми розгля-

даємо такі поняття, як, наприклад, «твердий». Так, ми, наприклад, називаємо діамант твердим, бо ним можна різати інші мінерали, які не можуть різати його. У таких поняттях, як «твердий», ідеться про диспозиційне поняття, що як таке не визначається за допомогою простіших понять, а тільки через встановлення умов, за яких констатується твердість. Щоб встановити, чи є річ твердою, треба її випробувати, отже, у цьому сенсі справді відіграють роль практичні взаємозв'язки. Але це не означає, що так треба чинити з усіма поняттями. Те, що справедливо для диспозиційних понять, таких як «твердий», «розчинний у воді», «ламкий» тощо, не зберігає своєї значущості для таких понять, як «єдність», «множинність», «рівність», «відмінність» тощо.

Позиція Пірса веде до відкидання есенціалізму (припущення про сутності) та іннатізму (припущення існування природжених ідей). Якщо значення ідей виводиться з їхніх практичних наслідків, тоді їх не треба поєднувати з абстрактними змістами значень, наприклад, з ідеями у душі Платона або з природженими ідеями у душі Декарта.

Пірс розумів прагматизм передусім як теорію значення, а не первинно як теорію істини, за його теорією істинність положень визначається їхньою придатністю до застосування. Від прагматичної теорії істини на зразок теорії Вільяма Джеймса (див. підрозділ b) Пірс з роками дедалі більш дистанціювався і, щоб відокремитись від неї, називав свою позицію «прагматизмом».

## *(2) Вчення про знаки і категорії*

Більше значення для подальшого розвитку філософського мислення мала теза Пірса, що пізнання неможливе без знаків, тобто без різновиду мови; прийняття цієї тези різними течіями новітнього часу спричинило характерний лінгвістичний поворот (linguistic turn) у філософії.

У вченні про знаки (семіотиці), яке, за Пірсом, відіграє центральну роль у філософії, треба спочатку прояснити поняття знака. Знак, який щось репрезентує для суб'єкта, мусить мати певні матеріальні властивості (наприклад, певну фарбу і форму, якщо йдеться про друковане слово); потім він повинен мати зв'язок з позначеною річчю, зрештою, він мусить бути зрозумілим у змістовному взаємозв'язку як знак. Контекст, у рамках якого знак є зрозумілим і до якого належать і практичні відносини, точніше способи поведінки, які може викликати знак, Пірс називав «інтерпретантом». Отже, під цим термі-

ном розуміють не конкретну людину як інтерпретатора. Пірс виділяв кілька аспектів інтерпретантів, а саме: емоційний аспект (який, наприклад, за інтерпретації музичного твору висувається на передній план), енергетичний (який відіграє вирішальну роль у фізичних або духовних зусиллях) і логіко-поняттєвий. Оскільки значення поняття є множинністю його можливих впливів на поведінку, то під час інтерпретації суттєву роль відіграє її вплив на поведінку [10].

У рамках семіотики треба визначити також поняття пізнання. Пізнання, за Пірсом, є завжди пізнанням чогось, що визначається як щось, тобто пізнання предмета, який інтерпретується як предмет певного роду. (Наприклад, можна стверджувати, що ми пізнали дерево як дуб; доти, доки ми не станемо інтерпретувати річ як річ певного роду, ми, напевно, знаємо про неї, але про пізнання тут і не йдеться). У цих поглядах він є послідовником Канта, який наголошував, що щось може стати предметом пізнання тільки тоді, коли воно підводиться під поняття, – зрештою під категорії – і тим самим інтерпретується як щось визначене. Але, порівняно з Кантом, Пірс зробив крок уперед, припускаючи, що тільки за допомогою знака можна щось визначити. За Пірсом, знакова реляція є триступеневою: знак це щось, через що щось позначається як щось. Знакова реляція не встановлюється на підставі наявності певної якості: «ікона» (дослівно «картина») – це ще не знак, вона ще не вказує на те, що щось є «індексом» об'єкта; тільки тоді, коли щось як символ опосередковує об'єкт, може йти про знак. Зважаючи на передсто-яння «ікони» (icon), Пірс каже про «першість» (Firstness) зв'язку між знаком і позначуванним об'єктом, через який виявляється наявність реального предмета. Функції індексації відповідає категорія «другості» (Secondness), на основі якої можливо встановлювати зв'язки з предметами за допомогою займенників (наприклад, «цей») або прислівників («тут», «зараз»). Функції символізації підпорядкована категорія «третьості» (Thirdness). Зв'язок з іконою встановлюється через односкладовий предикат (наприклад, а червоне). З індексом – через двоскладовий предикат (наприклад, а зумовлено б), із символом – через трискладовий предикат (а є б стосовно с). Ікона є чимось даним, індекс виникає через зв'язок даного з предметом, а символ передбачає, що щось інтерпретується всередині контексту.

Пірс називав першість, другість і третість категоріями, хоча не в кантівському їх розумінні, а радше у дусі гегелівського вчення про категорії. Першості відповідає тезис (позиція), другості – антитезис

(заперечення), третьості – синтез. Але якщо Гегель виходив з буття як абстракції, то у Пірса категорія першості охоплює конкретні сучасні змісти. «Елемент полеміки», який вступає у гру з «категорією другості», торкається не співвідношення між загальними поняттями, а факту, що відбувається реакція на дані змісти і відповідні дії. Тим самим набуває значущості активний аспект досвіду: Пірс виразно каже про «діяльність досвіду». З категорією третьості даність змістів та їхні зв'язки з об'єктом поєднуються у синтез, оскільки зміст розуміють уже не як знак наявності об'єкта, а як його зображення [11].

Позиція Канта, за якою поняття без споглядання є пустими, а споглядання без понять сліпими, у Пірса відтворюється на семіотичному рівні: символи без іконічної та індексуєчої функції є пустими, а без символізуючої функції останні залишаються сліпими. Але, на відміну від Канта, Пірс вважав саму дійсність принципово пізнавальною, бо він припускав, що в іншому разі було б неможливим розрізнення між істиною і видимістю. Однак це не означає, що дійсність має бути пізнавальною також фактично, і навіть якщо вона пізнана, то, за Пірсом, ніколи не може йти про остаточне пізнання. Також і теза Пірса, за якою щось може стати предметом пізнання тільки на основі інтерпретації, вказує на Канта, але на відміну від нього Пірс припускав, що в основі інтерпретації має лежати щось не інтерпретоване, тобто те, що дається вільним від інтерпретації. Залежність Пірса від емпіризму виявляється у заяві, що при осягненні даного («феноменології») усе залежить від здатності «бачити те, що комусь кидається в очі, до того ж точно так, як воно йому з'являється, без спотворень через зважання на ту чи іншу модифіковану обставину, яку можна було б припустити» [12].

Найважливіша відмінність між прагматизмом Пірса і критицизмом Канта полягає у тому, що на місце чистої свідомості трансцендентальної філософії він поставив суб'єкта як члена спільноти, здатної до необмеженого розширення. Водночас відкидається кореспондентне розуміння істини. Істинність суджень уже більше не вбачається у їхній відповідності тим фактам, про які судять, а у їхньому збігу з переконаннями, які мають значущість усередині спільноти. Істинним є переконання, якщо воно спрямоване на консенсус. Цей погляд був би надзвичайно відстороненим, якби йшлося про консенсус усередині певних груп, адже тоді треба було б відрізнити, наприклад, правду німця від правди француза або істину теолога від істини фізика. Але Пірс мав на увазі консенсус усередині іде-

альної спільноти, яка не існує фактично і включає у себе всі істоти, з якими ми духовно можемо вступити у зв'язок [13]. Переконання є істинними, якщо можна припустити, що стосовно них існує консенсус у цій уявній спільноті. Те, на що спрямовуються переконання цієї спільноти, називається дійсністю [14].

У світлі ідеї ідеальної комунікативної спільноти можна зрозуміти вищезгадану оптимістичну оцінку поступу пізнання, дану Пірсом. Хоча він визнавав, що всі наші переконання можуть виявитися хибними, але розраховував на дедалі більшу конвергенцію наукових позицій, бо вбачав у процесі дослідження дієві чинники, не піддадані сваволі дослідника. Навіть якщо людство вимре, а його місце займе інший вид мислячих істот, то, на його думку, буде продовжуватися наближення до істини. Уявна кінцева точка розвитку пізнання є станом, у якому вже не існує питань, залишених без істини.

Проект семіотики було підхоплено і розвинено іншими, наприклад Чарлзом В. Морисом (1901–1979), який, посилаючись на Пірса, розрізнявав три сфери семіотики: синтактику, у якій йдеться про зв'язки знаків між собою у знаковій системі, семантику, яка досліджує відносини між знаками і позначуваними предметами, і прагматику, що зосереджується на знаках у їхній реляції до знакових користувачів [15].

### *(3) Прагматизм і метафізика*

Пірс спочатку ставився критично до метафізики; він хотів виявити її безсилля, показуючи, що метафізичні поняття і положення не мають наслідків, які можна спостерігати, отже, не мають практичного впливу. Але згодом сам почав відстоювати метафізичні погляди; він був переконаний у тому, що існує ідеальна структура дійсності, яка ґрунтується на божественній сутності.

Взаємозв'язок між семіотикою і метафізикою, за Пірсом, виникає за умов, що не тільки поняття, а й також загальні положення, включаючи закони природи, є символами і як такі щось символізують. Отже, закон природи, наприклад закон падіння, виражає не тільки суб'єктивне очікування, що кожне важке тіло, якщо йому ніщо не перешкоджає, впаде будь-яким чином, а й відповідає об'єктивній закономірності, певній рисі сутності дійсності. Пірс сповідував реалізм щодо універсалій: він припускав існування сутності речей, на якій ґрунтується повторюваність у природному процесі. Отже, процеси у природі не є винятково випадковими, як вважали номіналісти, а в

них виражаються об'єктивні взаємозв'язки [16].

Об'єктивні принципи законів природи мають таке ж саме відношення до матеріальної дійсності, як свідомість до тіла. Так само як ми можемо стверджувати, що мислення впливає на тілесні процеси, не знаючи, як це відбувається, можна також припустити, що у природі діють ідеальні принципи, хоча ми не знаємо, як це чиниться. На підставі цієї аналогії Пірс вважав принципи природи ідеями загальної свідомості, яку ототожнював з Богом [17]. Порядок, заснований на вірі у Бога, він розглядав як доцільний порядок і висловлював думку, «що існування Бога, наскільки ми це можемо собі уявити, виявляється через те, що тенденція орієнтації на цілі є необхідним складником універсуму, що навіть випадок у його чистому вигляді серед незліченних атомів приводить до неминучого телеологічного результату» [18]. Інколи він оцінював віру в Бога також і з огляду на її наслідки: Бога він вважав дійсним настільки, наскільки ідея Бога – як ідея того, що викликає в усіх захоплення, благоговіння і любов – є практично дієюю.

Світовий процес не є цілковито необхідним, бо у ньому трапляються також і об'єктивні випадки, тобто спонтанне становлення. Цю позицію Пірс визначив як тихізм (від грецьк. *tyche* – випадок). Він припускав, що з випадкових подій може виникнути порядок, і назвав учення про взаємозв'язок між випадком і закономірністю «сінехізмом» (від грецьк. *synechēin* – взаємозв'язувати). В останньому взаємозв'язок усіх сутностей ґрунтується на любові, цей аспект своєї концепції Пірс назвав агапізмом (від грецьк. *agape* – любов). Пірс був переконаний, що «логіка має ґрунтуватися на етиці, а етика... так само має бути фундаментом естетики» [19]. З огляду на його неприйняття механістично-детерміністської картини світу і його віру у можливість спонтанної дії у природі зрозуміло, чому Вільям Джеймс порівнював його з Бергсоном (див. ч. III, гл. IV, 3). Але сам Пірс рішуче виступав проти такого порівняння: він не хотів мати нічого спільного з автором, який, на відміну від нього, нехтував ясністю.

Попри метафізичний характер своїх поглядів Пірс вважав за потрібне проводити критику метафізики, бо не кожний її різновид заслуговує на схвалення; отже, він відкидав чисто філософські метафізичні концепції, які виникають через змішування філософських уявлень з релігійними. У пізнього Пірса поворот до метафізичних міркувань супроводжується модифікацією прагматичної максими.

Остання ціль, як він тепер вважав, не може існувати у дії, бо всяке діяння орієнтується на загальні цілі, тобто на ідеї. Таким чином, значення понять полягає не у їхніх практичних наслідках, а радше у їхньому внеску до розвитку розуму, що розуміється як об'єктивний розум.

Пірс відрізняється від інших значних представників прагматизму тим, що він високо шанував Канта, з філософією якого ознайомився дуже рано, і вважав його провісником прагматизму. Не будемо тут з'ясовувати, чи був Кант у будь-якому сенсі прагматистом, але принаймні між ним і Пірсом існують важливі збіги, а саме у тезі щодо залежності предметів пізнання від інтерпретації. Але Пірса важко зарахувати до трансцендентальної філософії, і не тільки тому, що він, на відміну від Канта, припускав залежність предмета не тільки від форм споглядання і мислення, а й також від мовних знакових систем і практичних чинників; більш важливими є їхні розбіжності щодо категорій, у яких Пірс вбачав не предметно-конститутивні форми мислення, а аспекти знакової функції, а також щодо трансцендентальної дедукції категорій, проти якої виступав Пірс, не розуміючи її [20]. Фалібілізму Пірса, на перший погляд, також немає відповідностей у Канта. Але насправді це не суперечить Кантові, бо останній також не вважав необхідними висловлювання щодо партикулярних предметів; необхідними від розглядав тільки судження про умови можливості пізнання, а положення про категорії і Пірс також вважав неспростовними. Хоча Пірса не можна вважати послідовним трансцендентальним філософом, важко не помітити, що певні його погляди вказують на притаманні його мисленню виразні інтерпретації трансцендентально-філософських рис, як це насамперед показав Карл-Отто Апель [21], назвавши це трансцендентальною прагматикою.

### *b) Вільям Джеймс*

Другим засновником американського прагматизму був Вільям Джеймс, який народився 1842 р. у Нью-Йорку, студіював медицину, але потім почав вивчати філософію, а у 1885 р. зайняв посаду професора у Гарвардському університеті. Хоча він поділяв у цілому прагматистську позицію Пірса, але відрізнявся він останнього більш вираженим емпіристичним характером свого мислення. Його пово-

рот до радикального емпіризму, який не визнає жодного апіорі, пояснюється тим, що Джеймс орієнтувався насамперед на психологію, в той час як Пірс виходив з математичної логіки. Попри свою відданість радикальному емпіризмові він був відкритим не тільки метафізичному мисленню, як Пірс, а й відстоював також релігійні ідеї, які він намагався виправдати прагматично у праці «Воля до віри та інші есеї з популярної філософії» (1908). Свої метафізичні погляди Джеймс виклав у праці «Плюралістичний універсам» (1909), а основні питання прагматизму висвітлив у творах «Прагматизм» (1907) та «Смисл істини» (1909). Джеймс помер у 1910 р.

### *(1) Погляди на істину*

Джеймс розумів прагматизм як протилежність раціоналізмові, але почасти також і як опозицію класичному емпіризмові. Якщо раціоналістичні філософи намагалися моністично осягнути дійсність, пізнати загальні сутності або цілісності, маючи тенденцію до догматизму, то емпірист, за Джеймсом, мислить плюралістично, він не пізнає універсалій і відстоює недогматичну позицію, що схиляється до скептицизму. Інтелектуалістичні раціоналістів емпіристи протиставляють сенсуалізм, якщо раціоналіст вірить у свободу волі, схиляється до оптимістичного бачення дійсності і позитивно протистоїть релігії, то основна позиція емпіриста є фаталістичною, що поєднується з критичним поглядом на релігію.

Пірс розглядав обидві протилежні філософські позиції з погляду психології як прояв різних темпераментів. Так само як у мистецтві і літературі можна виділити класиків і романтиків, а у політиці – авторитаристів і анархістів, також і у філософії дається взнаки відмінність між емпіристичним і раціоналістичним темпераментами [22]. Джеймс не зупинився на їхньому протиставленні, а прагнув синтезу, можливість якого він пов'язував з прагматизмом. Прагматистська філософія, так само як і емпіризм, орієнтована на факти, але, вільна від матеріалістичних тенденцій, вона не визнає жодних апіорі, але й не розпалює упереджень щодо релігії і філософії. Якщо релігійні ідеї відіграють позитивну роль у житті, то з прагматистської точки зору вони є виправданими, або «істинними»; і навпаки, якщо ідея, наприклад ідея Абсолюту у дусі спекулятивного ідеалізму, не має зв'язку із життям, вона неістинна [23]. Відкидаючи монізм з його домаганням Абсолюту, Джеймс виступав за плюралізм, тобто за такий погляд, за яким дійсність не є вседністю, а завжди і всюди ви-



ступає як множинне [24]. Якщо з позиції монізму всі речі є сутнісно взаємозв'язаними, отже, поняття кожної речі включає у себе поняття всіх інших речей, то з позиції плюралізму речі є самостійними, а тому зв'язки, у які вони можуть вступати, є зовнішніми щодо них. Плюралістичний універсум можна порівняти з федеративною державою, в той час як моністичний універсум нагадує монархію. Отже, з плюралістичного погляду, універсум було б правильніше називати «мультиверсумом».

У прагматизмі Джеймс вбачав філософію, яка відповідає емпіристичному темпераменту, бо вона так само, як емпіризм чи позитивізм, порушує питання не про основоположні речі і перші принципи, а про факти та їхні спостережувані наслідки. З утилітаризмом прагматизм збігається у тому, що досліджує практичні наслідки ідей, а разом із номіналізмом він вважає дійсними тільки конкретні факти і більш нічого. Але водночас він відрізняється від усіх цих напрямів тим, що відкидає всяку догматизацію. Він, як наголошував Джеймс, є не стільки доктриною, стільки методом. Зрештою радикальний емпіризм Джеймса є також (гносеологічним) реалізмом, бо він визнає дійсність, що існує незалежно від нас, точніше багатоманітність незалежних одна від одної речей, які перебувають у реальних зв'язках між собою. На питання, що означає «реальне», треба було давати таку відповідь: це те, перед чим звітують наші істини [25]. Оскільки наші істини не є остаточними, також і віра у реальність того чи іншого тимчасова: гносеологи також є смертними людьми, які можуть помилятися (*fallible mortals*) [25]. Джеймс заперечував не існування знання, а тільки те, що ми можемо достовірно знати, що ми пізнаємо: «Знати – це одна річ, а достовірно знати, що знаєш – цілковита інша» [27]. Інакше кажучи, не існує надійного критерію істини, тобто очевидності.

Не тільки релігійні уявлення, а й усі поняття і припущення треба оцінювати у світлі їхніх практичних наслідків, але не з огляду на їхнє значення, як це робив Пірс, а під кутом їхньої істинності: за Джеймсом, вони є істинними, якщо мають позитивні наслідки. Його заява, за якою «треба знайти практичну готівкову ціну (*cash-value*) кожного слова, щоб бути плідним у потоці пізнання» [28], викликає непорозуміння, адже може скластися враження, що тут ідеться про чисто утилітаристський спосіб мислення, співзвучний капіталістичній настанові. Але така інтерпретація так само невіправдана, як і погляд, за яким Джеймс зробив істину залежною від припущень

щодо матеріального зиску, які начебто є її наслідком. Відоме визначення: «Істинне»... – це тільки те, що забезпечує нам сприяння на шляху мислення, так само як «правильне» – це тільки те, що сприяє нашому просуванню на шляху поведінки»[29], можна зрозуміти хибно, якщо «сприяння» звести до «матеріально корисного»; але тут ідеться про підтримування у широкому розумінні разом із позитивною функцією ідей та припущень у процесі пізнання. Отже, ідеї можна тоді назвати істинними, коли вони стають посередниками між новими припущеннями і звичайними поглядами, як правило, вже безсумнівними, або коли вони послуговують підсумку певної кількості досвіду пізнання і позбавляють нас того, щоб знову і знову здійснювати низку конкретних пізнавальних актів. Це ж саме торкається й теорій, які вважаються істинними, якщо вони виступають інструментами, придатними для пояснення або передбачення. Оскільки, вони, за Джеймсом, реалізуються у своїй інструментальній функції, їх не можна вважати описами структур дійсності або ж розглядати як необхідно істинні.

Цей погляд веде до відмови від твердження, що істина полягає у відповідності суджень фактам. Таким чином, ідеї і положення можна назвати істинними, якщо вони дають змогу запровадити нові погляди до наявного знання таким чином, щоб якомога менше змінювати визнані позиції – Джеймс образно казав про одруження нових думок зі старими, – отже, вирішальним для їхньої істинності є не їхнє відношення до фактів, а їхня придатність поєднувати максимум безперервності з мінімумом змін. Тим самим істинність теорії зумовлюється її роллю у (приблизному) розв'язанні проблеми максимуму і мінімуму [30]. Одним словом, теорії є засобом збереження когерентності нашого знання, а «істинним» тут називається таке припущення, яке гарантує когерентність якомога задовільнішим чином. Але те, що вважається тут задовільним, залежить від наших оцінювань, а ті не мусять бути ані константними, ані збігатися з оцінюваннями інших. Тут, як висловлювався Джеймс, усе є пластичним. Це торкається не тільки нових концепцій, а й також більш старих верств нашого знання, яких ми намагаємося дотримуватися, але вони також є принципово варіабельними. Так само як не існує досконалого знання, також не існує і загальновизнаного методу, отже, треба рухатися кожним шляхом, який веде до бажаної мети.

З розумінням істини як когерентності поєднується концепція, що

можна вважати істинними не ізольовані речення, а тільки речення всередині цілісних контекстів. Ця позиція – холізм (від грецьк. *holos* – цілий) є протилежною позитивістському припущенню, що основа знання утворюється особливими реченнями (наприклад, протокольними реченнями, про які йшлося у Віденському гуртку, див. підрозділ 3с).

Філософи, які дотримувалися кореспондентного розуміння істини, вбачали у припущенні, що теорії є тільки засобами досягнення когерентності – тобто у інструменталізмі – хибне розуміння сутності теорій. Так, К. Р. Попер (див. підрозділ 4) відстоював погляд, що інструменталізм ґрунтується на невиправданому зрівнянні чистих і прикладних теорій. Адже чисті теорії підтверджуються спробами їхнього спростування, у той час як у прикладних теоріях ідеться про їхню придатність, а спроби спростування взагалі неможливі. Якщо ж визнати, що між теоріями та їхнім застосуванням існує суттєва відмінність, то це, за Попером, означатиме крах інструменталізму [31].

#### *(2) Прагматизм як світогляд*

Те, що Джеймс відкидав дуалізм істини і цінності, перебуває у тісному взаємозв'язку з його інструменталізмом. Якщо «істинне» визначається як «сприятливе», то треба припускати цінності, посиляючись на які можна казати про сприятливість. Насправді ж Джеймс розглядав істину як різновид добра і стверджував: «Істинне означає усе, що є добром за вірою або на підставі певних встановлених причин» [32]. Оцінювання відбувається всередині взаємозв'язку, який не є чисто теоретичним, а виключає практичні позиції, традиційні упередження, ідеологічні настанови, отже, здійснюється в рамках світогляду.

Сприятливість, до якої Джеймс хоче редукувати істину, включає у себе сприяння життєтворчості у широкому сенсі. Під цим кутом Джеймс оцінював також релігійні ідеї, а саме ідею Бога. Не тільки наукові гіпотези можуть вважатися істинними, якщо вони дають задовільні результати, а й також релігійні припущення. Хоча багато релігійних учень просто втратили свою впливовість, але є й такі, що одержали визнання і надалі хочуть залишатися живими. Тут зберігає значущість положення про виживання придатного. Джеймс був переконаним, що найкраще стверджуються ті релігійні уявлення, які більш легко узгоджуються з теоріями природознавства [33].

За Джеймсом, існують питання, на які не можна відповісти раціонально, але вони все ж таки вимагають відповіді. У таких питаннях –

і тільки у них – виправдані раціональні рішення, вони є навіть необхідними, бо сама відмова від певної позиції є емоційним рішенням [34]. Про такі питання йдеться у моралі і у релігії, де рішення приймаються вже не розумом, а «серцем» (пор. схожі погляди Паскаля, ч. I, гл.1, 2d). Нам відкриваються можливості, за якими стоїть не тільки наша голова, а й уся наша природа. Релігійна віра у те, що існує щось вічне, що нам ідеться краще, якщо ми віримо, є вірою такого роду, що створює факти, так само як, наприклад, віра у солідарність людей навколо нас надає їм поштовху бути фактично солідарними. Вибір релігійної віри є вибором такого роду, який Паскаль пояснив на прикладі суперечки. Якщо поставити на те, що релігійна віра є істинною, то матимеш шанс виграти, якщо ж сумніватися у цьому і ставити на протилежне, то взагалі зникає всяка перспектива виграшу. Відмова від вибору на користь релігійної віри є, отже, не відмовою від вибору взагалі, а відмовою від можливих переваг, пов'язаних з вірою. За Джеймсом, треба відкинути погляд, за яким велінням розуму є настанова, щоб так довго утримуватися від вибору, доки не буде знайдено достатніх підстав на користь обох зі сторін. Усупереч цьому він підкреслював, «що правило мислення, яке нам заважає визнавати певні види істин, якщо вони справді існують, було б нерозумним правилом» [35]. Упередження проти цього погляду, на його думку, можливі лише з огляду на спеціальні релігійні вчення; але вони відпадають, якщо йдеться про релігійну настанову взагалі. Перспективу, яку відкриває релігійна віра, у його розумінні, не треба плутати зі сподіванням на вічне життя або на потойбічну винагороду; йдеться радше про перспективу, яка відкриває можливість визначити становище людини у Всесвіті таким чином, що Всесвіт перестася бути безособовим «Воно», перетворюючись на «Ти», а людина починає розуміти себе самостійною, діючою частиною Всесвіту.

З плюралістичного погляду, Бог не є ідентичним Усесвітові, а постає, так само як і людина, його частиною, хоча людина у ньому є дуже малою часткою. Бог, за Джеймсом, є не абсолютно досконалим, усезнаючим та всемогутнім, а кінцевою істотою, пов'язаною з людиною. Як і людина, він підпорядкований плину часу і діє історично. На користь плюралістичної релігії свідчить не в останню чергу та обставина, що вона викликає почуття довірливих відносин з Богом або з Усесвітом.

Але Всесвіт не вичерпується тим, що про нього стверджують природничі науки; він має ще немеханічний, душевний аспект.

Джеймс зайшов зрештою так далеко, що проголосив філософське мислення самосвідомістю Всесвіту [36]. Така думка – і схожі на неї погляди – були для нього не пустопорожньою спекуляцією, адже існують досвіди, які спираються на таке бачення дійсності, щоправда, маються на увазі не досвіди у природознавчому сенсі, а радше, з одного боку, достеменно релігійні, а з іншого – парапсихологічні. До першого належить досвід поразки, відмови всіх природних сил, на підставі якого Мартін Лютер відмовив людині у здатності самої по собі досягти спасіння. Через цей досвід людина обмежує сподівання на власну волю і покладається на щось більш високе у собі. Прикладом досвідів другого типу можуть бути ті, які підштовхнули Фехнера (див. ч. III, гл. II, 3) до припущення світової душі. Варто зауважити, що Джеймс, який називав свою концепцію радикальним емпіризмом, зрештою дійшов до ідей, які його наблизили до Фехнера та Бергсона.

*с) Джон Д'юї*

Напрямок, заснований Пірсом і Джеймсом, знайшов продовжувача у наступній генерації у постаті Джона Д'юї (1859–1952), який поширив прагматистський підхід з філософії також і на педагогіку та соціологію. Він викладав в університетах Чикаго і Нью-Йорка (Колумбійський університет). Своїми численними філософськими, психологічними, педагогічними і соціально-філософськими працями він викликав широкий резонанс навколо прагматистських ідей. Серед його філософських праць у більш вузькому сенсі треба назвати такі: «Реконструкція у філософії» (1920), «Досвід і природа» (1925) і «Питання щодо впевненості» (1929) [37].

Д'юї вбачав у практичних і теоретичних зусиллях людей спроби подолати незахищеність, що їм загрожувала. Але дії, що послуговували цій меті, самі були ненадійними. Через це представники традиційної метафізики схилилися до приписування чистому розуму здатності досягати цілковито надійних результатів. Успереч їм Д'юї заперечував, що мислення може вважатись чистим спогляданням буття, він навіть заперечував споглядальний характер мислення загалом. Теорія пізнання з точки зору глядача [38], за якою предмет визначається сам у собі і тільки сприймається порізному, є, на його думку, безпідставною, бо не існує предметів, незалежних від пізнавальної діяльності: пізнання і дія або ж тео-

рія і практика нерозривні. Концепція пізнання, яку критикував Д'юї, ґрунтується на виправданій аналогії: пізнання інтерпретують як різновид бачення, вважаючи, що всюди різним є тільки спосіб, у який схоплюються предмети, хоча вони є певними реальностями у собі. Причиною цієї хибної позиції Д'юї вважав прагнення досягти абсолютної впевненості, що спричинює відрив знання від дії, а теорії – від практики.

За Д'юї, пізнання є не чим іншим, як дією, реакцією на подразники, отже, його треба пояснювати в рамках схеми «стимул-реакція», тобто бігевіористично. Але особливість людських реакцій зумовлена надзвичайною складністю людського організму, а також тим, що до людського довкілля належать також культурні або соціальні чинники. З цього погляду, філософія має виходити з факту існування взаємодії між організмом та його довкіллям, до якої належить також і пізнання, яке розглядається як аспект прагнення до збереження і розвитку життя. При цьому значну роль відіграють чуттєві враження, щоправда, не як джерела пізнання, а як імпульси до дії, але їх треба розглядати у (бігевіористичній) психології, а не у теорії пізнання [39]. Хоча вони не мають характеру пізнання, але задають напрямок міркуванням щодо найкращого способу пристосування до довкілля і в цьому сенсі можуть визнаватися початком пізнання. Змісти досвіду реконструюються у процесі пізнання так, щоб на них можна було реагувати якомога відповідніше. Одним словом, пізнання полягає в оптимальній реконструкції даних.

У логіці Д'юї відстоював погляд, за яким логічні принципи мають емпіричний характер; вони показують, яким чином досвід може бути реконструйовано якомога економічніше і дієвіше. Форми логіки є не апріорно значущими, а походять з практичної дослідницької діяльності. Але, своєю чергою, вони формують предмети дослідження, якщо ті вже встановлено. З ними все відбувається так само, як з поняттями права, які виходять з практичних відносин, але регулюють їх, як тільки ті сформуються. Такі поняття є суттєво операціональними, тобто вони виникають у зв'язку з діяльностями і закладають їхні стандарти, але не в абсолютний спосіб, а на основі попередніх досвідів, що показують, яким чином треба діяти, щоб досягти поставленої мети. На користь прагматистського розуміння логіки, за Д'юї, свідчить те, що в її рамках, з одного боку, не треба зводити логічні форми до станів і процесів свідомості, а з іншого – немає потреби пояснювати їх на підставі трансцендентних

принципів.

Зв'язок між мисленням і дією, очевидно, не завжди є прямим. Так, дослідження у багатьох випадках веде не до дій, а до нових теорій або до модифікацій наявних теорій. Але зрештою теорії вимірюються їхніми практичними наслідками, отже, мають принаймні опосередкований зв'язок з практикою, причому Д'юї мав на увазі не стільки індивідуальну, скільки соціальну практику. Так само як і пізнання в цілому, філософія також за своїми засадами завжди пов'язана з цінностями, укоріненими у суспільних традиціях, і полемізує щодо конфлікту між традиційними відносинами та актуальними завданнями; у минулому цей зв'язок здебільшого був неусвідомленим, але філософія майбутнього має свідомо підійти до цього завдання [40]. З цією метою треба реконструювати філософію, тобто звільнити її від успадкованих неспроможних поглядів. Результатом реконструкції має стати філософія, у якій уже йдеться не про Бога, а про здатність до пізнання, що є діяльністю, спрямованою на перетворення природи і суспільства в інтересах загального блага, а індивід у цій діяльності вже розглядається не як самодовільне еґо з незбагненною здібністю створювати світ, а як дієвець, що розважливо та відповідально намагається змінити умови. Д'юї визнавав завдання, поставлене Френсисом Беконем перед філософією, але вважав, що його можна здійснити за умов подолання протилежності між досвідом і розумом, між реальністю та ідеальністю [41].

У етиці Д'юї відкидав усі концепції, які ґрунтувалися на припущенні останньої мети або найвищої норми. При цьому він мав на увазі не тільки метафізичну етику з її ідеєю вищого блага, а й також утилітаризм, який вбачає кінцеву мету моральної дії у щасті. Слабкість утилітаризму, на його думку, проявляється також і в тому, що він не може протистояти економічному матеріалізму. Також і у сфері педагогіки було б хибним орієнтуватися на наявні цілі. Виховання має не обмежуватися передаванням знань і виробленням певних навичок, а сприяти самостійності, щоб індивід міг ставити свої власні цілі. Виховання у такому його розумінні не обмежується молодими роками, а посприює меті у будь-якому віці зробити людей готовими до навчання. Формою держави, що відповідає цьому розумінню виховання, є демократія, збереження якої з огляду на це набуває моральної цінності. Як соціальний філософ Д'юї критикував обмеження питаннями держави як такої, індивіда як такого та можливостями їхніх взаємозв'язків. Такий абстрактно-загальний спосіб розгляду

усуває з поля зору проблеми конкретних людей і конкретних груп, від яких, за Д'юї, усе залежить. Тому він вимагав методу, який дозволить реконструювати певні ситуації з метою їхнього поліпшення.

Прагматизм Д'юї є виразно натуралістичним, а отже, антиметафізичним. Це, мабуть, зробило його привабливим для тих, хто вважав метафізичні питання залишеними позаду, а існування філософії – виправданим тільки за умови, що вона буде чинити емпірично, тобто не звертаючись до метафізики. Але остаточне обмеження емпіричною сферою означатиме кінець філософії, яка може бути тільки такою, як вона була із самого свого початку, шукаючи відповіді на питання, що виходять за сферу досвіду.

## 2. М. Шлік як першопроходець неопозитивізму

Позитивізм у часи між двома світовими війнами відрізнявся від попередніх форм позитивістського мислення тим, що формулював свої положення по можливості за допомогою математичної логіки. Саме тому неопозитивізм також називають «логічним емпіризмом». Перехід до цієї форми позитивізму було підготовлено фізиком і філософом Морицом Шліком, який народився 1882 р. у Берліні; у 1922 р. він зайняв у Відні кафедру філософії індуктивних наук, засновану свого часу для Маха. На його ініціативу було створено дискусійний гурток, до складу якого входили філософи, фізики, математики; члени цього гуртка регулярно проводили свої засідання і зробили його відомим під назвою «Віденський гурток» (див. підрозділ 3а). У 1936 р. Шлік став жертвою (політично не мотивованого) замаху. Ще до переїзду у Відень він видав свою працю «Загальне вчення про пізнання» (1918, друге, доповнене видання вийшло у 1925 р.); у 1930 р. вийшли «Питання етики», а у 1938 р. посмертно – його «Зібрані твори».

### а) *Вчення про пізнання*

Завдання філософії, за Шліком, полягає у формулюванні принципів, на яких ґрунтується наше пізнання, під цим розуміються не принципи, з яких можна вивести положення спеціальних (наукових) теорій, а формальні умови пізнання. Так, вона має, наприклад, прояснити значення понять «пізнання» та «істина» і дослідити, за яких



передумов ми характеризуємо судження як істинні.

Як і теоретики пізнання до нього, Шлік також ставив питання про характер понять, суджень і умовиводів, але у деяких моментах рішуче виходив за рамки традиційних поглядів. Так, на відміну від попередніх емпіристів, він відкидав погляд, за яким поняття є психічними феноменами, точніше певного роду уявленнями, і запропонував замість понять казати про поняттєві функції, через які здійснюється впорядкування знаків (що не мають бути уявленнями) і предметів, що позначаються. Розкладання поняття, як він наголошував на відміну від попередніх гносеологів, не є засобом, придатним для уточнення понять, бо елементи, що здобуваються таким чином, є унаочненими, а отже, неточними, як і все наочне. Щоправда, стосовно повсякденності можна втішитися тим, що у простих спогляданнях небезпека похибки є незначною; але у теорії пізнання, де йдеться про принципи, з цим не можна погодитися. Альтернативою цьому тут пропонується запровадження понять через імпліцитну дефініцію так, як це робиться у математиці. Поняття, які запроваджуються через імпліцитну дефініцію, є точними, бо не залежать від споглядань, але імпліцитні дефініції можливі тільки у рамках калькуляцій; але у реальних науках, які є не формальними калькуляціями, треба перекидати міст між поняттями і дійсністю. Це здійснюється через судження, отже, вчення про судження набуває особливого значення. Судження, так само як і поняття, – це не психічний зміст, а знак, який вказує на існування зв'язку, точніше – це знак факту, що наявна низка ознак (наприклад, щодо аркуша паперу, на якому я пишу, разом застосовуються ознаки «білий» і «гладкий»). Під складові частини факту – два або більше предметів та наявний між ними зв'язок – треба підвести поняття, зв'язані у судженні (так, як поняття суб'єкта і предикат поєднуються через зв'язку). Але не слід це розуміти так, що спочатку утворюються поняття, які потім поєднуються у судження, бо поняття можуть «вести життя у живому мисленні» [42] тільки як складові частини суджень. Своєю чергою судження вплетені у більш великі взаємозв'язки, що особливо чітко простежується у наукових судженнях. Науку можна порівняти із сіткою, нитями якої є відносини, а вузлами – поняття.

Ці роз'яснення підводять до питання, що таке пізнання. Шлік (так само як і Пірс) вказує на три складники пізнавального відношення: у пізнанні щось ідентифікується як щось (а пізнає b як c). Якщо я,

наприклад, бачу на великій відстані тварину і, наближаючись до неї, ідентифікую її як собаку, то можу сказати, що я пізнав тварину як собаку. Таким чином, неправильно буде стверджувати, що пізнається предмет, бо треба казати, що предмет пізнається як те і те. У науці дуже важливим є таке пізнання, у процесі якого ідентифікуються випадки закономірностей (наприклад, коли жовте світло фарби з D-лінії спектру пізнається як електричний хвильовий процес з приблизно 509 білліонами коливань за секунду, тобто у феномені жовтого світла віднаходяться закономірності певного різновиду хвильового процесу) [43]. Пізнання, за Шліком, завжди є віднаходженням або впізнанням. Тим самим відкидається розуміння пізнання як злиття з пізнаним (у містиці) та як споглядання сутностей (у Бергсона чи Гусерля) [44]. Посилання на очевидність також є неприпустимим у рамках вчення про пізнання Шліка.

Розуміння пізнання як істинного судження – причому істина вважається збігом (точніше, однозначним упорядкуванням) судження і стану речей, про який судиться, – Шлік вважає недостатнім, бо істина є потрібною, але водночас ще не достатньою умовою пізнання. Ми ще не кажемо про «пізнання», коли наявне однозначне впорядкування знака і змісту, що поєднуються у судженні, а тільки тоді, коли таке впорядкування здійснюється за допомогою знака, належного до вже відомого взаємозв'язку, і визначається ним. (Наприклад, я можу ідентифікувати тварину як собаку, тільки якщо знаю ознаки собак). В основі всякого знання лежать судження, які торкаються фактів, тобто які є емпіричними. Позитивістська позиція Шліка знаходить яскравий прояв у його заяві: «Даним є просто дійсне, яке передусім всім нашим припущенням. Дозволяється робити припущення тільки про невідоме. Немає жодного сенсу робити припущення про властивості вже відомого, для них там немає місця» [45]. Разом з цим його концепція містить у собі елементи, які вказують на Канта, це, наприклад, теза, що єдність свідомості є останньою умовою всякого пізнання. Щоправда, єдність свідомості залишається невизначеною, але вона не підлягає зняттю, бо без єдності свідомості неможливо мислити почуття, уявлення тощо; Шлік бачив це так: «Там, де немає єдності свідомості, там немає також і самого змісту свідомості. Інакше кажучи, там, де взагалі є свідомість, там є також і її єдність» [46]. Але він не погоджувався пов'язувати єдність свідомості зі спонтанністю Я, як це зробив Кант.

Коли у рамках Віденського гуртка обговорювалося питання про

те, який характер мають протокольні речення (тобто речення, що мають таку форму: N. N. у місці а у часовій точці t спостерігав це і це) (див. Зс), Шліку також довелося виступити з презентацією свого розуміння зв'язку між судженнями або системами суджень і дійсністю. З одного боку, він виступив проти погляду, за яким можуть існувати речення, що – як це домагалися зробити протокольні речення – здатні утворювати надійну основу для наукового пізнання, а з іншого – він не хотів усе звести до того, щоб визнати речення, які утворюють базис науки, твердженнями, щодо яких науковці погодилися між собою. Всупереч цьому він дотримувався погляду, що насамкінець треба звертатися до спостережень, але вважав, що це відбувається не у формі речень, а через моментальні *констатації*, у яких встановлюється точність передбачення. Але констатації не утворюють базису пізнання, а «запалюють пізнавальний процес, згораючи у цю саме мить» [47]. Вони є тільки точками дотику пізнання і дійсності. Вони перебувають не на початку пізнавального процесу, а наприкінці. У ту саму мить, у яку відбувається констатація, не можна сумніватися; коли ж ця мить проходить, то ще можна повідомити про неї, але таке повідомлення буде гіпотетичним.

Згодом на мисленні Шліка дедалі більше став позначатися вплив Вітгенштайна. Наприклад, це дається взнаки у його розумінні характеру філософії, у якій він, так само як і Вітгенштайн, вбачав уже не теорію, а діяльність, що послуговує проясненню речень.

#### b) Етика

Як філософ моралі Шлік продовжив започатковану Гюмом традицію описової етики [48]. Етика, як був переконаний Шлік, не має своїм завданням встановлювати чи обґрунтовувати норми, вона може тільки вказувати на те, що вважається морально правильним, і спробувати пояснити наявні оцінювання. Через це Шлік виключив етику з філософії, вважаючи її реальною наукою, частиною психології. Її першу підготовчу частину утворює вчення про норми, яке описує і класифікує оцінювання; при цьому виявляється, що немає ціннісних передумов, значущих для всіх культур та всіх часів. Попри це треба спробувати знайти такі загальні моральні положення, які можна було б застосовувати до якомога більшої кількості – якщо не до всіх – ціннісних передумов, які мають значущість зараз і були значущими в минулому. Але те, що існують такі положення, не є

визначеним із самого початку. Над ученням про норми, тобто над описувальною частиною етики надбудовано пояснювальну частину, у якій психологічними засобами треба показати, чому оцінювання здійснюється певним чином. За Шліком, про цінність можна казати лише у зв'язку із суб'єктом, що оцінює. Смысл висловлювання про цінність предмета треба визначати через дані про почуття бажання і небажання, що викликаються цим предметом [49]. Отже, моральні оцінювання слід пояснювати, посилаючись на почуття.

Найзагальнішими положеннями етичної теорії є закон мотивації і закон зрівнювання. За першим законом, з кількох уявлень, що діють як мотиви, завжди перемагає той, що найсильніше акцентує бажаність. Оскільки мотиви однозначно детермінують вольові рішення, то виявляється неспроможним припущення свободи волі. Якщо неможливо діяти всупереч нахилам, то кантівська етика ґрунтується на хибній передумові. На місце етики обов'язку Шлік поставив етику бажання (гедонізм або евідемонізм). За другим основним законом, мотивувальні почуття мають тенденцію дорівнюватись почуттям успіху. Якщо, наприклад, дія, пов'язана з миттєвим бажанням, згодом може викликати сильне небажання, то у разі повторення спогад про неї впливатиме на мотивацію, а за певних обставин може привести до відмови від дії. Межові питання етики – наприклад, питання, чому людина взагалі діє морально, – за Шліком, не мають відповіді, принаймні за теперішнього стану знання. Замість того щоб замислюватись над такими питаннями, треба радше думати, як можна стати кращою людиною. Остаточних відповідей тут не може бути, отже, треба задовольнятися порадами, встановленими життєвою мудрістю. Хоча Шлік мав на увазі гедоністичну етику, але справжню мету він вбачав не у вищій мірі задоволення, а у готовності до щастя. «Добрим» є те, що посилює готовність до щастя [50]. Це нагадує відступ і звучить непереконливо: викликати готовність до щастя має сенс тільки тоді, коли це веде до щастя. Адже недостатньо зробити голодного готовим до їжі, треба дати йому щось поїсти.

У етиці Шліка нічого не приписується, це торкається також і порад щодо щастя – або готовності до щастя, – вони власне не є рекомендаціями, а послуговують дороговказами до передбаченої мети. Шлік був переконаний, що люди фактично прагнуть досягти цієї мети; але в рамках його теорії не стверджується, що вони мають це робити. Відстоюючи погляд, за яким етика є частиною психології, Шлік йшов у напрямку, вказаному Гюмом. Як і Гюм, він був пере-

конаний, що змістовно визначене пізнання – отже, також і пізнання актів оцінювання – можливе тільки в окремих науках, а не у філософії, завданням якої є прояснення висловлювань. Як і у Гюма, рамки його пояснення моральних оцінювань утворювала традиційна асоціативна психологія. Але пояснювальна етика не пов'язана раз і назавжди з цим видом психології, її можна поставити на бієво-ристичну основу, як це зробив у другій половині ХХ століття В. ван А. Куайн, який у своїх етичних поглядах очевидно продовжував підхід Шліка (і опосередковано Гюма).

### 3. Віденський гурток і близькі до нього напрями

#### а) Виникнення Віденського гуртка

Старий позитивізм мав тенденцію розчиняти філософські питання у психологічних і соціологічних, а коли це не вдавалося, проголошував їх позбавленими сенсу, але у 20–30-х рр. ХХ століття виник такий напрям позитивізму, який замінив психологічний і соціологічний аналіз логічним аналізом філософських понять і речень. Важливим центром цього напрямку був Відень, де навколо Морица Шліка (див. розділ 2) утворився гурток науковців, який наприкінці 20-х рр. набув організаційної форми в рамках «Спілки Ернста Маха», а його програму було сформульовано у листі «Наукове розуміння світу» [52]. Схожі цілі переслідувало «Товариство емпіричної філософії» у Берліні, найвідомішим членом якого був Ганс Райхенбах (народився 1891-го, Гамбург – помер у 1953 р. у Лос-Анджелесі) [53]. Поширенню неопозитивістських поглядів сприяв часопис «Пізнання», який видавався з 1930 р. Окрім того, праці членів гуртка з'являлися у серії «Єдина наука», у матеріалах Празьких засідань (1929). Згодом у Парижі, Копенгагені, Кембриджі (Англія) та в американському Кембриджі формувалася і скріплювалась міжнародна згуртованість представників неопозитивістського способу мислення [54].

Неопозитивізм називають також «логічним емпіризмом», бо його визначає позиція, за якою пізнання може вважатися таким тільки за умов свого виправдання через емпірію і за допомогою логіки [55]; оскільки це неможливо застосувати до метафізичних положень, то метафізика відкидається. З антиметафізичною настановою поєднується вимога синтезу наукового мислення і практики, чи життя. У

цьому дусі у вже згаданому програмному листі стверджується: «Ми переживаємо, як дух наукового розуміння світу дедалі більше пронизує форми приватного і громадського життя, навчання, виховання, архітектуру. *Наукове розуміння світу служить життю, і життя приймає його*» [56]. Висунута тут вимога соціальної участі багатьма, але не всіма членами гуртка інтерпретувалася у соціалістичному дусі; це призвело до того, що під керівництвом Дольфуса було розпущено «Спілку Ернста Маха». Але політичні переконання членів гуртка не можна звести до спільного знаменника; багато теоретиків, близьких до цього кола, дистанціювалися від програмного листа, і сам Шлік був не готовий поділяти всі його думки.

Окрім Шліка, до Віденського гуртка належали Рудольф Карнап [57] (народився 1891 р. у Вупперталі, у 1931 р. був професором у Празі, з 1936 р. – професор у Чикаго, помер 1970 р.), Отто Нойрат (народився 1882 р., помер в Оксфорді 1945 р.), Герберт Файгль (1902–1988) і Віктор Крафт (народився 1880 р. у Відні, єдиний член гуртка, який у післявоєнний час залишився там на професорській посаді, помер 1975 р.). Зв'язки з гуртком мали математик Курт Гьодель (народився 1906-го, помер 1978 р. у Принстоні) і Ганс Ган (1878–1934); Людвіг Вітгенштайн не належав до кола, але значно вплинув на його розвиток. Майже всі представники логико-емпіристичного напрямку були змушені емігрувати у 30-х роках; більшість із них знайшли нове поле діяльності у США. В Англії успішно поширював неопозитивізм Альфред Джуліус Айер, який протягом певного часу брав участь у засіданнях гуртка [58]. У Франції це ж саме, але не так успішно, намагався зробити Луї Роже [59]. У німецькому просторі після Другої світової війни, коли очевидно домінувала екзистенціальна філософія, про неопозитивізм знову нагадав Вольфганг Штернмюллер (народився 1923 р. під Інсбруком, помер 1991 р. у Мюнхені).

Представники Віденського гуртка погоджувались з Вітгенштайном, що тільки положення окремих наук мають сенс; традиційні ж філософські питання вони зараховували до позірних проблем. Шлік перейняв думку Вітгенштайна, що філософія має прояснювати логічними засобами думки, отже, бути діяльністю [60]; у цьому дусі він писав: «Усяка наука... є системою пізнання..., і сукупність наук... є системою пізнання..., поза нею не існує сфери «філософських істин», філософія – це не система положень, вона не є наукою.... Ми пізнаємо у ній замість системи пізнання систему актів; отже, вона є такою діяльністю, через яку встановлюється або розкривається

сенса висловлювань. За допомогою філософії прояснюються положення, через які верифікуються науки...» [61]. Але невдовзі від цього погляду відмовилися члени Віденського гуртка. Карнап, який спочатку поділяв погляди Вітгенштайна і Шліка [62], згодом став наголошувати, що філософію треба розуміти як теорію, а саме як теорію окремих наук (особливо математики і природничих наук), тобто як теорію науки (або філософію науки). У подальшому розвитку теорії науки ставала дедалі самостійнішою сферою дослідження, отже, сумнівно, чи все ще залишається вона філософією.

Неопозитивізм досяг свого найбільшого впливу у часи між двома світовими війнами; у другій половині XX століття його суттєві передумови наштотувалися на критику [63], під натиском якої дедалі менше представників сумнівного напрямку були готовими проголосити себе позитивістами і бажали, щоб їхню позицію називали «аналітичною філософією». Вирішальним у цьому розвитку стало розуміння того, що припущення даних, які можна просто зареєструвати незалежно від інтерпретацій, виявилось безпідставним. Хоча аналітична філософія у другій половині XX століття досягла значного впливу, але впродовж тривалого часу вона набувала еkleктичних рис [64], отже, можна казати про нахил цього ідейного напрямку до схоластики, про що свідчать також невтомні зусилля щодо більшої поняттєвої точності.

#### *b) Пошуки критерію сенсу*

Незважаючи на розбіжності в деяких питаннях, позитивісти від Конта до Маха і аж до неопозитивістів сходилися у відмові від метафізики, причому вони насамперед мали на увазі спеціальну метафізику як дисципліну, що висуває домагання на пізнання Бога, нематеріальної душі та універсуму речей незалежно від досвіду. Спроби пізнати щось потойбічне досвідом, з позитивістського погляду, були приречені на поразку. Представники неопозитивізму не задовольнялися цим вердиктом, а бажали довести брак сенсу у метафізичних висловлюваннях, а для цього треба була мати критерій сенсу. Їхні зусилля, спрямовані на визначення такого критерію, щоб потім за його допомогою чітко розрізнити наукові висловлювання, які мають сенс, і позбавлені сенсу метафізичні словосполучення, у подальшій перспективі не привели до будь-якого задовільного результату. До того ж їхня критика спрямовувалась проти певного різновиду мета-

фізики, який уже більш не був актуальним у XX столітті. Складнощі, які виявилися у полеміці з метафізикою, сприяли згодом тому, що неопозитивісти зайняли більш толерантну позицію. Але емпіристська тенденція неопозитивізму збереглася й надалі – у (мовно-)аналітичній філософії другої половини XX століття, яка отримала спадщину логічного емпіризму.

Спочатку критерієм сенсу вважали придатність речень до верифікації, отже, припускалося, що сенс речень, тобто висловлювань, які відповідають сформульованим у логіці правилам утворення висловлювань, – полягає у методі їхньої верифікації. За ними, метафізичні висловлювання позбавлені сенсу, бо вони принципово не підлягають верифікації [65]. (Наприклад, у світлі цього критерію твердження, що світ створений Богом, не має сенсу, бо істинність цього не можна підтвердити через спостереження). Питання щодо придатності до верифікації стосується тільки синтетичних речень, бо істинність аналітичних речень можна встановити чисто логічними засобами, отже, незалежно від досвіду. При цьому припускалося, що можна чітко відрізнити аналітичні речення від синтетичних (що потім поставить під сумнів Куайн [66]). З позитивістської точки зору, не існує апріорних синтетичних суджень: усі неаналітичні положення є емпіричними припущеннями. Математичні положення, так само як і положення логіки, є тавтологіями, які не виключають жодного факту, а тому є сумісними з будь-якими фактами. Оскільки вони взагалі не містять висловлювань про дійсність, то дійсність не можна залучати до їх оцінювання.

Критику метафізики, що здійснювалася через посилання на мову математичної логіки або на мову природничих наук – це різновид наведеної вище критики Гайдеггера Карнапом (див. гл. III, 2а) – вимагалося співвідносити з цими певними мовами, але залишилося невизначеним, чи можна таке робити винятково за допомогою цих мов [67]. Окрім того, неопозитивістська критика метафізики є обмеженою, бо вона спрямована тільки на певний різновид метафізики, а саме на спеціальну метафізику, яка висуває домагання на пізнання фактів, потойбічних досвіду. Але той вид метафізики, який, за Кантом, єдиний може виступати як наука [68], напевне, перебуває на рівні, недосяжному для цієї критики. Адже зрештою виявилось, що не можна придушувати онтологічні питання, які здавна належали до метафізики.

Критерій придатності до верифікації дуже швидко виявився за-



надто вузьким. Якщо вважати реченнями, що мають смисл, тільки ті, які можуть виявлятися істинними через досвід (верифікуються), тоді слід вважати позбавленими смислу також і природні закони, що як загальні положення не виводяться із кінцевої кількості спостережених положень, отже, їх треба ставити на той самий ступінь, що й положення спекулятивної метафізики. Мабуть, таке важко визнати на пряму, що розуміє себе науковим і передусім орієнтується на науки, які встановлюють закони. Щоб не бути змушеними, як Шлік, визнати позбавленими смислу закони природи, було запропоновано вважати їх не висловлюваннями, а правилами, що як такі не є ні істинними, ні хибними. Щоправда, це, мабуть, не відповідатиме інтенції, якою керуються природознавці у своїх припущеннях законів. У цій ситуації, здається, вказує на вихід пропозиція Попера розглядати висловлювання як наукові, якщо їх можна спростувати (фальсифікувати), в іншому ж разі їх треба зарахувати до метафізики. Закони природи, які стосуються не обмеженої предметної сфери, а всіх предметів певного роду – наприклад закон падіння Галілея – щоправда, не можуть бути верифікованими, бо вони не виводяться з кінцевої кількості спостережених положень, але їх можна фальсифікувати. Щоб виявити неістинність наведеного вище, буде достатньо виявити тільки одне тіло, яке рухатиметься не за законом, сформульованим Галілеєм. Але Попер розглядав принцип фальсифікації тільки як критерій відмежування, а не смислу, отже, речення, які неможливо фальсифікувати (наприклад, метафізичні речення), є, щоправда, ненауковими, але не позбавленими смислу. Але навіть якщо припустити, що висловлювання мають смисл, коли існує можливість фальсифікації, це не усуває складнощів. Адже принцип фальсифікації не спрацьовує в екзистенціальних положеннях, таких як «Існує принаймні одне тіло, яке не підпорядковується закону Галілея». З того, що, за цим законом, усі спостережувані тіла падають, не випливає, що не існує будь-якого тіла, яке виходить на рамки цього закону. Положення «Не існує жодного тіла, для якого не мав би значущості закон падіння» еквівалентне положенню «закон падіння має значущість для всіх тіл», але це положення не виводиться, як було вже сказано, з кінцевої кількості спостережених положень. Складається враження, що ці складнощі можна подолати через подання вимог здатності до верифікації і фальсифікації, стверджуючи, що положення мають смисл, якщо їх можна або верифікувати, або фальсифікувати. Щоправда, і щодо цієї пропозиції висувається

закид: існують комбіновані загальні й екзистенціальні положення (для усіх  $x$  існує один  $y$ , отже...), які не можуть бути верифікованими через «усі» і не можуть фальсифікуватися через «існують». Через це було зроблено поступки на користь більш слабкої вимоги, що положення потрібно емпірично підтвердити, якщо вони мають домагання на смисл. Зрештою переїм погляд, за яким питання про смисл узагалі не можна вирішити, коли йдеться про ізольовані речення [69]. У ретроспективі можна встановити, що протилежності між науковим та метафізичним мисленням, на встановлення якої висували домагання тогочасні критики, не існує у її запропонованому вигляді. Отже, є багато аргументів на користь позиції Поппера, якій радив вважати положення такими, що мають смисл, якщо з ними у світі їхніх наслідків можна дискутувати раціонально. Оскільки це цілком неможливо у випадку метафізичних положень, то треба відкинути огульні звинувачення метафізики в тому, що вона позбавлена смислу. Переслідуючи мету остаточного розмежування сфер науки і метафізики, ставав сумнівним також і сам позитивістський ідеал єдиної науки.

### *с) Редукціоністська програма*

За первісними позитивістськими уявленнями, висловлювання тільки тоді можна вважати пізнанням, якщо вони містять винятково досвідні поняття. Цей погляд відстоював Мах, коли писав: «Для мене всяка наукова праця є марною, якщо вона не фіксує безпосередньо дане і замість того, щоб встановлювати зв'язки ознак даного, закидає вудку десь у пустопорожньому» [70]. Отже, він хотів виключити як позірні проблеми всі ті питання, на які не можна відповісти на підставі відчуттів, тобто простих даних [71]. Карнап приєднався до цієї позиції і вимагав вважати припустимими тільки ті поняття, які можна звести до простих емпіричних понять. Складні поняття мають будуватися на простих переживаннях, про які ми знаємо через самоспостереження, за допомогою пригадування їхньої подібності [72]; і, навпаки, має бути можливим зведення комплексних понять до простіших і зрештою – до основних елементів системи. Хотілось вірити, що таке можливо здійснити на основі визначення сумнівних понять, але насправді це не так: уже поняття на зразок «розчинний у воді», які, на перший погляд, не викликають жодних складнощів, не можна дефінітивно звести до простих понять досвіду. Ще менш це

можливо, коли йдеться про такі поняття, як «маса» чи «гравітація».

Якщо Карнап спочатку виходив з понять, взятих з досвіду Я, то згодом він, разом з Отто Нойратом (1882–1845, див. [73]) схилився до того, щоб зробити поняття основою зовнішнього досвіду. Наука у широкому сенсі – єдина наука – потребує загальної інтерсуб'єктивної мови, якою, здавалося, могла бути тільки мова фізики. Якщо відстоювати цю позицію – так званий фізикалізм, – то її наслідком буде те, що також і висловлювання про думки, афекти, вольові акти тощо мають виражатися мовою фізики (або принаймні мовою речей). Висловлювання типу «Петер розлютився» можна вважати скороченням висловлювань про поведінку Петера. Одним словом, фізикалізм вказує у напрямі бігевіоризму.

Щоб надати об'єктивного характеру висловлюванням, за допомогою яких перевіряються синтетичні висловлювання, висувалася вимога формулювати їх як протоколи спостереження. Замість того щоб казати «Я сприймаю тут і зараз це або те», треба було казати «Особа N. N. у той чи той день, у певний час, у певному місці сприймала те і те» [74]. Карнап вважав, що протокольні речення фіксують «дане» незалежно від інтерпретацій. Отже, вони можуть утворювати надійний фундамент для пізнання. Усупереч цьому Нойрат вказував на їх конвенціональний або тимчасовий характер. На його думку, не існує дефінітивного фундаменту науки: «Ми перебуваємо у ситуації мореплавців, які змушені ремонтувати свій корабель у відкритому морі, бо не можуть досягти доку на суші» [75]. Карнап приєднався до цього висловлювання: «Не існує абсолютних фундаментальних положень для побудови науки» [76].

З припущенням протокольних речень поєднувалося домагання щодо можливості переходу через індукцію від висловлювань про особливі факти до висловлювань, що мають характер законів. Проти цього погляду виступав Попер, на думку якого спроба дійти індуктивно до висловлювань у вигляді закону приречена на поразку, адже індукція не є логічною процедурою. За Попером, загальні речення приймаються радше як припущення. Чи буде таке припущення прийнятним, виявиться, коли ми його перевіримо емпірично, тобто перевіримо, чи справдилося виведене з нього передбачення. Своєю чергою, спостережні речення (базисні положення) є гіпотетичними; вони покладаються в основу перевірювання не тому, що ґрунтуються на безсумнівних спостереженнях, а тому, що їх вибрали. Було погоджено, що саме їх слід покласти в основу. Отже, вони

зберігають свою значущість доти, доки триває угода. Оскільки за допомогою базисних положень перевіряються теорії, а базисні положення своєю чергою встановлюються теоріями, то теорії також не можна остаточно підтвердити. Отже, за Попером, домагання, що спиралося на неопозитивістську концепцію протокольних речень, є безпідставним.

#### *d) Від етики до метаетики*

У сфері практичної філософії представники неопозитивізму зосереджувались на питаннях щодо характеру етичних питань, положень і аргументів. Їх цікавило не встановлення або виправдання моральних заповідей, а аналіз форм етики. На цей напрям досліджень вказує назва «метаетика» [77]. Спочатку на передній план висувалась критика погляду, що добро» і «зло» торкаються стосунків, доступних пізнанню, тобто що нормативні положення виражають прозріння. Цьому погляду – когнітивізму – протиставляється теза, що моральні висловлювання виражають тільки емоційні настанови (отже, не є висловлюваннями). З цієї позиції – емотивізму – Альфред Дж. Айєр розглядав, наприклад, вислів «Красти недобре» не як положення, що має об'єктивне значення, а як вираження несхвалення крадіжки. Якщо б хтось мав інші почуття щодо крадіжки, його не можна було б спростувати. Такі висловлювання, окрім своєї експресивної функції, мають характер апеляції; вони послугують тому, щоб викликати у слухача схожі відчуття під час зіткнення з подібною дією, як і у того, хто про це каже, наприклад відразу до крадіжки [78].

Ця радикально суб'єктивістська і ірраціоналістична інтерпретація моральних висловлювань у подальшому стала більш поміркованою. Так, Чарльз Л. Стівенсон вказував на те, що моральні висловлювання, разом із оцінювальною настановою, є висловлюванням переконань щодо фактів, які можуть бути істинними або хибними [79]. Оскільки емоційні настанови пов'язані з припущеннями про певні факти, їх, як і наведене вище, можна зробити предметом аргументації, яка, щоправда, не є обов'язковою. У подальшому перебігу дискусії дедалі більше стверджувалась точка зору, що моральні висловлювання хоч і мають емоційний складник, але не можуть зводитись до нього.

#### 4. Критичний раціоналізм Попера

##### а) Життя і творчість

Карл Раймонд Попер (народився у Відні 1902 р., помер в Англії 1994 р.) запропонував своє, незалежне від неопозитивізму, розуміння філософії науки, яке у багатьох моментах протистоїть йому; але мислення Попера виходить далеко за межі філософії науки [80]. У шістнадцять років Попер під впливом краху середнього класу покинув гімназію, почав працювати робітником і став марксистом. Він пережив глибоку політичну конфронтацію, розчарувався у соціалізмі, після чого продовжив навчання у гімназії. Потім студював фізику і математику, переслідуючи мету стати вчителем.

Його першу працю «Дві фундаментальні проблеми теорії пізнання» спочатку не була надрукована; вона вийшла через сорок шість років після її створення [81]. На основі ідей цього твору було написано «Логіку дослідження» (Відень 1935, фактично 1934). У 1937 р. Попер одержав запрошення до Університету християнської церкви у Новій Зеландії, а у 1946-му – професуру у Лондонській школі економіки, де він працював до виходу на пенсію у 1969 р. Принципові питання філософії історії він виклав у праці «Злиденність історизму» (1944, див. [82]), його критика стосувалася спроб відкрити сутнісні закони історичних процесів; а в історичній праці «Відкрите суспільство та його вороги» (1945) [83] він зобразив Платона і Герґеля ворогами демократії. У «Припущеннях і спростуваннях» (Лондон, 1963, див. [84]) він звів до купи низку важливих праць, серед них була реконструкція ранньої давньогрецької філософії («Назад, до досократиків») і критика діалектичної інтерпретації наукового поступу. У «Об'єктивному знанні» (Оксфорд, 1972, див. [85]) він розробив свою концепцію пізнання у рамках еволюційної теорії та онтології трьох світів, де, поруч із фізичним та психічним світами, існує ще світ теоретичних змістів (світ 3). Автобіографічний характер має книга «Вихідні пункти. Мій інтелектуальний розвиток» (Гамбург, 1979). Разом із Джоном К. Еклесем він написав працю «Самість та її мозок». Його останній твір «Усе життя як розв'язання проблем» (Мюнхен, 1994) вийшов посмертно.

Попер належить до небагатьох філософів ХХ століття, які знайшли визнання за межами кола фахівців і професійно зацікавлених,

його вплив був дуже широким у культурній сфері. Ідея (яка зустрічається вже у Пірса), що не існує абсолютно надійного знання, а всі судження треба вважати потенційно помилковими (fallible), відстоювалася Попером із таким запалом, що багаторазово застосовувалася не тільки у науково-теоретичній царині, а й в окремих науках і у практичній площині, а саме – у політиці. Поперівському запереченню догматизму відповідає його критика політико-ідеологічного фундаменталізму. У методологічному плані його позиція, за якою поступ у пізнанні полягає у тому, щоб висувати припущення, перевіряти їх емпірично і, якщо в цьому буде потреба, коригувати, – метод спроб і виправлення помилок, – викликала значний резонанс. Вимога застосувати цей метод також і у соціальній або політичній сфері означала рішучу відмову від усіх ідеологій, до програми яких входило революційне перетворення суспільства; зусилля, спрямовані на покращення соціальних умов, на його думку, є потрібними, але їх треба здійснювати не глобально, а крок за кроком, щоб була можливість вносити виправлення у заблудження разі помилки.

#### *б) Попер і традиція критицизму*

Попер продовжив традицію критицизму, посилення якої не в останню чергу завдячує йому. З усіма формами критицизму його пов'язує переконання, що предмети пізнання є не просто даними, а сформованими суб'єктом. У цьому він виступає послідовником не тільки Канта, а й Фриза та його школи (див. ч. II, гл. II, 2а–б), намагаючись розв'язати проблеми пізнання антропологічними засобами, щоправда, за допомогою еволюційної теорії, про яку ще не йшлося у Фриза. Але Попера все ж таки не можна зарахувати до школи Фриза, бо він, на відміну від Фриза, рішуче відкидав вимогу визначення останнього фундаменту пізнання. Фриз вважав, що треба постулювати остаточні знання, бо в іншому разі ланцюг обґрунтувань не матиме останньої ланки або ж обґрунтування кружлятиме по колу. Щоправда, Попер поділяв точку зору Фриза, що треба так само уникати безілюзійного регресу обґрунтування, як і кола обґрунтувань, але відмовлявся визначати остаточні істинними певні судження, абаючи у перериванні процедури обґрунтування неприпустиму угоду з догматизмом. Його розв'язання проблеми, поставленої Фризом, радше полягає у відмові від вимоги визнавати тільки дефінітивно обґрунтовані положення, тобто у скасуванні постулату обґрунтування [87].

Це веде до зречення позиції, за якою знання постійно має бути обґрунтованим знанням: адже те, що ми називаємо «знанням», завжди є лише припустимим (кон'єктуральним) знанням (*Vermutungswissen*, *Konjekturalwissen*), тому з нього треба вилучити всі наші переконання, які можуть виявитися хибними. Отже, не існує такого знання, яке б принципово мало імунітет проти критики. Щодо всякого знання треба очікувати, що колись воно може потребувати внесення коректив.

Філософія Попера – це не тільки критицизм, а й також раціоналізм, але не в тому його традиційному різновиді, що характеризується припущенням досконалого знання. Раціоналізм як характеристика його мислення вказує радше на його протилежність емпіризму, передусім на відмову від емпіристського припущення простих даних, що нібито виступають надійним фундаментом пізнання, а також від емпіристської віри у можливість виведення законів через індукцію.

Попер, як і Освальд Кюльпе (1862–1915, див. [88]) або Август Месер (1867–1937, див. [89]), відстоював позицію критичного реалізму, що визнає існування дійсності, незалежної від мислення, але ми пізнаємо її не такою, якою вона є незалежно від нас. Як і більшість теоретиків пізнання до нього, він припускав, що нам є безпосередньо даними тільки змісти уявлень, отже, ідеалістична позиція є не суперечливою, а, порівняно з реалістичною, лише непридатною, причому настільки, що все свідчить на користь останньої. Хоча нам доступні тільки змісти свідомості, ми можемо встановлювати зв'язки із зовнішньою дійсністю через нашу здатність розуміти уявні змісти як випадки закономірностей. Оскільки об'єктивним є те, що підпорядковано загальним законам, а тому може перевірятися не тільки відповідним суб'єктом, а й будь-яким іншим, то об'єктивним є також і уявлення, що інтерпретується в рамках закономірностей. «Об'єктивність», за Попером, означає *«інтерсуб'єктивну перевірюваність»*, а це можливо за умов повторювання актів пізнання. Але повторюваність передбачає одноманітність, або регулярність, природних процесів: те, що виступає об'єктом природознавства – «природа» – взагалі можна визначити об'єктивно тільки через ці регулярності, тільки через закономірні залежності» [90]. Оскільки закономірності не є даними, то предметне пізнання виходить за межі того, що дано, саме на це вказує Попер, кажучи про «трансценденцію зображення».

Як і представники попередньої раціоналістичної філософії, Попер також вважав помилкою віру в індукцію. Індуктивіст, який вважає, що може з множини окремих спостережень вивести закони, поводитьсь як дитина, яка за допомогою відерця формує піріг з піску. Але теорії виникають не тому, що результати окремих актів пізнання разом звалюються в одне відро. Теорія відра виявляється безпідставною, бо для нас факти не існують незалежно від теорій; адже факти спочатку показуються у світлі теорій, так само як у темряві речі стають помітними у промені прожектора. (Індуктивістську) теорію відра треба замінити на теорію прожектора. Критика емпіристської інтерпретації пізнання законів ґрунтується зрештою на ідеї, що щось можна пізнати як предмет тільки у взаємозв'язку з теорією.

Визнання зумовленості теорії висловлюваннями про спостереження веде до твердження, що не існує спостережень, вільних від інтерпретацій, а через неминуче гіпотетичний характер усіх теорій не існує остаточної інтерпретації спостережень. Отже, ідея дефінітивного базису наукового пізнання є безпідставною. За Попером, «емпіричний базис об'єктивної науки не містить нічого «абсолютного»; наука будується не на скелястому ґрунті. Це радше bagno, над яким височіє смілива конструкція наукових теорій; наука є будівлею на опорних стовпах, які згори вбиваються у bagno – але не до природного, тобто «даного», дна. Усе глибше вбивати ці стовпи припиняють не тому, що відчувають під ними твердий ґрунт, а через те, що задовольняються стійкістю стовпів, сподіваючись, що будівля вистоїть» [91].

### с) Основи пізнання

Попер поділяв погляд багатьох неокантіанців (наприклад, Алоїса Ріля; див. ч. VI, гл. III, 4), що філософія має передусім бути теорією пізнання у природничих науках. Щоправда, коли він, щоб підкріпити цю позицію, посилався на Канта, то власне спотворював задум останнього. Адже Кант, хоча і вважав аналіз пізнання у природничих науках важливим, але у нього йшлося про можливість пізнання взагалі, а не тільки у природознавстві. Оскільки Попер вважав філософію теорією наукового пізнання, він вбачав у ній в основному *логіку дослідження*, це залишило відбиток у назві його першої публікації. Філософія має шукати відповіді на запитання, що треба розуміти під «пізнанням», який характер мають положення, що утворюють емпіричну основу окремих наук, як висуюють гіпотези, що мають харак-



тер законів, і як їх можна перевірити. Вона прояснює не проблеми в окремих науках, а питання щодо можливості такого пізнання. Отже, вона є критичною філософією, бо намагається не пізнавати предмети, а запитує, як можна збагнути можливість об'єктивного пізнання.

За Попером, Кант розумів, що пізнання неможливе без закономірностей; але помилявся, коли думав, що існує дефінітивне пізнання законів. Закони, як наголошував Попер, є гіпотезами і завжди залишаються гіпотетичними, навіть якщо знаходять переконливе підтвердження. Щоправда, ми маємо поводитися так, *нібито* існують закономірності, але ми завжди мусимо рахуватися із можливістю, що наші припущення щодо закономірностей розбіються за зіткнення з фактами, у цьому разі їх треба коригувати. «Пізнавати» за Попером означає «шукати закономірності, точніше встановлювати і методично перевіряти закони (не звертаючи уваги на запитання, чи існують узагалі суворо загальні закономірності)» [92]. Без закономірностей, як було показано вище, не існує об'єктивного – тобто інтерсуб'єктивно перевірюваного – досвіду пізнання. Якби висловлювання у вигляді законів лежали в основі пізнання, то їх неможливо було б одержати (через індукцію) з його досвіду; у цьому сенсі вони є апіорними, але це ще не означатиме, що вони будуть потрібними і загальнозначущими. Ми маємо задовольнятися *нібито*-закономірностями без домагання на те, що колись наші припущення можуть виявитися дефінітивно істинними.

Не тільки висловлювання у вигляді законів, а й також висловлювання про окремі факти завжди мають тільки тимчасову значущість. Оскільки висловлювання про факти залежать від інтерпретацій у рамках теорій, то також і висловлювання про факти є гіпотетичними. Одним словом, не існує положень, які можуть утворювати цілковито надійний базис нашого знання. Базисні положення, які відіграють роль у перевірці припущень, ґрунтуються на умовностях, а отже, не є незмінними. Через цю позицію складається враження, що Попер відмовився від розуміння істини як збігу судження з предметом, про який судиться (концепція адекватності або кореспондентності), але це не так, адже він визнавав – підкріплений теорією істини польсько-американського логіка Альфреда Тарського (1902–1983, див. [93]) – кореспондентне розуміння істини. Щоправда, через неможливість верифікації висловлювань у вигляді законів залишається невизначеним, чи відповідають вони дійсності, але ми можемо розраховувати на те, що наші теорії з часом дедалі більше

наближатимуться до істини. Адже якщо виключатимуться елементи теорії, які не підтверджуються на досвіді, то теорія ставатиме більш схожою на істини [94]. (Так розвалилося припущення Коперніка, що планети на колоподібних орбітах рухаються навколо сонця, бо його не можна було узгодити з більш точними астрономічними спостереженнями, зробленими згодом. Це підштовхнуло Кеплера до припущення, що орбітами планет є еліпси, а на основі цього припущення стали можливими передбачення, які краще підходили до фактів, ніж припущення у старих теоріях. Оскільки концепція Кеплера обійшла помилки Копернікової, вона більше схожа на істину, ніж остання.) Щоправда, поняття істиноподібності (*Wahrheitsaehnlichkeit*) належить до найбільш спірних елементів філософії Попера.

Безумовно, казати про наближення до істини через усунення помилок дозволяється за умови, що істина можлива як збіг висловлювань з дійсністю. У випадку загальних висловлювань (висловлювань у вигляді законів) це означає, що має бути щось загальне, з чим збігаються ці висловлювання, тобто *сутність* істини. Щоправда, Попер завжди виступав проти есенціалізму, але його концепція істиноподібності показує, що він хотів критикувати не самі припущення загальних взаємозв'язків у дійсності, а тільки раціоналістичні домагання пізнати з абсолютною достовірністю ці взаємозв'язки.

На пізньому етапі своєї творчості Попер розробив концепцію, яку він назвав «теорією пізнання без суб'єкта, що пізнає» [95], тут йдеться не про акти свідомості, що пізнає, а про змісти, які стають незалежними від психічної сфери, але передусім від сфери матеріальних речей. Якщо позначити матеріальну реальність як перший світ (світ 1), а психічну дійсність – як другий світ (світ 2), то сферу змістів пізнання можна назвати третім світом (світ 3). До третього світу – який відповідає «третьій царині», про яку йшлося у Фрейді – належать проблеми, теорії, гіпотези, аргументи тощо. Але світ 3 – це не занебесне місце у платонівському сенсі, адже він виробляється актами мислення і своєю чергою за певних обставин має зворотний вплив на світ 2 і через його опосередкування – на світ 1, тобто на матеріальний світ. Як приклад структур, що створюються актами мислення, але попри це є незалежними від суб'єкта, Попер наводив теорію натуральних чисел. Хоча числа конструюються суб'єктом, між ними існують зв'язки, що існують незалежно від того, мисляться вони чи ні. Наприклад, а у ступені  $n+b$  у ступені  $n=c$  у ступені  $n$  можливо тільки тоді, коли  $n=2$  є фактом, який ми можемо спробувати довес-

ти, але цей факт не виникає внаслідок доказу. З ученням про світ 3 Попер зробив поворот у напрямку, близькому до Платона, якого він рішуче критикував за його політичні погляди, але вважав відкривачем третього світу [96].

#### d) Пізнання і еволюція

Філософія здавна займалася питанням, як можливий збіг мислення і дійсності. Представники класичного раціоналізму шукали відповідь на нього за допомогою припущення, що порядок речей і порядок мислення (понять) ґрунтується на їхній залежності від спільного принципу (Бога, прамонади, абсолютно безкінечної монади). Цій спробі розв'язання можна зробити закид, що такий припущений принцип є непізнавальним, через що Попер, як і Кант, не міг погодитися з раціоналістичною позицією. Кант намагався з'ясувати збіг мислення і дійсності за допомогою припущення, що форми предметів ідентичні формам пізнання предметів, отже, мислення збігається з тим, що мислиться, за формою. Попер не поділяв цієї позиції, бо вважав, що зможе надати більш прийнятне пояснення збігу між суб'єктом і об'єктом.

Кант виділяв три шляхи, які можуть привести до пояснення збігу форм мислення і предметів. Перший шлях було прокладено емпіристами, які припускали, що всі поняття, також і поняття, на яких ґрунтується пізнання, походять зі спостереження. Проти цього погляду виступав Кант, вважаючи, що пізнання предметів можливе тільки за умов існування понять (категорій), незалежних від спостереження. Цей другий шлях є власне кантівським. Третій шлях Кант називав серединним. Йому відповідає припущення, що категорії вбудовано у наше мислення Богом відповідно до законів природи, отже, структури мислення і предметів узгоджено на підставі преформації. Теорія преформації, за Кантом, є безпідставною, бо вона не здатна пояснити, чому ми маємо саме ці, а не будь-які інші категорії. Але якщо категоріям бракує необхідності, то вони також не можуть ручатися за об'єктивність [97].

Для філософської позиції Попера мало наслідки те, що він обрав саме серединний шлях, відкинтий Кантом (преформаційну систему). Але, на його думку, преформація ґрунтується не на тому, що Бог вбудував у людський дух ідеї (у вигляді вроджених ідей, *ideae innatae*), а зумовлена тим, що у процесі видового розвитку виробни-

лися диспозиції, які для індивіда є вродженими, але розгортаються, щоправда, за певних умов під впливом оточення (наприклад, диспозиція до вивчення мови), див. [98]. За Попером є не тільки форми споглядання, тобто простір і час, а й певні інтелектуальні диспозиції, які роблять нас здатними розв'язувати проблеми. Питання, як можливе пізнання (як збіг суб'єктивних форм мислення зі структурами дійсності), за Попером, треба розглядати не у теорії пізнання, а у психології чи біології пізнання. Проблема, як відбулося узгодження (суб'єктивних) умов, нашого пізнавального апарату – функціональних законів нашого інтелекту – з (об'єктивними) обставинами нашого довкілля [99], є тільки окремим випадком загальної біологічної проблеми, а саме: як відбувається пристосування організмів до умов довкілля. Отже, це питання має чисто природничий характер.

Коли Попер казав про умови можливості пізнання і характеризував їх як «апріорні», він буквально збігався з Кантом, але насправді був дуже віддаленим від нього, оскільки його апріоризм основних інтелектуальних функцій є *генетичним* апріоризмом [100]. Так, він намагався пояснити генетично здатність до пошуків регулярностей у протіканні подій, вважаючи її результатом процесів пристосування, які самі не мають інтелектуального характеру. Ця його позиція є більш близькою до Спенсера (див. ч. III, гл. II, 2b), ніж до Канта. Але він дистанціювався також і від Герберта Спенсера та Конрада Лоренца (1903–1989, див. [101]), оскільки вони вважали, що вроджені принципи індивіда первісно були апостеріорними судженнями і стали успадковуватись у процесі видового розвитку. На відміну від них, Попер наполягав на тому, що все знання у жодному разі не було первісно знанням, яке ґрунтувалося на сприйнятті, бо сприйняття вже передбачає апріорне знання, яке, щоправда, не є необхідним знанням.

Це еволюціоністське пояснення (за яким закріпилася назва «еволюційна теорія пізнання») свідчить, що Попер рухався у річці притаманної різним напрямам філософії XX століття тенденції перетворення філософських проблем на конкретно-наукові. Але разом з цим він дотримувався певних метафізичних поглядів, наприклад дуалістичних інтерпретацій відносин між фізичним і психічним. Стосовно проблеми душі і тіла він відстоював теорію взаємодії у тому вигляді, як вона була представлена у XVII столітті у Декарта (див. ч. I, гл. I, 1 і д.). Ця теорія віддає належне факту, що духовні процеси, які не можна зводити до процесів у мозку, впливають на

тілесні процеси і навпаки. Стара теорія психофізичного взаємовпливу потерпіла поразку, бо вона була несумісна з передумовою, що причина і наслідок мають бути однорідними; оскільки Попер відкинув цю передумову, то, на його думку, вже не було підстави усувати припущення взаємодії між духом і тілом [102].

*е) Історія філософії й історія науки*

*(1) Мислення у відкритому і закритому суспільстві*

Попер оригінально поєднував свої систематичні думки з історичними дослідженнями, у зв'язку з якими у нього виникло питання (обговорюване також Фризом та його прихильниками) про прогрес і регрес у філософії історії. Мотор філософського поступу він вбачав у критичній настанові, тобто у готовності до раціональної дискусії, що поєднується з готовністю відмовитися від успішно критикованих поглядів. Ця настанова зумовила швидкий поступ у ранньогрецькій філософії [103]. Так само важливою була концентрація на питаннях пізнання і космології. Платон зрадив критичній традиції, запровадив догматизм і став водночас прибічником політичного тоталітаризму. Усе це, за Попером, тісно взаємопов'язано: недогматичне, відкрите мислення утворює основу відкритого суспільства, тобто демократії, в той час як догматизм є типовим для закритого суспільства і сприяє антидемократичним настроям. У закритому суспільстві традиційні соціальні зв'язки зумовлюють те, що кожна окрема людина знає своє місце у спільноті, бо існують чіткі відносини домінування і підлеглості. Оскільки у відкритому суспільстві не існує або майже не існує таких зв'язків, то це може призвести до того, що люди відчуватимуть себе дезорієнтованими і тужитимуть за стабільними зв'язками. У цій ситуації потреба у закритому суспільстві може стати настільки сильною, що здатна призвести до відмови від відкритої настанови, налаштованої на критику. Такий регрес, на думку Попера, відбувався не тільки під впливом Платона, а й з появою післякантивської ідеалістичної філософії. Якщо Кант розвинув критичну філософію з духу Просвітництва, то Гегель, а під його впливом і Маркс, повернулись до догматизму, якому у філософії історії відповідає історизм, тобто віра у сутнісні закони процесу, що пізнаються розумом. Історизм стає ідеологічним фундаментом тоталітаризму, оскільки він виправдовує домагання окремих

людей або малих груп на знання законів розвитку, які через це відчувають себе покликаними бути вождями мас.

Попер не намагався нейтрально зображувати успадковані філософські позиції, а хотів реконструювати їх під кутом практичних цілей. Оскільки він хотів протистояти тоталітаристським ідеологіям століття – комунізму, фашизму, націонал-соціалізму – він не міг бути неупередженим і вільним від цінностей. «Відкрите суспільство і його вороги» є войовничою книгою, але вона містить багато цікавих філософських або філософсько-історичних думок, не в останню чергу у примітках, які Попер розширював від видання до видання.

З формального боку, в історії філософії Попера впадає у вічі те, що постули пояснюються принципово по-іншому, ніж регреси. Перші зводяться до впливу критичного мислення, тобто з огляду на духовні чинники; причина ж останніх, за Попером, криється у соціальних факторах, особливо у напруженнях, якими неминуче супроводжується відкриття суспільства. Попер не вірив, що одна з цих тенденцій остаточно переможе іншу. Тенденція закріплення соціальних структур і підкорення силі традицій та політичних авторитетів завжди буде конкурувати з тенденцією соціальних структур до дедалі більшої гнучкості і тим самим до створення свободних просторів для індивідів. За цим «маніхейським» розумінням історії одиничний постає перед вибором на користь тієї чи іншої сторони. Попер не втомлювався закликати своїх сучасників виступати за відкрите суспільство.

## *(2) Критика діалектичного розуміння історії*

Припущення Попера, що теорії розвиваються на основі спроб і виправлення помилок – отже, на основі методу виключення, за допомогою якого непридатні теорії замінюються на більш придатні – є альтернативою позиції, яку відстоював Геґель [104]. За Геґелем, знання розвивається діалектично у вигляді висхідного руху від тези (позиції) до антитези (заперечення), а через неї – до синтезу (заперечення заперечення), який своєю чергою стає вихідною позицією для нової тріади (див. ч. II, гл. VI, 3–4). Така інтерпретація, за Попером, є не просто помилкою, вона виявляється однобічною і обмеженою, бо вихідним моментом у жодному разі не може бути завжди одна й та сама теорія, адже завжди між собою конкурують кілька теорій, суперечка яких зазвичай не завершується синтезом,

який містив би у собі тільки елементи конкурентних теорій і нічого, окрім них. Фактично ж теорії, які заступають на місце попередніх теорій, мають нові ідеї. Розвиток науки суттєво полягає у концептуалізації нових думок.

Поперівському розумінню історії науки було зроблено закид, що у дійсності це відбувається не так розумно, як він припускав. Теорії, які не збігаються з фактами, здебільшого не відкидаються, бо робляться спроби узгодити їх фактами за допомогою нових припущень. Нові шляхи теоретичного пояснення прокладаються тільки тоді, коли вся генерація дослідників відмовляється від способу мислення, притаманного певному роду теорій. Відмову від способу мислення, який має не тільки конкретно-наукові передумови, а й також методологічні постулати, разом з натурфілософськими та метафізичними припущеннями – так званої наукової парадигми – на користь іншого, відмінного від нього способу мислення з цієї позиції вже не можна пояснити на підставі логіки науки; зміна парадигм, за Томасом С. Куном, з ім'ям якого поєднується описана вище позиція, в основному є ірраціональними процесом [105]. Розвиток з цього погляду відбувається не безперервно, адже фази розбудови парадигми перериваються революціями, через які стара парадигма витісняється новою.

Ці дебати стосуються інтерпретації розвитку науки. Важливим для філософії є питання, чи мав Попер рацію, зводячи діалектику до методу реконструкції динаміки теорій в окремих науках. З цим не можна погодитися, принаймні стосовно гегелівської діалектики, бо вона оперує не поняттями і положеннями природознавства, а винятково метафізичними поняттями. Таким чином, критика Попера була спрямована не проти діалектики взагалі, отже, не проти гегелівської діалектики, а тільки проти спроб інтерпретувати розвиток окремих наук як діалектичний процес.

Незважаючи на всі закиди, спрямовані проти окремих тез Попера, треба визнати, що він надав важливі поштовхи філософії ХХ століття. Загалом його значення полягає у тому, що він виступав за ідею критичної філософії, яка спирається на аргументи і контраргументи, не висуває домагання на остаточність, а вбачає своє завдання у тому, щоб дедалі адекватніше розуміти відношення суб'єкта до предметів. При цьому Попер закликав не до безпосереднього споглядання, а спирався на аргументи; він хотів розуміти не через відтворення переживання, а збагнути це критично і

попемізувати зі зрозумілими поглядами. Там, де він закликав до вибору, це робилося не фанатично, а на підставі раціонального зважування його наслідків.



## Післямова

Якщо перенестися до ситуації, яка склалася у середині XX століття, бо на цьому завершується ця книга, і запитати, чи досягла філософія постулу на своєму шляху починаючи з XVII століття, а якщо так, то у чому це полягає, то спроба дати відповідь ускладнюється тим, що чим більше ми наближаємося до окресленого часового моменту, тим менше можна говорити про єдиний шлях. Кант, який у пізньому начерку хвалебного листа про поступ у філософії зобразив розвиток мислення як шлях, що має кілька етапів, ще вірив, що можна казати про лінійний поступ, який веде від догматичної метафізики Лябніца через скептицизм Гюма до його власної позиції. Цей погляд не можна поділяти, навіть у часи Канта він уже був однобічним, бо не брались до уваги натуралістичні тенденції, які були вже тоді і користувалися впливом. Тим часом ставало дедалі більш помітним, що стосовно філософії Нового часу не можна казати про єдину лінію розвитку, бо паралельно існувало кілька філософських течій, які інколи дотикалися одна одної або навіть поєднувалися, але здебільшого залишалися незалежними і навіть розбіжними. Кантівська метафора про шлях філософії, покладена також в основу назви цієї книги, потребує модифікації: існує не *один* шлях філософії, а кілька шляхів; в усякому разі можна казати про головний шлях, порівняно з яким усі інші шляхи здаються побічними.

Деякі свого часу впливові вчення згодом цілком витіснилися, наприклад спіритуалістична метафізика, яку вже ніхто не відстоює, хоча ще до першої половини XIX століття вона мала великий вплив. За рахунок ідеалізму натуралістичні або матеріалістичні течії закріпилися у теорії пізнання, психології, етиці і соціальній філософії. Лінгвістичний поворот XX століття, що був багато у чому поворотом до бігевіоризму, сприяв значному посиленню натуралістичних тенденцій. Поруч з ними з'явилися також і нові напрями, такі як герменевтична філософія, філософія життя та екзистенціальна філософія, які виступали не тільки проти названих позицій, а й проти трансцендентальної філософії. Тим не менш філософська течія, що

бере початок від Канта, залишилась дієвою у різні способи, особливо у неокантіанстві (або у неокритицизмі взагалі), у феноменології Гуссерля та у критичному раціоналізмі.

У цих різних напрямках, які тут згадуються без домагання на повноту, простежується протилежність двох настанов, що дає змогу розподілити філософські позиції новітнього і найновітнішого часу на два великі табори, а саме на сциєнтистську позицію, яка має тенденцію засобами окремих наук розв'язувати проблеми, що традиційно вважались достоєменно філософськими, та на позицію, що характеризується відстоєванням сутнісної відмінності між філософськими та конкретно-науковими проблемами. З погляду другої позиції філософія є метадисципліною, це означає, що вона реалізується не у площині дедалі специфічнішого пізнання предметів, а вбачає своє завдання у рефлексії умов, за яких можливе пізнання предметів і моральне зобов'язання. За багатьма філософськими суперечками зрештою криється питання про відносини між філософією й окремими науками.

Іншою принциповою протилежністю, яка все більш чітко проявляється у ході новочасового мислення, є протилежність між філософією, яка висуває тези і підкріплює їх аргументацією, і філософією, яка закликає до безпосереднього осягнення або до духовного споглядання і вбачає своє завдання у тому, щоб провістити про начебто побачене. Якщо обидва напрями мислення називають «філософією», то саме це слово стає багатозначним. Хоча не можна встановити через декрет, у якому сенсі треба говорити про «філософію», але все ж таки слід визнати, що відхід від аргументативного мислення означає розрив із тим способом мислення, який із часів досократиків називається «філософією». Через розгалуження шляху філософії на багато часткових шляхів, мабуть, може виникнути думка, що ідеться про позитивний розвиток, бо пліоралізм позицій означатиме збагачення культури. Насправді ж цей розвиток криє в собі небезпеку, що слово «філософія» буде все менше значити, що воно буде вживатися на розсуд кожного, позначаючи так усе, що він вважатиме за потрібне так називати.

У запропонованому тут зображенні шляху філософії ми керувалися переконанням – яке не міг не помітити уважний читач – що попри різні шляхи у філософії існує також її головний шлях, а саме шлях критичного мислення, спрямованого на формулювання аргументативно підкріплених теорій. З кроком у напрямку до критичної

або трансцендентальної філософії відійшли у минуле спроби пізнати засобами філософії щось про дійсність. З позиції критицизму, філософія не ставить своїм завданням довести буття Бога і субстанціональної душі та визначити їхню сутність, вона також не переспідує мету встановити й обґрунтувати принципи окремих наук. Її завдання полягає радше у тому, щоб окреслити теоретичні рамки, у яких стає зрозумілим, як можливе пізнання предметів і моральне зобов'язання. Належні до цієї рамки поняття є категоріями, а не поняттями досвіду або вродженими ідеями. У розумінні засадничих принципів також спостерігається суттєва відмінність від традиційної метафізики. Якщо її представники вважали засадничими принципами ті положення, які були безпосередньо зрозумілими, то з позиції трансцендентальної філософії принципи встановлюються не на основі позірної очевидності, а на підставі тієї функції, яку вони мають серед філософських теорій. Відтоді як було зроблено крок до цієї позиції, треба було залишити позаду філософію, що визнавала вроджені ідеї та закликала до проникнення до сутнісних взаємозв'язків.

За цим кроком, який передусім пов'язується з ім'ям Канта, настав другий, не менш важливий для торування шляху філософії: якщо Кант ще вважав, що збудував остаточну систему категорій і принципів чистого розуму, згодом виявилось, що він створив тільки одну з багатьох можливих таких систем. Принципи, якими б зрозумілими вони не були, є не аподиктичними, а проблематичними, вони мають альтернативи, і все залежить від того, щоб вибрати, відповідно, найбільш придатну альтернативу. Але жоден вибір не може вважатися остаточним, бо треба завжди рахуватися з тим, що під впливом нових аргументів його потрібно буде переглянути. Інакше кажучи, філософські концепції треба розглядати як такі, що підлягають спростовуванню.

Тим самим відкривається перспектива метафізики як принципово перевірюваної теорії, якій уже не можна зробити закид у догматизмі і фундаменталізмі. Але філософія XX століття лише частково йде у напрямку, вказаному метафізикою у такому її розумінні. Фактично ж становище філософії у другій половині XX століття стало радше більш неосяжним, отже, ще менше, ніж дотепер, можна казати про *визначений* шлях філософії. Але це було б завданням нової книги – показати, що попри багатоманітність різних шляхів, якими рухається мислення, якомусь варто надати перевагу.

## ДОДАТОК

## Філософські течії в другій половині XX століття\*

У попередніх главах шлях філософії був зображений приблизно до середини XX століття; довелося спочатку відмовитися від урахування другої

половини століття, оскільки часова близькість до новітніх і найновітніших течій обтяжувала розрізнення між тим, що провіщає бути лише модою часу [Tagesmode], і тим, що обіцяє бути тривалим надбанням мислення. Проте з плином часу ці сумніви втратили вагу, і позаяк можна припустити, що чимало читачів бажатимуть бути поінформованими про новітній й найновітніший розвиток у сфері філософії, у подальшому пропонується огляд вагомих філософських течій у другій половині XX століття. За браком місця це можливо лише у формі начерку. Не може бути мови ні про претензію на врахування всіх філософських концепцій у розглядуваний проміжок часу, ні про прагнення до повності при згадуванні відповідних авторів. Варто також зауважити, що наступний виклад обмежується філософією у вузькому сенсі слова, тож не зуляється на таких філософських способах мислення в широкому сенсі слова, як філософія політики, філософія культури, філософія релігії тощо.

Рішення зобразити шлях філософії спершу лише приблизно до середини XX століття було вмотивовано не історико-філософськими чинниками, бо не може йтися про якийсь радикальний перелам у розвитку думки близько 1950 року. Після цього часу, радше, знайшли певного продовження різні, раніше постали напрями. У Центральній і Західній Європі ваговитими були і навіть справляли вплив почасти поза межами [філософського] фаху феноменологія, екзистенційна філософія і герменевтична філософія. Упродовж певного часу передусім французький екзистенціалізм наклав відбиток на літературу, кіно і спосіб життя далеко поза межами Франції. В англосаксонських країнах на передньому плані стояли неопозитивістські або ж аналітичні думки, і вони дедалі більшою мірою впливали на континентальну Європу, заідки вони були витіснені у міжвоєнні роки з політичних причин.

\* Цей «Додаток» був написаний проф. Вольфгангом Рьодом спеціально для українського перекладу і його не знайти у жодному з трьох (перевидань) тексту оригіналу. – *Прим. перекл.*

Після Другої світової війни до давніших поглядів допускається також марксистська філософія, і до того ж як в її ортодоксальній формі, що була державно санкціонована в Радянському Союзі й у його сателітів як історичний і діалектичний матеріалізм, так і у вигляді неортодоксального неомарксизму. Тимчасом як її офіційна версія як державної ідеології не допускала будь-яких тенденцій вільного подальшого розвитку, в інших країнах неомарксизм намагалися актуалізувати в самостійний спосіб.

Як і раніше, в другій половині XX століття певну роль відігравали також концепції конкретних наук. Так, унаслідок мовного повороту, тобто зосередження філософії на філософії мови, лінгвістика справила вплив на філософську думку. Мовний поворот (linguistic turn) ставав помітним у більшості філософських напрямів після середини цього століття. Крім того, в філософії знайшли вияв психологічні концепції, що охоплюють різні напрями, хоча, звісно, вже не у формі традиційно тісно пов'язаної з філософією менталістської психології, що спиралася на самоспостереження, а у вигляді бігевіористичної психології або глибинної психології (психоаналізу) (щодо структуралізму див. підрозділ 5).

У континентальній Європі після середини XX століття особливо окреслився інтерес до історії філософії. Тут філософія, потужніше за інші систематичні дисципліни, займалася рефлексією над своєю власною історією. В цій настанові ще виявлявся вплив ідеалізму, що його, певна річ, навряд чи більше обстоювали як спекулятивну метафізику. Так, Геґелівський ренесанс у п'ятдесяті й шістдесяті роки являв собою не відродження геґельянства, а звернення до інтенсивнішого дослідження Геґеля.

Далі буде вказано на ті напрями філософії розглядуваного проміжку часу, які можуть важити або за нові способи мислення, або принаймні за оригінальні розгортання давніших підходів. Послідовність трактованих течій орієнтується, наскільки це можливо, на хронологію, що, звичайно, не може бути здійснено без відхилень. У жодному разі вона не висловлює якоїсь оцінки.

## 1. Герменевтика і екзистенційна філософія

Відродження, яке водночас було подальшим розвитком, пережила герменевтика, яку розуміли вже не як мистецтво тлумачення, а як філософський напрям із універсальним домаганням. При цьому

піонерською була концепція Гайдеґера в «Бутті і часі» (див. ч. IV, т. III, 2а), згідно з якою розуміння є визначенням людського буття [Dasein] і лишень у другу чергу методом історичних дисциплін.

У другій половині ХХ століття традицію герменевтичної філософії продовжив передусім Г.-Г. Гадамер (†2002). Він показав відносний характер домагань пізнання щодо традиції і обмежив розуміння дійсністю, що потлумачена мовою; отже, немає об'єктивності як узгодження з дійсністю самою по собі. Концепція Гадамера не була загально сприйнята; інші представники герменевтичної філософії додержувалися давнішого розуміння герменевтики як техніки інтерпретації, проте на них менше звертали уваги, ніж на Гадамера. Це стосується, наприклад, П. Рікьора [P. Ricoeur] (†2005), який, виходячи з розуміння в певних конкретних науках (скажімо, в біблійній екзегезі й психоаналізі), завдяки узагальненню намагався дійти до відповідного поняття розуміння.

Хоча представники герменевтичної філософії зазнали неозорого впливу Гайдеґера, не виникло жодної школи Гайдеґера в тому сенсі, в якому говорять, наприклад, про Марбурґську школу неокантіанства. Пов'язано це з тим, що Гайдеґер незабаром облишив спосіб думки «Буття і часу», не розвинувши при цьому доктрини, яка могла б слугувати за відправний пункт для утворення школи. Втім вплив Гайдеґера на напрями філософії від герменевтики до деконструктивізму (див. нижче) був значний, як це, наприклад, виявляється в тенденції, що походить від нього, применшувати значення *Logos* як мислення, яке здійснює судження і підведення, на користь якогось передтеоретичного способу думки.

У німецькомовному просторі після Другої світової війни Карл Ясперс (†1969), який обстоював іншу порівняно з Гайдеґеровим аналізом людського буття [Daseinanalyse] форму екзистенційної філософії, спершу справив більший вплив у широких колах, ніж Гайдеґер, позаяк він був легше зрозумілий за нього, не побоювався займати позицію щодо актуальних політичних питань і, на відміну від Гайдеґера, постійно був супротивником націонал-соціалізму. В філософському плані він відрізнявся від Гайдеґера тим, що метафізику він хотів не долати, а відновити в межах екзистенційної філософії. Неодовзі після його смерті його майже обминали мовчанкою.

## 2. Неопозитивізм й аналітична філософія

### *а) Від неопозитивізму до аналітичної філософії*

Одним із найвагоміших, якщо не найбільш вагомим, філософським напрямом ХХ століття є аналітична (точніше мовно-аналітична) філософія, яка почасти продовжувала, почасти змінила неопозитивізм (або логічний позитивізм), що походив із Англії (Б. Рассел, †1970; Дж. Е. Мур, †1958). У Центральній Європі неопозитивізм поєднав себе з ідеями середнього позитивізму (див. ч. III, гл. II, 5) і далі розвивався передусім Вітгенштайном і членами Віденського гуртка (М. Шлік, Р. Карнапом та іншими). Після 1933 року він зазнав утисків з ідеологічних підстав у Німеччині, а згодом і в Австрії, що призвело до еміграції його представників до Сполучених Штатів Америки і до Англії, звідки він повернувся до континентальної Європи в п'ятдесяті і шістдесяті роки і тут викликав помітне зменшення впливу феноменології, екзистенційної філософії й герменевтики.

Коли були поставлені під питання певні засадничі для позитивізму ідеї – наприклад, припущення простого даного, що певно підлягає схопленню, претензія, що синтетичні судження можна чітко відмежувати від аналітичних, або спроба, мовляв, метафізичні концепції можна раз і назавжди відхилити як позбавлені сенсу за допомогою придатного критерію, – започаткувався розвиток, протягом якого були облишені деякі позитивістські позиції; замість «позитивізму» тепер говорили про «аналітичну філософію». В цьому розвитку вирішальне значення припадало на дискусію про критерій сенсу, що лежить в основі критики метафізики. Справді-бо, коли виявилось, що цей критерій збагнути занадто вузько, справа дійшла до лібералізації, в якій вагому роль відіграв обґрунтований К. Р. Попером (†1994) критичний раціоналізм. Подібно тому, як проблематичним був початковий критерій сенсу, такою самою виявилася ідея єдиної науки, яка більше не залишала жодного місця для самостійної філософії; вона так само виявилася сумнівною.

В межах аналітичної філософії сформувалося два напрями з огляду на питання, чи аналіз мови має справу в першу чергу зі штучною точною мовою, чи з повсякденною мовою (*ordinary language*). Якщо спочатку йшлося про аналіз засобами формалізованих мов, то пізніші аналітики, насамперед під впливом Вітгенштайнових «Фі-

лософських досліджень» (опублікованих по його смерті 1958 р.) зосереджувалися на аналізі повсякденної мови і облишили домагання, мовляв, засобами логічного аналізу можна досягти остаточно обґрунтованого розуміння дійсності (наприклад, у формі логічного атомізму Б. Расела). В. В. Куайн [W. V. Quine] (†2000) й інші представники аналітичної філософії пов'язали аналіз мови з поглядами прагматизму (див. ч. IV, гл. V, 1) і продемонстрували якийсь цілісний («гопістичний») спосіб думки, згідно з яким пов'язане з висловлюваннями домагання істини є контекстуально залежне і, зрештою, має відносний характер щодо сукупного зв'язку науки.

### *b) Логіка*

Логіка, яка мала визначальну функцію в неопозитивізмі та пізніше в аналітичній філософії, упродовж XX століття далі розвивалася під різними кутами зору. Уже в першій половині XX століття стало ясно, що при побудові логічної системи слід зважати не лише на синтаксичні, а й на семантичні аспекти. Щоб для таких систем спромогтися запровадити адекватне поняття істини, виявилось неодмінним розрізнення між об'єктною мовою і метамовою (А. Тарський, †1983; Р. Карнап, †1970). Коли К. Гьодель (†1979) показав, що формалізована арифметика неповна – тобто, містить твердження, які в ній не є ні довідними, ні спростовними (перша теорема Гьоделя про неповність), – стало безґрунтовним припущення, що всі істинні арифметичні твердження є також довідними.

У другій половині XX століття логіка освоїла подальші галузі: наприклад, модальна логіка (у зв'язку з припущенням можливих світів), деонтична логіка, епістемічна логіка, квантова логіка, багатовартісна [mehrwertige] логіка. Більше того, крім логічної синтакси і семантики до уваги брали також прагматику (тобто, співвідношення між знаками та їх інтерпретаторами) (сюди належить розвинута Дж. Л. Остином, † 1960, і Дж. Р. Сьорлем [J. R. Searle] теорія мовленнєвих актів).

### *c) Теорія пізнання і теорія науки*

У центрі аналітичної теорії пізнання перебуває проблема істини, особливо ж питання, чи можна розуміти істину як кореспондентність висловлювань і фактів або її слід визначити якимось інакше. Проти кореспондентної теорії, яка була стверджена спочатку всупереч



феноменологічній теорії очевидності та знайшла певну підтримку в Вітгенштайновому «Трактаті» й в аналізові Тарським поняття істини в формалізованих мовах, було висунуто заперечення, мовляв, не можна осмислено говорити про узгодження між висловлюваннями і фактами. Ці сумніви не зачіпають когерентну теорію, згідно з якою істина певного висловлювання ґрунтується на його узгодженні з іншими висловлюваннями, тож вона запропонована як альтернатива до кореспондентної теорії. Інколи її пов'язують із консенсусною теорією, чиїх релятивістських наслідків не уникнути навіть за допомогою регулятивної ідеї універсального консенсусу спільноти всіх тих, хто прагне до пізнання (так уже Ч. Пірс; див. ч. IV, гл. V, 1).

Деякі інші теоретико-пізнавальні проблеми припадають на сферу теорії науки, в рамках якої розглядаються поняття закону природи, пояснення фактів, верифікації або фальсифікації висловлювань, підтвердження припущень тощо. Теорія науки схилилася до того, щоб утверджувати себе як свосвідну, незалежну від філософії науку.

Багатьом представникам неопозитивізму й аналітичної філософії (як раніше певним неокантіанцям) науковий поступ важив за наближення до істини через акумуляцію знання. Цей погляд не залишився без заперечення. За Т. Куном (†1996) такий поступ пізнання має місце лише в фазах «нормального» розвитку науки, в яких розгортається певна «парадигма» (тобто, сукупність теоретичних припущень, методів, застосувань і допоміжних засобів), але не в «революційні» фази, в яких нова парадигма витісняє стару. В революційних фазах «підходить все», тобто в пошуку нових шляхів не дотримуються жодного фіксованого методу (П. К. Фейєрабенд, †1994). Для багатьох ця концепція була бентежною, оскільки згідно з нею зміну парадигм не можна досягнути як раціональний процес. У вигляді відповіді на виклик теорії парадигм стало розвиватися структуралістське розуміння наукових теорій (Дж. Д. Снід, В. Штеґміюлер, †1991).

У межах аналітичного напрямку розвивалася «філософія духу» (Philosophy of Mind), мета якої полягала в подоланні дуалізму духу й тіла завдяки моністично-натуралістичній концепції. Виходячи з позиції бігевіоризму, Г. Райл (†1976) намагався пояснити віру в дух, що був зрозумілий як сутність, змішанням онтологічних категорій («The Concept of Mind». London 1949). Звертання до бігевіористичної (антименталістської) психології відповідає тому натуралістичному спо-

собу думки, до якого схиляються чимало представників аналітичної філософії; він також виявляється у спробах розв'язати проблему пізнання в межах еволюційної теорії або навіть неврології.

Аналітична філософія – це не єдиний спосіб мислення і вона не пропонує жодної всеохопної системи; радше вона являє собою таку засадничу настанову, яка відзначається зусиллями поняттєвої прецизності, точних обґрунтувань і близькості до досвіду, а також глибокою недовірою до спекуляції (стосовно розвиненої в рамках аналітичної філософії етики див. підрозділ 4).

### 3. Неомарксизм і споріднені з ним напрями

#### *а) Неортодоксальний марксизм*

Після середини XX століття деякі західні інтелектуали звернулися до неортодоксального марксизму, для якого характерне зосередження на історичному матеріалізмі при одночасному відстороненні від матеріалістичної діалектики природи. Шлях до цієї форми марксизму вже у двадцятих роках указали такі теоретики, як Д. Лукач, звернувши увагу на ідеалістичний аспект ранньої філософії Маркса. Інші представники неортодоксального способу думки намагалися перетлумачити марксизм через залучення початково чужосторонніх для нього ідей. Так, Е. Блох (†1977) розвинув утопічно-хіліастичний варіант марксизму, який не був сумісний з офіційною ідеологією НДР. Дуже далеким від позиції комуністичних партій, що її вважали ортодоксальною, був також Герберт Маркузе (†1979), чия критика капіталістичного лібералізму зробила його одним із вагомих зачинателів гасел руху 1968 року. Капіталізм зумовлює мислення і суспільство до раціональності, заснованої на природознавстві й спрямованої на технічні цілі, як одного-єдиного виміру і спричинює до зневажання всіх інших вимірів, несумісних із даними відносинами. Вимога Маркузе відмовитися від одновимірного (капіталістичного) суспільства була втілена у дійсність заходами 1968 року.

З-поміж прибічників марксизму у Франції вирізнявся Ж.-П. Сартр (див. ч. IV, гл. III, 4), який у своїй пізній творчості уважав за можливе синтезувати діалектичний матеріалізм і екзистенційну філософію. Певний час привертала до себе увагу спроба структуралістської інтерпретації марксизму (Л. Альпосер, †1990; стосовно

структуралізму див. підрозділ 5). При цьому, на погляд критиків, забракло так само історичного способу розгляду, як і значення дієвого суб'єкта в історії.

#### *b) Критична теорія*

У цьому контексті варто згадати і так звану критичну теорію, яка пов'язана з початкових марксизмом через те, що наголошувала примат суспільно-політичної практики і перейняла історичний матеріалізм. Назву «критична теорія» вперше закарбував у тридцять років М. Горкгаймер (†1973); великі часи цього способу думки настали, звісно, тільки після повернення з еміграції його провідних представників. Заснована М. Горкгаймером і Т. В. Адорно (†1969) «Франкфуртська школа» справила помітний вплив насамперед у шістдесяті й семи десяти роки.

Атрибут «критичний», що наданий їхній теорії, в першу чергу означає «соціально-критичний». Ідеться про дослідження соціальних чинників, що вирішальні для спільного життя людей, з метою радикальної зміни суспільних відносин. На відміну від вільних від цінностей природничонаукових теорій, які тільки в другу чергу пов'язані з практичним застосуванням, зв'язок із практикою важить за інтегративну складову критичної теорії. Стосовно мислення, включно з філософським мисленням, робиться припущення, що воно в основі своїй зумовлено практичними інтересами. Однак якщо визнаються лиш інтереси до технічного використання природних сил, до комунікації та до емансипації від суспільних, пов'язаних із наявним економічним ладом примусів (Ю. Габермас), то не зостається жодного місця для питомого пізнавального інтересу або інтересу розуму в сенсі Канта. Типова для всіх форм історичного матеріалізму вимога підпорядковувати теорію суспільній практиці, врешті решт, сягає заклику Маркса, мовляв, треба перейти від інтерпретації (соціального) світу до його зміни (11 теза про Фосрбаха).

Щоправда, діалектика відіграє певну роль і в неомарксизмі, втім, у такій формі, яка виразно відрізняється від обґрунтованого Ф. Енгельсом діалектичного матеріалізму і яка скептично протистоїть припущенню діалектики природи. У відмежуванні не лише від «Діамату», а й від усіх традиційних форм діалектики особливо далеко зайшла Адорнова «Негативна діалектика» (1966), що негативна під багатьма кутами зору, а саме: через відкидання віри у завершаль-

ну синтезу над усіма протилежностями, через сумнів у можливому збіганні поняття й сутності дійсності та через відхилення ідеї принципово інтелігбельної дійсності. Якщо модифікована діалектика зводиться до визнання такого аспекту дійсності, що неприступний розумовому пізнанню, то в ній також виявляється скептична до розуму тенденція, яку можна констатувати в різних інших напрямках останніх десятиліть.

Починаючи з сімдесятих років вплив неомарксизму помітно зменшився, відколи минулі марксистки (А. Глюксман, Б.-А. Леві й інші) в зв'язку зі сталінським і маоїстським терором та під враженням книжки Солжениціна «Архіпелаг ГУЛАГ» відвернулися від марксизму як ідеології, що схиляється до тоталітаризму. Позначення «нова філософія» (*Nouvelle Philosophie*) для їхньої позиції, звичайно, занадто претензійне, позаяк її представники були передусім культурно і соціально критичними письменниками.

#### 4. Практична філософія

##### *а) Брак моральної філософії*

Після Другої світової війни практична філософія перебувала в скрутному становищі. Із кінцем неокантіанства моральна філософія, що ґрунтується на ідеї безумовного обов'язку із поваги перед звичаєвим законом [*Sittengesetz*], навряд чи мала багато прихильників, бо спершу здавалося, що жодна інша етика не може бути переконливою. Щоправда, феноменологія обіцяла здолати помилковий формалізм Кантової етики на користь філософії цінностей, що спирається на змістовні інтуїції, однак ця концепція, що залежить від сумнівного припущення бачення сутностей [*Wesensschau*], не здобула визнання. Етичні думки, що містяться в екзистенційній філософії, також не бралися до уваги як підвалина систематичної моральної філософії. Звертання до одиничних [людей] узяти на себе повну відповідальність за наслідки своїх рішень так само невизначене у змістовному плані, як і заклик до властивого, не зорієнтованого на чужі погляди існування. Вагомість мала і та обставина, що припущення абсолютної індивідуальної свободи і відхилення моральних принципів не сумісні з ідеєю загальнозначущих етичних засад. Наскільки різні конкретизації допускають думки екзистенцій-

них філософів, показує зіставлення політичних позицій Гайдеґера і Сартра. Перший звернувся до націонал-соціалізму, а другий волів розчинити екзистенціалізм у марксизмі («Критика діалектичного розуму», 1960).

В аналітичній філософії етика, правда, відіграла певну роль, однак не як метаетична теорія, в якій ідеться про питання щодо характеру моральних понять і тверджень, а також щодо можливості й, евентуально, сфери чинності моральних аргументів, однак не про практичні засади. На противагу будь-якій формі когнітивістської етики, обстоюваний представниками аналітичного напрямку погляд, мовляв, у моральних твердженнях виражаються в першу чергу почуття, незабаром хоча і послабився, але принципово не був подоланий. Емотивізм стояв на заваді формулюванню об'єктивно практичних принципів.

#### *b) Інтерес до змістовних принципів моралі*

У цій ситуації єдино лише утилітаризм, здається, пішов назустріч інтересу до змістовних принципів морально релевантних дій. У XIX столітті він досяг апогею своєї діявості, проте значно втратив свій вплив у міжвоєнний час. У другій половині XX століття він пережив певний ренесанс, хоча критика утилітаристської етики не вщухла. Вона спрямовувалася проти домагання, ніби можна квантифікувати й обчислити успішні наслідки вчинків, і проти антропології, яка лежить в основі класичного утилітаризму і яка виключає визнання альтруїстичних мотивів людських вчинків. Цим сумнівам підлягають обидва головні напрями утилітаризму – утилітаризм вчинків і утилітаризм правил.

За цих обставин особливу увагу до себе привернула накреслена Дж. Ролзом (†2002) теорія права і моралі («A Theory of Justice», 1971), яка вказала на напрям, що відрізняється і від класичного утилітаризму, і від аналітичної метаетики. Її провідні думки, а саме, ідеї соціальної справедливості (як визнання рівних прав людини, головне права на свободу) і добротності [*der Fairness*] (як компенсації за незаслужені втрати), спираються на вчення про соціальну угоду, що далі розвинене засобами теорії рішень і теорії гри.

Поряд із морально-філософськими питання про принципи в останні десятиліття дедалі більшу увагу привертають до себе питання застосування етичних засад. Під назвою «практична (або застосовна) етика» дискутуються проблеми, порушені з огляду на в-

таназію, аборт, генну інженерію тощо, і започатковуються спеціальні етики, як-от господарська етика, медична етика, феміністична етика, тваринна етика, етика довілля тощо. Певна річ, їх можна уважати за філософські дисципліни лише доти, доки вони розглядають моральні питання в світлі загальних етичних принципів.

## 5. Структуралізм, постмодернізм і деконструктивізм

### а) Структуралізм і постструктуралізм

У другій половині XX століття були зроблені спроби і в філософії використати структуралізм, який спершу застосовувався в конкретних науках, як-от математика, психологія (гештальтпсихологія), лінгвістика, етнологія, антропологія. Йдеться про такий спосіб розгляду, що спрямований на синхронні стосунки між такими елементами цілостей, які визначені виключно системно-іманентними чинниками і не залежать від змістовних змін. У зв'язку з різними сферами застосування впливають, звісно, настільки відмінні погляди, що не можна говорити про певний структуралізм. Так, «структура» в математиці означає встановлені для якоїсь множини зв'язки [Verknüpfungen], тоді як у культурології під «структурою» розуміють дискурсні формації (або епістеми), тобто форми – як-от: оцінювання, ієрархії цінностей, схеми сприйняття, мовні форми, форми виробництва і обміну товарами, – які панують над різними формами якої-небудь культури у певний час (М. Фуко, †1984).

Із типовим для всіх форм структуралізму надаванням переваги синхронному способу розгляду порівняно з діахронним пов'язано розуміння послідовності різних дискурсних формацій як ряду радикальних розривів, що їх констатують, але не пояснюють. Зосередження на перервностях відбувається за рахунок зважання на історичні неперервності. Оскільки при розширенні сфери застосування структуралістського способу розгляду була потреба у вилученні початково пов'язаного з ним домагання очевидності й раціональності, стосовно культурології говорять також про «постструктуралізм».

З позиції структуралістського розуміння перервності розриви дискурсних формацій (за аналогією зміни парадигм у Куна) мислими також у майбутньому, тож і заміна сучасного мислення присутньо відмінним від нього постмодерним способом думки.

### *b) Постмодернізм*

Вислів «постмодерний» уперше з'явився в літературознавстві та в архітектурі, де на відміну від пуризму модерну він позначав стильовий плюралізм й еклектичний історизм. У філософії він так само означає плюралістичний, несистематичний і антидоктринальний спосіб думки. Постмодерний плюралізм виявляється, наприклад, у розрізненні двох незалежних один від одного способів знання: знання, що спирається на аргументи, і оповідного [narratives] знання. Згідно з цим поглядом не може бути мови про якийсь примат наукового пізнання. Крім того, знання завжди має уривчастий характер [Patchwork-Charakter]. Не лише ідеал досконалого, принципово непідвладного коригуванню пізнання, а й постулат аргументованого обґрунтування всіх тез, із цієї позиції є безпідставними.

Применшення значення систематичної філософської думки спричинює до того, що ідеологічні проекти на кшталт марксизму, просвітницької філософії або післякантівського ідеалізму важать за самі лише оповіді, яким бракує наукової легітимації (Ф. Ліотар, †1998). Легітимація домагань знання зводиться до консенсусу експертів, не враховуючи при цьому загального і завершального консенсусу. Плюралістичність, неспівмірність і суперечливість різних дискурсів вважають нездоланими. Те, що пізнання здобувають визнання, залежить, окрім іншого, від інформаційної техніки, причому певну роль відіграють владні відносини, особливо ж влада на підставі розпорядження інформаціями.

Постмодерне мислення зважає на лінгвістичний поворот у філософії, наголошуючи на множинності й гетерогенності мовних ігор і охоплюючи одиничні речення як ізольовані одиничні події, чиє сполучення заднім числом має являти собою певну «несправедливість» [Unrecht]. Суперечності, що при цьому виникають, не можуть бути адекватно артикульовані мовою доти, доки продовжують існувати відносини, що лежать в основі способів мовлення. Ця концепція є варіантом діалектичного вчення про реальні, особливо суспільні «суперечності», тобто противенства або антагонізми.

Упродовж дебатів про постмодернізм його витoki переносилися почасти аж у XIX століття. Тим самим невідомо, чи йдеться в цьому різновиді думки про щось радикально відмінне від модерної філософії, чи не навпаки, про якусь пародію модерних тем.

*с) Деконструкція*

Перехід до нового способу мислення, що замінив модерне мислення, занадто легко можна тлумачити як крок до того мислення, яке вже не має розумового характеру. З особливою рішучістю зробив цей крок Ж. Дерида [J. Derrida] (†2004), який відмежувався від традиції раціонального філософування, намагаючись «деконструювати» філософський спосіб мислення, закарбований логоцентризмом. Разом із логоцентризмом відкинутий і фоноцентризм: не звуки мови, а письмо (як конвенційна система знаків) є первинне.

З огляду на відхилення логоцентризму не може дивувати те, що Дерида центральний термін своєї філософії, себто «розрізання» [différance], розумів не як поняття, а як порух думки, що лежить в основі різниць між предметами і не піддається жодній спробі раціонального пояснення. Так само, як значення знаків ґрунтується на різницях, які відділяють їх від інших знаків, так і змісти досвіду загалом завдячують своєю визначеністю різницям, які відділяють їх від інших таких змістів. Ці різниці ґрунтуються на процесі, що вже не підлягає предметному схопленню, на розрізванні – *différance*. Тенденція до подолання поняттєвого мислення, яка тут помічається, також виявляється у припущенні мислення, що має місце перед розходженням розуму і безумства [Wahnsinn], однак щодо цього мислення не прояснюється, до чого воно стосується. Ясно лише те, що раціональності як такої виказана відмова.

Тут, як у різних інших зі згаданих філософських напрямів, ідеться не лише про вповні справедливую критику перевищених домагань розуму, наприклад, домагання остаточного пізнання фактів із чистотою розуму. Таке домагання можна облишити – як помітно у Поперовому критичному раціоналізмі, – не відмовляючи розумові в якомусь позитивному значенні. Концепцію розуму як спроможності, що здатна особливе підпорядковувати під загальні поняття і в такий спосіб обґрунтовувати або пояснювати його, не зачіпає критика невірних домагань розуму. Однак якщо під питання ставлять розум як такий, то відвертаються від ідеї філософії, як вона була накреслена дві з половиною тисячі років тому і розгорталася у перебігу століть.



...  
 ...  
 ...  
 ...  
 ...

### ПРИМІТКИ

1. ...  
 2. ...  
 3. ...  
 4. ...  
 5. ...  
 6. ...  
 7. ...  
 8. ...  
 9. ...  
 10. ...  
 11. ...  
 12. ...  
 13. ...  
 14. ...  
 15. ...  
 16. ...  
 17. ...  
 18. ...  
 19. ...  
 20. ...  
 21. ...  
 22. ...  
 23. ...  
 24. ...  
 25. ...  
 26. ...  
 27. ...  
 28. ...  
 29. ...  
 30. ...  
 31. ...  
 32. ...  
 33. ...  
 34. ...  
 35. ...  
 36. ...  
 37. ...  
 38. ...  
 39. ...  
 40. ...  
 41. ...  
 42. ...  
 43. ...  
 44. ...  
 45. ...  
 46. ...  
 47. ...  
 48. ...  
 49. ...  
 50. ...  
 51. ...  
 52. ...  
 53. ...  
 54. ...  
 55. ...  
 56. ...  
 57. ...  
 58. ...  
 59. ...  
 60. ...  
 61. ...  
 62. ...  
 63. ...  
 64. ...  
 65. ...  
 66. ...  
 67. ...  
 68. ...  
 69. ...  
 70. ...  
 71. ...  
 72. ...  
 73. ...  
 74. ...  
 75. ...  
 76. ...  
 77. ...  
 78. ...  
 79. ...  
 80. ...  
 81. ...  
 82. ...  
 83. ...  
 84. ...  
 85. ...  
 86. ...  
 87. ...  
 88. ...  
 89. ...  
 90. ...  
 91. ...  
 92. ...  
 93. ...  
 94. ...  
 95. ...  
 96. ...  
 97. ...  
 98. ...  
 99. ...  
 100. ...

## Частина третя:

## ФІЛОСОФІЯ ХІХ СТОЛІТТЯ І КРИЗА ІДЕАЛІЗМУ

## I. Матеріалістичне перетлумачення гегельянства

1. Див.: Die Hegelsche Rechte. Texte, ausgewählt und eingeleitet von H. Lübke. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962; Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart 1958 [також в: der Philosophischen Bibliothek, Bd.480. Hamburg 1994], S.65–78 ("Die Bewahrung der Hegelschen Philosophie durch die Althegeleianer").
2. Див.: Die Hegelsche Linke. Texte, ausgewählt und eingeleitet von K. Löwith. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962; Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche, S.78 ff. ("Der Umsturz der Hegelschen Philosophie durch die Junghegeleianer"); W. Eßbach: Die Junghegeleianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe. München 1988 [Übergänge, Bd. 16].
3. Gesamtausgabe der Werke von Strauß: Gesammelte Schriften. Hrsg. von E. Zeller in 12 Bänden. Bonn 1876–1881.
4. Strauß: Das Leben Jesu, Band II. Tübingen 1936, S.735.
5. Щодо біографії див.: Wilhelm Bolin: Ausgewählte Briefe von und an Feuerbach; Biographische Einleitung. Leipzig 1904. [передрук у зібранні творів під ред. W. Bolin und Fr. Jodl. Stuttgart 1903 ff., Bände XII und XIII Erg.-Bde. II und III].
6. Фюрбах сам видав свої вибрані твори: Leipzig 1846–1866; далі див.: Sämtliche Werke, hrsg. von W. Bolin und Fr. Jodl. Stuttgart 1903 ff. [Neuausgabe von K. Löwith mit drei von H.-M. Saß hrsg. Ergänzungsbänden. Stuttgart 1959–1964]; найкраще видання: Gesammelte Werke, I–XII. Hrsg. von W. Schuffenhauer. Berlin 1976 ff. Про Фюрбаха див.: Claudio Cesa: Introduzione a Feuerbach. Bari 1978; Friedrich Jodl: Ludwig Feuerbach. Stuttgart 1921; S. Rawidowicz: Ludwigs Feuerbachs Philosophie. Berlin 1965; Alfred Schmidt: Emanzipatorische Sinnlichkeit. München 1973; E. Thies (Hrsg.): Ludwig Feuerbach. Darmstadt 1975 [Wege der Forschung].
7. Feuerbach: Das Wesen des Christentums, Kap. VII. Gesammelte Werke, Band V, S.143.
8. Там само, Kap. V. Gesammelte Werke, Band V, S.105 f.
9. Там само, Kap. VI. Gesammelte Werke, Band V. S.127 [розрядка в оригіналі].
10. Там само, Kap. XIII. Gesammelte Werke, Band V, S.220.
11. Там само, Kap.XVI. Gesammelte Werke, Band V. S.249.
12. Там само, Kap.XXI. Gesammelte Werke, Band V, S.334f.
13. Там само, Kap.23. Gesammelte Werke, Band V, S.359.
14. Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. Gesammelte Werke,

Band IX, S.61.

15. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, §32; Gesammelte Werke, Band IX, S.316.

16. Там само, §44; Gesammelte Werke, Band IX, S.326.

17. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie; Gesammelte Werke, Band IX, S.244.

18. Щодо біографії див.: Isaiah Berlin: Karl Marx. Sein Leben und sein Werk. Aus dem Englischen übers. von C.Meyer-Clason. München 1959. [Auch als Ullstein Buch Nr. 4003].

19. „Начерки“ („Grundrisse“) вперше були видані у Москві у 1939–1941 рр.; Передрук: Europäische Verlagsanstalt Frankfurt o.J. Ferner in Marx und Engels: Werke und Briefe [MEW], Berlin 1960ff., Bd.42, sowie separat Berlin 1953 (1974).

20. Див.: Eberhard Braun: Aufhebung der Philosophie. Marx und die Folgen. Stuttgart 1982.

21. До цього і наступного розділів див.: Auguste Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels, 1 ff. Berlin 1954ff.; Walter Euchner: Karl Marx. München 1983 [Beck'sche Reihe, 505; Große Denker]; Helmut Fleischer: Marx und Engels. Freiburg und München 1974 (1. Aufl. 1970); Klaus Hartmann: Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften. Berlin 1970; David McLellan: The Thought of Karl Marx. London 1980; Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Frankfurt a.M. 1962 (доопрацьоване нове видання – 1971).

22. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Marx und Engels: Werke und Briefe [MEW], Berlin 1960ff., Erg.-Band I, S.538 Окрім згаданого видання див.: Karl Marx: Werke, Schriften, Briefe in 8 Bänden. Hrsg. von H.-J. Lieber. Stuttgart 1960 ff. Коли після перших томів загальмувалося видання Повного зібрання творів Маркса і Енгельса у Москві і Берліні у 1927 р. [MEGA], почали видавати нове повне зібрання творів, яке все ще далеке від завершення.

23. Про Марксове розуміння природи див.: Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Frankfurt a. M. 1971.

24. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte; MEW, Erg.-Band I, S.587.

25. Marx: Deutsche Ideologie, I: Feuerbach; MEW, Band 3, S.70 Anm. [im Manuskript gestrichene Stelle].

26. Das Kapital, I; MEW, Band 23, S.16.

27. Там само, с. 208.

28. Див.: Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart 1953, Kap. II.

29. Щодо біографії див.: Hans Peter Bleuel: Friedrich Engels. Bürger und Revolutionär. Bern und München 1981.

30. MEW, Band 2, S.229ff.

31. MEW, Band 1, S.499ff.

32. Engels: *Anti-Dühring*, Kap. VI; MEW, Band 20, S.55 [розрядка в оригіналі].
33. Там само, Kap. XII, S.112: "Рух сам є суперечністю".
34. Там само, с. 119.
35. *Dialektik der Natur*; MEW, Band 20, S.348.
36. *Anti-Dühring*, Kap. I, MEW, Band 20, S.21.
37. Ідеологічні елементи марксизму критикували, між іншим: Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, II: *Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen*. München 1958 u.ö.; Ernst Topitsch: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. Wien 1958, S.252ff.; Werner Becker: *Kritik der Marxschen Wertlehre*. Hamburg 1972.

## II. Натуралістичні та антинатуралістичні течії у XIX столітті

1. Про ранній період Конта див.: Henri Gouhier: *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, I-III. Paris 1933-1967; Ausgabe der Frühschriften: *Ecrits de jeunesse 1816-1828*, I-V. Hrsg. von P. E. Berredo-Carneiro und P. Arnaud. Paris und La Haye 1973-1983.
2. Зібрання творів: *Oeuvres*, I-XII (Introduction von S. Pérignon). Paris 1968-1971 [Werke in Nachdrucken]; In deutscher Übersetzung: *Rede über den Geist des Positivismus*. Hrsg. von I. Fetscher. Hamburg 1956 u.ö. [Philos. Bibl., Bd. 244].
3. Щодо біографії див.: Henri Gouhier: *Le vie d'Auguste Comte*. Paris <sup>2</sup> 1965; Boris Sokoloff: *The <Mad> Philosopher: Auguste Comte*. New York 1964; Paul Arbousse-Bastide: *A. Comte*. Paris 1968; Wilhelm Ostwald: *A. Comte und sein Werk*. Leipzig 1914.
4. John Stuart Mill: *August Comte und der Positivismus*. Werke, übers. von Gomperz, Band IX, S.99f.
5. J. St. Mill: "Auguste Comte and Positivism" and "An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy", обидві праці 1865 року; Gesamtausgabe: *Collected Works of John Stuart Mill*. Hrsg. von J. M. Robson. London und Toronto 1963 ff.; deutsche Ausgabe: *Gesammelte Werke*, I-XII. Hrsg. von Th. Gomperz. Leipzig 1869ff. (непердрук Aalen 1968).
6. J. St. Mill: *System der deduktiven und induktiven Logik*, Buch III, Kap. V, § 1; *Gesammelte Werke*, Bd. III, S.4.
7. Там само, Kap. VIII, §2.
8. J. St. Mill: *Principles of Political Economy*, I-II. London <sup>2</sup>1849, Band I, Buch I, Kap. 4, §1, S.67.
9. Там само, юнга II, Kap. 15, § 1; S.493.
10. W. Whewell: *The Philosophy of the Inductive Sciences*, I-II London 1840 u.ö.; його ж: *On the Philosophy of Discovery*. London 1860; його ж: *Selected Writings on the History of Science*. Hrsg. von Yehuda Elkana. Chicago 1984.

11. J. Bentham: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) Hrsg. von W. Harrison. Oxford 1948.
12. J. St. Mill: *Utilitarianism*, Kap. IV: Of what sort of proof the principle of Utility is susceptible. Див.: Jean-Claude Wolf: *John Stuart Mills "Utilitarianism". Ein kritischer Kommentar*. Freiburg und München 1992.
13. Див.: Offried Höffe: *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Ethik*. München 1975; Norbert Hoerster: *Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung*. Freiburg und München 1971; John Plamenatz: *The English Utilitarians*. Neuausg. Oxford 1958; його ж: *Man and Society*, Band II. London und Harlow 1909 (особливо; Kap. I Bentham and His School).
14. J. St. Mill: *Betrachtungen über Repräsentativregierung*. *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, S.1.
15. Там само, с.11.
16. Там само, т. 11, с.21 і наступні.
17. J. St. Mill: *Alexis de Tocqueville über die Demokratie in Amerika*. *Gesammelte Werke*, Bd. XI, S.3.
18. J. St. Mill: *Über Freiheit*, Kap. I.
19. L. Büchner: *Kraft und Stoff*. Leipzig 1869, S.150.
20. H. Spencer: *Works*, I-XXI. London 1884-1904; Nachdruck Osnabrück 1966. Про Спенсера див.: J.H. Turner: *Herbert Spencer. A Renewed appreciation*. Beverly Hills, 1985.
21. H. Spencer: *First Principles*, 6. Aufl., S.119.
22. H. Spencer: *Epitome*, S.418.
23. H. Spencer: *Epitome*, S.667.
24. У німецькому мовному просторі соціал-дарвіністські ідеї відстоював Людвіг Гумплович (1858-1909).
25. *Werke* I, H. Fichtes: *Grundzüge zum System der Philosophie*, I-III. Heidelberg 1833-1846; *System der Ethik*, I-II. Leipzig 1850-1853; *Anthropologie*. Leipzig 1856; *Psychologie*, I-II. Leipzig 1864-1873; *Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung*. Leipzig 1873.
26. Fichte: *Vermischte Schriften*. Leipzig 1896, Band 1, S.257.
27. Див.: Weiße: *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums*, I-III. Leipzig 1855-1862.
28. Див.: Lutz Herrschaft: *Theoretische Geltung. Zur Geschichte eines philosophischen Paradigmas*. Würzburg 1995 [Epistemata Philosophie, Bd. 167].
29. Lotze: *Mikrokosmos*, Band III, S.481.
30. Там само. Т.11, с.160.
31. Fr. A. Lange: *Geschichte des Materialismus*. Leipzig 1905, Band II, S.474.
32. Про Фехнера див.: Kurd Laßwitz: *Gustav Theodor Fechner* (1910). Nachdruck Eschborn 1992. Щодо Фехнера і розвиток психології у цей проміжок часу у цілому див.: Klaus Sachs-Hombach: *Philosophische Psychologie im 19.*

Jahrhundert. Freiburg und München 1993. Передрук творів Фехнера: Über die Seelenfrage. Eschborn 1992; Zend-Avesta oder Über die Dinge des Himmels und des Jenseits, I–III. Eschborn 1992.

33. Fehner: Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. Leipzig 1879. (передрук у Eschborn 1994)

34. V. Gioberti: Il primato morale e civile degli Italiani, I–II. Brüssel 1843.

35. A. Rosmini: Nuovo saggio sull'origine delle idee (1830). Eine kritische Gesamtausgabe – die Edizione nazionale – erscheint Rom 1975 ff.; gekürzte englische Ausgaben einzelner Werke Rosminis publiziert "Rosmini House", Durham, seit 1987, u.a. das angeführte Werk unter dem Titel "The Origin of Thought" (1987).

36. B. Bolzano: Wissenschaftslehre, I–IV. Sulzbach 1837; 2. Aufl. Leipzig 1929–1931 (Teilausgabe der Bände I und II in der Philosophischen Bibliothek Bd. 259 unter dem Titel "Grundlegung der Logik", eingel. von Fr. Kambartel. Hamburg 1963; <sup>2</sup>1978); Paradoxien des Unendlichen. Leipzig 1851 (також Phil. Bibl. Bd. 99. Leipzig 1920; Nachdr. Hamburg 1955; Neuauf. hrsg. von B. van Rootselaar, Hamburg 1975). Von den theologischen Schriften seien genannt: Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele. Sulzbach 1827; Lehrbuch der Religionswissenschaft, I–IV. Sulzbach 1834; Erbauungsreden an die akademische Jugend, I–IV. Prag 1849–1852. (Auf die zahlreichen mathematischen Untersuchungen ist hier nicht einzugehen.) Gesamtausgabe der Werke von B. Bolzano, hrsg. von E. Winter, J. Berg und Fr. Kambartel. Stuttgart-Bad Cannstatt 1969ff. Про Больцано див.: W.L.Gombocz u.a. (Hrsg.): Internationale Bibliographie zur österreichischen Philosophie. Amsterdam 1986.

37. Щодо вчення Больцано про речення у собі та істини у собі див.: Wissenschaftslehre, Band I, §§ 19 ff.; про уявлення у собі див. там само, параграфи 48 і далі.

38. У іншому місці, Band I, §19 bzw. §48.

39. У іншому місці, Band II, § 142.

40. У іншому місці, Band I, §44.

41. A. Trendelenburg: Logische Untersuchungen. Berlin 1840 u.ä.; його ж: Naturrecht auf dem Grund der Ethik. Leipzig 1860 (<sup>2</sup>1868).

42. Logische Untersuchungen, Band II. Leipzig 1870, S.500ff.

43. Logische Untersuchungen, Bd. I, S.39ff. Zur Rolle der Abstraktion als dem "Geheimnis der dialektischen Methode" vgl. a.a.O., S.95.

44. У іншому місці, с.99.

45. Fr. Brentano: Meine letzten Wünsche für Österreich. Stuttgart 1895.

46. Щодо Brentano див.: Oskar Kraus: Franz Brentano. München 1919; Alfred Kastil: Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre. Bern 1951; Wolfgang Stegmüller: "Philosophie der Evidenz: Franz Brentano" в його ж: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. Stuttgart <sup>2</sup>1989 [Kröners Taschenausgabe, Bd. 308]

47. Див.: Rudolf Haller: Studien zur österreichischen Philosophie. Amsterdam 1979; János Christoph Nyíri (Hrsg.): From Bolzano to Wittgenstein. The tradition

of Austrian Philosophy/Von Bolzano zu Wittgenstein. Zur Tradition der österreichischen Philosophie. Wien 1986; Barry Smith: Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano. Chicago und La Salle (Ill.) 1994.

48. Brentano beeinflusste auch verschiedene polnische Philosophen, z.B. Tadeusz Kotarbiński (1886–1981) und Stanisław Les'niewski (1886–1939).

49. Порівн.: Brentano: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg i.Br. 1862; Die Psychologie des Aristoteles, insb. seine Lehre vom nous poietikos. Mainz 1867; Aristoteles und seine Weltanschauung. Leipzig 1911 (in E.v. Aster [Hrsg.]: Große Denker; neu hrsg. von R. M. Chisholm in der Phil. Bibl. 303. Hamburg 1977); Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. Leipzig 1911 (neu hrsg. von R. George in der Phil. Bibl. 304. Hamburg 1980).

50. Порівн.: Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Leipzig 1889 (neu hrsg. von O. Kraus in der Phil. Bibl. 55. Leipzig 1921 u.ö.)

51. Порівн.: Brentano: Die vier Phasen der Philosophie. Stuttgart 1895 (Neuausgaben in der Phil. Bibl. 195 von O. Kraus. Leipzig 1926, und von Franziska Mayer-Hillebrand. Hamburg 1968). На основі лекцій або спадщини були видані: Geschichte der griechischen Philosophie. Hrsg. von Fr. Mayer-Hillebrand. Bern und München 1963 [nun Phil. Bibl. 313]; Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Hrsg. von K. Hedwig. Hamburg 1980 [Phil. Bibl. 323]. (Inhaltlich in vielen Punkten überholt.) Unter den verschiedenen Veröffentlichungen aus dem Nachlaß ist besonders zu erwähnen: Wahrheit und Evidenz. Hrsg. von O. Kraus. Leipzig 1930 u.ö. [Phil. Bibl. 201].

52. Перший том вийшов у 1874 р. у Відні. Нове видання: Philosophische Bibliothek № 192, hrsg. von O. Kraus. Leipzig 1924 u.ö.; Band II (posthum), hrsg. v. O. Kraus. Leipzig 1925 [Phil. Bibl. 193]; als Band III: Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein. Leipzig 1928 u.ö. [Phil. Bibl. 207].

53. Див.: Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, §19, де йдеться про "інтенціональний зв'язок з чимсь, що можливо не є дійсним, але внутрішньо є все ж таки предметно даним".

54. Brentano: "Über den Begriff der Wahrheit". In: Wahrheit und Evidenz, S.3–29.

55. Brentano: "Von der Evidenz". In: Wahrheit und Evidenz, S.61–69; див.: S.148–150.

56. Про проблему очевидності див.: Wolfgang Stegmüller: Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft. Berlin 1969.

57. Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, §23.

58. У іншому місці: §27.

59. У іншому місці: §31.

60. Brentano: Geschichte der griechischen Philosophie. Nach den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie aus dem Nachlaß hrsg. von Franziska Mayer-Hillebrand. Bern und München 1963 [auch in der Phil. Bibl. Nr. 313]. Einleitung.

61. Brentano: Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Hrsg. von O. Kraus. Leipzig 1926; Neuaufgabe mit Einleitung von Franziska May-

er-Hillebrand, Hamburg 1968 [Phil. Bibl. Nr. 195], S.23.

62. Майнон: окрім усього іншого написав: Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Graz 1894; Über Gegenstände höherer Ordnung. Graz 1899; Über Annahmen. Leipzig 1902; Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Leipzig 1915; Gesamtausgabe, hrsg. von R. Haller und R. Kindinger, Bd. I, ff. Graz 1968 ff.

63. Філософські твори Вундта: Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung, I–III. Stuttgart 1906 ff. (1. Aufl. 1880f.) Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und der Gesetze des sittlichen Lebens. Stuttgart 1886; System der Philosophie. Leipzig 1889 u.ö.; Einleitung in die Philosophie. Leipzig 1901 u.ö. Про його філософію див.: Wolfram Meischner und Erhard Eschler: Wilhelm Wundt. Köln 1979; W. Meischner und Anneros Metge (Hrsg.): Wilhelm Wundt – progressive Wissenschaftsentwicklung und Gegenwart. Internationales Symposium Leipzig 1979. Leipzig 1980.

64. Його найвидатнішим учнем був Фрідріх Паульсен (1846–1908), який також був інтерпретатором Канта. Його ж учнем був знову-таки відомий дослідник Канта Еріх Адікес (1866–1928).

65. Mach: Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. Darmstadt 1968 [Nachdruck der 5. Aufl. Leipzig 1926], S. VII.

66. Mach: Die Mechanik in ihrer Entwicklung, historisch-kritisch dargestellt. Darmstadt 1963, S.459. Jüngere Ausgabe, hrsg. von R. Wahsner und H.-H. v. Borzeszkowski. Berlin 1988 [Philosophische Texte].

67. Mach: Analyse der Empfindungen. Jena 1911, S.23.

68. Там само, с.18.

69. Там само, с.18 і наступні.

70. Die Mechanik, S.457.

71. Там само, с. 461.

72. Erkenntnis und Irrtum, S.456.

73. Die Mechanik, S.465.

74. Die Analyse der Empfindungen, S.73 і наступні.

75. Erkenntnis und Irrtum, S.455.

76. Die Mechanik, S.466 і наступні; S.486 і наступні.

77. Die Mechanik, S.465.

### III. Неокантіанство

1. Інші твори Лібмана: Über den objektiven Anblick (1869); Klimax der Theorien (1884); Gedanken und Tatsachen (1899ff.)

2. Liebmann: Kant und die Epigonen. Berlin 1912 [передрук видання: Stuttgart 1865], S.208.

3. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit. Straßburg 1876, S.68.



4. Про історію неокантіанства див.: Klaus Christian Köhnke: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt a.M. 1986; Hans-Ludwig Ollig: Der Neukantianismus. Stuttgart 1979 [Sammlung Metzler]; Alexis Philonenko: L'école de Marbourg. Cohen, Natorp, Cassirer. Paris 1989; Ulrich Sieg: Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft. Würzburg 1994 [Studien und Materialien zum Neukantianismus].
5. Про роль Ланге див. примітку 4 у згаданій праці Ульріха Зіра.
6. Посмертно вийшла праця Ланге „Логічні дослідження“ (Iserlohn 1877). У цій праці дається взначи вплив Германа Когена, який написав до нього передмову. Запланована друга частина так і не вийшла.
7. Lange: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, I-II. Hrsg. von D. A.Ellissen. Leipzig 1905 [Reclams Universalbibliothek], Bd. II, 474. Zu Langes Auffassung der Psychologie vgl. Klaus Sachs-Hombach: Philosophische Psychologie im 19.Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte. Freiburg und München 1993, S.268 ff.
8. Geschichte des Materialismus, Bd. II, S.466.
9. Там само, с.467.
10. Там само, с.61.
11. Там само с.88 і наступні.
12. Lange: Die Arbeiterfrage. Duisburg 1865. Про соціальну філософію див.: Helmut Holzhey: Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus. Frankfurt a. M. 1994 [Suhrkamp TB Wissenschaft, 949].
13. Geschichte des Materialismus, Bd. II, S.58.
14. Helmholtz: Die Tatsachen der Wahrnehmung. Berlin 1879; Schriften zur Erkenntnistheorie. Hrsg. von P.Hertz und M.Schlick. Berlin 1921. Біографію див.: Helmut Rechenberg: Hermann von Helmholtz. Bilder seines Lebens und Wirkens. Weinheim 1994. Про творчість див.: Lorenz Krüger (Hrsg.): Universalgenie Helmholtz. Rückblick nach hundert Jahren. Berlin 1994.
15. Див. примітку 4 у згаданій праці Ульріха Зіра.
16. Див. наприклад: Hermann Cohen: Kants Theorie der reinen Erfahrung. Berlin 1871; Hermann Cohen: Das Prinzip der Infinitesimaltheorie und seine Geschichte. Berlin 1883; Paul Natorp: Piatos Ideenlehre. Leipzig 1903; Ernst Cassirer: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902; Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, I-IV. Berlin 1906ff., Bd.I: 1910 [Nachdruck aller vier Bände Darmstadt 1994]; Karl Vorländer: Geschichte der Philosophie, I-II. Leipzig 1903 [Philosophische Bibliothek 105-106].
17. Neuausgabe der Werke, I-X. Hrsg. Hermann-Cohen-Archiv Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey. Hildesheim und New York 1977. Про творчість Когена див.: Helmut Holzhey; Hermann Cohen. Bern 1994 [Auslegungen, Bd. 4].
18. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. Berlin 1871, S.246.
19. Cohen: Logik der reinen Erkenntnis. Berlin 1914, S.13. [Цей текст пере-

друковано у новому виданні його творів, т. 4).

20. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, S.34.

21. Там само, с.74.

22. Там само, с. 77. Порівн.: Claudius Müller: Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus, Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natorp. Tübingen 1994 [Tübinger rechtswissenschaftliche Abhandlungen, 75].

23. Cohen: Ethik des reinen Willens. Berlin <sup>3</sup>1921, S.28.

24. Cohen: Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Gießen 1915, S.58.

25. Natorp: Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. [Leipzig 1903, 2. Aufl. 1922 з мета-критичним додатком] Перевидання: Hamburg 1961 und Sonderausgabe Darmstadt 1961, S.15.

26. Philosophische Systematik. Hrsg. von H.Natorp, з промовою на честь 100-ліття з дня народження Г.-Г. Гадамера і передмовою Г. Кніттемейера Hamburg 1958.

27. Там само, с. 10.

28. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig und Berlin <sup>3</sup>1923, S.27.

29. Там само, с. 72.

30. Philosophische Systematik. Hamburg 1958 [див. примітку 26].

31. Там само, с. 10.

32. Hinrich Knittermeyer: "Zur Entstehungsgeschichte der "Philosophischen Systematik)". In: Natorp: Philosophische Systematik, S. XVIII.

33. Natorp: Philosophische Systematik, S.23.

34. Про життя і творчість див.: Andreas Graeser. Ernst Cassirer. München 1994. [Beck'sche Reihe, 527; Große Denker]; про біографію див.: Heinz Paetzold. Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Darmstadt 1995; про філософію культури Кассієра: Heinz Paetzold: Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext. Darmstadt 1994.

35. У другому виданні Verlag Bruno Cassirer, Oxford 1954. Нові видання інших важливих творів вийшли у видавництві Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. Див. також: Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte, I ff. (заплановано 20 томів і додаток). Hamburg 1995 ff.

36. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. III. Oxford <sup>2</sup>1954, S.369.

37. Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Berlin 1910, S.32 і далі.

38. Philosophie der symbolischen Formen, Bd. III, S.367.

39. Там само, с. 17 і далі. Про основну систематичну працю Кассієра див.: H.-J.Braun u.a. (Hrsg.): Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Frankfurt.M. 1988[Suhrkamp-TB Wissenschaft, 705].

40. Див: Martin Heidegger. Gesamtausgabe, I. Abt., Bd.3: Kant und das

Problem der Metaphysik. Anhang IV: Davoser Disputation, S.274ff. Про досвіді доповіді Кассієра та про диспут див.: Karlfried Gründer: "Cassirer und Heidegger in Davos 1929". In: H.-J.Braun u.a. (Hrsg.): Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Frankfurt.a.M, 1988, S.290-302.

41. Див. також: Windelband: Geschichte der neueren Philosophie, I-II. Leipzig 1878 und 1880; Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum. München 1923; Nachdruck München 1963.

42. Див.: Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme. Tübingen 1922, S.552ff.

43. Windelband: Die Prinzipien der Logik. Tübingen 1912, S.2.

44. Там само, с.13.

45. Подальші твори Рікєрта: Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. Tübingen 1928 [Габілітаційна праця Рікєрта, уперше 1892]; Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tübingen 1926.

46. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen und Leipzig 1902, S.242.

47. Riehl: Der philosophische Kritizismus, I-III. Leipzig 1908; M925, 1926; інші твори: Realistische Grundzüge. Eine philosophische Abhandlung der allgemeinen und notwendigen Erfahrungsbegriffe. Graz 1870; Moral und Dogma. Wien 1871; Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1903 u.ö.; Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten. Leipzig 1925. Про філософію Піня див.: Günther Lehmann: Die grundwissenschaftliche Kritik des Phänomenalismus, erörtert am kritischen Realismus Riehls. Berlin 1913; Carl Siegel: Alois Riehl. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus. Graz 1932; Mathias Jung: Der neukantianische Realismus von Alois Riehl. Konstanz 1973 [Diss. phil.].

48. Der philosophische Kritizismus, Bd. II/2, S.128.

49. Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig und Berlin 1921, S.97.

50. Der philosophische Kritizismus, Bd. II/2, S.1691 (вробиваху в оригіналі).

51. Там само, с. 173.

52. Там само, с. 132.

53. Там само, т. II/1, с.26.

54. Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, S.92.

5. Там само, с. 93 і наступні.

56. Realistische Grundzüge, S.1f.

57. Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, S.47.

58. Див: Bernhard Rensch: Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage. Stuttgart 1968.

59. Ріль у листах від 1891.

60. Див.: Hans Lenk: Interpretationskonstrukte. Frankfurt a.M. 1993; Günter Abel: Interpretationswelten. Frankfurt a.M. 1993; Friedrich Kaulbach: Philosophie des Perspektivismus. Tübingen 1990; Gerold Prauss: Einführung in die Erkenntnistheorie. Darmstadt 1980.

## IV. Філософія життя

1. Про біографію див.: Curt Paul Janz: Friedrich Nietzsche, I–III. München 1977; Werner Ross: Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben. Stuttgart 1990.

2. Про ставлення Ніцше до Ваґнера див.: Dieter Borchmeyer und Jörg Salaquarda (Hrsg.): Nietzsche und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung, I–II. Frankfurt a.M. und Leipzig 1994.

3. Видання творів: Historisch-kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von H. J. Mette. München 1933 ff. [Вийшло лише 5 томів, що містять тільки ранні твори до "Народження трагедії", які не були включені до видання Колі і Монінарі ]; Передрук цього видання: Frühe Schriften, I–V München 1994; Werke in 3 Bänden, hrsg. von K. Schlechta. München 1966 u.ö. (Показчик до цього видання: K. Schlechta: Nietzsche-Index zu den Werken in drei Bänden. München 1965 u.ö.); Kritische Gesamtausgabe. Werke, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin und New York 1907ff.; Kritische Gesamtausgabe. Briefe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin und New York 1975 ff.; Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, I–XV. Hrsg. von G. Colli und W. Montinari. München usw. 1980 [nach der Kritischen Gesamtausgabe]; Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, I–VIII. München 1986. (Дані з уривків подаються за: Studienausgabe der Werke und Briefe.) – Про творчість Ніцше див.: Eugen Fink: Nietzsche Philosophie. Stuttgart usw. 1986 [Urban Taschenbuch, 45]; Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche. München 1992 [Beck'sche Reihe, 522: Große Denker]; ders.: Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches. Stuttgart 1988; Karl Jaspers: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin und New York 1981 [1. Aufl. 1936]; Walter Kaufmann: Nietzsche. Philosoph, Psychologe, Antichrist. Übers. von J. Salaquarda. Darmstadt 1988 [zuerst engl. 1950]; Kurt Leide: Friedrich Nietzsche. Leben und Werk. Lübeck 1994 [Lübecker Akademie-Ausgabe]; Richard Schacht: Nietzsche. London usw. 1983; його ж: Making Sense of Nietzsche. Reflections Timely and Untimely. Urbana und Chicago 1995. Про місце Ніцше у філософії XIX ст.: Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Stuttgart 1958 [1. Aufl. 1941]; Wolfgang Müller-Lauter: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin und New York 1971; Margot Fleischer: Der <Sinn der Erde> und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche. Darmstadt 1993.

4. Див., наприклад: Paul Ree: Der Ursprung der moralischen Empfindungen. Chemnitz 1877.

5. Лу фон Саломе згодом вийшла заміж за орієнталіста Андреаса, була подругою Рільке, контактувала з Фройдом. Її зображення Ніцше все ще заслуговують уваги: Friedrich Nietzsche in seinen Werken/ Wien. 1894; Frankfurt a.M. 1983. Ніцше пізніше негативно висловлювався про неї у своїх листах.

6. Див.: Erich Friedrich Podach: Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Ewige Wiederkunft, Wille zur Macht, Ariadne. Eine schaffensanalytische Studie. Heidelberg 1963.

7. Ніцше–Овербеку, 7 квітня 1884; Briefe, Studienausgabe, Bd.VI, S.496: "... ich habe mich nunmehr entschlossen, die nächsten fünf Jahre zur Ausarbeitung meiner <Philosophie> zu verwenden, für welche ich mir, durch meinen Zarathustra, die Vorhalle gebaut habe".

8. Див.: Karl Schlechta: Philologischer Nachbericht zu Nietzsche: Werke in drei Bänden, Bd.III, S.1393 ff.; Mazzino Montinari: "Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht". In: Nietzsche lesen. Berlin und New York 1982, S.92–119.

9. Giorgio Colli: Nachwort zu Bd. XIII der Kritischen Studienausgabe der Werke, S.651 f., vermutete, daß in den nachgelassenen Fragmenten eine esoterische Auffassung niedergelegt sei, während die veröffentlichten Schriften nur exoterischen Charakter gehabt hätten.

10. Див.: Erich Friedrich Podach: Der kranke Nietzsche. Wien 1937; того ж автора: Nietzsches Zusammenbruch. Heidelberg 1930; того ж автора: Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Heidelberg 1963 (див. примітку 6).

11. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie, § 3; Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. I, S.35.

12. Противником сократичної та гегелівської діалектики намагався зобразити Ніцше Жіль Дельоз.: Nietzsche und die Philosophie. Hamburg 1991 [eva-Taschenbuch, 70; уперше.: Nietzsche et la philosophie, 1962].

13. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie, § 15; S.99.

14. Die fröhliche Wissenschaft, §37; Werke, Studienausgabe, Bd. III, S.405L.

15. Там само: §344; S.577.

16. Nachlaß Herbst 1887, 9[io2]; Werke, Studienausgabe, Bd.XII, S.393.

17. Nietzsche contra Wagner. Wo ich Einwände mache; Werke, Studienausgabe, Bd. VI, S.418.

18. Götzen-Dämmerung. Streifzüge eines Unzeitgemäßen, §24; Werke, Studienausgabe, Bd. VI, S.127.

19. Menschliches, Allzumenschliches, I, § 1; Werke, Studienausgabe, Bd. II, S.23.

20. Morgenröte, §95; Werke, Studienausgabe, Bd. III, S.86.

21. Die fröhliche Wissenschaft, §354; Werke, Studienausgabe, Bd. III, S.593. Ці ідеї продовжуються у перспективізм; див.: Friedrich Kaulbach: Philosophie des Perspektivismus, I: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche. Tübingen 1990; Günter Abel: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Berlin und New York 1984; того ж автора: Interpretationswelten, Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus. Frankfurt a.M. 1993; Hans Lenk: Philosophie und Interpretation. Frankfurt a.M. 1993 [suhrkamp taschenbuch Wissenschaft, 1060]; того ж автора: Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1993.

22. Götzen-Dämmerung. Die Vernunft in der Philosophie, § 5; Werke, Studienausgabe, Bd. VI, S.78.
23. Ecce homo. Also sprach Zarathustra, § 1; Werke, Studienausgabe, Bd. VI, S.335.
24. Щодо ідеї про повернення дия.: Karl Löwith; Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart 1956; ferner Jean-Pierre Schobinger. Miszellen zu Nietzsche. Basel 1992, S.69ff.
25. Die fröhliche Wissenschaft, §341; Werke, Studienausgabe, Bd. III, S.570.
26. Nachlaß Sommer 86 – Herbst 87, 5[71]; Werke, Studienausgabe, Bd.XII, S.213.
27. Also sprach Zarathustra, Teil III. Vom Gesicht und Rätsel, § 1; Werke, Studienausgabe, Bd. IV, S.199.
28. Дия.: Alois Riehl: Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig und Berlin 1921, S.197ff.
29. Also sprach Zarathustra, Teil III. Vom Gesicht und Rätsel, § 2; Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. IV, S.200, щоправда, тут сказано, що "сам час є колом", але мається на увазі те, що відбувається у часі..
30. Nachlaß 1888, I4[188]; Kritische Studienausgabe, Bd. XIII, S.376.
31. Nachlaß Ende 1886 – Frühjahr 1887; 7^4; Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. XII, S.313.
32. Nachlaß Mai-Juni 1888, i7[8]; Werke, Studienausgabe, Bd. XIII, S.529.
33. Zur Genealogie der Moral; Vorrede, § 5; Werke, Studienausgabe, Bd. V, S.252.
34. Nachlaß Nov. 87 – März 88, 1 I|I 19J; Werke, Studienausgabe, Bd. XIII, S.56.
35. Nachlaß Nov. 87 – März 88, n[4ii]; Werke, Studienausgabe, Bd.XIII, S.190.
36. Про цей аспект його мислення дия: Gerd-Günther Grau: Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche. Berlin und New York 1984.
37. Also sprach Zarathustra, III; Von alten und neuen Tafeln, 30; Werke, Studienausgabe, Bd. IV, S.264.
38. Там само: Zarathustras Vorrede, § 3; Werke, Studienausgabe, Bd. IV, S.14.
39. Там само, §7; S.23.
40. Про філософію моралі Ніцше дия.: Peter Berkowitz: The Ethics of an Immoralist. Cambridge (Mass.) und London 1995.
41. Nachlaß Mai-Juni 1888, 17[4]; Werke, Studienausgabe, Bd.XIII, S.525f.
42. An Burckhardt, 6. 1. 89; Briefe, Studienausgabe, Bd. VIII, S.577fr
43. Дия.: Giorgio Perzo: Der Mythos vom Übermenschen. Nietzsche und der Nationalsozialismus. Frankfurt a.M. usw. 1992; ders.: Nietzsche allo specchio. Rom -1995.

44. Див.: Eugen Biser: Nietzsche für Christen. Freiburg 1983 [Herderbücherei], тут відстоюється теза, що Ніцше зрештою ідентифікував себе з тим, проти чого він боровся; див. того ж автора: Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins. München 1962, де Ніцше приписується ідея надісного бога.

45. Про Ніцшеєве розуміння суспільства див.: Jyung-Hyun Kim: Nietzsches Sozialphilosophie. Würzburg 1995; Mark Warren: Nietzsche and Political Thought. Cambridge (Mass.) and London 1992.

46. Martin Heidegger: Nietzsche, I – II. Pfullingen 1962.

47. Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. Werke, Band IX. Neuwied 1962 [zuerst 1953], S.270–350.

48. Gesamtausgabe von Diltheys Werken: Gesammelte Schriften, Iff. Berlin und Leipzig 1914ff. (Neuaufgaben Stuttgart und Göttingen seit 1958). Про Дільгата див.: Otto Friedrich Bollnow: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. Stuttgart usw. 1967 [i.A. 1936]; Ilse N. Buihof: Wilhelm Dilthey. A hermeneutic approach to the study of history and culture. Den Haag usw. 1980; Hans Ineichen: Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften. Frankfurt a.M. 1975; Rudolf A. Makkreel: Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften. Übers. von B.Kehm. Frankfurt 1991. Theodore Platinga: Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey. Toronto usw. 1980; Frithjof Rodi: Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik. Stuttgart 1969; F. Rodi und U. Lessing (Hrsg.): Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Frankfurt a.M. 1984 [stw 439]. Seit 1983 erscheint das Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, hrsg. von Frithjof Rodi. Bd. I ff. (Göttingen 1983 ff.).

49. Dilthey: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. In: Die geistige Welt. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung. Gesammelte Schriften, Bd. V, S.152.

50. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, Bd. VII, S.262.

51. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften; Gesammelte Schriften, Bd. VII, S.151.

52. Там само, с.265.

53. Там само, с.143.

54. Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie; Gesammelte Schriften, Bd. VIII.

55. G. Simmel: Lebensanschauung. München und Leipzig 1922 (1.Aufl. 1918, 3. Aufl. Berlin 1994), S.20.

56. Max Weber: Gesammelte Schriften zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1922, S.178.

57. Там само, с.189.

58. Там само, с.190.

59. Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris 1889. Німецьке видання під назвою "Zeit und Freiheit". Meisenheim 1949.

60. Див. наприклад: Bergson: *Materie und Gedächtnis und andere Schriften*. Frankfurt a.M. 1964, S.56. (див. також видання в: *Philosophischen Bibliothek*, Bd. 441, hrsg. von E. Oger. Hamburg 1991.)

61. Див.: Milic Capek: *Bergson and Modern Physics. A reinterpretation and re-evaluation*. Dordrecht 1971 (Boston Studies in the Philosophy of Science, 7), S.XII.

62. Einführung in die *Metaphysik*. In: *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*. Übers. von Leonore Kottje. Meisenheim am Glan 1948, S.187. [Die "Introduction à la metaphysique" erschien zuerst 1903 in der *Revue de metaphysique et de morale*.]

63. Див.: Günther Schiwy: *Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit*, I-II. München 1981 f.



## Частина четверта:

## ФІЛОСОФІЯ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ

## I. Подальший вплив старих течій

1. Порівн.: В. Russell: Philosophie. Die Entwicklung meines Denkens. München 1973 [urspr.: My Philosophical Development. London 1959], Kap. IV, S.3611. Russell wies namentlich auf den Einfluß hin, den John McTaggart (1866–1925) auf ihn ausgeübt hatte.

2. Порівн.: Frederick Copleston: A History of Philosophy, VIII/1: British Empiricism and the Idealist Movement in Great Britain. Garden City, New York 1967.

3. Про Бредлі та італійських неогегельянців, які розглядатимуться нижче див.: W. Rod: Dialektische Philosophie der Neuzeit. München 1986, Kap. VII. 4 Bradley: Appearance and Reality. London 1920 [j. Aufl. der Fassung von 1897], S.37. [цитату подано у авторському перекладі]. Див.: Auswahlausgabe aus Schriften Bradleys: Writings on Logic and Metaphysics. Oxford UP 1994.

5. Див.: Alfred J. Ayer: Metaphysics and Common Sense. London 1969, S.66.

6. Bradley: Appearance and Reality, S.132.

7. Bradley: The Principles of Logic, I. London 1922, S.145.

8. Bradley: Essays on Truth and Reality. Oxford 1914, S.203 ff.

9. The Principles of Logic, I, S.409.

10. Croce: Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale (1902); Logica come scienza del concetto puro (1905); Filosofia della pratica. Economica ed etica (1908). Ці твори стали частинами "Filosofia dello spirito". Про Кроче та Джентіле див.: E. Paolo Lamanna und Vittorio Mathieu: Storia della filosofia. La Filosofia del Novecento, I: La filosofia italiana. Florenz 1971; Michele Federico Sciacca: Storia della filosofia italiana. Il secolo XX. I/1. Mailand 1947, S.311 ff.

11. Croce: Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel. Bari 1907; нове видання 1951 під назвою "Saggio sullo Hegel".

12. Croce: La storia come pensiero e come azione. Bari 1938. Ins Deutsche übers. von Fr. Bondy. Bern 1944 [Mensch und Gesellschaft, 1]. Croce: Die Geschichte auf den allgemeinen Begriff der Kunst gebracht. Eingel. von F. Fellmann. Hamburg 1984 [PhB 371]

13. Filosofia dello spirito, I: Estetica, S.15.

14. Там само, с.35 (перекл. автора).

15. Filosofia dello spirito, II: Logica, S.46.

16. Там само, с.22.

1. Filosofia della pratica. Bari 1909, S.23.

18. Там само, с.311.

19. Там само, с.297.
2. Estetica, S.3 u.ö.
2. Logica, S.69.
22. Filosofia della pratica, S.171ff.
23. Gentile: La Riforma della dialettica hegeliana. Opere, hrsg. von der Fondazione per gli studi filosofici, vol. XXVII, Florenz 1954.
24. Gentile: Teoria generale dello spirito come atto puro. Opere, vol. III. Florenz 1944, S.18ff.
25. Там само, с.33.
26. Там само, с.122 (переклад автора).
27. Там само, с.99 і наступні.
28. Там само, с.243 і наступні.
29. Див.: Gustav A. Wetter: Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Freiburg 1952 u.ö.; його ж: Dialektischer und historischer Materialismus. Frankfurt a.M. 1962 [Sowjetideologie heute, 1]; Iring Fetscher: Von Marx zur Sowjetideologie. Frankfurt a.M. 1903; Joseph Bocheński: Der sowjetrussische Materialismus (Diamat). Bern 1950 u.ö.; Helmut Ogiermann: Materialistische Dialektik. Ein Diskussionsbeitrag. München usw. 1958; Helmut Seiffert: Einführung in die Wissenschaftstheorie, II. München 1991 [Becks Schwarze Reihe, 61], III. Teil: Die Dialektik; також: Marxismus und bürgerliche Wissenschaft. München 1977 [Becks Schwarze Reihe, 75].
30. Lenin: Materialismus und Empiriekritizismus. Werke (deutsch), Berlin 1955 ff., Bd. 14, S.141f.
31. Там само, с.340.
32. Там само, с.129.
33. Lenin: Philosophische Hefte. Werke, Bd.38, S.100.
34. Gesamtausgabe der Werke. Neuwied 1962fr У цьому зібранні творів праця "Geschichte und Klassenbewußtsein" надрукована у II томі (1968).
35. Молодий Т. В. Адорно (див. розд. 2b) сдержав імпульси від Лукача, а також від Вальтера Беньяміна (1892–1940), який займався філософією культури і літератури.
36. Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein. Werke, Bd.II, S.62.
37. Там само, с.114.
38. Marx: Das Elend der Philosophie, Kap. II, §1, sechste Bemerkung. MEW, Bd.4, S.136.
39. Див.: A. Gramsci: Philosophie der Praxis. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von W. F. Haug. Hamburg 1995; його ж: Gefängnisbriefe, I. Hamburg 1995.
40. Про ситуацію марксизму у першій половині ХХ століття див.: Helmut Fleischer: Epochenphänomen Marxismus. Hannover und Frankfurt a.M. 1993.
41. Див.: Manfred Riedel: Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie im Lichte der geschichtlichen Erfahrung. Frankfurt a.M. 1993 [Suhrkamp TB Wissen-

schaft, Bd. 1063].

42. Werkausgabe: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, Iff. Frankfurt a.M. 1987ff. [Fischer-TB, Bd. 7375 ff.].

43. Werkausgabe: Th. W. Adorno: Gesammelte Schriften, Iff. Hrsg. von R. Tiedemann. Frankfurt a.M. 1970ff.

44. Neuauflage der "Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente". Frankfurt a.M. 1969. (Цитати подаються за цим виданням).

45. Див.: Emerich Coreth u.a. (Hrsg.): Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. II: Rückgriff auf scholastisches Erbe. Graz usw. 1988. (Darin Heinrich M. Schmidinger: "<Scholastik> und <Neuscholastik> – Geschichte zweier Begriffe".)

46. J. Marechal: Le point de depart de la metaphysique. Löwen 1922ff.; див. також: Otto Muck: Die transzendente Methode und die scholastische Philosophie der Gegenwart. Innsbruck 1964; Emerich Coreth: Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. Innsbruck 1961.

47. E. Gilson: L'Être et l'essence. Paris 1972 (1.Aufl. 1948).

48. E. Gilson: Index scolastico-cartesien. Paris 1913; його ж: Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du Systeme cartésien. Paris 1930 (передрук 1951).

49. J. Geyser: Erkenntnistheorie. Münster 1922.

## II. Феноменологія

1. Повне зібрання творів: Husserliana I і наступні, зібрані твори на основі складу, які видає архів Гусерля в Левені разом з архівом Гусерля в Кельні під керівництвом Г. Л. ван Бреди. – Den Haag (пізніше Dordrecht). – 1950 і наступні.

2. Див. статті у збірці, яку видав Карл Фридрих Гетман: Carl Friedrich Geithmann Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zur Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie. – Bonn. – 1991 [Neuzeit und Gegenwart, Bd. 1].

3. Husserl: Logische Untersuchungen, I, §26// Husserliana, Bd. XVIII, S.92 і наступні.

4. Про "феноменологію" говорили вже Йохан Гайнрих Лямберт (1728–1777) і Гегель, але Гусерль надав цій назві нового значення.

5. Logische Untersuchungen, I, §62// Husserliana, Bd. XVIII, S.230.

6. Там само, § 63 // Husserliana, Bd. XVIII, S.233.

7. Philosophie als strenge Wissenschaft // Husserliana, Bd. XXV, S.4 (початку в Logos I (1911)).

8. Там само, S.61.

9. Там само, S.10.

10. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philo-

sophie // Husserliana, Bd. III, S.49.

11. Erste Philosophie, I Teil // Husserliana, Bd. VII, S.6.
12. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. – Hamburg. – 1954 [спочатку Prag. – 1938]. Відредагував і видав Л. Ландґребе. Щодо участі Ландґребе у виданні див. його передмову. Український переклад цього твору: Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки/ Переклад з німецької В. Кебуладзе. – Київ: ППС-2002. – 2009.
13. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // Husserliana, Bd. VI, S.127.
14. Husserliana, Bd. VI, Beilage XXVIII, S.508.
15. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen [1907] // Husserliana, Bd II, 1950.
16. Ideen zu reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch I // Husserliana, Bd. III, S.52.
17. Там само, S.135.
18. Там само, S.141–142.
19. Там само, S.177.
20. Erste Philosophie, 2 Teil // Husserliana, Bd. VIII, S.39.
21. Erste Philosophie, 1 Teil // Husserliana, Bd. VII, S.61.
22. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge// Husserliana, Bd. I, S.9 10., 63.
23. Ideen zu reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch I // Husserliana, Bd. III, S.171.
24. Die Krisis der europäischen Wissenschaft... // Husserliana, Bd. VI, S.115.
25. Ding und Raum // Husserliana, Bd. XVI.
26. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins // Husserliana, Bd. X, S.36; Phänomenologische Psychologie // Husserliana, Bd. IX.
27. Повне зібрання творів: Gesammelte Werke, I-XIII. Bern und München 1954 і наступні; щодо творів і впливу Шелера див.: Wilfried Hartmann: Max Scheler. Biographie. Stuttgart Cannstatt 1963; Paul Good: Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie. Bern und München, 1975.
28. У католицький період творчості Шелер написав твір "Vom Ewigen im Menschen" (1921), Gesammelte Werke. Bern und München, 1975.
29. Scheler. Die deutsche Philosophie der Gegenwart (1922) Gesammelte Werke, Bd. VII, S.259 і наступні.
30. Spengler: Der Untergang des Abendlandes. München 1990 (окреме видання в одному томі, також як кишенькова книжка: dtv 838. München, 1972 u. ö.).
31. Див. до цього: Manfred Schröter: Der Streit um Spengler. München, 1922.
32. Щодо філософії цінностей див. John N. Findlay: Axiological Ethics. Lon-

don and Basingstoke, 1970 (New Studies in Ethics).

33. Див. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Vierte durchgesehene Auflage, hrsg. mit einem neuen Sachregister von Maria Scheler. *Gesammelte Werke*, Bd. II, Bern, 1954, S.189–190, де йдеться про само зрозумілість цінностей.

34. Там само, S.85–86.

35. Див. K. Mannheim: *Das Problem einer Soziologie des Wissens* // *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 53 (1925), S.577–652. А також: Mannheim: *Wissenssoziologie*. Auswahl aus dem Werk. Eingel. und hrsg. Von K. H. Wolf. Berlin und Neuwied, 1964, S.308 ш наступні.

36. Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. *Gesammelte Werke*, Band VIII, S.58.

37. Там само, S.241.

38. Див. до цього німецькі вибрані твори Парето: V. Pareto *Trattato di sociologia generale* (1916, 1923) *Allgemeine Soziologie*. Ausgewählt, eingel. und übers. Von C. Brinkmann. Tübingen 1955 [*Civitas Gentium Schriften zur Soziologie und Kulturphilosophie*].

39. Scheler: *Der Mensch im Weltalter des Ausgleiches* (написано у 1927 році, вперше опубліковано після смерті в 1929 році). *Gesammelte Werke*, Band IX, S.146.

40. Вперше опубліковано в журналі, що його видавав Кайзерлінг, "Der Leuchter", Darmstadt, 1927; Sonderausgabe, 1928; тепер у: *Gesammelte Werke*, Band IX: *Späte Schriften*. Bern und München, 1976.

41. Там само, S.39.

42. Там само, S.68.

43. Там само, S.44.

44. Там само, S.31.

45. Бібліографію можна знайти у таких виданнях: H. Heimsoeth und R. Heiß (Hrsg.) Nicolai Hartmann. *Der Denker und sein Werk*. Göttingen, 1952, S.286–312 (zusammengestellt von Theodor Ballauf); Ingeborg Wirth: *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie*. Berlin, 1956, S.141–148 [*Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie*, VIII]; Alois Joh. Buch: *Nicolai Hartmann 1882–1982*. Bonn 1982, S.326–344 (твір містить статті про різні аспекти Гартманового мислення); щодо вступу див. H. Heimsoeth und R. Heiß (Hrsg.) Nicolai Hartmann. *Der Denker und sein Werk*. 15 Abh. mit einer Biographie. Göttingen. Щодо Гартманової етики див.: Hans Michael Baumgartner: *Die Unbedingtheit der Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann*. München, 1962.

46. N. Hartmann: *Alte und neue Ontologie* // *Kleinere Schriften*, Bd. III. Berlin, 1958, S.333–334.

47. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin, 1941 [I Aufl. 1921], S.36.

48. *Kant Kritik der reinen Vernunft*, B 303; *Gesammelte Schriften* (див. ч. II, т. I, примітку 3), Bd. III, S.207

49. N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus* (1924) // *Kleinere Schriften*, Bd. II, Berlin, 1957, S.285–286.
50. Там само, S.289.
51. Щодо апорій пізнання див. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, S.59 і наступні.
52. Там само, S.429 і наступні.
53. Там само, S.197 і наступні.
54. *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin, 1964. Див. резюме в: Hartmann: *Alte und neue Ontologie* // *Kleinere Schriften*, Bd. III, S.335–336.
55. *Ethik*. Berlin 1962 (1. A. 1926), S.767.
56. Див.: Н. Driesch: *Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch*. Leipzig, 1917.

### III. Екзистенційна філософія

1. Щодо екзистенційної філософії загалом див.: Otto Friedrich Bollnow: *Existenzphilosophie*. – Stuttgart. – 1960; Leo Gabriel: *Existenzphilosophie. Von Kierkegaard bis Sartre*. – Wien. – 1951; Fritz Heinemann: *Existenzphilosophie, lebendig oder tot?* – Stuttgart. – 1963 [Urban-Bücher, 10] та *Jenseits des Existenzialismus*. – Stuttgart. – 1957 [Urban-Bücher, 24], Wolfgang Janke: *Existenzphilosophie*. – Berlin. – 1982; Max Müller: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. – Heidelberg. – 1986.
2. Повне зібрання творів: *Samlede Værker, I–XIV*. – Hrsg. Von A. B. Drachmann. – København. 1901 і наступні (1920 і наступні); переклади: *Gesammelte Werke, I – XII*. – Jena. – 1909 і наступні (1922 і наступні), перекладачі Н. Gottsched, Chr. Schrempf; *Gesammelte Werke, I – XXXVI*. – Düsseldorf und Köln 1950 і наступні, перекладач E. Hirsch. Цей переклад вийшов також у зброшурованім: *Gütersloch*. – 1982 [Güterslocher Taschenbücher Siebenstern, 600–631]. Щодо вступу до мислення К'єркеґора див.: Georg Brandes *Soeren Kierkegaard: Ein literarisches Charakterbild*. Hildesheim und New York. – 1975 [Передрук перекладу з данської, який вийшов у Ляйпцизі в 1879 році]. Попереднє видання, оброблене та оздоблене коментарями Пернета: G. Perlet. Leipzig – 1992 [Reclams UB, 1428]; Emanuel Hirsch: *Kierkegaard Studien, I – II*. – Vaduz. – 1978; Heinz-Horst Schrey (Hrsg.): *Soeren Kierkegaard*. – Darmstadt. – 1971 1982 [Wege der Forschung, 179]. Heinrich Schmidinger: *Das Probleme des Interesses und die Philosophie Soeren Kierkegaards*. – Freiburg u. München. – 1983.
3. Kierkegaard: *Philosophische Brocken. Werke*, hrsg. Von E. Hirsch, 10 Abt., S.6.
4. Kierkegaard: *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est* (видано після смерті в 1872 році).
5. Там само, *Werke*, 10 Abt., S.133.

6. Там само, Werke, S.161.
7. Philosophische Brocken. Werke, 10 Abt., S.12 і наступні.
8. Die Krankheit zum Tode. Werke, Abt. 26, S.127 і наступні.
9. Philosophische Brocken. Werke, 10 Abt., S.44 і наступні.
10. Die Krankheit zum Tode. Werke, Abt. 26, S.133.
11. Там само, S.10.
12. Werke, Abt. 26, S.167. Anm. +4, посилання на Papier VIII B 170,2.
13. Kierkegaard: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, I, Band. Werke, 16 Abt., S.179.
14. Die Krankheit zum Tode. Werke, Abt. 26, S.93. Там само, S.188.
15. Там само, S.188.
16. Там само, S.190.
17. Див.: Heidegger Sein und Zeit. – Tübingen. – 1953, S.43.
18. Щодо біографії див.: Rüdiger Safranski Ein Meister aus Deutschland. – München. – 1994; Hugo Ott Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – Frankfurt a. M. und New York. – 1988.
19. Martin Heidegger: Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand in vier Abteilungen (I. Veröffentlichte Schriften, II. Vorlesungen, III. Unveröffentlichte Abhandlungen, IV. Aufzeichnungen und Hinweise). – Frankfurt am Main. – 1975 і наступні. Щодо біографії див.: Hans-Martin Saß Heidegger-Bibliographie. – Meisenheim am Glan. – 1968; додатки у книжці під редакцією Перелера: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. – Köln und Berlin. – 1969 [Neue Wissenschaftliche Bibliothek, 34], S.397. Щодо Гайдеґерової філософії див.: Michael Benedikt: Heideggers Halbwelt. Vom Expressionismus der Lebenswelt zum Postmodernismus des Ereignisses. – Wien und Berlin. – 1991; Günter Figal: Heidegger zur Einführung. – Hamburg. – 1992; Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit. – Frankfurt a. M. – 1988; Kurt Fischer Abschied. Die Denkbewegung Martin Heideggers. – Würzburg – 1990 [Epistemata: Reihe Philosophie, Bd. 74]; Winfried Franzen: Martin Heidegger. – Stuttgart. – 1976 [Sammlung Metzler, Bd. 141]; Friedrich-Wilhelm v. Herrmann: Die Selbstinterpretation Martin Heideggers. – Meisenheim am Glan. – 1964; Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“, I. – Frankfurt a.M. -1987; Theodore Kisiel: The Genesis of Heidegger's "Being and Time. – Berkeley. – 1993; Karl Löwith: Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. – Göttingen. – 1960 [Kleine Vandenhoeck-Reihe, 98/99]; Otto Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers. – Pfullingen. – 1990 [1. Aufl. 1963]; Gerold Prauss: Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit“, Freiburg und München 1977; George Steiner: Martin Heidegger, Eine Einführung. – München und Wien 1989 [спочатку: New York. – 1978]; Rainer Thumher: Gott und Ereignis. – Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie // Heidegger Studies VIII. – 1992.
20. Heidegger: Sein und Zeit. – Tübingen. – 1953, S.27.
21. Там само, S.35.
22. Там само, S.135 (в оригіналі складено врозбивку).
23. Там само, S.134 і наступні.

24. Там само, S.142.
25. Там само, S.183.
26. Heidegger: Was ist Metaphysik? – Frankfurt a. M. – 1955 [спочатку 1929], S.35.
27. Там само, S.30–31.
28. Див., наприклад, Rudolf Carnap: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache // Erkenntnis I. – 1932.
29. Там само, S.33.
30. Heidegger: Was ist Metaphysik? S.38.
31. Sein und Zeit, §§47 і наступні.
32. Там само, S.298.
33. Was ist Metaphysik? S.37.
34. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. – Frankfurt a. M. – 1951 (1 видання, 1929); Die Frage nach dem Ding. – Tübingen. – 1962; Kants These über das Sein. – Frankfurt a. M. – 1963. [спочатку 1962 в "Existenz und Ordnung. Festschrift für Erik Wolf". – Frankfurt a. M. – 1962].
35. Ця з давосьмих дискусій була надрукована у виданні: Heidegger: Gesamtausgabe, Abt. I, Band 3, S.274 і наступні.
36. Див.: Kant Kritik der reinen Vernunft, B 873. Gesammelte Schriften (див. ч. II, тт. I, Anm. 3), Bd. III, S.546.
37. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. – Frankfurt a. M. – 1951, S.20.
38. Там само, S.29.
39. Там само, S.30.
40. Там само, S.42.
41. Див.: Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 29, B 863; Gesammelte Schriften, Bd. III, S.46, 540.
42. Immanuel Kants: Logik. Hrsg. von G. B.Jäsche. Gesammelte Schriften, Bd. IX, S.25.
43. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, S.188.
44. Там само, S.27.
45. Див. головний твір Плеснера: Plessner: Die Studien der Organischen und der Mensch. – Berlin. – 1928// Plessners: Gesammelte Schriften, I – X. – Frankfurt a. M. – 1980 і наступні.
46. Див.: Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. – Bonn 1940; Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. – Frankfurt a. M. 1963/ Gesamtausgabe, I ff. – Frankfurt a. M. 1976 і наступні.
47. Heidegger: Die Frage nach dem Ding. – Tübingen. – 1962.
48. Sein und Zeit, S.34.
49. Там само, S.37.



50. Там само, S.31.
51. Див. щодо цього: Victor Farias: *Heidegger und der Nationalsozialismus*. – Frankfurt a. M. – 1988 [Heidegger et le nazisme, 1987]. Щодо Гайдеггерового ставлення до політики див. також: Alexander Schwan. *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. – Opladen. – 1965.
52. Heidegger. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. – Breslau. – (рік видання не вказаний) [1933], S.22.
53. Там само, S.10.
54. Там само, S.15.
55. Там само, S.17.
56. Там само, S.13.
57. Там само, S.22.
58. Nur noch ein Gott kann uns retten // *Der Spiegel*, Nr. 323/1976, S.193 і наступні (інтерв'ю з Мартином Гайдеггером 23 вересня 1966 року).
59. Heidegger: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, S.14.
60. Там само, S.21.
61. Інтерв'ю з Мартином Гайдеггером у журналі "Der Spiegel", S.209.
62. Див.: Domenico Losurdo *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland. Heidegger und die Kriegsideologie*. – Stuttgart. – 1995.
63. *Brief über den Humanismus*. – Frankfurt a. M. – 1951.
64. Там само, S.29.
65. *Was ist Metaphysik?* – Frankfurt a.M. – 1955. Встрч, 1949, S.8.
66. Там само, S.13.
67. *Was heißt denken?* // *Vorträge und Aufsätze*. – Pfullingen. – 1954, S.142.
68. *Die Zeit des Weltbildes* // *Holzwege*. – Frankfurt a. M. – 1957, S.83: "...те, що світ взагалі стає картиною, позначає сутність Нового часу".
69. *Zur Sache des Denkens*. – Tübingen. – 1969, S.77.
70. *Was ist Metaphysik? Einleitung* (1949), S.16.
71. Див.: Wolfgang Iser: *Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht*. – München. – 1991.
72. Heidegger *Was heißt denken?* // *Vorträge und Aufsätze*, S.153.
73. Heidegger *Nietzsche, I – II*. – Pfullingen 1961; Bd. I, S.366 ff. Див.: Bd. II, S.258, а також *Holzwege*. – Frankfurt a. M. – 1957, S.193.
74. Див.: Andreas Graeser: *Philosophie in Sein und Zeit. Kritische Erwägungen zu Heidegger*. – Sankt Augustin. – 1994.
75. Щодо вступу див.: Jeanne Hersch; Karl Jaspers. *Eine Einführung in sein Werk*. – München 1980 [спочатку: Lausanne 1978]; Kurt Salamun: *Karl Jaspers*. – München. – 1985 [Beck'sche Reihe, 508: Große Denker]; за його ж редакцією: Karl Jaspers. *Zur Aktualität seines Denkens*. – München und Zürich 1991; Hans Saner: *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. – Hamburg 1980,

Paul Arthur Schilpp (Hrsg.) Karl Jaspers. – Stuttgart 1957 [слючатку; New York 1957; The Library of Living Philosophers]; Giorgio Penzo: Karl Jaspers. Esistenza e trascendenza. – Rom 1985.

76. Jaspers Philosophie. – Berlin 1956, Bd. I, S.101.

77. Див. там само, S.94–95.

78. Там само, Bd. II, S.53.

79. Там само, S.204.

80. Там само, S.242.

81. Див.: F. Tönnies (1855–1936): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. – Leipzig. – 1887 [передрук 8-го видання (1935): Darmstadt 1963, 1979].

82. Jaspers Philosophie, Bd. II, S.3.

83. Там само, S.65.

84. Там само, S.113.

85. Там само, S.117.

86. Там само, Bd. III, S.205–206.

87. Там само, S.234.

88. Після смерті опубліковано юнгу: Karl Jaspers: Nachlass zur Philosophischen Logik. Hrsg. von H. Saner und M. Hänggl. – München und Zürich. – 1991.

89. Jaspers: Von der Wahrheit. Philosophischen Logik, Bd.1. – München. – 1947, S.85.

90. Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. – München. – 1962, S.166 і наступні.

91. Jaspers: Philosophie, Bd. II, S.198.

92. Sartre: Die Transzendenz des Ego. Versuch einer phänomenologischen Beschreibung. Übers. von H. Schmitt // Die Transzendenz des Ego. Drei Essays. Reinbek 1964 [Також містить: Über die Einbildungskraft (1936); Entwurf einer Theorie der Emotionen (1939)], Подальші філософські твори Сартра: Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hrsg. von T. König, Reinbeck 1991 [L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique. – Paris 1943]; Kritik der dialektischen Vernunft, I: Theorie der gesellschaftlichen Praxis. – Reinbek 1967 [Critique de la raison dialectique, I: Précédé de Question de méthode. – Paris. – 1960; II: L'intelligibilité l'histoire. Posthum hrsg. von A. Elkaim-Sartre. – Paris. – 1985]; Щодо Сартрової філософії див.: Walter Biemel: Sartre-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. – Reinbek 1979; Thomas Damast: Jean-Paul Sartre und das Problem des Idealismus. – Berlin 1994; Klaus Hartmann: Die Philosophie Jean-Paul Sartres. Zwei Untersuchungen zu L'Être et le Néant und zur Critique de la raison dialectique. – Berlin und New York 1983; Jürgen Hengelbrock: Jean-Paul Sartre. Freiheit und Notwendigkeit. Einführung in das philosophische Werk. – Freiburg i.Br. 1989; Gerhard Scel: Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie usw. – Bonn 1971 [Abh. 7. zur Phil., Psychol. und Pädagogik, 68]; Justus Streller: Zur Freiheit verurteilt. Ein Grundriss der Philosophie Jean-Paul Sartres. – Hamburg. – 1952. Щодо естетики див.: Christoph König Dialektik und ästhetische Kommunikation. – Frankfurt a. M.

und Bem. – 1982 [Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Bd. 78].

93. Щодо діалектичних аспектів Сартрового мислення див.: W. Röb: *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. – München. – 1986, S.283 ff, S.308 ff.

94. Sartre: *Das Sein und das Nichts*. – Reinbek. – 1991, S 763–764.

95. Там само, S.529.

96. Там само, S.770.

97. Див.: Sartre: *Marxismus und Existentialismus*. – Reinbek 1964 [rowohlts deutsche enzyklopädie, 196], S.8 [спочатку: *Question de methode*. In: *Critique de la raison dialectique*. – Paris 1960]. Щодо Сартрової позиції до 1960 року див.: Klaus Ehlertmann: *Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur "Critique de la raison dialectique"*. – Berlin 1966.

98. Щодо Каю див.: Jürgen Hengelbrock: *Ursprünglichkeit der Empfindung und Krisis des Denkens*. – Freiburg i Br. – 1982

99. Див.: Jörg Altweg und Aurel Schmidt: *Französische Denker der Gegenwart. Zwanzig Porträts*. – München 1987; Luc Ferry und Alain Renaut: *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*. – Paris 1988.

#### IV. Витоки аналітичної філософії

1. До нечисленних логиків, що далі продовжували підхід Ляйбніца, належать: Gottfried Plouquet: *Sammlung der Schriften, welche den logischen Calcul... betreffen*. Tübingen 1773, і Johann Heinrich Lambert: "De universaliori calculi idea". In: *Nova acta eruditorum*, 1767. Англійський математик Джордж Буль (1815–1864) розвинув алгебру, яку можна тлумачити як логіку висловлювань; до неї долучився Ернст Шрьодер в своїх працях з математичної логіки. Див.: Heinrich Scholz: *Abriß der Geschichte der Logik*. Freiburg <sup>2</sup>1959.

2. Наявні перевидання: *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. Darmstadt und Hildesheim 1964; *Kleine Schriften*. Hrsg. von Ignacio Angelelli. Darmstadt 1967; *Die Grundlagen der Arithmetik*, ebenda 1961; *Die Grundgesetze der Arithmetik*, ebenda 1962. Вибрані праці: *Logische Untersuchungen*. Göttingen <sup>3</sup>1986 [Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1219]; *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Göttingen <sup>3</sup>1986 [Kleine Vandenhoeck-Reihe, 144–145], обидва видав Г. Патциг [G. Patzig]. Також: *Nachgelassene Schriften*. Hrsg. von H. Hermes u.a. Hamburg <sup>2</sup>1978; *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*. Hamburg <sup>3</sup>1990 [Philosophische Bibliothek, 277] [Українське видання: Фреге Г. *Основи арифметики* / Пер. з нім. Т.М.Шанько, наук. ред. П.М.Мирошніченко. – К.: Port-Royal, 2001. – 145с.]. Стосовно думки Фреге див.: Michael Dummett: *Frege – Philosophy of Language*. London <sup>2</sup>1981; Franz v. Kutschera: *Gottlob Frege. Eine Einführung in sein Werk*. Berlin 1989 [de Gruyter Studienbuch]; Günther Patzig: "Gottlob Frege". In: O. Höffe (Hrsg.): *Klassiker der Philosophie*, II. München 1981 u.ö., S.251–273; Christian Thiel: "G. Frege. Die Abstraktion". In: J. Speck (Hrsg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, I. Göttingen 1972 [UTB 147], S.9–44; пор. його ж: *Sinn und Bedeutung in der Logik Gottlob Freges*. Meisenheim a. G. 1965.

3. Günther Patzig: "Gottlob Frege", a.a.O., S.270.
4. Pop. Andreas Graeser: "Sinne, Beleuchtungen und Vorstellungen". In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 20 (1995), S.49ff.; Wolfgang Carl: Sinn und Bedeutung. Studien zu Frege und Wittgenstein. Königstein 1982; Günther Patzig: Gottlob Frege und die logische Analyse der Sprache. In: ders.: Sprache und Logik. Göttingen 1981 [Kleine Vandenhoeck-Reihe 1281].
5. Frege: "Über Sinn und Bedeutung". In: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Neue Folge 100 (1892). Також у: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien. Hrsg. und eingel. von G. Patzig. Göttingen 1966, S.45.
6. Ebenda, S.56. Стосовно теорії дескрипцій див.: Reinhard Kleinknecht: "Theory of Description and Truth-Set Semantics". In G. Meggle und U. Wessels (Hrsg.): Analytomen 1. Proceedings of the 1st Conference "Perspectives in Analytical Philosophy". Berlin und New York 1994, S.68ff.
7. Frege: "Der Gedanke. Eine logische Untersuchung". In: Logische Untersuchungen. Hrsg. und eingel. von G. Patzig. Göttingen 1966, S.30ff.
8. Über Sinn und Bedeutung, S.46, Anm.
9. Der Gedanke, S.50.
10. Ebenda, S.53.
11. Pop. Gottfried Gabriel: "Freges 'verborgene' Erkenntnistheorie". In: V. Gerhardt und N. Herold (Hrsg.): Perspektiven des Perspektivismus. Würzburg 1993 [Gedenkbuch für Fr. Kaulbach], S.94 ff.
12. Німецьке видання: Deutsche Ausgabe, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von E. Bubser, Frankfurt a.M. 1967 [edition suhrkamp, 207]
13. Die Philosophie des Logischen Atomismus. Aufsätze zur Logik und Erkenntnistheorie 1908–1918. Ausgewählt, übers. und eingel. von J. Sinnreich. München 1976.
14. Там само, S.178.
15. "Analysis of Mind" (1921), "Analysis of Matter" (1927), "An Inquiry into Meaning and Truth" (1940) і "Human Knowledge" (1948) [Остання праця в німецькому перекладі під заголовком: Das menschliche Wissen. Übers. von W. Bloch. Darmstadt 1952].
16. Russell: Philosophie. Die Entwicklung meines Denkens. Übers. von E. Bubser [My Philosophical Development. London 1959], München 1973.
17. Russell: Autobiography, I–III. London 1967–1969; німецький переклад: Zürich 1967–69; Taschenbuchausgabe Frankfurt a.M. 1972–74 u.ö.
18. Philosophie des Abendlandes, Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung. Wien und Zürich 1992 (також у серії dtv) [Український переклад: Рассел Б. Історія Західної філософії / Пер з англ. Ю.Лісняка, П.Таращука. – К.: Основи, 1995. – 759 с.].
19. Стосовно філософії Расела див.: Paul A.Schilpp (Hrsg.): The Philosophy of Bertrand Russell. Evanston (Illinois) 1945 u.ö. [The Library of Living Philosophers]; C.W. Kilmister; Russell. Brighton 1984 [Philosophers in context]; Alfred Jules Ayer: Bertrand Russell. London 1972 [нім. пер.: München 1973].
20. Russell: Probleme der Philosophie. Frankfurt a.M. 1967, S.38f.

21. Там само, S.24.
22. Philosophie. Die Entwicklung meines Denkens. S.86.
23. Теорію дескрипцій Рассел спочатку розвинув у праці "On Denoting", in: *Mind* 1905, а пізніше в "Principia Mathematica". Див.: C.W. Kilmister: Russell. Brighton 1984 [Philosophers in context, 4], S.105 ff.
24. Probleme der Philosophie, S.53.
25. Див.: Philosophie. Die Entwicklung meines Denkens. München 1973, S.77.
26. Там само, S.75.
27. Пор. C. W. Kilmister, a.a.O., S.152.
28. Probleme der Philosophie, S.180.
29. Там само, S.181.
30. Die Philosophie des Logischen Atomismus, S.276.
31. Там само, S.176f.
32. John B. Watson: "Psychologie, wie sie der Behaviorist sieht" [англійською вперше у 1913 р.]. In: Behaviorismus. Köln und Berlin 1968, S.20.
33. Russell: An Inquiry into Meaning and Truth. London 1940 u.ö., S.227.
34. Там само, S.188ff. Щодо "belief" див. також: Russell: Human Knowledge. Its Scope and Limits. London 1948 u.ö., S.160ff.
35. Russell: Philosophie. Die Entwicklung meines Denkens, S.215.
36. Там само, S.221.
37. Alan Wood: "Die Philosophie Betrand Russells. Fragmente zu einer Studie über ihre Entwicklung." In: Russell: Philosophie. Die Entwicklung meines Denkens, S.266–286; цитоване місце: S.269.
38. Стосовно біографії див.: William Warren Bartley III: Wittgenstein. Philadelphia und New York 1973; Alan Janik und Stephen Toulmin: Wittgensteins Wien. Übers. von R. Merkel. München 1986 [англійською: Wittgenstein's Vienna. New York 1973]; Brian McGuinness: Wittgensteins frühe Jahre. Übers. von J. Schulte. Frankfurt a.M. 1988 [auch Suhrkamp TB Wissenschaft, 1014 (1992); вперше: Wittgenstein. A Life. Young Ludwig 1889–1921, London 1988]; Ray Monk: Ludwig Wittgenstein. Das Handwerk des Genius. Übers. von H.G.Holl und E.Rathgeb [вперше: Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius. London 1990]. Stuttgart 1992; Georg Henrik v. Wright: Wittgenstein. Frankfurt a.M. 1986; Kurt Wuchterl und Adolf Hübner: Ludwig Wittgenstein in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1979.
39. Повні зібрання творів: Schriften, I–VIII. Frankfurt a.M. 1984; Gesamtwerk (Wiener Ausgabe), hrsg. von Michael Nedo. Wien und New York 1993ff. (спочатку передбачено 15 томів текстів, міститься спадщина 1929–1933 рр., заплановане продовження) [Український переклад: Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / Пер. з нім. Є. Попович. – К.: Основи, 1995. – 311с.]. Стосовно бібліографії див.: Guido Frongia, Brian F. McGuinness: Wittgenstein. A Bibliographical Guide. Oxford 1990. Із венетянської літератури слід згадати: Alfred J. Ayer: Ludwig Wittgenstein. Hammondsworth

1985 [Penguin Books]; Dieter Birnbacher und Armin Burkhardt (Hrsg.): Sprachspiele und Methode. Zum Stand der Wittgenstein-Diskussion. Berlin und New York 1985; Rudolf Haller: Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur österreichischen Philosophie. Amsterdam 1986 [Studien zur österreichischen Philosophie, Band 10]; Merrill B. Hintikka und Jaakko Hintikka: Untersuchungen zu Wittgenstein. Übers. von J. Schulte [снєрyу; Investigating Wittgenstein. Oxford 1986]. Frankfurt a.M. 1990; Peter Kampits: Ludwig Wittgenstein. Wege und Umwege zu seinem Denken. Graz usw. 1985; Anthony Kenny: Wittgenstein. Frankfurt a.M. [Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd.69; снєрyу; London 1973]; János Chr. Nyíri: Gefühl und Gefüge. Studien zur Entstehung der Philosophie Wittgensteins. Amsterdam 1986 [Studien zur österreichischen Philosophie, Band 11]; George Pitcher: Die Philosophie Wittgensteins. Eine kritische Einführung in den Tractatus und die Spätschriften. Freiburg und München 1967 [aus dem Englischen übers. von E. v. Savigny]; Joachim Schulte: Wittgenstein. Eine Einführung. Stuttgart 1992 [Reclams UB 8564]; Susanne Thiele: Die Verwicklungen im Denken Wittgensteins. Freiburg und München 1983; Wilhelm Vossenkuhl: Ludwig Wittgenstein. München 1995 [Beck'sche Reihe; 532: Denker]; Georg Henrik v. Wright: Wittgenstein. Frankfurt a.M. 1986 [aus dem Englischen übers. von J. Schulte].

40. Тут і далі цитується, як звичайно, за нумерацією Вітгенштайна, і до того ж, заради стислості, цитати в тексті подаються зі скороченням "Т" для "Трактату".

41. An L. v. Ficker, Okt./Nov. 1919. Briefe, hrsg. von B. F. McGuinness und G. H. von Wright. Frankfurt a.M. 1980, S.96.

42. Wittgenstein: Lecture on Ethics (1029/30). In: The Philosophical Review 1965, S.8 [німецький переклад у: J. Schulte (Hrsg.): Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Frankfurt a.M. 1991].

43. Gespräch vom 30.12.1929. Schriften, Band III, S.68.

44. Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, § 126.

45. Там само, §124.

46. Стосовно "Трактату" див.: Erik Stenius: Wittgenstein's „Tractatus“. A Critical Exposition of the Main Lines of Thought. Oxford 1960 [нім. пер. Frankfurt a.M. 1969]; Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Stuttgart 1965, Kap. XI, S.526ff.

47. Wittgenstein: Tagebücher 1914–1916. Eintrag vom 14.6.1915. Schriften, Band I, S.151.

48. Nach Norman Malcolm: Ludwig Wittgenstein. A Memoir. London 1958, S.86.

49. Поп.: Kant: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1762). Kants Gesammelte Schriften, Band II, S.77 ff.

50. Див.: Wittgenstein: Das Blaue Buch. Schriften, Band V. Frankfurt a.M. 1970, S.57

51. Wittgenstein: Prototractatus, Nr.4.1001. Hrsg. von Brian F. McGuinness u.a. London 1971, S.98.

52. Стосовно Міра див.: Alfred J. Ayer: Russell and Moore. The Analytical Heritage. London 1971; Paul A. Schilpp (Hrsg.): The Philosophy of G. E. Moore.

La Salle/Il. 1968 [The Library of Living Philosophers].

53. Ці праці надруковані також у: Moore: Philosophical Studies. London 1922 u.ö.; його ж: Philosophical Papers 1919–1953. London 1959 u.ö.

54. G. E. Moore: The Refutation of Idealism (1903). In: Philosophical Studies, S.1–30.

55. Philosophical Studies. London 1922, S.25.

56. "Is Existence a Predicate?" In: Proceedings of the Aristotelian Society, suppl. vol. 15 (1936).

57. Німецькі видання: Principia Ethica. Übers. und hrsg. von B. Wissler. Stuttgart 1970 [Reclam 8375–78]; Grundprobleme der Ethik. Übers. von Annemarie Pieper, Vorwort von N. Hoerster. München 1975 [Beck'sche Schwarze Reihe, 126].

58. Principia ethica. Stuttgart 1970, S.39f.

59. A.a.O., S.53.

60. A.a. O., S.258.

61. Grundprobleme der Ethik. München 1975, S.48.

62. Ідеться про "Філософську граматику", "Блакитну книжку", "Коричневу книжку", "Філософські зауваги", "Зауваги щодо підвалин математики". Див.: Georg Henrik v. Wright: Wittgenstein. Übers. von J. Schulte. Frankfurt a.M. 1986 (тут розділ: Die Entstehung und Gestaltung der *Philosophischen Untersuchungen*).

63. Тут і далі "Філософські дослідження" цитуються зі скороченням "ФД". Стосовно інтерпретації тексту див.: Eike v. Savigny: Wittgensteins Philosophische Untersuchungen, I–II. Frankfurt a.M. 1988 (1993) und 1989.

64. Wittgenstein: Über Gewißheit. Frankfurt a.M. 1970, §64.

65. Edmund Husserl: Logische Untersuchungen, Bd.II/1. Halle 1922, S.92.

66. Über Gewißheit, § 204.

67. Там само, §142.

68. Там само, §92.

## V. Прагматизм, неопозитивізм і критичний раціоналізм

1. Про прагматизм див.: Ludwig Marcuse: Amerikanisches Philosophieren. Pragmatisten, Polytheisten, Tragiker. Hamburg 1959 [Rowohlt's deutsche Enzyklopädie, 86] (Nachdruck Zürich 1994); Eckehard Martens (Hrsg.): Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Charles Sanders Peirce, William James, Ferdinand Canning Scott Schiller und John Dewey. Stuttgart 1975 u.ö. [Reclams UB, 9799].

2. Anders Hilary Putnam: Pragmatismus. Eine offene Frage. Frankfurt a.M. und New York 1995 [Edition Pandora, Band 28].

3. Див.: Klaus Oehler: Charles Sanders Peirce. München 1993 [Beck'sche Reihe, Bd. 523]; його ж: Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmanis-

mus. Frankfurt a.M. 1995; Elisabeth Walther: Charles Sanders Peirce. Leben und Werk. Baden-Baden 1989.

4. Ch. S. Peirce: Collected Papers, 8 Bände, hrsg. von Ch. Hartshorne und P. Weiss (später A. W. Burks). Cambridge (Mass.) 1931 ff. (mehrere Neuauflagen); Writings of Ch. S. Peirce. A chronological edition, Bd.Iff., hrsg. von Max H. Fisch u.a. Bloomington/Indiana 1982ff.; Німецькі видання вибраних творів; Schriftenl. Zur Entstehung des Pragmatismus. Frankfurt a.M. 1967; Schriften II: Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus. Mit einer Einf. hrsg. von K.-O. Apel. Frankfurt a.M. 1970 [Suhrkamp Theorie] (Zitate im Text nach dieser Ausgabe mit Hinzufügung von Band- und Abschnittsnummer der Collected Papers); Semiotische Schriften. Hrsg. und übers. von Chr. Kloesel und H. Pape, I-III. Frankfurt a.M. 1986, 1990, 1993; Religionsphilosophische Schriften. Hrsg. von H. Deussen Hamburg 1995 [Philos. Bibliothek, Bd. 478]. Einzelausgaben in deutscher Übersetzung: Lectures on Pragmatism/Vorlesungen über Pragmatismus, hrsg. von E. Walther. Hamburg 1973 [Philos. Bibl., 281]; Phänomen und Logik der Zeichen, hrsg. von H. Pape. Frankfurt a.M. 1983 [suhrkamp taschenbuch Wissenschaft], Zur Religionsphilosophie siehe James: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Übers. von E. Herms und Chr. Stahlhut. Frankfurt a. M. 1997.

5. Див.: Karl-Otto Apel: Einführung in Peirce: Schriftenl, S.114ff., wo die erwähnte Auffassung Nicholas St. John Green zugeschrieben wird, der sie Alexander Bain (1818–1903) verdankte.

6. Peirce: Die Festlegung einer Überzeugung; Schriftenl, S.310f. (5.384).

7. Peirce: Wie unsere Ideen zu klären sind; Schriften I, S.334 (5.397).

8. Там само, с. 337.

9. Там само, с. 339.

10. Peirce: Ein Überblick über den Pragmatizismus (vermutlich 1907); Schriften II, S.475 (5.476). Також там само, S.489 (5.491): "Продумано сформована звичка поведінки, яка аналізує сама себе ... є живою дефініцією, істинним і остаточним логічним інтерпретантом". Peirce: Pragmatismus-Vorlesungen (1903), zweite Vorlesung; Schriften II, S.306ff. (5-43-5-59)

12. Там само, друга лекція; Schriften II, S.306 (5.42).

13. Peirce: Die Lehre vom Zufall; Schriftenl, S.362 (2.654)

14. Peirce: Wie unsere Ideen zu klären sind; Schriften I, S.349f. (5.407f.).

15. Ch. W. Morris: Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie. Frankfurt a.M 1977.

16. Peirce: Pragmatismus-Vorlesungen, vierte Vorlesung; Schriften II, S.340f. (5.100f.).

17. Там само, с. 344 (5.107).

18. Peirce: Rezension von Josiah Royces "The Religious Aspect of Philosophy"; Schriften II, S.225 (8.43).

19. An W. James, 10.XI.1900; Schriften II, S.505 (8.255).

20. Див.: Jürgen v. Kempksi: Ch.S. Peirce und der Pragmatismus. Stuttgart 1952 (тепер також і у: Schriften, III: Prinzipien der Wirklichkeit. Frankfurt a.M. 1992 [Suhrkamp TB Wissenschaft, 924].



21. Див.: Karl-Otto Apel: Die Transformation der Philosophie, I-II. Frankfurt a.M. 1973, особливо Bd. II, S.157ff.; див. того ж автора: "Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus" und "Peirces Denkweg vom Pragmatismus zum Pragmatizismus", in Ch.S.Peirce: Schriften, I-II. Frankfurt a.M. 1967 und 1970; ferner Wolfgang Kuhlmann: Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg i.Br. und München 1985.

22. W.James: Pragmatism. A new name for some old ways of thinking. Popular lectures on philosophy. London usw. 1908 [erstmalig 1907], S.9 ff. [Der Pragmatismus. Hamburg 1977; 1994, Philos. Bibliothek 297].

23. Pragmatism, S.72.

24. A Pluralistic Universe. New York usw. 1928. [Das pluralistische Universum. Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Philosophie. Hrsg. von K. Schubert und U. Wilkesmann. Darmstadt 1994].

25. Pragmatism, S.244.

26. The Meaning of Truth. A sequel to "Pragmatism". New York 1968 (перадрук з 1911), S.7.

27. The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. London 1908 (перше 1876), S. 12.

28. Там само, с. 53.

29. Там само, с. 222: "<The true>... is only the expedient in the way of our thinking, just as >the right< ist only the expedient in the way of our behaving" (в оригіналі курсивом).

30. Pragmatism, S.61.

31. K. R. Popper: Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge. London 1963, Kap. 3: Three Views Concerning Human Knowledge.

32. Pragmatism, S.76 (в оригіналі курсивом).

33. The Will to Believe, S.XII.

34. Там само, с. 11.

35. Там само, с.28.

36. A Pluralistic Universe, insb. S.311 ff.

37. Широку добірку текстового матеріалу з тематичною рубрикацією та детальною передмовою пропонує Йозеф Ратнер: Joseph Ratner (Hrsg.): Intelligence in the Modern World. John Dewey's Philosophy. New York 1939. Zu Deweys Philosophie vgl. Paul A. Schilpp (Hrsg.): The Philosophy of John Dewey. Evanston 1951 [The Library of Living Philosophers].

38. Dewey. The Quest for Certainty. New York 1929, S.23.

39. Reconstruction in Philosophy. Boston 1957, S.87.

40. Там само, с. 26.

41. Там само, с. 51.

42. M. Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre. Berlin 1925 (1.Aufl. 1918; Neuauflage der 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1979 [Suhrkamp TB Wissenschaft, 269]), S.43.

43. Там само, с. 51.
44. Там само, с. 75.
45. Там само, с. 142.
46. Там само, с. 115.
47. M. Schlick: "Über das Fundament der Erkenntnis". In: Erkenntnis 4 (1934); також в: Gesammelte Aufsätze 1926–1938. Wien 1938 (Nachdr. Hildesheim 1969), S.289–310.
48. Про етику Шліка див.: Nelson G. Gomes: Zur Erkenntnistheorie und Ethik von Moritz Schlick. München 1975 (Diss.).
49. M. Schlick: Fragen der Ethik. Berlin 1930, S.88. (Dieses Werk wurde neu hrsg. und eingel. von R. Hegselmann. Frankfurt a.M. 1984 [Suhrkamp TB Wissenschaft, 477].)
50. Там само, с. 113 і наступні.
51. Schlick: Fragen der Ethik, Vorwort, S. III.
52. Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis. Hrsg. vom Verein Ernst Mach. Wien 1929. (Abgedruckt in Otto Neurath: Wissenschaftliche Weltanschauung, Sozialismus und Logischer Empirismus. Hrsg. von R. Hegselmann. Frankfurt a.M. 1979 [suhrkamp taschenbuch Wissenschaft, 281], S.81–101.
53. H. Reichenbach: Philosophie der Raum-Zeit-Lehre. Berlin und Leipzig 1928; Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie. Leipzig 1931; Wahrscheinlichkeitslehre. Leiden 1935; Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. Berlin 1953 [zuerst englisch: The Rise of Scientific Philosophy. Berkeley and Los Angeles 1951].
54. Про віденський гурток див.: Manfred Geier: Der Wiener Kreis. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1992; Rudolf Haller: Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises. Darmstadt 1993; Victor Kraft: Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Wien und New York 1968; Alfred J. Ayer (Hrsg.): Logical Positivism. Glencoe 1959; Rudolf Haller und Friedrich Stadler (Hrsg.): Wien – Berlin – Prag. Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. Wien 1993 [Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis, Bd. 2]; Про позитивізм, включаючи неопозитивізм див.: Reinhard Kamlitz: Positivismus. Befreiung vom Dogma. Wien und München 1973.
55. Wissenschaftliche Weltanschauung, S.19.
56. Wissenschaftliche Weltanschauung, S.30.
57. Rudolf Carnap: Der logische Aufbau der Welt. Berlin 1928; Scheinprobleme in der Philosophie. Berlin 1928 (2. Aufl. Hamburg 1961, zusammen mit "Der logische Aufbau der Welt"; Einzelausgabe, mit Nachwort von G. Patzig. Frankfurt a.M. 1966 [Reihe "Theorie"]); Die Aufgabe der Wissenschaftslogik. Wien 1934; Logische Syntax der Sprache. Wien 1934; Testability and Meaning. In: Philosophy and Science, 3 (1936) und 4 (1937). Zu Carnap vgl. Jaakko Hintikka (Hrsg.): Rudolf Carnap. Logical Empiricist. Dordrecht 1975; Lothar Krauth: Die Philosophie Carnaps. Wien und New York 1970; Paul A. Schilpp (Hrsg.): The Philosophy of Rudolf Carnap. La Salle<sup>III</sup>, 1963. [The Library of Living Philosophers]

58. Для поширення неопозитивістської думки в Англії важливою була праця: Alfred J. Ayer: *Language, Truth and Logic*. London 1936; deutsche Übersetzung: *Sprache, Wahrheit und Logik*. Stuttgart 1970 [Reclams Universal-Bibliothek 7919-22]; важливі праці, присвячені логічному позитивізму містяться у: A.J. Ayer (Hrsg.): *Logical Positivism*. Glencoe (Illinois) 1959.

59. Див.: L. Rougier: *La metaphysique et le langage*. Paris 1960.

60. Wittgenstein: *Tractatus* 4.112.

61. M. Schlick: "Die Wende der Philosophie". In: *Erkenntnis* I (1930/31), S.7f.

62. Carnap: "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache". In: *Erkenntnis* I (1930/31), S.237.

63. Див.: Willard van Orman Quine: "Two Dogmas of Empiricism". In: *Philosophical Review* 60 (1951); нім. перекл. in Quine: *Von einem logischen Standpunkt*. Berlin 1979 [Ullstein-Buch, 35010]], S.20–43.

64. Див.: Georg Henrik von Wright: "Analytische Philosophie – eine historisch-kritische Betrachtung". In: G. Meggle und U. Wessels (Hrsg.): *Analytomen* 1. *Proceedings of the 1-st Conference "Perspectives in Analytical Philosophy"*. Berlin und New York 1994, S.3–30.

65. Див. наприклад: M. Schlick: "Meaning and Verification". In: *Gesammelte Aufsätze*. Hildesheim 1969 [Nachdr. der Ausgabe von 1938], S.337ff

66. W. v. Quine, a.a.O.

67. Див.: Wolfgang Stegmüller: *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*. Berlin usw. 1969, S.114ff.

68. Див.: Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten können* (1783), Akademie-Ausgabe, Band IV, S.253ff.

69. Щодо цієї дискусії див.: Arthur Pap: *Analytische Erkenntnistheorie*. Wien 1955, S.1ff.

70. E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*. Darmstadt 1968 [Nachdr. der 3. Aufl. von 1926], S.13, Anm.

70. Див. вже цитоване: E. Mach, a.a.O., S.12, Anm.; див.: R. Carnap: *Scheinprobleme in der Philosophie*. Berlin 1928.

72. Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin 1928.

73. Див.: O. Neurath: *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, I-II. Hrsg. von R. Haller und H. Rütte. Wien 1981; його ж *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus*. Hrsg. von R. Hegselmann. Frankfurt a.M. 1979 [stw 281].

74. Див.: Carnap: "Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft". In: *Erkenntnis* II (1931/32), S.432ff.; O. Neurath: "Protokollsätze". In: *Erkenntnis* III (1932/33)-

75. O. Neurath: "Über Protokollsätze". In: *Erkenntnis* III (1932–1933).

76. Carnap: "Über Protokollsätze". In: *Erkenntnis* III (1932/33), S.224.

77. Див.: Hans Albert: "Ethik und Meta-Ethik". In: *Archiv für Philosophie* XI (1961); також того ж самого автора: *Konstruktion und Kritik*. Hamburg 1973,

S. 127f; Friedrich Kaulbach: Ethik und Metaethik. Darstellung und Kritik metaethischer Argumente. Darmstadt 1974 [Impulse der Forschung, 14]; Annemarie Pieper: Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit. Stuttgart 1973.

78. Alfred J. Ayer: Sprache, Wahrheit und Logik. Stuttgart 1970 [Reclams UB 7919-22; уперше: Language, Truth and Logic, 1936], S.141 ff.

79. C. L. Stevenson: Ethics and Language. New Haven 1944.

80. Про філософію Поппера у цілому див.: Lothar Schäfer: Karl R. Popper. München 1988 [Beck'sche Reihe, 516; Große Denker]; Bryan Magee: Karl Popper. Tübingen 1986 [UTB 1393]; Manfred Geier: Karl Popper. Reinbek 1994.

81. K. R. Popper: Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Hrsg. von T. Eggers Hansen. Tübingen 1979; див. там примітки на с. XIII, де також йдеться про імпульс, який Поппер одержав від Герберта Файгля та від Р. Карнапа.

82. Deutsch unter dem Titel: Das Elend des Historizismus. Tübingen 1965.

83. Deutsch unter dem Titel: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, I-II. Bam 1957/1958; 7. Aufl. Tübingen 1992 (auch UTB 1724-1725).

84. Deutsch unter dem Titel: Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis. Teil I. Vermutungen. Tübingen 1994; Teil II. Widerlegungen. Tübingen 1996.

85. Deutsch unter dem Titel: Objektive Erkenntnis. Hamburg 1973 (rev. Übers. Hamburg 1984).

86. Deutsch unter dem Titel: Das Ich und sein Gehirn. München und Zürich 1985.

87. Hans Albert: Traktat über kritische Vernunft. München 1968, S.13.

88. Див.: O. Külpe: Die Realisierung, I-III. Leipzig 1912, 1920 und 1922.

89. Див.: A. Messer: Der kritische Realismus. Karlsruhe 1923.

9. Popper: Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Tübingen 1979, S.67 f.

91. Popper: Logik der Forschung. Tübingen 1968 (1. Aufl. Wien 1934), S.75f.

92. Там само, с. 78.

93. Див. особливо: A. Tarski: "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen". In: *Studia Philosophica*, Bd. I (1935), S.261-406; див. його ж: *Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik* [1944]; in G. Skirbekk (Hrsg.): *Wahrheitstheorien*. Frankfurt a.M. 1977, S.140-188. Про Тарського див.: Wolfgang Stegmüller: *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*. Wien 1957.

94. Див.: Popper: Objektive Erkenntnis. Hamburg 1973, S.65ff.

95. Див.: Popper: Objektive Erkenntnis, Teile III und IV.

96. Там само, с.140.

97. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 166-168; *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akad. d. Wiss., Bd. III, S.128f.

98. Popper: Objektive Erkenntnis, S.80.
99. Popper: Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, S.87.
100. Там само, с. 89.
101. Див.: Konrad Lorenz: Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Verhaltens. München und Zürich 1983 (zuerst 1973).
102. Див.: Popper: "Language and the Body-Mind Problem". In: Conjectures and Refutation, S.293-298; Popper und Eccles: Das Ich und sein Gehirn.
103. Popper: "Back to the Presocratics". In: Conjectures and Refutations. London 1965, S.136 ff.
104. Popper: "Was ist Dialektik?" In: E. Topitsch (Hrsg.): Logik der Sozialwissenschaften. Köln und Berlin 1965, S.262-290 [перше у: Conjectures and Refutations, S.312ff.]
105. Див.: Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a.M. 1967 [перше у: The Structure of Scientific Revolutions. Chicago 1962; з післямовою вийшло у 1969; Suhrkamp TB Wissenschaft, 25. Frankfurt a.M. 1976].

## ЛІТЕРАТУРА

## ВИБРАНІ ТВОРИ

(Найвагоміші і легко досяжні видання та переклади німецькою. На видання «Філософської бібліотеки» видавництва «Майнер» (Meiner Verlag), Гамбург, вказівка робиться з абрєвіатуруою «PhB» і номером тому. Дивись також далі «Додана література», яка вміщує українські переклади).

## До третьої частини

Bergson, Henri: Zeit und Freiheit (Essai sur les donnees immediates de la conscience, deutsch). Meisenheim 1949.

– Materie und Gedächtnis und andere Schriften. Frankfurt a. M. 1964.

– Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist. Hamburg 1991, PhB 441.

– Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge. Meisenheim am Glan 1948.

Botzano, Bernard: Gesamtausgabe. Hrsg. von E. Winter usw. Stuttgart-Bad Cannstatt 1969 ff.

– Grundlegung der Logik. Ausgewählte Paragraphen aus der Wissenschaftslehre, Band I und II. Hamburg 1978, PhB 259.

– Paradoxien des Unendlichen. Hamburg 1975, PhB 99.

Brentano, Franz v.: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Hamburg 1955, PhB 55.

– Kategorienlehre. Hamburg 1985, PhB 203.

– Wahrheit und Evidenz. Hamburg 1974, PhB 201.

Büchner, Ludwig: Kraft und Stoff. Leipzig 1<sup>o</sup>1869.

Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen, I – III. Berlin 1923, 1925 und 1929 (2. Aufl. Oxford 1954).

– Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Berlin 1910.

– Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, I – III. Berlin 1906L; Nachdruck der 3. Aufl. Darmstadt 1971.

Cohen, Hermann: Werke. Hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv Zürich, Hildesheim und New York 1977 ff.

Comte, Auguste: Oeuvres, I–XII (Introduction von S. Perignon). Paris 1968–

1971 [Werke in Nachdrucken].

– Rede über den Geist des Positivismus. Hrsg. von I. Fetscher. Hamburg 1979, PhB 179.

Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Schriften, Iff. Berlin und Leipzig 1914ff. (Neuaufgaben Stuttgart und Göttingen seit 1958).

Engels, Friedrich: Siehe Marx und Engels.

Feuerbach, Ludwig: Gesammelte Werke, I–XII. Hrsg. von W. Schuffenhauer. Berlin 1976 ff.

– Sämtliche Werke, hrsg. von W. Bolin und Fr. Jodl. Stuttgart 1903 ff. [Neuausgabe von K. Löwith mit drei von H.-M. Saß hrsg. Ergänzungsbänden. Stuttgart 1959–1964].

Fichte, Immanuel Hermann: Grundzüge zum System der Philosophie, I–III. Heidelberg 1833–1846.

– System der Ethik, I–II. Leipzig 1850–1853.

Haeckel, Ernst: Die Welträtsel (1899). Eingel. von I. Fetscher. Stuttgart 1984 (KTA 1).

Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Iserlohn 1866 u. ö. (als stw 70, hrsg. von A. Schmidt, Frankfurt a. M. 1974).

Liebmann, Otto: Kant und die Epigonen. Berlin 1912 [Neudruck der Ausgabe Stuttgart 1865].

Mach, Ernst: Analyse der Empfindungen. Jena 1911.

– Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. Darmstadt 1968 [Nachdruck der 5. Aufl. Leipzig 1926].

Marx, Karl und Engels, Friedrich: Werke und Briefe [MEW]. Berlin 1960 ff.

Mill, John Stuart: Collected Works of John Stuart Mill. Hrsg. von J. M. Robson. London und Toronto 1963 ff.

– Gesammelte Werke, I–XII. Hrsg. von Th. Gomperz. Leipzig 1869ff. (Nachdruck Asten 1968).

Natorp, Paul: Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. [Leipzig 1903, 2. Aufl. 1922 mit einem metakritischen Anhang.] Nachdruck Hamburg 1961 und Darmstadt 1961.

– Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig und Berlin 1923.

– Philosophische Systematik. Hrsg. von H. Natorp. Hamburg 1958.

Nietzsche, Friedrich: Frühe Schriften, I–V. München 1994 [auch bei dtv].

– Kritische Gesamtausgabe. Werke, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin und New York 1967ff.

– Kritische Gesamtausgabe. Briefe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin und New York 1975 ff.

- Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, I–XV. Hrsg. von G. Colli und W. Montinari. München usw. 1980.
- Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, I–VIII. München 1986.
- Werke in 3 Bänden. Hrsg. von K. Schlechta. München 1966 u. ö. Mit Nietzsche-Index zu den Werken in drei Bänden. München 1965 u. ö.
- Ricken, Heinrich: System der Philosophie, Teil I: Allgemeine Grundlegung. Tübingen 1921. (Mehr nicht erschienen.)
- Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 3./4. Aufl. 1921.
- Riehl, Alois: Der philosophische Kritizismus, I–III. Leipzig 1908, 1925 und 1926.
- Spencer, Herbert: Works, I–XXI. London 1884–1904; Nachdruck Osabrück 1966f.
- Trendelenburg, Adolf: Logische Untersuchungen. Berlin 1840.
- Windelband, Wilhelm: Präludien. Freiburg 1884 (7./8. Aufl. Tübingen 1921).

#### До четвертої частини

- Ayer, Alfred J.: Language, Truth and Logic. London 1936.
- Sprache, Wahrheit und Logik. Stuttgart 1970 [Reclams Universal-Bibliothek 7919-22].
- Bradley, Francis Herbert: Appearance and Reality. London 1920 [7. Aufl. der Ausgabe von 1897].
- Carnap, Rudolf: Der logische Aufbau der Welt. Berlin 1928.
- Scheinprobleme in der Philosophie. Berlin 1928 (2. Aufl. Hamburg 1961, zusammen mit «Der logische Aufbau der Welt»).
- Die Aufgabe der Wissenschaftslogik. Wien 1934.
- Logische Syntax der Sprache. Wien 1934.
- Croce, Benedetto: Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Palermo 1902.
- Logica come scienza del concetto puro. Neapel 1905.
- Filosofia della pratica. Economica ed etica. Bari 1908.
- Gesammelte philosophische Schriften, I–VII. Hrsg. von H. Feist. Tübingen 1927–1930.
- Dewey, John: The Quest for Certainty. New York 1929.
- Reconstruction in Philosophy. Boston 1957
- Experience and Nature. Chicago und London 1925 bzw. LaSalle 1965 [dt.: Erfahrung und Natur, Frankfurt a. M. 1994].



Frege, Gottlob: Logische Untersuchungen. Göttingen 1966 [Kleine Vandenhoeck-Reihe, 219–221].

– Funktion, Begriff, Bedeutung. Göttingen <sup>2</sup>1966 [Kleine Vandenhoeck-Reihe, 144–145].

– Nachgelassene Schriften. Hrsg. von H. Hermes usw. Hamburg <sup>2</sup>1982.

– Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Hrsg. von G. Gabriel. Hamburg <sup>3</sup>1990, PhB 277.

Gentile, Giovanni: Teoria generale dello spirito come atto puro. Opere, vol. III. Florenz 1944 (urspr. Pisa 1916).

Hartmann, Nicolai: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, 1941 [1. Aufl. 1921].

– Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre. Berlin <sup>2</sup>1964.

– Ethik. Berlin <sup>4</sup>1962.

Heidegger, Martin: Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand in vier Abteilungen (I. Veröffentlichte Schriften, II. Vorlesungen, III. Unveröffentlichte Abhandlungen, IV. Aufzeichnungen und Hinweise). Frankfurt am Main 1975 ff.

Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a. M. 1969 (zuerst New York 1944, sodann Amsterdam 1947).

Husserl, Edmund: Husserliana, Iff. Gesammelte Werke, auf Grund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv Köln vom Husserl-Archiv Löwen unter Leitung von H. L. van Breda. Den Haag (später Dordrecht) 1950ff.

– Gesammelte Schriften, I–VIII und Zusatzband. Hrsg. von E. Ströker. Hamburg 1992 u. ö.

James, William: Pragmatism. A new name for some old ways of thinking. Popular lectures on philosophy. London usw. 1908 [erstmalig 1907].

– A Pluralistic Universe. New York usw. 1928.

– The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. London 1908.

– Das pluralistische Universum. Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Philosophie. Hrsg. von K. Schubert und U. Wilkesmann. Darmstadt 1994.

– Der Pragmatismus. Hamburg 1977 (1994) [PhB 297].

Jaspers, Karl: Philosophie. Berlin usw. 1932 (<sup>4</sup>1973).

– Von der Wahrheit. Philosophische Logik, Bd. I. München 1947. (Mehr zu Lebzeiten nicht erschienen. Vgl. Nachlaß zur Philosophischen Logik. Hrsg. von H. Saner und M. Hänggi. München und Zürich 1991.)

– Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962.

Kierkegaard, Soren: Samlede Vserker, I–XIV. Hrsg. von A. B. Drachmann u. a. Kopenhagen 1901 ff. (<sup>2</sup>1920 ff.).

– Gesammelte Werke. Übers. von E. Hirsch, I–XXXVI. Düsseldorf und Köln

1950ff. (Auch Gütersloh 1982)

Lenin, Vladimir I.: Werke. Berlin 195 5ff.

Lukács, Georg v. (György): Werke. Neuwied 1962 ff.

Moore, George Edward: Philosophical Studies. London 1922 u. ö.

– Philosophical Papers 1919–1953. London 1959 u. ö.

– Principia Ethica. Stuttgart 1970 [Reclam 8375-78].

– Grundprobleme der Ethik. München 1975 [Beck'sche Schwarze Reihe, 126].

Peirce, Charles S.: Collected Papers, 8 Bände. Hrsg. von Ch. Hartshorne u. a. Cambridge (Mass.) 1931ff. u. ö.

– Writings of Ch. S. Peirce. A chronological edition, Bd. Iff. Bloomington/Indiana 1982ff.

– Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus. Frankfurt a. M. 1967; Schriften II: Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus. Mit einer Einf. hrsg. von K.-O. Apel. Frankfurt a. M. 1970 [Suhrkamp Theorie].

– Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus. Hrsg. von K.-O. Apel. Frankfurt a. M. 1976 [1991 als stw 945].

Popper, Karl R.: Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Tübingen 1979.

– Das Elend des Historizismus. Tübingen 1965.

– Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, I–II. Bern 1957/1958; 7. Aufl. Tübingen 1992.

– Objektive Erkenntnis. Hamburg 1973 (rev. Übers. Hamburg 1984).

– Logik der Forschung. Tübingen 1968 (1. Aufl. Wien 1934).

Russell, Bertrand: Principles of Mathematics. Cambridge 1903 (1938).

– Probleme der Philosophie. Frankfurt a. M. 1967 [edition suhrkamp, 207].

– Philosophie. Die Entwicklung meines Denkens. München 1973.

– und Whitehead, Alfred North: Principia mathematica, I–III. Cambridge 1910–1913 (1925–27).

Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Reinbek 1991.

– Kritik der dialektischen Vernunft. Reinbek 1967.

Scheler, Max: Gesammelte Werke, I–XIII. Bern und München 1954ff.

Schlick, Moritz: Allgemeine Erkenntnislehre. Berlin 1925 (Neuausgabe Frankfurt a. M. 1979 [Suhrkamp TB Wissenschaft, 269]).

– Gesammelte Aufsätze 1926–1938. Wien 1938 (Nachdr. Hildesheim 1969).

– Fragen der Ethik. Berlin 1930. (Neuausgabe Frankfurt a. M. 1984 [Suhrkamp TB Wissenschaft, 477]).

- Philosophische Logik. Hrsg. von B. Philipp. Frankfurt a. M. 1986 [stw 598].
- Wittgenstein, Ludwig: Schriften, I–VIII. Frankfurt a. M. 1967–1980 [Werkausgabe 1989, auch als stw 501–508].
- Gesamtwerk (Wiener Ausgabe). Hrsg. von Michael Nedo. Wien und New York 1993 ff.

#### ДОДАНА ЛІТЕРАТУРА (УКРАЇНСЬКІ ПЕРЕКЛАДИ)

Адорно Теодор. Теорія естетики. Пер. з нім. / П. Таращук (пер.). – К.: Основи, 2002. – 518 с.

Апель К.-О. Дискурс і відповідальність / В. Куплін (пер. з нім.). – К.: Дух і літера, 2009. – 430 с.

Барт Ролан. Фрагменти мови захоханого / М. Філь (пер.). – Львів: «І», 2006. – 283 с.

Бергсон Анрі. Сміх: Нарис про значення комічного / Є. Єременко (пер. з фр.). – К., 1994. – 165 с.

Бодріяр Жан. Символічний обмін і смерть / Л. Кононович (пер. з фр.). – Л.: Кальварія, 2004. – 374 с.

Бодріяр Жан. Симулякри і симуляція / В. Шовкун (пер. з фр.). – К.: Основи, 2004. – 230 с.

Вебер Макс. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / О. Погорілий (пер.). – К.: Основи, 1998. – 534 с.

Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / Пер. з нім. Є. Полович. – К.: Основи, 1995. – 311с.

Габермас Юрген. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / А. Дакний (пер. з нім.). – Львів: Астролябія, 2006. – 415 с.

Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості. – Львів: Літопис, 2000. – 318 с.

Габермас Юрген. Філософський дискурс Модерну / В. Куплін (пер. з нім.). – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.

Гадамер Ханс-Георг. Вірш і розмова. Есе / Т. Гаврилів (пер. з нім.). – Львів: «І», 2002. – 188 с.

Гадамер Ханс-Георг. Істина і метод: у 2 т. / О. Мокровольський (пер.). – К.: Юніверс, 2000.

Гадамер Ханс-Георг. Герменевтика і поетика: Вибрані твори / В. Бабин, М. Кушнір, Є. Горева, Г. Петросаняк (пер. з нім.). – К.: Юніверс, 2001. – 280с.

Гайдеггер Мартін. Дорогою до мови / В. Кам'янець (пер. з нім.). – Львів: Літопис, 2007. – 232 с.

Горкгаймер Макс. Критика інструментального розуму / М. Култаєва (пер. з нім.). – К.: ППС-2002, 2006. – 282 с.

Гусерль Едмунд. Досвід і судження / В. Кебуладзе (пер. з нім.). – К.: ППС-2002, 2009. – 335 с.

Дамміт М. Логічні основи метафізики / В. Навроцький (пер. з англ.). – К.: IRIS, 2001. – 360 с.

Дельоз Ж., Гваттари Ф. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп. – К.: КАРМЕ-СІНТО, 1996. – 384 с.

Джеймс В. Прагматизм. – К.: Альтернативи, 2000. – 144 с.

Д'юї Дж. Демократія і освіта. – Львів: Літопис, 2003.

Д'юї Дж. Досвід і освіта. – Львів: Кальварія, 2003.

Дільтей Вільгельм. Історія молодого Гегеля / О. Литвиненко (пер.). – К.: Три крапки, 2008. – 306 с.

Дерріда Жак. Дарувати час / Мирослава Ющенко (пер. з фр.). – Львів: Літопис, 2008. – 204 с.

Деріда Жак. Письмо і відмінність / В. Шовкун (пер. з фр.). – К.: Основи, 2004. – 602 с.

Дерріда Жак. Привиди Маркса / І. Донченко (пер. з фр.). – Х.: ОКО, 2000. – 272 с.

Камю Альбер. Вибрані твори: У 3 т. / пер. з фр. – Х.: Фоліо, 1996.

Кун Томас. Структура наукових революцій / О. Васильєв (пер.). – К.: Port-Royal, 2001. – 228с.

Леві-Строс Клод. Первісне мислення / С. Йосипенко (пер. з фр.). – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – 322 с.

Леві-Строс Клод. Структурна антропологія / З. Борисюк (пер. з фр.). – 2 вид. – К.: Основи, 2000. – 391 с.

Мерло-Понті Моріс. Видиме й невидиме: З робочими нотатками / Клод Лефор (упоряд., авт. передмови та післямови), Є. Марічев (пер. з фр.). – К.: «КМ Академія», 2003. – 268с.

Мерло-Понті Моріс. Феноменологія сприйняття / О. та С. Йосипенко (пер. з фр.). – К.: Український Центр духовної культури, 2001. – 552с.

Міл Джон Стюарт. Про свободу; Роздуми про представницьке врядування; Поневолення жінок: Есе / Є. Мірошниченко (пер. з англ.). – К.: Основи, 2001. – 463 с.

Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади / А. Онишко (пер.), П. Тарашук (пер.). – К.: Основи, 2003. – 437 с.

Ніцше Ф. Народження трагедії з духу музики // Повне зібрання творів: У 15 т. – Т. 1. – Львів: Астролябія, 2004. – 770 с.

Поплер Карл. Злиденність історизму / пер. с англ. – К.: Абрис, 1994. – 192 с.

Попер К. Відкрите суспільство і його вороги: В 2 тт. / пер. з англ. – К.: Основи, 1998.

Рассел Бертран. Історія західної філософії / Ю. Лісняк, П. Таращук (пер.) – К.: Основи, 1995. – 759 с.

Рікер Поль. Ідеологія та утопія: Курс лекцій / В. Верлока (пер. з англ.). – К.: Дух і літера, 2005. – 382 с.

Рікер Поль. Історія та істина / В. Шовкун (пер. з фр.). – К.: Пульсари, 2001. – 396 с.

Рікер Поль. Навколо політики / В. Андрушко, О. Мокровольський, А. Плеханова та ін. (пер. з фр.). – К.: Дух і літера, 1995. – 334 с.

Рікер Поль. Сам як інший / В. Андрушко, О. Сирцова (пер.). – 2. вид. – К.: Дух і літера, 2002. – 458 с.

Рікер Поль. Право і справедливість / Олена Сирцова (пер.), Володимир Каденко (пер.). – К.: Дух і літера, 2002. – 216 с.

Ролз Джон. Теорія справедливості / О. Мокровольський (пер.). – К.: Основи, 2001. – 822 с.

Сартр Жан-Поль. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / В. Лях, П. Таращук (пер.). – К.: Основи, 2001. – 855 с.

Тарський Альфред. Поняття істини в формалізованих мовах. – К.: Стило, 1998. – 154 с.

Фреге Готлоб. Основи арифметики. Логіко-математичне дослідження поняття числа / Т. М. Шанько (пер.). – К.: PORT-ROYAL, 2001. – 145 с.

Фуко Мішель. Археологія знання / Михайло Москаленко (ред.), Віктор Шовкун (пер. з фр.). – К.: Основи, 2003. – 325 с.

Фуко Мішель. Історія сексуальності: у 3 т. / пер. з фр. – Х.: ОКО, 1997.

Фуко Мішель. Наглядати й карати. Народження в'язниці / П. Таращук (пер. з фр.). – К.: Основи, 1998. – 392 с.

Хомський Ноам. Роздуми про мову / О. Кошовий (пер. з англ.). – Львів: Ініціатива, 2000. – 352 с.

Шюц А., Лууман Т. Структури життєвіту / В. Кебуладзе (пер. з нім.). – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – 560 с.

Ясперс К. Психологія світоглядів. – К.: Юніверс, 2009. – 464 с.

## ВИБРАНА ВСТУПНА І ОГЛЯДОВА ЛІТЕРАТУРА

## До третьої частини

## 1. Загальні виклади:

Köhnke, Klaus Christian: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Frankfurt a. M. 1986.

Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Stuttgart 1958.

Poggi, Stefano und Rod, Wolfgang: Geschichte der Philosophie, hrsg. von W. Roed, Band X: Die Philosophie der Neuzeit, 4: Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert. München 1989.

Sachs-Hombach, Klaus: Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Freiburg und München 1993.

## 2. Твори про окремих філософів і філософські напрями:

Becker, Werner: Kritik der Marx'schen Wertlehre. Hamburg 1972.

Biser, Eugen: Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins. München 1962.

Bolnow, Otto Friedrich: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. Stuttgart usw. 1967.

Cesa, Claudio: Introduzione a Feuerbach. Bari 1978.

Comu, Auguste: Karl Marx und Friedrich Engels, 1ff. Berlin 1954ff.

Deleuze, Gilles: Le bergsonisme. Paris 1966.

– Nietzsche und die Philosophie. Hamburg 1991 [eva-Taschenbuch, 70].

Euchner, Walter: Karl Marx. München 1983 [Beck'sche Reihe, 505: Große Denker].

Fleischer, Helmut: Marx und Engels. Freiburg und München 1974.

Frede, Dorothea und Schmücker, R. (Hrsg.): Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Darmstadt 1997.

Gerhardt, Volker: Friedrich Nietzsche. München 1992 [Beck'sche Reihe, 522: Große Denker].

– Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches. Stuttgart 1988.

Graeser, Andreas: Ernst Cassirer. München 1994. [Beck'sche Reihe, 527: Große Denker].

Grau, Gerd-Günther: Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche. Berlin und New York 1984.

Haller, Rudolf: Studien zur österreichischen Philosophie. Amsterdam 1979.

Hartmann, Klaus: Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften. Berlin 1970.

Hoerster, Norbert: Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung. Freiburg und München 1971.

Höffe, Otfried: Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Ethik. München 1975.

Holzhey, Helmut: Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus. Frankfurt a. M. 1994 [Suhrkamp TB Wissenschaft, 949].

– Hermann Cohen. Bern 1994 [Auslegungen, Bd. 4].

Inaichen, Hans: Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M. 1975.

Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche, I–III. München 1977.

Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin und New York 1981 [1. Aufl. 1936].

Kamitz, Reinhard: Positivismus. Befreiung vom Dogma. München und Wien 1973.

Kastil, Alfred: Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre. Bern 1951.

Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph, Psychologe, Antichrist. Übers. von J. Salaquarda. Darmstadt 1988 [zuerst engl. 1950].

Kolakowski, Leszek: Die Hauptströmungen des Marxismus, I–III. München und Zürich 1978.

Kraus, Oskar: Franz Brentano. München 1919.

Löwith, Karl: Die Hegeische Linke. Stuttgart-Bad Cannstatt 1988.

– Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart 1956.

Lübbe, Hermann (Hrsg.): Die Hegeische Rechte. Texte. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.

Lukács, Georg: Die Zerstörung der Vernunft. Werke, Band IX. Neuwied 1962.

Makkreel, Rudolf A.: Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften. Übers. von B. Kehm. Frankfurt 1991.

McCloskey, H. J.: John Stuart Mill. A critical study. London 1971.

McLellan, David: The Thought of Karl Marx. London 1980.

Paetzold, Heinz: Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Darmstadt 1995.

Perzo, Giorgio: Der Mythos vom Übermenschen. Nietzsche und der Nationalsozialismus. Frankfurt a. M. usw. 1992.

Philonenko, Alexis: L'école de Marbourg. Cohen, Natorp, Cassirer. Paris 1989.

Plamenatz, John: Man and Society, Band II. London und Harlow <sup>1</sup>1969.

– The English Utilitarians. Neuausg. Oxford 1958.

Podach, Erich Friedrich: Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Ewige Wiederkehr, Wille zur Macht, Ariadne. Eine schaffensanalytische Studie. Heidelberg 1963.

Rawidowicz, Simon: Ludwigs Feuerbachs Philosophie. Berlin <sup>2</sup>1905.

Rodi, F. und Lessing, U. (Hrsg.): Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Frankfurt a. M. 1984 [stw 439].

Ross, Werner: Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben. Stuttgart 1990.

Schmidt, Alfred: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Frankfurt a. M. 1962 (überarbeitete Neuausgabe 1971).

– Emanzipatorische Sinnlichkeit. München 1973.

Schobinger, Jean-Pierre: Miszellen zu Nietzsche. Basel 1992.

Sieg, Ulrich: Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft. Würzburg 1994 [Studien und Materialien zum Neukantianismus, 4].

Smith, Barry: Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano. Chicago und La Salle (Ill.) 1994.

Turner, J. H.: Herbert Spencer: A Renewed appreciation. Beverly Hills 1985.

### До четвертої частини

#### 1. Загальні виклади:

Bochenski, Innocent (Joseph) Maria: Die europäische Philosophie der Gegenwart. Bern und München <sup>2</sup>1951.

– Die zeitgenössischen Denkmethode. Bern 1954 u. ö.

Dummett, Michael: Ursprünge der analytischen Philosophie. Frankfurt a. M. 1988 (1992 als stw 1003).

Heinemann, Fritz (Hrsg.): Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben. Stuttgart 1959 (<sup>1</sup>1963).

Hennigfeld, Jochen: Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts. Grundprinzipien und -probleme. Berlin und New York 1982.

Hügli, Anton und Lübcke, Poul (Hrsg.): Philosophie im 20. Jahrhundert, I–II. Reinbek 1992 [rowohlts enzyklopädie, 455–456].

Passmore, John: A Hundred Years of Philosophy. London <sup>2</sup>1968 [seit 1968 als Pelican Book bei Penguin Books, Harmondsworth].

Schnädelbach, Herbert: Philosophie in Deutschland 1831–1933. Frankfurt a. M. 1983 [stw 401].



Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Wien 1952 (ab der 3. Aufl. Stuttgart 1965 als Kröner TA 308; ab der 5. Aufl. 1975: Band I).

2. *Теори про окремих філософів і філософські напрями:*

Apel, Karl-Otto: Die Transformation der Philosophie. I–II. Frankfurt a. M. 1973.

Ayer, Alfred J.: Russell and Moore. The Analytical Heritage. London 1971.

Bochenski, Joseph M.: Der sowjetrussische Materialismus (Diamat). Bern 1950 u. ö.

Bollnow, Otto Friedrich: Existenzphilosophie. Stuttgart 1960.

Brandes, Georg: Søren Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild [1879]. Hildesheim und New York 1975.

Buch, Alois Joh.: Nicolai Hartmann 1882–1982. Bonn 1982.

Carl, Wolfgang: Sinn und Bedeutung. Studien zu Frege und Wittgenstein. Meisenheim a. G. 1982.

Dummett, Michael: Frege – Philosophy of Language. London 1981.

Farias, Victor: Heidegger und der Nationalsozialismus. Frankfurt a. M. 1988.

Fetscher, Iring: Von Marx zur Sowjetideologie. Frankfurt a. M. 1963.

Figal, Günter: Heidegger zur Einführung. Hamburg 1992.

– Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt a. M. 1988.

Findlay, John Niemeyer: Wittgenstein. A Critique. London usw. 1984.

Fink, Eugen: Studien zur Phänomenologie 1930–1939. Den Haag 1966.

Gethmann, Carl Friedrich (Hrsg.): Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie. Bonn 1991 [Neuzeit und Gegenwart, Bd. I].

Haller, Rudolf: Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises. Darmstadt 1993.

Haller, R. und Stadler, Fr. (Hrsg.): Wien – Berlin – Prag. Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. Wien 1993 [Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis, Bd. 2].

Hartmann, Klaus: Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Berlin 1963.

– Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur «Critique de la raison dialectique». Berlin 1966.

Heimsoeth, H. und Heiß, R. (Hrsg.): Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Göttingen 1952.

Hermann, Friedrich-Wilhelm v.: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit», I. Frankfurt a. M. 1987.

- Hersch, Jeanne: Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk. München 1980.
- Hirsch, Emanuel: Kierkegaard Studien, I – II. Vaduz 1978.
- Janke, Wolfgang: Existenzphilosophie. Berlin 1982.
- Kenny, Anthony: The Legacy of Wittgenstein. Oxford 1984 u. ö. [dt. Frankfurt a. M., stw 69].
- Kilmister, C. W: Russell. Brighton 1984 [Philosophers in context].
- Kisiel, Theodore: The Genesis of Heidegger's «Being and Time». Berkeley usw. 1993.
- Kraft, Victor: Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Wien und New York 1968.
- Kutschera, Franz v.: Gottlob Frege. Eine Einführung in sein Werk. Berlin 1989 [de Gruyter Studienbuch].
- Landgrebe, Ludwig: Der Weg der Phänomenologie. Gütersloh 1963.
- Löwith, Karl: Heidegger. Denker in dürtiger Zeit. Göttingen 1960 [Keine Vandenhoeck-Reihe, 98/99].
- Magee, Bryan: Karl Popper. Tübingen 1986 [UTB 1393].
- Marcuse, Ludwig: Amerikanisches Philosophieren. Pragmatisten, Polytheisten, Tragiker. Zürich 1994 [detebe, 22623].
- McGuinness, Brian: Wittgensteins frühe Jahre. Frankfurt a. M. 1988 [auch Suhrkamp TB Wissenschaft, 1014 (1992)].
- Müller, Max: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Heidelberg 1986.
- Oehler, Klaus: Charles Sanders Peirce. München 1993 [Beck'sche Reihe, Bd. 523].
- Ott, Hugo: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt a. M. und New York 1988.
- Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1990 [1. Aufl. 1963].
- Putnam, Hilary: Pragmatismus. Eine offene Frage. Frankfurt a. M. und New York 1995 [Edition Pandora, Band 28].
- Putnam, Ruth Anna (Hrsg.): The Cambridge Companion to William James. Cambridge UP 1997.
- Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. München 1994.
- Salamun, Kurt: Karl Jaspers. München 1985 [Beck'sche Reihe, 508: Große Denker].
- Schäfer, Lothar: Karl R. Popper. München 1988 [Beck'sche Reihe, 516: Große Denker].
- Schilpp, Paul A. (Hrsg.): The Philosophy of Bertrand Russell. Evanston (Illinois) 1945 u. ö. [The Library of Living Philosophers].

– (Hrsg.): *The Philosophy of G. E. Moore*. La Salle/Ill. 1968 [The Library of Living Philosophers].

– (Hrsg.): *The Philosophy of Karl Jaspers*. Stuttgart 1957.

– (Hrsg.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle/Ill. 1963. [The Library of Living Philosophers].

Stegmüller, Wolfgang: *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*. Berlin usw. 1909.

– *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, I. Stuttgart 1989 [KTA 308].

Stenius, Erik: *Wittgensteins «Tractatus»*. Oxford 1964 [dt. Frankfurt a. M. 1969].

Ströker, Elisabeth: *Husserls transzendente Phänomenologie*. Frankfurt a. M. 1987.

– (Hrsg.): *Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens*. München und Zürich 1991.

Thiel, Christian: *Sinn und Bedeutung in der Logik Gottlob Freges*. Meisenheim a. G. 1965.

Wetter, Gustav A.: *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*. Freiburg 1952 u. ö.

– *Dialektischer und historischer Materialismus*. Frankfurt a. M. 1962 [Sowjetideologie heute, 1].

Wright, Georg Henrik v.: *Wittgenstein*. Frankfurt a. M. 1986.

## ХРОНОЛОГІЧНА ТАБЛИЦЯ

*Наведені лише імена філософів, погляди яких викладені; не зазначені автори, яких суто торкалися або задавали. Зарахування до певної епохи здійснювалося передусім у зв'язку з творчістю відповідного мислителя.*

XVIII–XIX ст.	Дж. Міл (1773–1836) Дж. Бентам (1748–1832) Ламарк (1744–1829) Мен де Біран (1766–1824)
XIX ст.	Больцано (1781–1848) Джоберті (1801–1852) Росміні (1797–1855) Фоєрбах (1804–1872) Маркс (1818–1883) Енгельс (1820–1895) Конт (1798–1857) Ч. Дарвін (1809–1882) Дж. С. Міл (1806–1873) І. Г. Фіхте (1796–1879) Кр. Г. Вайсе (1801–1866) Лотце (1817–1881) Фехнер (1801–1887) Ф. А. Тренделенбург (1802–1872) К'єркегор (1813–1855) Ніцше (1844–1900) Е. фон Гартман (1842–1906) Г. Спенсер (1820–1903) Ф. А. Лянґе (1828–1875) Гельмгольц (1821–1894) Лібман (1840–1912)
XIX–XX ст.	Ф. Brentano (1838–1917) В. Вунд (1832–1920) Гекель (1834–1919) Мах (1838–1916)

Г. Коген (1842–1918)  
Наторп (1854–1924)  
Віндельбанд (1848–1915)  
Рикерт (1863–1936)  
Ріль (1844–1924)  
Дильтай (1833–1911)  
Фреґе (1848–1925)  
Пірс (1839–1914)  
В. Джеймс (1842–1910)  
Д'юї (1859–1952)

## XX ст.

Бредлі (1846–1924)  
Ленін (1870–1924)  
Берґсон (1859–1941)  
Кроне (1866–1952)  
Дж. Джентіле (1875–1944)  
Касіер (1874–1945)  
Гусерль (1859–1938)  
Шепер (1874–1928)  
Н. Гартман (1882–1950)  
Шлік (1882–1936)  
Б. Расел (1872–1970)  
Вітґенштайн (1889–1951)  
Дж. Е. Мур (1883–1958)  
Ясперс (1883–1969)  
Гайдеґер (1889–1976)  
Лукач (1885–1971)  
Адорно (1903–1969)  
Сартр (1905–1980)  
Нойрат (1882–1945)  
Карнап (1891–1970)  
Попер (1902–1994)

## ПОКАЖЧИК ІМЕН

*У цьому покажчику не наведені імена видавців і перекладачів, а також імена, що подані в переліку літератури.*

**А**

Абаньяно, Нікола 144  
 Авенариус, Рихард 70  
 Адикес, Ерих 99  
 Адорно, Теодор В. 151–154, 300, 324  
 Айср, Альфред Джуліус. 271, 277  
 Апель, Карл-Отто 256  
 Ардіґо, Роберто 55  
 Аристотель 61–63, 67, 114, 175, 197, 244–245  
 Аст, Ґеорг Антон Фридрих 115

**Б**

Балма [Balme], Джейм 154  
 Барт, Карл 209  
 Бауер, Бруно 19, 25  
 Баух, Бруно 94  
 Бафінк, Бернгард 52  
 Бекон [Bacon], Френсис 43, 67, 248, 264  
 Бенгам, Джеремі 42, 46  
 Беньямін, Вальтер 324  
 Бергсон, Анрі 58–59, 124–131, 255, 262, 267  
 Берклі [Berkeley] 134, 148, 216, 236–237  
 Бернштайн, Едуард 145  
 Блох, Ернст 151–152, 299  
 Бозанкет, Бернар 134  
 Боймкер [Baumker], Клеменс 155  
 Больцано, Бернгард 56, 59–61, 213, 224, 238, 312  
 Бофре [Beaufret], Жан 197  
 Бредлі, Френсис Герберт 134–138, 214, 236, 323  
 Brentano, Клеменс 62  
 Brentano, Луїо 62  
 Brentano, Франц 60, 62–68, 155–

156, 158, 161, 166–167, 169, 187, 189, 230, 312  
 Буль, Джорж 333  
 Бультман, Рудольф 209  
 Буралі-Форті, Цезаре 220  
 Буркгардт, Якоб 100  
 Бюхнер, Людвіґ 49

**В**

Ваґнер, Козима 100  
 Ваґнер, Рихард 100–102, 105, 318  
 Ваґнер, Рудольф 49  
 Вайсе, Кристіян Герман 56  
 Вайттед, Альфред Норт 215  
 Вебер, Ернст Гайнрих 57  
 Вебер, Макс 123  
 Вевел [Whewell], Вільям 42, 45  
 Вільман, Отто 155  
 Віндельбанд, Вільгельм 90–95  
 Вітґенштайн, Людвіґ 160, 210, 213, 215, 222, 224–235, 240–248, 268, 271–272, 296, 298, 336  
 Вольф, Кристіян 201, 208  
 Вольф, Фридрих Август 115  
 Вундт, Вільгельм 68–69, 168, 314  
 Вуст, Петер 178, 209

**Г**

Гюм [Hume], Дейвід 44, 67, 214, 216, 219, 235, 239, 246, 248, 268–270, 290  
 Гайдеґер, Мартин 117, 156–157, 164–167, 184, 186–201, 206–207, 209, 228, 295, 302, 329, 331  
 Ґайзер, Йозеф 155  
 Ган, Ганс 271  
 Ганс, Едуард 25  
 Гартман, Ніколай 82, 87, 92, 96, 157, 167, 172–178, 327

Геґель, Георг Вільгельм Фридрих  
18–21, 23–25, 31, 33–35, 55–56, 59,  
62, 114, 116, 120, 134–135, 137–  
143, 145, 148, 150, 153, 159, 178,  
180–181, 183, 185, 203, 206–207,  
221, 245, 252, 278, 286–287, 294,  
325

Гехель, Ернст 51–52

Гелен, Арнольд 194

Гельмгольц, Герман Людвіг 78

Геракліт 109

Гете, Йоган Вольфганг 134, 156

Гльєдбранд, Дитрих фон 167

Гобс, Томас 203

Горкгаймер, Макс 151–154, 300

Грабман, Мартин 155

Грамші, Антоніо 151

Грін, Томас Хіл 134

Гуардіні, Романо 209

Гумплович, Людвіг 311

Гусерль, Едмунд 43, 61, 63, 65, 89,  
117, 155–168, 173, 178–179, 185,  
187, 193, 206, 214, 230, 242, 267,  
291, 325–326

Гутберлет, Костянтин 155

Гьодель, Курт 271, 297

Гьольдерлін, Фридрих 186

## Д

Д'юї, Джон 248, 262–265

Дарвін, Чарлз 50–51, 54

Декарт, Рене 55, 63, 67, 85, 88, 114,  
156, 161, 163–164, 166, 181, 185,  
188, 190, 207, 222, 249, 251, 285

Дель-оз, Жіль 319

Джеймс, Вільям 223, 248, 251, 255–  
262

Джентіле, Джованні 138–139, 143–144

Джоберті, Вінченцо 59

Дильтай, Вільгельм 90–91, 95, 115–  
123, 202

Дольфус, Енгельберт, 271

Дриш, Ганс 52, 178

Дунс Скот, Йоган 154

Дюбуа, Єжен 51

Дюем, П'єр 99

Дюринг, Євген 32

## Е

Еарилід 103

Еклес, Джон К. 278

Емерсон, Ралф Волд 103

Енгельс, Фридрих 278

Еренфельс, Кристіян фон 135

## Э

Єрузалем [Jerusalem], Вільгельм 18,  
24–25, 29, 31–36, 39, 145–147, 151,  
170, 208, 246, 300

## Ж

Жильсон, Еґґен 118

## З

Заломе (Андреас-Заломе), Лу 101

Зенон Елейський 33, 185

Зімель, Георг 87

## І

Інґарден, Роман 167

Ісус Христос 18–19

## Й

Йодль, Фридрих 52

## К

К'єркеґор [Kierkegaard], Сьорен 180–  
186, 200, 202, 328

Кабані, Жорж де 49

Кайзерлінг, Герман Граф 178

Камю, Альбер 209, 333

Кант, Імануель 59–60, 63, 67, 75–84,  
86–87, 89–90, 93–95, 97, 99, 105,  
111, 114, 135, 138, 156, 163, 165–  
169, 173–175, 177–178, 180, 183,  
185–187, 189, 192–195, 201, 204,  
210, 214, 221, 227, 231–232, 234–  
236, 238, 247–248, 252–253, 256,  
267, 273, 279, 281–282, 284–286,  
290–292, 300–301, 314

Кантор, Георг 220

Карлейль, Томас 42, 134

Карнап, Рудольф 271–273, 275–276,  
296–297, 342

Касірер, Ернст 82, 87–90, 316  
 Катран [Cathrein], Віктор 155  
 Каутський, Карл 145  
 Кеплер, Йоган 107, 283  
 Керд [Caird], Едвард 134  
 Клойтген, Йозеф 154  
 Кляґес, Людвіг 172, 178  
 Коген, Герман 78–85, 87, 315  
 Колридж, Самуел Тейлор 134  
 Кондильяк, Етьєн Боно де 57–58, 102  
 Конрад-Мартіус, Гедвіг 167  
 Конт, Огюст 36–43, 70, 272, 310  
 Копернік, Ніколай 283  
 Краус, Оскар 63  
 Крафт, Віктор 271  
 Кроче, Бенедето 138–142, 323  
 Куайн, Вілард Ван Орман 270, 273, 297  
 Кузен, Віктор 58  
 Кун, Томас С. 75, 288, 298, 303  
 Кольпе, Освальд 280  
 Кьолер, Вольфганг 118

## Л

Лавель Луї 59, 155  
 Ламарк, Жан Батист де 50  
 Ласк, Еміль 94  
 Ле Сен [Le Senne], Рене 59  
 Ленін, Володимир Ілліч 32, 35, 74, 145–149, 151, 208, 246  
 Лео XIII 154  
 Лефевр, Анрі 151  
 Лсмен, Альфонс 155  
 Лібман, Отто 75–76, 314  
 Літ, Теодор 122  
 Лойзі [Loisy], Альфред 155  
 Лок, Джон 27, 63, 67, 71  
 Лоренц, Конрад 285  
 Лукач, Д'єрдь (Георг фон) 149–151, 299, 324  
 Ляйбніц, Готфрід Вільгельм 57, 210–211, 213–215, 221, 231, 333  
 Лямберт [Lambert], Йоган Гайнрих 325  
 Лянґе, Фридрих Альберт 56, 76–78

## М

Майнонг, Алексіус фон 63, 65, 68, 217  
 Мангайм, Карл 170  
 Марешаль, Жозеф 154  
 Маритен, Жак 154  
 Маркс, Карл 18, 24–33, 35–36, 39, 45, 123, 145, 151, 153, 168, 170, 206, 208, 286, 299–300, 309  
 Маркузе, Герберт 152, 299  
 Марсель, Габріель 29, 209  
 Марті, Антон 63  
 Мах, Ернст 70–74, 127, 145, 148, 223, 265, 270–272, 275  
 Мен де Біран, Франсуа-П'єр Гонтьє 57  
 Мерс'є, Дезіре 154  
 Месер, Август 280  
 Міл, Джеймс 42  
 Міл, Джон Стюарт 38, 41–48, 78, 157, 211–212, 214, 219  
 Міш, Георг 122  
 Морис, Чарлз В. 254  
 Мур, Джордж Едвард 135, 216, 226, 235–240, 245, 296

## Н

Наторп, Пауль 78, 85–87, 90  
 Ніколай Кузанський 67  
 Ніцше, Фридрих 98, 100–114, 185–187, 197, 199, 318–321  
 Нойрат, Отто 271, 276  
 Ньютон, Ісак 104, 235

## О

Овербек, Франц 100, 319  
 Отто, Рудольф 75, 155, 256, 271, 276  
 Оуен [Owen], Роберт 25

## П

Парето, Вільфредо 171, 327  
 Паскаль, Блез 169, 184, 261  
 П'єано, Джузеппе 214  
 Пірс, Чарлз С. 99, 247–258, 262, 266, 279, 298  
 Платон 67, 79, 82, 85, 105, 114–115, 156, 171, 186, 197, 244, 251, 278, 284, 286



Плеснер, Гальмут 194, 330  
 Плеханов, Георгій Валентинович 145  
 Попер, Карл Р. 43, 61, 96–97, 99, 213,  
 246–247, 260, 274–288, 296, 305,  
 328, 342  
 Прудон, П'єр Жозеф 25, 151  
 Пуанкаре, Анрі 99  
 Пфендер, Александер 167

**Р**

Равейсон-Мольє, Фелікс 58, 124  
 Райл, Гілберт 246, 298  
 Райхенбах, Ганс 270  
 Ранер, Карл 209  
 Расел, Бертран 68, 134–135, 210,  
 212, 214–226, 229–230, 233, 236,  
 240, 246–247, 296–297, 334–335  
 Рее [Rée], Пауль 101  
 Рижерт, Гайнрих 93–94, 98  
 Ріль, Алоїс 95–98  
 Рільке, Райнер Марія 318  
 Ричль, Фридрих 100  
 Ройс, Джосая 135  
 Росміні Сербеті, Антоніо 59, 155  
 Русо, Жан-Жак 150

**С**

Савінґ, Карл Фридрих фон 24  
 Сартр, Жан-Поль 167, 186, 197, 206–  
 209, 299, 302, 332–333  
 Сен-Симон, Клод-Анрі де Рувруа 25,  
 38, 43  
 Сократ 88, 103–104  
 Спенсер, Герберт 52–55, 285, 311  
 Спіноза, Бенедикт де 104  
 Стівенсон, Чарлз Л. 277  
 Стросон, Пітер Ф. 99  
 Суарес, Франсиско 154

**Т**

Тарський, Альфред 282, 297–298,  
 342  
 Тейяр де Шарден, П'єр 130  
 Токвіль, Алексіс де 48  
 Тома Аквінський 42, 67, 134, 288  
 Тьоніс, Фердинанд 203

**Ф**

Файнгінґер, Ганс 99  
 Файгль, Герберт 271, 342  
 Фехнер, Теодор 56–57, 98, 168, 262,  
 311  
 Фіхте, Імануель Герман 55–56  
 Фіхте, Йоган Готліб 137–138, 143–  
 144, 207  
 Фішер, Куно 75  
 Фогт, Карл 49  
 Фосрбах [Feuerbach], Людвіг 18, 20–  
 24, 26, 300, 308  
 Фреге, Готлоб 56, 61, 156, 210–214,  
 220–221, 226, 229–230, 247, 283,  
 333  
 Фриз, Якоб Фридрих 78, 247, 279, 286  
 Фройд, Зигмунд 172, 318  
 Фур'є, Шарль 25

**Ш**

Шел, Герман 155  
 Шенер, Макс 92, 157, 166–172, 176–  
 178, 194, 326  
 Шелінґ, Фридрих Вільгельм Йозеф  
 фон 33, 37, 55, 59, 124, 180, 197  
 Шефтсбері, Ентоні Ешли Купер, граф  
 134  
 Шилер, Фердинанд Канінґ Скот 248  
 Шлік, Мориц 226, 265–272, 274, 296,  
 340  
 Шляєрмахер [Schleiermacher],  
 Фридрих Даніель Ернст 115–116  
 Шоленгауер, Артур 78, 83, 100–104,  
 112, 235  
 Шпенґлер, Освальд 168  
 Шпранґер, Едуард 95, 122  
 Шрьодер, Ернст 214, 333  
 Штайнер, Рудольф 178  
 Штірнер, Макс 19–20, 25  
 Штраус, Давид Фридрих 18–20  
 Штумпф, Карл 230  
 Шульце, Готлоб Ернст (Шульце-  
 Енезидем) 76

**Я**

Ясперс, Карл 168, 200–206, 295

**A**

Abel, Günter 317, 319  
 Albert, Hans 341–342  
 Altwegg, Jürg 333  
 Arbousse-Bastide, Paul 310

**B**

Bartley III, William Warren 335  
 Baumgartner, Hans Michael 327  
 Becker, Werner 310  
 Benedikt, Michael 329  
 Berkowitz, Peter 320  
 Berlin, Isaiah 308–309, 312–321, 324,  
 327–330, 332–335, 339–341, 343  
 Biemel, Walter 332  
 Biser, Eugen 321  
 Bleuel, Hans Peter 309  
 Bochenski, Joseph M. 324  
 Bolin, Wilhelm 308  
 Bollnow, Otto Friedrich 321, 328  
 Brandes, Georg 328  
 Braun, Eberhard 309, 316  
 Buch, Alois J. 309–310, 316, 326–327,  
 336, 341  
 Bulhof, Ilse N. 321

**C**

Čapek, Milič 322  
 Carl, Wolfgang 317, 325, 334  
 Cesa, Claudio 308  
 Colli, Giorgio 318–319  
 Copleston, Frederick 323  
 Coreth, Emerich 325  
 Comu, Auguste 309

**D**

Damast, Thomas 332  
 Dummett, Michael 333

**E**

Eschler, Erhard 314  
 Eßbach, W. 308  
 Euchner, Walter 309

**F**

Farias, Victor 331

Fetscher, Iring 310, 324  
 Figal, Günter 329  
 Findlay, John N. 326  
 Fink, Eugen 318  
 Fischer, Kurt 325, 329  
 Fleischer, Helmut 309, 324  
 Fleischer, Margot 318  
 Franzen, Winfried 329  
 Frongia, Guido 335

**G**

Gabriel, Leo 328, 334  
 Geier, Manfred 340, 342  
 Gerhardt, Volker 318, 334  
 Gomes, Nelson G. 340  
 Gouhier, Henri 310  
 Graeser, Andreas 316, 331, 334  
 Grau, Gerd-Günther 320  
 Gründer, Karlfried 316

**H**

Haller, Rudolf 312, 314, 336, 340–341  
 Hartmann, Klaus 309, 326–328, 332  
 Heinemann, Fritz 328  
 Hengelbrock, Jürgen 332–333  
 Herrmann, Friedrich-Wilhelm v. 329  
 Herrschaft, Lutz 311  
 Hersch, Jeanne 331  
 Hintikka, Jaakko 336, 340  
 Hirsch, Emanuel 328  
 Hoerster, Norbert 311, 337  
 Höffe, Otfried 311, 333  
 Holzhey, Helmut 315  
 Hübner, Adolf 335

**I**

Ineichen, Hans 321

**J**

Janik, Alan 335  
 Janke, Wolfgang 328  
 Janz, Curt Paul 318  
 Jung, Mathias 308, 317

**K**

Kampits, Peter 336

Kastil, Alfred 312  
 Kaufmann, Walter 318  
 Kaulbach, Friedrich 317, 319, 334, 341  
 Kempski, Jürgen v. 338  
 Kenny, Anthony 336  
 Kilmister, C. W. 334–335  
 Kim, Jyung Hyun 321  
 Kiesel, Theodore 329  
 Kleinknecht, Reinhard 334  
 Knittermeyer, Hinrich 316  
 Köhnke, Klaus Christian 314  
 König, Christoph 332, 334  
 Kotarbiński, Tadeusz 313  
 Krauth, Lothar 340  
 Kutschera, Franz v. 333

**L**

Lambert, Johann Heinrich 333  
 Laßwitz, Kurd 311  
 Lehmann, Günther 317  
 Leider, Kurt 318  
 Lenk, Hans 317, 319  
 Leśniewski, Stanisław 313  
 Losurdo, Domenico 331  
 Löwith, Karl 308–309, 318, 320, 329  
 Lübbe, Hermann 308

**M**

Magee, Bryan 342  
 Makkreel, Rudolf A. 321  
 Malcolm, Norman 336  
 Marcuse, Ludwig 337  
 McGuinness, Brian 335  
 McTaggart, John 323  
 Meischner, Wolfram 314  
 Monk, Ray 335  
 Montinari, Mazzino 318–319  
 Muck, Otto 325  
 Müller, Claudius 316, 318, 328  
 Müller, Max 328  
 Müller-Lauter, Wolfgang 318

**N**

Nyíri, János Chr. 336

**O**

Oehler, Klaus 337

Ogiermann, Helmut 324  
 Ollig, Hans-Ludwig 314  
 Ott, Hugo 329

**P**

Pap, Arthur 329, 337–338, 341  
 Patzig, Günther 333–334, 340  
 Paulsen, Friedrich 320, 332  
 Penzo, Giorgio 320, 332  
 Philonenko, Alexis 315  
 Pieper, Annemarie 337, 341  
 Pilcher, George 336  
 Plamenatz, John 311  
 Plantinga, Theodore 321  
 Plouquet, Gottfried 333  
 Podach, Erich Friedrich 319  
 Pöggeler, Otto 329  
 Prauss, Gerold 317, 329  
 Putnam, Hilary 337

**R**

Rawidowicz, Simon 308  
 Rechenberg, Helmut 315  
 Rensch, Bernhard 317  
 Riedel, Manfred 324  
 Röd, Wolfgang 333  
 Rodi, Frithjof 321  
 Rougier, Louis 341

**S**

Sachs-Hombach, Klaus 311, 315  
 Safranski, Rüdiger 329  
 Salamun, Kurt 331  
 Saner, Hans 331–332  
 Saß, Hans-Martin 308, 329  
 Savigny, Eike v. 336–337  
 Schacht, Richard 318  
 Schäfer, Lothar 342  
 Schiwy, Günther 322  
 Schlichta, Karl 318–319  
 Schmidinger, Heinrich 325, 328  
 Schmidt, Aurel 308–309, 333  
 Schobinger, Jean-Pierre 320  
 Scholz, Heinrich 333  
 Schröter, Manfred 326  
 Schulte, Joachim 335–337  
 Schwan, Alexander 331

Sciacca, Federico 323  
Seel, Gerhard 311–312  
Seiffert, Helmut 324  
Sieg, Ulrich 315  
Siegel, Carl 317  
Smith, Barry 312  
Stegmüller, Wolfgang 312–313, 336, 341–342  
Steiner, George 329  
Stenius, Erik 336  
Streller, Justus 332

**T**

Thiel, Christian 333  
Thiele, Susanne 336  
Thurnher, Rainer 329  
Toulmin, Stephen 335  
Troeltsch, Ernst 317

**V**

Vossenkuhl, Wilhelm 336

**W**

Walther, Elisabeth 337–338  
Warren, Mark 321, 335  
Watson, John B. 223, 335  
Wetter, Gustav 324  
Wirth, Ingeborg 327  
Wolf, Jean-Claude 311  
Wood, Alan 335  
Wright, Georg Henrik v. 335–337, 341  
Wuchterl, Kurt 335

**З питань замовлення та придбання літератури звертатися:**

Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА»

04070, Київ, вул. Волоська, 8/5  
Національний університет  
"Кієво-Могилянська академія"  
корпус 5, кім. 210  
тел./факс: +38 (044) 425 60 20

E-mail: [duh-i-litera@ukr.net](mailto:duh-i-litera@ukr.net) – відділ збуту  
[franc@ukma.kiev.ua](mailto:franc@ukma.kiev.ua) – видавництво  
<http://www.duh-i-litera.kiev.ua>

**Надаємо послуги «Книга – поштою»**

Наукове видання

**Вольфганг Рьод**

**Шлях філософії:  
XIX-XX століття**

*Пер. з нім.*

Редактори В. Кебуладзе, Р. Кобець  
Технічний редактор Р. Пальчинський

Підписано до друку 03.11.2009. Формат 64×90/32. Папір офс.  
Гарнітура Аліа. Друк офсетний. Ум.-друк. арк. 21,1  
Обл.-вид. арк. 20.98. Наклад 1000 прим. (перший завод – 500)  
Замовлення №4/11

ТОВ «Часопис „Дух і Літера“»,  
04050 Київ-50 вул. Дегтярівська, 6, к.57

ISBN 978-966-378-137-2



9 789663 781372 >