

М.В.ПОПОВИЧ

ПОХІД
проти
РОЗУМУ

ВИДАВНИЦТВО АН УРСР
КИЇВ-1960

М. В. ПОПОВИЧ

ПОХІД ПРОТИ РОЗУМУ

*Ірраціоналізм
у сучасній французькій
буржуазній філософії*

Відповідальний редактор
кандидат філософських наук
П. Д. Коваль

Попович Мирослав Владимирович
Поход против разума
(На украинском языке)

Редактор П. П. Рудницька

Технічний редактор Т. Р. Ліберман

Коректор Л. М. Курбанова

БФ 04847. Зам. № 1013. Вид. № 58. Тираж 800. Формат паперу 84X108¹/₃₂. Друк.
фіз. аркушів 4,875. Умовн. друк. аркушів 7,99. Обліково-видавн. аркушів 8,432.
Підписано до друку 30.VI 1960 р.

Друкарня Видавництва АН УРСР, Київ, Репіна, 4.

ВСТУП

Однією з характерних рис ідеології імперіалістичної буржуазії є проповідь безсилля людського розуму, зображення розвитку природи і суспільства якоюсь хаотичною, незв'язною та безглуздою грою темних, містичних сил. Ця ідеологія яскраво відбилася в літературі, що дістала назву ірраціоналістичної. Потік її буквально затопив Західну Європу та Америку, особливо після Великої Жовтневої соціалістичної революції та закінчення першої світової війни. Відомо, що німецькі фашисти обрали ірраціоналізм своєю офіційною філософією. Фактично ірраціоналізм прийнятий на озброєння і реакційними силами сучасної Америки. При цьому ідеологи американського імперіалізму проповідь ірраціоналізму прикривають лозунгами «захисту свободи в сфері розуму»¹.

Далеко не всі представники буржуазної філософії відверто визнають себе ірраціоналістами. Нерідко вони претендують на відкриття «найновішого», «сучасного» раціоналізму. При цьому одні з них повністю заперечують можливість раціоналізму в наш час, інші під виглядом раціоналізму прагнуть протягти стару ірраціоналістичну гниль, а треті чесно намагаються щось протиставити ірраціоналістичному «бунту проти розуму». Виходячи з цього, ряд буржуазних філософів заперечує панування ірраціоналізму в сучасній західній філософії. А деякі автори навіть «знаходять» ірраціоналізм у марксизмі. Так, Анрі Массі заявляє, що марксизму «не чужі ірраціональні елементи», бо він вірить... в історичну місію пролетаріату².

В цих умовах стає настійно необхідною марксистська критика філософії ірраціоналізму. Така критика тим

більш важлива, що останнім часом пропагується і ревізіоністська концепція ірраціоналізму, яка виступає під марксистським прапором. Ревізіоністська концепція ірраціоналізму є переспівом відверто опортуністичних філософських поглядів правих соціалістів. Праві соціалісти не раз заявляли, ніби соціалізм сумісний як з матеріалізмом, так і з релігією. Відстоюючи думку про неможливість існування «чистої» соціалістичної ідеології, лідери правих соціалістів твердять, що єдиною вимогою до соціаліста є не засліплювати себе догматичною вірою, завжди апелювати до розуму. Звідси бере початок поділ філософів на раціоналістичне («прогресивне») та ірраціоналістичне («реакційне», «праве») крило, поділ, що абсолютно не залежить від позиції філософа в питанні про відношення матерії і свідомості. Ревізіоністська «теорія» боротьби раціоналізму та ірраціоналізму як змісту сучасної філософії є маскуванням повної капітуляції перед буржуазною ідеологією.

Найповніший вираз ревізіоністська концепція ірраціоналізму знайшла в книзі Г. Лукача «Руйнування розуму»³. Як підкреслює журнал «Вопросы философии», «основний недолік книги полягає в тому, що при визначенні суті ірраціоналізму, його історичного генезису та його ролі в підготовці і оформленні фашистської ідеології Лукач не виходить з принципу боротьби двох основних напрямів у філософії. Протилежність раціоналізму та ірраціоналізму розглядається ним як щось у принципі незалежне від протилежності матеріалізму та ідеалізму»⁴. Звідси й другий недолік книги: Лукач вважає ірраціоналізм антиподом, руйнівником релігії, тим часом як в дійсності він є її головним захисником. Цим пояснюється крайня розпливчастість визначення ірраціоналізму Лукачем.

Книга Г. Лукача була піддана марксистській критиці в ряді праць, з яких найбільш ґрунтовними є статті угорських філософів Елемера Балого та Бела Фогараші⁵. Е. Балог в статті «До критики ірраціоналізму» доводить органічну єдність релігії, ірраціоналізму та ідеалізму. «Ірраціоналізм є не що інше, як суперечна здоровому глузду віра в надприродні сили»⁶,—пише він. Ірраціоналізм, тотожний магії, містици і т. п., становить суть релігії і тому нерозривно зв'язаний з ідеалізмом. Однак це принципіально правильне визначення Е. Балог не конкре-

тизує, внаслідок чого воно не зовсім точне. Адже, виходячи з такого формулювання, можна назвати в однаковій мірі ірраціоналістичним і відверто ворожим розуму як ідеалізм Шопенгауера, Ніцше і Бергсона, так і ідеалізм раціоналістів XVII—XVIII ст.

Т. І. Ойзерман в ряді статей висунув цікаву і плідну думку про поділ шкіл сучасної буржуазної філософії на три основні течії — неопозитивізм, неотомізм та ірраціоналізм. За Т. І. Ойзерманом, ірраціоналізм на відміну від неопозитивізму не робить спроб створити філософію науки, а «претендує лише на розв'язання «загадки життя»⁷ і на відміну від неотомізму відкрито виступає проти розуму та науки. Погоджуючись з тим, що сутністю однієї з визначених Т. І. Ойзерманом течій є ірраціоналізм, ми хотіли б, однак, заперечити проти зведення цього поняття до вузького кола шкіл сучасної буржуазної філософії. Звернемося до історії терміна.

Латинське «irrationalis» є перекладом грецького «αλόγος», що означає «невимовний», «безглуздий». Спочатку цей термін мав суто математичний зміст: Евклід усі числа поділяв на раціональні та ірраціональні. З кінця XVIII ст. німецькі ідеалісти (Кант, Маймон, Шеллінг, Фіхте) вводять поняття «ірраціональний» у філософію, і поступово воно стає філософським. Десь у другій половині XIX ст. виникає термін «ірраціоналізм» — спершу як назва певної філософської школи, а потім на означення тенденції в філософії, властивої багатьом школам, так само як «агностицизм», «індетермінізм» і т. п. В період між двома світовими війнами термін «ірраціоналізм» набув права громадянства саме в цьому значенні⁸. Так закріпилась розуміння ірраціоналізму не як назви вузької філософської школи або групи шкіл, а як властивої багатьом школам буржуазної філософії риси або тенденції, зв'язаної насамперед із запереченням ролі розуму в пізнанні. Відмітивши цей факт, спинимося більш докладно на комплексі ознак, які визначають ірраціоналізм.

В останньому виданні Великої Радянської Енциклопедії суть ірраціоналізму відбита з достатньою повнотою: «Ірраціоналізм — характерне для багатьох крайньо реакційних шкіл ідеалістичної філософії заперечення можливості розумного, логічного розуміння процесів дійсності. Заперечуючи всяку закономірність у розвитку природи та суспільства, ірраціоналізм зображає всесвіт хао-

сом випадковостей та безглуздим зіткненням сліпих сил»⁹. Агностицизм сам по собі нічого не говорить про дійсність поза розумом; чистий агностик лише відкритим питанням про незалежне від людини існування об'єктивного світу та його законів, обмежуючись твердженням про непізнаваність «речей в собі». Ірраціоналіст іде далі, створюючи свою онтологію як вчення про ірраціональне, позбавлене об'єктивної логіки, буття. Висуваючи певні твердження про природу буття, ірраціоналізм обґрунтовує також можливість його «пізнання», але не засобами логіки, а шляхом містичного «прямого» проникнення в буття (інтуїція, віра і т. п.).

Дуже важливим є питання про те, наскільки ірраціоналізм властивий різним школам сучасного ідеалізму, наскільки органічно він зв'язаний з ідейно-теоретичними основами всіх форм ідеалізму. Виходячи з цього, навряд чи можна вважати доцільною зміну, внесену Т. І. Ойзерманом в розуміння терміна «ірраціоналізм».*

Можна назвати ряд праць, в яких дано марксистський аналіз філософії ірраціоналізму, і насамперед книги англійського марксиста Джона Льюїса «Марксизм та ірраціоналісти»¹⁰ і А. А. Карапетяна «Проти ірраціоналізму в філософії та мистецтвознавстві»¹¹. Критиці окремих положень ірраціоналістичної філософії присвячено багато статей. У 20—30-х роках радянські філософи головну увагу зосередили на критиці німецького та італійського ірраціоналізму, але кілька статей було присвячено також бергсоніанству¹². Щодо критичного аналізу сучасної французької буржуазної філософії, то тут слід відмітити перш за все статті М. Д. Цебенко «Критика інтуїтивізму А. Бергсона»¹³; Г. Д. Сульженка «Французький католицький екзистенціалізм — філософія ірраціоналізму та містики»¹⁴, «Боротьба французьких комуністів проти реакційної філософії екзистенціалізму»¹⁵; А. І. Владимирової «Онтологічна» діалектика про буття і небуття»¹⁶; «Проти «онтологічної» філософії смерті та знищення»¹⁷ та ін. Про боротьбу французьких комуністів проти ірраціоналізму мова йтиме окремо.

Метою даної праці є критика філософських основ ірраціоналізму. Автор, аналізуючи онтологію та гносеоло-

* В останній праці «Основные черты современной буржуазной философии» (М., 1960) Т. І. Ойзерман розглядає ірраціоналізм як загальну рису буржуазної філософії.

гію ірраціоналізму, прагнуч розкрити органічний зв'язок ірраціоналістичного самозаперечення філософії з філософським ідеалізмом, а також ідейно-теоретичну спорідненість «атеїстичного» ірраціоналізму з релігійним «раціоналізмом». При цьому автор розглядає ірраціоналістичну течію в її проявах у представників різних шкіл сучасної буржуазної філософії — «атеїстичного» та католицького екзистенціалізму, спиритуалізму, бергсоніанства, гуссерліанської феноменології, неотомізму, неопозитивізму, роблячи також іноді огляди літератури, яку важко класифікувати по школах. Разом з тим автор намагався показати, що соціальними коренями ірраціоналістичного заперечення філософії і науки є суперечності буржуазного суспільства, які небувало загострились в обстановці імперіалістичної реакції.

Об'єктом критичного аналізу в даній праці є буржуазна філософія сучасної Франції. У Франції ірраціоналістичний «бунт проти розуму», особливо після другої світової війни, був активніший, ніж в інших буржуазних країнах континенту. Особлива запеклість нападок на розум з боку всіх різновидів ірраціоналізму викликана, крім соціальних причин, ще й тим, що у Франції дуже сильні раціоналістичні традиції. Це не могло не позначитися і на тактиці деяких противників розуму, змушуючи їх маскувати ірраціоналізм «раціоналістичним» вбранням. Отже, критичний аналіз ірраціоналізму у Франції становить особливий інтерес.

Автор висловлює глибоку подяку за допомогу в роботі над книгою доктору філософських наук, професору, члену-кореспонденту АН УРСР Д. Х. Острянину, під науковим керівництвом якого ця праця виконувалась як кандидатська дисертація, доктору філософських наук П. В. Копніну, кандидату філософських наук М. Б. Вільницькому та колективу Інституту філософії АН УРСР.

Розділ I

СОЦІАЛЬНІ КОРЕНІ ТА ІДЕЙНІ ДЖЕРЕЛА СУЧАСНОГО ФРАНЦУЗЬКОГО ІРРАЦІОНАЛІЗМУ

Соціальні корені ірраціоналізму в сучасній Франції

Перш, ніж приступити до розбору теоретичних аргументів сучасних ірраціоналістів, необхідно, хоча б у найзагальнішій формі, звернутись до соціальних джерел даної філософії, встановити вимоги, які буржуазне суспільство ставить перед філософами. Які відповіді дають ці філософи, кому і як їх відповіді служать у класовій боротьбі — буде показано при розгляді конкретних положень ірраціоналізму.

* * *

Революція 1789 р. передовим людством була сприйнята як торжество ідей розуму. Задовго до революції представники всіх флангів буржуазного просвітительства, від Вольтера до Маблі, погоджувалися на тому, що суспільство повинно влаштовуватись розумно, тобто у відповідності до «природних властивостей» людини і, отже, до її «природних прав». Звичайно, і у XVIII ст. французька раціоналістична буржуазія не створювала собі ілюзій щодо «загального благоденства» в царстві розуму і вклала в ці слова свій, класовий зміст. Дальший розвиток подій, втілення ідеалів розумного суспільства швидко довели, що «царство розуму було не чим іншим, як ідеалізованим царством буржуазії»¹⁸. Але ідея розумного влаштування суспільства найповніше відбивала світогляд буржуазії тієї епохи.

Ф. Енгельс відмічав, що цілковитим спростуванням ідей розумної держави і розумного суспільного ладу було

вже втілення їх у життя в роки, які безпосередньо наступили за Великою французькою революцією. Нові відносини і нові установи «виявились, при всій своїй раціональності в порівнянні з попереднім ладом, зовсім не абсолютно розумними»¹⁹. Як приклад такої нерозумності Ф. Енгельс наводить безконечні завойовницькі війни, загострення протилежності між багатством і бідністю, розорення дрібної буржуазії, зростання кількості злочинів і т. п. Але наскільки далека нині Франція від ідеалів «розумного ладу» і яким безглуздим, нерозумним здалося б сучасне французьке суспільство просвітителю кінця XVIII — початку XIX ст.!

Останні півтора століття характеризувались посиленням зростанням громадських багатств, технічним і науковим прогресом, піднесенням продуктивності праці. Однак в умовах капіталізму цей прогрес не привів до загального добробуту. Підрахунки радянських економістів показують, що за сто років норма додаткової вартості в країнах капіталізму збільшилась з 100 до 300%. Це значить, що коли раніше з восьми годин робочого дня капіталіст привласнював чотири, то зараз шість, бо в силу технічного прогресу робітник відтворює вартість своєї робочої сили за дві години. Таким чином, розвиток техніки приводить до посилення закабалення робітників капіталістами. Замість того щоб полегшити робітникові працю, технічний прогрес привів до такої інтенсифікації її, порівняно з якою система Тейлора здається філантропічним заходом. На заводах СІМКА було запроваджено систему, при якій стомленого робітника, що не витримує більше темпів конвеєра, переносять в кисневу камеру, де він штучно відновлює сили, після чого знову приступає до роботи²⁰.

Посилення капіталістичної експлуатації веде до абсолютного зубожіння робітничого класу, що проявляється в зростаючому розриві між прожитковим мінімумом та реальною заробітною платою. Незважаючи на підвищення продуктивності праці, на те, що в післявоєнні роки французька економіка перебуває в основному на піднесенні, становище французьких трудящих погіршується. У порівнянні з 1937/38 р. середні прибутки найманих робітників зросли в 1954/55 р. в 15—21 раз, вартість життя збільшилась за той же час в 32,5 раза, а прибутки великих промисловців і торговців — в 38 раз²¹. В 1956 р.

29,7% робітників та 20,4% службовців заробляли менше 25 тис. франків на місяць — суми, близької до прожиткового мінімуму.

Не менш очевидний крах ідей «розумного» влаштування суспільства у світлі фактів, що свідчать про відносне зубожіння трудящих, про збільшення безодні між робітниками та капіталістами. Хіба можна говорити про «братство» і «рівність» між робітником із зарплатою, близькою до прожиткового мінімуму, та директором капіталістичного підприємства, високооплачуваним службовцем на заводі чи в торгівлі, адвокатом з широкою клієнтурою, які одержують 250—350, а то й 800 тис. франків на місяць! Абсолютно не порівнянне становище робітників з становищем таких господарів Франції, як брати Ротшільди, сімейства Малле, Мірабо, де Нефлізів, Шнейдерів, де Ванделів та ін.

Як бачимо, сучасне буржуазне суспільство заплуталось в суперечностях. Яскравим прикладом нерозумності соціального влаштування імперіалістичної Франції є хронічне безробіття. Промислові магнати заінтересовані в зростанні безробіття, бо, як заявив у травні 1958 р. президент Економічної ради Франції Е. Рош, «лише армія безробітних дозволила б стримати збільшення заробітної плати»²². Недостатність платоспроможного попиту призводить до кризових явищ, особливо в галузі сільського господарства. У Франції, як і в інших капіталістичних країнах, останнє переживає важку кризу; збут продукції неймовірно утруднений, а тим часом рівень споживання населення дуже невисокий.

Мало схожа на ідеальне влаштування суспільства і система відносин між Францією та її колоніями. Найпереконливішою критикою системи колоніалізму є розпад Французького Союзу. В'єтнам*, Камбоджа, Лаос, Туніс, Марокко завоювали незалежність; героїчну боротьбу за свободу веде Алжир. Кричущим фактом нерозумності капіталістичного ладу з точки зору раціоналізму XVIII ст. є війни, безперервно розв'язувані імперіалістами. Франція чи не більше від усіх західноєвропейських країн потерпіла від обох світових війн; зараз вона живе під страхом атомної війни. Французькі спеціалісти підраховували, що для зруйнування всієї французької еконо-

* Південний В'єтнам зразу ж, як відомо, потрапив у тенета американського капіталу.

міки досить 10 водневих бомб. Однак це не витверезує фабрикантів зброї. Майже шоста частина всього суспільного продукту у Франції виробляється для того, щоб бути знищеною на полі бою або застаріти ще до вступу в дію. Чи може бути більш яскравим доказ безсилля буржуазного суспільства перед лицем своїх суперечностей, ніж розпалювана імперіалістами війна?

Говорячи про соціальні джерела французького ірраціоналізму, не можна не згадати також національну трагедію, яку пережила Франція у зв'язку із зрадою правлячих кіл у роки другої світової війни. Війна показала цілковиту прогнилість буржуазного ладу і остаточно поховала ідею «розумного» влаштування суспільства при капіталізмі. Імперіалістична буржуазія, будучи неспроможною розв'язати суперечності капіталізму, що загострилися до крайніх меж, перетворилась на клас абсолютно реакційний, нездатний справитися з суспільними силами, викликаними ним до життя. На зміну віджилому буржуазному ладу приходить новий, соціалістичний; успіхи країн табору соціалізму, очолюваного СРСР, переваги соціалістичного ладу над капіталістичним є яскравим доказом нерозумності капіталістичного влаштування суспільства і розумності соціалістичних суспільних відносин.

На початку XIX ст. кращі уми Франції лише починали усвідомлювати нерозумність капіталізму, що ставала явною. Людей, що прагнули побудувати новий лад, були одиниці, а нині прапор комунізму несе перша партія Франції, за якою на парламентських виборах останнім часом йде не менше чверті виборців. Ваді капіталізму нещадно викриваються комуністами всіх країн, у тому числі й французькими; міжнародний революційний рух вперше в історії перетворив соціалістичні догадки та утопії на науку про суспільство—марксизм-ленізм, що справляє могутній вплив на розвиток людства. Все це докорінно змінило ставлення буржуазії до раціоналістичних ідеалів XVIII ст., призвело не лише до окремих відступів від них, а й взагалі до ненависті буржуазії до розуму, який загрожує викрити її історичну неспроможність. Робітничий клас, що стоїть на чолі прогресивних сил людства, заінтересований в тому, щоб розум, наука освітлювали йому шлях у майбутнє. Світогляд революційного робітничого класу—діалектичний матеріалізм—

науковий за своєю суттю, і тому боротьба проти нього стала одним з генеральних завдань ідеологів буржуазії.

Про слабкість позицій буржуазії в цій боротьбі свідчать, зокрема, факти з історії буржуазної критики марксизму у Франції. Після першої світової війни та перемоги Великого Жовтня наступ буржуазії на марксизм особливо посилювався; десь з 1920 р. центром цього наступу стала Німеччина; але тоді відверта критика марксизму велася головним чином по лінії соціології. Публікація в Німеччині філософської спадщини молодого Маркса (1932) дала поштовх до антимарксистських писань з філософії. Проте буржуазія залишалась незадоволеною станом ідеологічної боротьби проти комунізму. Наклепи на диктатуру пролетаріату в СРСР і провіщення швидкої і неминучої загибелі соціалізму давно втратили вплив на маси. Буржуазія вимагала більш рішучих заходів. «Ми не думаємо,— писав католицький філософ Марсель Море,—що тепер можна заперечувати марксизм, спираючись на загальновідомі факти сучасної історії. Навпаки, дійсність доводить, що за п'ятнадцять років соціалізм досяг неспростовних успіхів»²³.

У Франції з'явився ряд книг, в яких робилися спроби «знищити» філософію марксизму. Так, войовничий ворог марксизму католицький філософ Кальвез, відмітивши неможливість дальшого заперечення філософського характеру марксизму, висловлює незадоволення з приводу слабкості філософської критики його: «Однак заперечення проти марксизму у сучасних його коментаторів зовсім не нові. В значній частині вони запозичують реформістську критику, адресовану проти теорії пролетаризації та концентрації або проти головних тез історичного матеріалізму»²⁴. «Іншими словами,— висновує Кальвез,— треба припинити ототожнення марксизму з соціалізмом, який по суті прогресує в світі, навіть у західних країнах; треба відкривати специфічне в марксизмі, треба спростовувати його філософію»²⁵. Ідейно-теоретична немічність буржуазії в боротьбі з марксистською філософією, визнана навіть її ідеологами, є джерелом ненависті буржуазії до всякої спроби людського розуму пояснити закономірності суспільного розвитку.

Необхідно підкреслити, що сучасна буржуазія дійсно не може думати інакше. Всі події суспільного життя, а услід за цим і загальну картину дійсності вона повинна

сприймати крізь певну ірраціоналістичну призму, інакше їй довелося б визнати власну приреченість. Звичайно, до аналізу настроїв буржуазії, її світосприймання слід підходити обережно: буржуа — люди ділові та тверезі, не схильні до «філософій» та сентиментів, які виходять за межі грошових інтересів. Всяку літературну продукцію вони розглядають насамперед як товар, соціальну цінність якого визначають досить непогано.

Про зміну смаків, поглядів, настроїв та ілюзій французьких буржуа в питанні про те, що відноситься до розуму людини і до «розуму» історії, тут можна сказати лише мимохідь, оскільки це дуже велика проблема. Порівняємо тільки світовідчуття буржуазії сьогодношньої Франції з світовідчуттям французької буржуазії 70-х років минулого століття, коли вона утверджувалася в «третьій республіці». Ромен Роллан так характеризує ліберальних буржуа кінця XIX ст.: «...Наділені поміркованими патріотичними почуттями, досить невойовничими, схильні до терпимості та благодущності, бо належали вони до партії-переможниці і були добре забезпечені, — вони становили ту частину суспільства, яка, очевидно, жила розкошуючи, проповідувала вільну мораль з нальотом якогось невизначеного гуманізму, а вірніше утилітарну, повну скептицизму, без особливих принципів, але й без особливих передсудів... (довірялись надмірно не слід!...)»²⁶.

Такі настрої буржуазії служили живильним середовищем для плоского скептичного агностицизму, позитивізму з його прагненням уникати глибоких узагальнень, обмежуватись описом суспільних і природних явищ, для соціального дарвінізму та грубого утилітаризму, при цьому в суворих межах буржуазної поміркованості. Подібні риси яскраво виражені у кумирів Франції тієї епохи — англійців Спенсера і Бентама, французів Конта, Ренана і Тена з їх позитивістським агностицизмом та показним, зовнішнім раціоналізмом. Горький писав про цю епоху: «Створилась атмосфера схиляння перед дійсністю і фактом, життя стало бідне духом і темне розумом, з'явилися неможливі до того часу процеси Вільсонів і К°, різноманітні «панамі», повне падіння моралі... Стало можливим багато підлого й низького, багато такого, що було цілком неможливе навіть чверть століття назад»²⁷.

Сьогоднішній французький буржуа дещо відрізняєть-

ся від своїх попередників. Він, позбавлений вже помірко-
ваного позитивізму 70-х років, безсумнівно відчуває «ни-
нішню нерівновагу, в якій світ шукає свою орієнтацію»²⁸,
і нервує. Світосприймання сучасного буржуа яскраво ви-
ражене у вірші дуже популярного в буржуазних колах ка-
толицького поета Поля Клоделя:

Me voici,
Imbécile, ignorant,
L'homme nouveau devant les chausées inconnues,
Et je tourne la face vers l'Année et l'arche pluvieuse,
J'ai plain mon coeur d'ennui,
Je ne sais rien et je ne peux rien. Que dire? Que faire?
A quois emploierai-je ces mains qui pendent? Ces pieds
Qui m'emmenent comme les songes? *

Вже наприкінці минулого століття, коли Франція
тільки вступила в період імперіалізму, сформувалось во-
роже ставлення до розуму, яке й нині панує в буржуаз-
ній літературі; розум не просто критикують, його ненави-
дять за те, що він стає між дійсністю і насолодою нею.
Ці настрої характерні як для занепадницької частини
буржуазії, так і для фашистських буржуа, буржуа-
авантюристів. У ставленні до розуму проявляється про-
гнилість, безплідність, глибока реакційність духовно
мертвої буржуазії, і ці згубні ідеї отруюють широкі ряди
філософствующої інтелігенції.

Говорячи про класові корені ірраціоналізму, слід спи-
нитись на питанні про так званий дрібнобуржуазний ір-
раціоналізм. В зарубіжній літературі часто зустрічають-
ся визначення окремих філософських течій, наприклад
екзистенціалізму Камю або Мерло-Понті, як ірраціона-
лізму дрібнобуржуазного. Ревізіоністи намагаються до-
вести принципіальну відмінність філософських основ ір-
раціоналізму дрібнобуржуазного та ірраціоналізму ім-
періалістичної буржуазії, порівняну близькість філософії
першого до марксизму.

Чи являє собою дрібнобуржуазна ідеологія в наш
час особливе соціальне джерело ірраціоналізму? Чи ви-
конує ірраціоналізм, що вийшов з дрібнобуржуазного
середовища, особливі класові функції? Якби філософ-

* Ось я, слабоумний і темний, нова людина перед лицем неві-
домих речей. І я повертаюсь до Фатуму і Раки дощу, серце моє спов-
нене туги: я нічого не знаю і нічого не можу. Що говорити? Що
робити? Куди використати ці руки, що висять, ці ноги, що ведуть
мене, наче сніг?

ський ірраціоналізм базувався лише на настроях імперіалістичної буржуазії, якби остання не винесла його за межі власного середовища, він не міг би виконувати роль її духовної зброї. А тим часом ідейна боротьба між робітничим класом та буржуазією — це не спір, в якому сторони намагаються переконати одна одну. Йде боротьба за або проти розвитку класової самосвідомості робітників, йде боротьба за так звані середні класи, тобто за дрібну буржуазію²⁹. При цьому імперіалістична буржуазія намагається підкупити частину робітників, використовуючи їх дрібнобуржуазні передсуду та ілюзії.

Становище дрібних буржуа в сучасній Франції безперервно погіршується. Все важчою стає для них боротьба за існування. Умови їх життя дедалі більше наближаються до умов життя робітників. Капіталістичний лад відтісняє середні класи в ряди пролетаріату. Прогресивний економіст Був'є-Ажам на матеріалах селянських департаментів Франції показує зuboжіння дрібного селянства і ремісників. За 1947—1955 рр. кількість ремісників, що перейшли в розряд робітників найманої праці, зросла на 35%³⁰. Задавлений гнітом капіталізму, перебуваючи під постійним страхом війн та економічних криз, дрібний буржуа втрачає віру в усе; дійсність здається йому безглуздом і жорстоким хаосом. Ознаками часу є збільшення нервових захворювань, самогубств, злочинності в капіталістичних країнах. У свій час німецький психіатр Бумке, досліджуючи подібні явища в Європі і особливо в Німеччині, прийшов до висновку, що причиною їх були «все більша різкість та безцеремонність економічної боротьби, ...прискорення темпу життя, збільшення шуму та неспокою, звуження особистої свободи»³¹. Звичайно, Бумке побачив лише поверхню явищ, але симптоми «соціального неврозу» він констатував вірно.

Оскаженілий від жаху дрібний буржуа не може вірити в розум, у прогрес людства. Саме з почуття зневіри в усьому, з почуття безглуздості суспільного буття виростає його ірраціоналістична філософія. Критика дійсності з позицій ірраціоналізму може бути спрямована й проти капіталістичного ладу, проти правлячої буржуазії; коли при цьому лають розум, то обов'язково додають, що лають «буржуазний раціоналізм». Це часто захоплює дрібнобуржуазних інтелігентів; як відомо, видатний письменник Стефан Цвейг повірив, що месмеризм,

фрейдизм і взагалі ірраціоналізм — знамена ХХ ст. в боротьбі проти облудного буржуазного раціоналізму. На подібні приклади досить багата і сучасна французька література. Так, Боннафе і Фоллен у статті «Марксизм і психіатрія», Анзье в статті «Деякі зауваження про відкриття психоаналізу»³² проводять думку, що відкриття підсвідомого та ірраціонального начала є проявом кризи «ідеології буржуазного панування, ...згідно з якою людські тенденції та потреби є принципом розумового та соціального життя»³³.

Концепція вічної «природи людини», її «природних прав» і впливаючої з цього «розумної організації суспільства» визнається ірраціоналістами буржуазною, але це робиться для затемнення буржуазної природи самого ірраціоналістичного «бунту проти розуму». Такої тактики дотримувався Андре Жід, діяльність якого справила згубний вплив на покоління молоді, особливо з середніх класів. Жід спрямовує вогонь своєї критики проти буржуазної моралі ХІХ ст., але пропонує нічого не шукати взамін, і багато читачів під його впливом обирають, як висловився один автор, «некодифіковану індивідуалістичну мораль»³⁴.

Прикладом міркувань інтелігента з середніх верств може служити книга молодого французького літератора Поля ван ден Босха «Діти абсурду», пройнята песимізмом і зневірою в майбутньому. Книга цікава тим, що автор прямо пов'язує своє світосприймання з політичними проблемами. «Ще вчора молода людина, яка вчасно народилася, могла спробувати свої сили в Іспанії або в Русі опору. Ті, що їм було 25 або 30 років під кінець війни, мають минуле, позиції, на які можна відійти... Вони ще — сума своїх дій. Ми ж — сума наших тривог. Для багатьох з нас ідеал не є навіть приємним спогадом»³⁵. «Іноді безглуздість життя душить нас... Так само, як за євангелієм кожна людина народжується під знаком гріха, кожен з нас народжується під знаком абсурду»³⁶.

Босх вважає кризу сучасної йому буржуазної молоді виключно духовною, він не розуміє економічних і політичних важелів класової боротьби, які спричинили цю кризу. Босх бачить, що комунізм — не тільки філософія, мораль, доктрина, але й «образ життя», єдино спроможний дати віру в духовні цінності. Він усвідомлює, що

зараз трудящі масн «розправляються і повертаються проти нас (буржуазії.—М. П.). Вони групуються навколо СРСР і підтримують його»³⁷. Але дрібнобуржуазному індивідуалісту ван ден Босху чужі комуністичний світогляд і дисципліна робітничого руху; він вважає, що комунізм безсилий проти суто «духовної» драми, яку переживають подібні до нього індивіди³⁸. Звідси вічні вагання таких буржуазних інтелігентів.

Про молодь цього типу французький літератор, член Академії Франції граф Аркур говорив в одному з післявоєнних інтерв'ю: «У всякій програмі неважко побачити їм щось смішне або брехню... Ні люди, ні соціальні умови! Щоб виразити свою незалежність від облудного порядку, який спромігся створити лише нещастя, в її розпорядженні—величезний словник презирства та нестримності»³⁹. Скепсис, розчарування, презирство до всякого пафосу, індивідуалізм штовхнули після війни широкі кола цієї молоді до екзистенціалістського ірраціоналізму.

Слід сказати, що вороже ставлення буржуазної інтелігенції до розуму не нове для нас; воно було властиве частині російської інтелігенції напередодні революції. М. Горький писав тоді: «Іноді мені здається, що російська думка хвора страхом перед самою ж собою; прагнучи бути надрозумною, вона не любить розуму, боїться його...»⁴⁰. На доказ цього він наводив слова Леоніда Андреева про те, що «в розумі є щось від шпигуна, від провокатора... Дуже ймовірно, що розум — замаскована стара відьма-совість». «Можна набрати у російських письменників кілька десятків таких афоризмів,—відзначав М. Горький,—всі вони різко свідчать про недовір'я до сили розуму. Це дуже характерно для людей країни, життя якої побудоване найменш розумно»⁴¹. Значна частина французької інтелігенції нині перебуває в стані такої ж кризи, яку колись переживала російська інтелігенція. Ця криза розв'язується тільки в соціалістичній революції, до якої неминуче прийде й Франція.

Чи значить все вищесказане, що існує дрібнобуржуазний ірраціоналізм, відмінний від ірраціоналізму імперіалістичної буржуазії? Звичайно, ні. Буржуазний філософ сучасної Франції приходить до ірраціоналізму різними шляхами. Він може бути інтелігентним представником навіть тих суспільних верств, з якими ми спілкуємося не

лише проти війни, а й проти капіталізму. Без врахування цієї обставини важко зрозуміти хитання таких інтелігентів, як філософ ірраціоналіст Сартр. Але які б шляхи не підводили філософа до ірраціоналізму, до критики розуму, незмінним лишається той факт, що така критика вигідна саме імперіалістичній буржуазії.

Ідейні джерела сучасного французького ірраціоналізму

Ідейним джерелом ірраціоналізму є філософський ідеалізм. Заперечення об'єктивної логіки, об'єктивних закономірностей буття, можливості логічного розуміння його, притаманні ірраціоналізму, органічно зв'язані з самою суттю філософського ідеалізму. Ірраціоналізм ґрунтується на запереченні єдності мислення і буття.

Як розуміє проблему єдності мислення і буття діалектичний матеріалізм? «Над усім нашим теоретичним мисленням панує з абсолютною силою той факт,—писав Енгельс,—що наше суб'єктивне мислення і об'єктивний світ підлягають одним і тим самим законам і що через те вони і не можуть суперечити одне одному в своїх результатах, а повинні узгодитися між собою. Факт цей є невідомою і безумовною передпосилкою нашого теоретичного мислення»⁴². По суті ту ж думку Енгельс висловлює в замітці «Єдність природи і духу»: «Для греків було ясно само собою, що природа не може бути нерозумною, та й тепер навіть найдурніші емпірики доводять своїми міркуваннями (хоч би які помилкові не були ці останні), що вони заздалегідь переконані в тому, що природа не може бути нерозумною, а розум не може суперечити природі»⁴³. У визнанні «єдності природи і духу» й полягає стихійний раціоналізм природознавства: переконання в «розумності природи» означає, що розум не може суперечити природі або, іншими словами, що закони природи і закони розуму перебувають в єдності.

Слід розрізняти всю проблему єдності мислення та буття і ту її частину, яка в філософії Нового часу називалась проблемою тотожності мислення і буття. Енгельс вказував, що проблема тотожності мислення і буття — це лише сформульована філософською мовою друга сторона основного питання філософії⁴⁴. Характеристику основного питання філософії Енгельс починає із з'ясування відношення мислення до буття, переходячи від нього до

другої сторони питання — до проблеми тотожності мислення і буття.

Може здатися, що діалектичне співвідношення суперечностей мислення і буття вичерпно виражено вже в наведених формулюваннях. Справді, розгляд цих суперечностей з боку їх єдності (тотожності, збігу) дає розв'язання питання про пізнаваність світу, розгляд їх з боку їх відмінності дає розв'язання питання про відношення мислення до буття (первинність матеріального буття щодо мислення). Однак в дійсності справа стоїть складніше. Кожний аспект основного питання філософії передбачає свою єдність (тотожність, узгодження, збіг) матеріального буття і мислення і свою відмінність і протилежність їх. В кожному аспекті мова йде про відношення мислення до буття.

Дійсно, говорячи, що матерія первинна, а свідомість вторинна, що вона лише одна з форм руху матерії, ми маємо на увазі: а) Момент тотожності, єдності, збігу. «... В світі немає нічого, крім рухомої матерії...»⁴⁵ «Рух, що розглядається в найзагальнішому розумінні слова, тобто розуміється як форма буття матерії, як внутрішньо властивий матерії атрибут, обіймає собою всі зміни її процеси, що відбуваються у всесвіті, починаючи від простого переміщення і кінчаючи мисленням»⁴⁶. Розгляд мислення з цього боку, тобто як матеріального процесу, є предметом природознавства (фізіології діяльності мозку і т. п.) і виходить за межі філософських питань. Так само розгляд товару з боку його споживної вартості, тобто коли він виступає в своїй речовій оболонці, виходить за межі політекономії і є предметом товарознавства. б) Момент різності і протилежності. Мислення не абсолютно тотожне буттю, воно є форма руху матерії, тобто не матерія, а вторинне, похідне від неї*, така форма руху матерії, специфіка якої полягає в її ідеальності. З цього боку мислення виступає як рух ідей, образів зовнішнього світу і як такий є предметом філософії, логіки та психології, так само, як «почуттєво-надчуттєвий» момент у русі товарів є предметом політекономії.

При розгляді другої сторони основного питання філософії, тобто питання про пізнаваність світу, також роз-

* Вторинність тут вживається на означення того, що мислення породжене мозком — його матеріальним субстратом і відображає існуючий поза ним матеріальний світ.

криваються тотожність і різність у співвідношенні мислення і буття. а) Момент тотожності, єдності, узгодження, збігу мислення і буття проявляється в тому, що наші знання про зовнішній світ узгоджуються з об'єктивною реальністю, б) Момент різності — в тому, що оскільки мислення не абсолютне, а як відображення об'єктивної реальності діалектично тотожне з буттям, то воно не може дати істину зразу цілком, а дає її лише в тенденції, будучи щоразу неповним, суб'єктивно обмеженим.

Разом з тим не випадково Енгельс, хоч із застереженнями, часто називає другу сторону основного філософського питання про первинність матерії проблемою тотожності мислення і буття. Якщо в головному питанні — питанні про первинність матерії або свідомості — матеріалізму протистоїть ідеалізм, що так чи інакше ототожнює мислення і буття, то в питанні про пізнаваність світу діалектичному матеріалізму протистоїть агностицизм, який абсолютно відриває мислення від-буття. Тут основне завдання матеріалізму — довести єдність, узгодження мислення і буття; відносність цієї єдності виступить як наслідок вторинності мислення щодо буття. Отже, сукупність питань, що впливають з діалектичної тотожності (узгодження, єдності) мислення і буття, не вміщується в межі проблеми тотожності мислення і буття, як вона ставилась у філософії Нового часу.

Одна з відмінностей діалектичного матеріалізму від різних форм домарксового матеріалізму полягає в тому, що останній не розрізняв в проблемі тотожності мислення і буття двох моментів: тотожності їх з боку змісту і з боку форми. Енгельс вказував, що матеріалісти головним чином розвивали тезу про єдність мислення і буття з боку змісту, тобто доводили досвідне походження знань. Якщо об'єктивність знань за змістом більш очевидна, то багато складніше стоїть справа з виявленням єдності мислення і буття за формою. Закони і форми мислення зовнішньо протистоять законам і формам розвитку об'єктивного світу, і потрібний був значний час, поки філософія в особі німецьких діалектиків-ідеалістів прийшла до висновку про єдність мислення і буття з боку форми, хоч і поставила цей висновок на голову, надавши йому ідеалістичного характеру.

Діалектико-матеріалістичне розв'язання проблеми тотожності мислення і буття з боку форми спирається на

вчення класиків марксизму про роль практики в пізнанні. Класики марксизму розглядали проблему тотожності мислення і буття як частину проблеми про відношення людини до природи. Тому до пізнання безпосередньо стосується ряд висловлювань Маркса і Енгельса про виробничу діяльність, зокрема таке положення Маркса: «Людина у своєму виробництві може діяти лише так, як діє сама природа, тобто може змінювати тільки форми речовин. Мало того. В самій цій праці формування вона безперервно спирається на допомогу сил природи»⁴⁷. В процесі пізнання людина також лише надає речам та явищам ідеальної форми, і сам цей процес формування спирається на допомогу сил природи — механізм мислення. Форма діяльності мислення є відображенням природних закономірностей.

Ідеалістична система стає ірраціоналістичною остільки, оскільки вона доводить до кінця розпочате вже агностиками заперечення єдності мислення і буття з боку форми і, не обмежуючись цим, створює вчення про «нерозумне» буття, про можливість «пізнання» його особливим, позалогічним, містичним шляхом.

Чи всяка ідеалістична система є ірраціоналістичною? Наскільки ірраціоналістична концепція зв'язана з об'єктивно- та суб'єктивно-ідеалістичними вихідними позиціями? В яких пунктах філософський ірраціоналізм спирається на основне положення ідеалістичної філософії про первинність духовного начала, які твердження ірраціоналізму не обов'язкові для всякого ідеалізму?

Насамперед ірраціоналізм безпосередньо споріднений з суб'єктивним ідеалізмом. Для суб'єктивного ідеаліста єдність мислення і буття є абсолютною тотожністю відчуття і буття; для нього світ є комплекс відчуттів. Відношення відчуття і мислення діалектичне. З одного боку, для кожного філософа в певному розумінні безсумнівний збіг почуттєвого і раціонального⁴⁸. Тому якщо суб'єктивний ідеаліст робить наголос тільки на цьому збігу, то він може не виявити свого ірраціоналізму. Але, з другого боку, почуттєве як сфера пізнання одиничного і випадкового протистоїть мисленню, раціональному як сфері пізнання загального і необхідного. Суб'єктивний ж ідеаліст істинними визнає тільки відчуття. Світ, таким чином, здається йому царством одиничності і випадковості. Закономірності, загальне він вважає витвором ро-

зуму. Така точка зору лежить в основі ірраціоналістичної онтології; це найбезпосередніше зв'язує ірраціоналізм з суб'єктивним ідеалізмом.

Набагато складніше стоїть справа з об'єктивним ідеалізмом. Об'єктивний ідеалізм, «ідеалізм розуму», на відміну від суб'єктивного ідеалізму, «ідеалізму почуттів», зображає природу розумною в буквальному розумінні слова, тобто такою, якою управляє розум. Тому об'єктивний ідеалізм зв'язаний з ірраціоналізмом не безпосередньо; йому властиве суто раціоналістичне твердження про єдність мислення і буття. І все ж в основі навіть найіраціоналістичнішого різновиду об'єктивного ідеалізму лежить містичний, ірраціоналістичний елемент, що різко суперечить його раціоналістичній видимості.

Суть цієї суперечності об'єктивного ідеалізму підмітив уже Фейєрбах. «Теїзм,—писав він,—прямо висновує від випадковості порядку, доцільності і закономірності природи до її довільного походження, до буття істоти, яка відмінна від природи і вносить порядок, доцільність і закономірність у природу, саму по собі (an sich) хаотичну (dissolute), чужу до всякої визначеності. Розум теїстів... є розум, що перебуває в суперечності з природою, абсолютно позбавлений розуміння суті природи»⁴⁹. Цю думку Фейєрбаха розвинув далі В. І. Ленін. Він вказує, що «введення порядку і необхідності природи не з зовнішнього об'єктивного світу, а з свідомості, з розуму, з логіки і т. п. не тільки відриває людський розум від природи, не тільки протиставить перший другій, але робить природу *частиною* розуму, замість того, щоб розум вважав частинкою природи»⁵⁰.

Розум «розтягується таким чином із звичайного, простого, усім знайомого людського розуму в «надмірний», — як говорив Й. Діцген,— таємничий, божественний розум»⁵¹. Так в об'єктивному ідеалізмі розум, протиставлений природі, перетворюється на свою протилежність, бо від зведення природи до часточки розуму вона не стає розумною, навпаки, природа сама по собі, без втручання божественної «ідеї», виявляється нерозумною, ірраціональною, а грані між уявленнями про розум природи і первісно-дикунським уявленням про духи і чудеса зникають. Отже, об'єктивно-ідеалістичний раціоналізм рие яму спорудженому ним царству розуму. І подолати цю суперечність об'єктивний ідеалізм не може, бо для

цього треба внести принцип саморуху в розуміння природи, що означає смерть ідеалізму і релігії.

Але справа не обмежується містифікацією об'єктивних закономірностей природи. Негайно виникає питання: духовна субстанція творить вільно чи підпорядковується якимось незалежним від неї законам? Об'єктивний ідеалізм вважає субстанцію світу духовною, а свободу — її невід'ємною властивістю. Тому він проголошує світовий дух «надрозумним», ірраціональним, що вільно творить об'єктивну логіку, хоч відомий ряд об'єктивно-ідеалістичних систем, які розвиток духа підпорядковували об'єктивній логіці (наприклад, гегелівська система). Чим ближчий об'єктивний ідеалізм до релігії, тим сильніший в ньому ірраціоналістичний елемент.

Таким чином, об'єктивний ідеалізм зв'язаний з ірраціоналізмом опосередковано, через обожнення розуму. Неважко помітити, що «розум» у об'єктивних ідеалістів — той самий бог, і саме це замасковано релігійне положення вносить в об'єктивний ідеалізм ірраціоналістичне начало.

* * *

Вище ірраціоналізму протиставлявся раціоналізм матеріалістичної філософії як переконання в «єдності природи і духа», законів природи і законів мислення, об'єктивної та суб'єктивної логіки. Однак термін «раціоналізм» має й інше значення. Раціоналізмом у філософії Нового часу називалася течія, що вважала розум найвищим критерієм істинності, на протилежність емпіризму, який вбачав такий критерій у почуттях. Буржуазні філософи часто ототожнюють обидва розуміння терміна «раціоналізм». Це дає їм можливість зображати крах раціоналізму XVII — XVIII ст. як банкрутство науково-іо раціоналізму в широкому розумінні слова, тобто як крах віри в розум, переконання в закономірності світу. Крім того, буржуазні філософи створюють міф про боротьбу раціоналізму та емпіризму як головний зміст історії філософії Нового часу. Це потрібно їм для обґрунтування тези, ніби боротьба раціоналізму та ірраціоналізму не має ніякого відношення до боротьби ідеалізму та матеріалізму.

Така фальсифікація історії філософії має на меті полегшити «повалення розуму», перемогу ірраціоналізму. Але вона перебуває в кричущій суперечності з дійсністю.

Поділ філософів XVII—XVIII ст. на раціоналістів та емпіриків не спростовує марксистського положення про те, що матеріалізм і ідеалізм є основними протилежностями. Боротьба яких рухає розвиток філософії в класовому суспільстві. Проти ідеалізму матеріалізм використовував як емпіристську, так і раціоналістську зброю; так само діяв і ідеалізм, хоч у цілому матеріалізм тяжів до емпіризму, а ідеалізм — до раціоналізму. Спир між раціоналізмом та емпіризмом не мав нічого спільного з сьогодишнім спором раціоналізму (в широкому розумінні слова) з ірраціоналізмом. Існування законів природи, можливість їх логічного розуміння не були предметом дискусії. Ні емпіризм, ні раціоналізм на той час не заперечували єдності мислення і буття. Користуючись методами емпіризму і раціоналізму, можна було відстоювати як матеріалізм, так і ідеалізм. Проте «відходами» цієї ідейної боротьби були системи, що вже підводять до сучасного ірраціоналізму. Простежити логіку переходу від ідеалістичного емпіризму та ідеалістичного раціоналізму до ірраціоналізму дуже важливо, бо це розкриває внутрішню логіку зв'язку сучасного ірраціоналізму з його ідеалістичними засновками.

Підсумовуючи розвиток раціоналізму та емпіризму, Ф. Енгельс писав: «Матеріалізм XVIII ст. внаслідок свого по суті метафізичного характеру дослідив цю передпосилку (узгодження мислення та буття.—М. П.) тільки з боку її змісту. Він обмежився доказом того, що зміст усякого мислення і знання повинен виходити з чуттєвого досвіду, і відновив положення: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* *. Тільки новітня ідеалістична, але разом з тим і діалектична філософія — і особливо Гегель — дослідила цю передпосилку також і з боку форми. Незважаючи на незліченні довільні побудови і фантастичні вигадки, які тут виступають перед нами, незважаючи на ідеалістичну, на голову поставлену форму її результату — єдності мислення і буття,—не можна заперечувати того, що ця філософія довела на великій кількості прикладів, взятих з найрізноманітніших галузей, аналогію між процесами мислення і процесами природи та історії — і навпаки — і панування однакових законів для всіх цих процесів»⁵². Ці слова Енгельса про-

* В інтелекті немає нічого такого, що не містилося б раніше в почутті.

ливають світло на характер внутрішньої суперечливості як емпіризму, так і раціоналізму.

Емпіричний метод виходить насамперед з досвідного походження змісту мислення. Послідовна розробка цієї тези привела до обґрунтування матеріалістичного сенсуалізму в гносеології. Проте емпіризм однобічний, бо він, ігноруючи специфіку форми, зводить останню до змісту. В цьому полягає внутрішня суперечливість емпіризму, внаслідок якої він історично зжив себе. Не розуміючи об'єктивності загального і специфічності його відображення в формах мислення, емпірики сповзали до суб'єктивізму в ученні про логічні закони, форми і категорії, допускаючи, що складні ідеї є результатом довільного сполучення розумом «простих ідей»⁵³. Локк, наприклад, такою створеною довільно «складною ідеєю», яка не має об'єктивного прообразу, вважав категорію матерії, хоч він по суті визнавав матеріальність світу.

З слабкості емпіризму виріс емпіризм ідеалістичний. У Берклі і Юма він тісно примикає до ірраціоналізму, оскільки вони в своїх системах перемістили закони природи в голову суб'єкта, позбавивши таким чином матеріальний світ власної «логіки». Характерно, що Юм, розвиваючи положення Локка про довільність розумових операцій, віддавав у певному розумінні перевагу інстинкту перед розумом⁵⁴. Проте в ту епоху ще не було соціальних умов для широкого розвитку ірраціоналізму. Наближаючись до ірраціоналізму в гносеології, Юм, однак, категорично утримувався від усяких суджень про об'єктивний світ, заперечуючи можливість онтології як такої, а Берклі робив вигляд, ніби бореться з скептицизмом⁵⁵.

Раціоналізм нового часу (як матеріалістичний, так і ідеалістичний) намагався обґрунтувати достовірність наукових узагальнень іншим шляхом, ніж емпіризм. Критерієм істинності цих узагальнень раціоналіст вважав їх узгодження з принципами розуму. Наукові положення він визначав як «істини необхідності» на відміну від неповноцінних емпіричних істин, встановлених шляхом індукції. Декарт висунув положення, дуже близьке до знаменитого положення Спінози «порядок і зв'язок ідей такі ж, як порядок і зв'язок речей». Ця думка була розвинута далі Гегелем, який говорив уже про збіг суб'єктивної і об'єктивної діалектики, про єдність історичного і логічного. Спроба побудувати систему, поклавши в основу її

внутрішню логіку понять, спочатку приводила лише до уявного, суто формального «введення» заздалегідь висунутих істин, але в дальшому (у Гегеля) вона дозволила в діалектиці понять вгадати діалектику речей.

Проте ця сильна сторона раціоналізму породжувала й свою протилежність. Діалектика розвитку раціоналізму полягала в тому, що він прийшов до заперечення свого власного засновку про тотожність мислення і буття з боку форми. Справді, раціоналізм різко протиставляв «істини необхідності» емпіричним «істинам факту». Оскільки обґрунтувати перехід від одиничного до загального, від індукції до дедукції тогочасні наука і філософія не могли, то спочатку раціоналісти були нативістами і апіорістами, тобто прихильниками вроджених істин. Саме «теорія» вроджених знань (нативізм) і була вузьким місцем раціоналістів, бо вона ніяк не узгоджувалася з останніми даними науки. В цей час виникло вчення Канта, який висунув нові аргументи на користь апіоризму⁵⁶.

Кант, як і його попередники раціоналісти апіорісти, ставив своїм завданням відстояти достовірність загальних положень науки, зокрема математики. Нове, що він вніс у раціоналістичний апіоризм, полягало у відокремленні в істині форми від змісту. Кант вважав істину апіорною і вродженою за формою і досвідною та емпіричною за змістом, тобто, на його думку, лише форми і категорії мислення вроджені, а зміст взятий з досвіду.

Це «лише» в принципі міняло справу. Якщо у Декарта і Лейбніца істинні і за формою, і за змістом були точними аналогами об'єктивно існуючих відношень, то у Канта суб'єкт давав знанням форму логічної необхідності, об'єкт — сирій і випадковий емпіричний матеріал. Закони буття виявились переміщеними в голову суб'єкта; саме ж матеріальне буття, світ «речей в собі», опинилось поза досяжністю суб'єкта, і питання про те, що управляє ними — природна необхідність чи ірраціональні сили, залишилося в принципі відкритим. Цим Кант завдав раціоналізму (і в широкому, і у вузькому розумінні слова) найстрашнішого удару і озброїв ворогів раціоналізму доказами, багато ґрунтовнішими, ніж Юм.

Хто ж такий Кант — раціоналіст чи ірраціоналіст? Ще не ірраціоналіст, бо він, визнаючи матеріальність світу «речей в собі», не торкався того, що цей світ собою являє, бо він не потребував містичної інтуїції для пізнан-

ня ірраціонального буття. Але вже і не раціоналіст, бо він зруйнував основний засновок раціоналізму — положення про тотожність мислення і буття.

Перехідний характер філософії Канта прекрасно зрозумів Гегель. Відновлюючи принцип єдності мислення і буття висунутий попередниками Канта, цей великий раціоналіст відкинув усі форми апіоризму та нативізму. Тотожність мислення і буття у Гегеля — це єдність і за змістом, і за формою двох рядів законів — суб'єктивної та об'єктивної діалектики. Гегель закликав на поняття «дивитись не як на акт самостійного розсудку, не як на суб'єктивний розсудок, а як на поняття в собі і для себе, що утворює також ступінь і природи і духа. Життя, або органічна природа, є той ступінь природи, на якому виступає поняття»⁵⁷. Ленін назвав цю думку «передоднем перетворення об'єктивного ідеалізму на матеріалізм»⁵⁸. З приводу слів Гегеля про те, що з «введенням змісту в логічний розгляд» предметом стає не річ, а «поняття речей», «...логос, розум того, що є», В. І. Ленін відмічає: «...Не речі, а закони їх руху, матеріалістично»⁵⁹ і сполучає слово «закони» стрілкою з словом «логос». Таке матеріалістичне тлумачення єдності об'єктивної і суб'єктивної діалектики лежить в основі діалектичного матеріалізму.

Програма гегелівського раціоналізму привела його філософію на поріг революційної дії всупереч бажанню її творця. Методологія французьких матеріалістів не дозволяла вирішити питання, чому влаштування суспільства не узгоджується з вимогами розуму. Гегель своєю формулою «все розумне дійсне, все дійсне розумне», не розв'язавши цього питання, дав, проте, поштовх революційній думці Маркса і Енгельса.

І саме тому, що система Гегеля була вершиною ідеалістичної філософії, в ній найгостріше проявилася суперечність раціонального начала з ірраціональним, містичним, притаманним усякому ідеалізму. «Розум» Гегеля — це той самий «розум теїстів», про який говорив Фейєрбах; він чужий природі, яка сама по собі, без нього, за Гегелем, хаотична. Зробивши вихідним пунктом розвитку природи бога, суб'єкт, світовий дух, він позбавив її саморуку і руху. Таким чином, ірраціоналістична слабкість Гегеля зовсім не в тому, в чому її вбачають сучасні ірраціоналісти, тобто не в діалектиці⁶⁰. Навпаки, лише оскільки Гегель зраджує діалектику, оскільки він позбав-

ляє саморуху природу і непослідовний в застосуванні принципу розвитку до духа, допускаючи його досвітове, позбавлене логіки буття, остільки Гегель відходить від раціоналістичних принципів «розумності» світу, «розумності» природи і його філософія може бути теоретичним джерелом для ірраціоналістичних систем.

З відгалуження від релігійно-містичного світогляду почалась передісторія філософії; закінчилась вона відкритою битвою французьких матеріалістів, лівих молодогегельянців і Фейербаха проти релігії. Ця боротьба розчистила ґрунт для виникнення матеріалістичної діалектики, з якої починається нова епоха в історії пізнання людиною природи та суспільства.

Елементи ірраціоналізму, які містились у філософських системах Нового часу, буйно розквітли в період занепаду буржуазної філософії, що настав після Гегеля. Спираючись на релігійно-ірраціоналістичні елементи в ідеалістичному раціоналізмі, Шеллінг здійснив перехід до відвертого ірраціоналізму. Філософська система Шеллінга, відома під назвою «філософія тотожності», виходила з тези про абсолютну тотожність мислення і буття. Шеллінг твердив, що творчий розум в природі речей і мислячий розум в людському дусі являє собою одну і ту ж сутність. В силу логіки розвитку ідейної боротьби Шеллінгу в останній період його діяльності довелося заперечувати те основне положення ідеалістичного раціоналізму, з якого він сам виходив.

Справді, як примирити розум і бога? Якщо бог, «абсолютний дух», розумний, то це значить, що він підпорядкований законам розуму і, таким чином, не всемогутній. В середні віки схоластів займала така проблема: чи спроможний бог створити камінь настільки важкий, що сам не зможе його підняти? Якщо спроможний, то він не всемогутній; якщо не спроможний, то тим більше не всемогутній. Та ж по суті проблема постала перед Шеллінгом. Чи вільний світовий дух настільки, що може мислити і творити алогічно? Вся містико-ірраціоналістична сторона системи Шеллінга вела до того, щоб визнати свободу бога від логіки, ірраціональність його. Але тоді доводиться відкинути тезу про єдність мислення і буття навіть в її ідеалістичному тлумаченні!

Шеллінг намагається вийти з становища за допомогою таких міркувань. Форми і види буття він називає негативними умовами буття. Якщо щось існує, то воно

може бути тільки таким, а не іншим; тут знаходить свій прояв необхідність форми буття, неможливість (негативна можливість) бути іншим. Така ж необхідність панує і в мисленні. Саме в цьому, на думку Шеллінга, полягає тотожність мислення і буття з боку форми. Наприклад, всяка жива істота немінуче колись помре, так виявляється її «неможливість бути іншою». Відповідно ми не можемо мислити життя без смерті.

Але все це справедливо, якщо істота дана. А даність, буття, уже залежить, за Шеллінгом, від бога, від одкровення. Що існує?—в цьому Шеллінг бачить позитивні умови буття. Тому тотожність мислення і буття з боку форми відноситься до вже даного, існує щодо божественного одкровення. Шеллінг дає таку схему тотожності мислення і буття: повинність бути мислимим (мислення)=повинність бути таким-то (буття)=неможливість бути іншим (негативна умова). Дійсне буття (мислення)=створеність (буття)=існування завдяки божій волі (позитивна умова буття).

«Він,—писав про Шеллінга молодий Енгельс у статті «Шеллінг і одкровення»,—виходить з схоластичного положення, що в речах слід проводити різницю між їх *quid* і *quod*, між їх *що́* (*was*) і *що* (*dass*). Що таке речі—цьому вчить нас розум; що вони існують—це показує нам досвід»⁶¹. Між іншим, Енгельс відзначає, що шеллінгові негативні і позитивні умови буття взяті безпосередньо у теологів середньовіччя, але саме у Шеллінга найяскравіше виявляється логічна суперечність між позитивними і негативними умовами, оскільки він підносить цю проблему з рівня церковної схоластики до рівня філософії, зв'язавши її з тотожністю мислення і буття, через що паралогізм стає очевиднішим.

Справді, шеллінгові позитивні і негативні умови буття прямо суперечать одна одній і по суті руйнують тотожність мислення і буття з боку форми. Якщо позитивність, буття, створеність речі є продуктом вільної волі бога, духа, то чи може ця створеність суперечити необхідності даної речі? Чи може одкровення творити «алогічні» речі, наприклад безсмертне життя? Релігія твердить, що може, і з суті шеллінгових визначень свободи духа випливає, що може. Але тоді негативні умови буття зникають, руйнуються, залишається одна ірраціональна необмежена воля, що не підпорядковується ніякій логіці! Таким і є бог Шеллінга.

Ф. Енгельс у згаданій статті дав вичерпну оцінку ірраціоналізму Шеллінга, вказавши, між іншим, що філософія останнього спрямована проти розуму насамперед через революційні висновки з положення «все розумне дійсне». «Всяка філософія,—писав Енгельс,—ставила собі досі завдання усвідомити світ як щось розумне. Все, що розумне, то, звичайно, і необхідне, мусить бути або, принаймні, стати дійсним. Це служить мостом до великих практичних результатів повітньої філософії, а оскільки Шеллінг цих результатів не визнає, то з його боку було цілком послідовно також заперечувати розумність світу. Але прямо сказати це у нього, однак, не вистачило мужності, і він вважав за краще замість цього заперечувати розумність філософії... Тут перша глибока тріщина між Шеллінгом і всіма іншими філософами; тут його перша спроба протягти у вільну науку мислення віру в авторитет, містику почуттів та гностичну фантастику»⁶².

Маскування наступу на положення про єдність мислення і буття характерне і для Едуарда фон Гартмана. Для обґрунтування тези про нелогічність розвитку всесвіту і першість нерозумних сил у процесі пізнання Гартман посилається на шеллінговий поділ умов буття на позитивні і негативні. «Що камінь, який я тепер кидаю, падає, це залежить від бажання, яке триває в даний момент; але що він падає, і саме з такою-то швидкістю, це залежить від того, що логічно, щоб це було так, а було б нелогічно, якби було інакше. Що взагалі щось ще відбувається, що буває дія, це залежить від волі; а що дія, коли вона буває, буває необхідно такою, а не якоюсь іншою, це залежить від логічного начала»⁶³.

Таким чином, відвертий ірраціоналіст Гартман «визнає» логічне начало, але при одній умові: коли воно підпорядковане волі. Проте воля і логічне начало несумісні. Зовсім не обов'язково, щоб падаючий камінь приводила в рух воля. Камінь, що падає при гірському обвалі, приведений в рух тими ж природними причинами і тим же «логічним началом», які управляють його падінням. Для волі тут немає місця; щоб допустити її, треба взагалі відкинути уявлення про природну причину і логічне начало, на що об'єктивно-ідеалістичний ірраціоналізм не наважується.

На закінчення необхідно коротко охарактеризувати особливості розвитку і поширення ірраціоналізму у Франції. Ми вже зазначали, що у Франції ірраціоналістичним впливам довелося зіткнутись з сильними раціоналістичними традиціями, які йдуть ще від просвітителів XVIII ст. Тому у Франції ірраціоналісти зразу почали маскуватися під раціоналізм. Це стосується насамперед католицької філософії. З часу послання папи Пія IX «Про головні помилки нашого часу» (1864) офіційна католицька філософія була спрямована проти так званого модернізму і неодноразово піддавала критиці суб'єктивно-ідеалістичний ірраціоналізм. І послання Пія IX і енцикліка папи Лева XIII «Aeterni patris» знайшли у Франції підготовлений ґрунт.

У французькій католицькій філософії з початку XIX ст. велася боротьба між прихильниками двох течій—так званого романтизму, що веде свій початок від Шатобріана, і традиціоналізму (Луї де Бональ, Жозеф де Местр). За словами одного з католицьких істориків французької філософії, традиціоналізм «з'явився як благодотворне визволення від антихристиянського раціоналізму, поширеного у Франції і частково в Європі у XVIII ст.»⁶⁴. Такого «благодотворного визволення» традиціоналісти намагалися досягти шляхом гри в «християнський раціоналізм». Впливова серед французьких католиків традиціоналістська течія з радістю сприйняла неомістську доктрину, яка почала поширюватися в останній чверті XIX ст. «Католицький раціоналізм» був взятий на озброєння націоналістичними літераторами напередодні першої світової війни (Морісом Барресом, Шарлем Моррасом та ін.). Разом з тим у католицьких колах Франції зростали модерністські впливи, що спирались на традиції шатобріанівського романтизму і дедалі більше пристосовувались до модних ірраціоналістичних течій. Виникали і різні системи,—наприклад, система одного з попередників католицького екзистенціалізму Блонделя (1881—1949),—які намагалися примирити віру з розумом.

Говорячи про раціоналістичні традиції у Франції, треба з'ясувати, в якій мірі можна віднести до їх носіїв позитивістів школи Конта. Багато французьких авторів, в тому числі й не з табору буржуазної філософії, відно-

сять представників «першого», контівського, позитивізму до раціоналістів. Дійсно, цьому поколінню позитивістів властиві декларації про впевненість в силі людського розуму. Наприклад, Ренан, який разом з своїм другом, хіміком Бертело, створював «релігію науки», писав: «Чого не може зробити один індивід, зробить людський розум, тому що він не вмирає і всі працюють на нього»⁶⁵. Декому здається, що скепсис контистів — просто традиційний здоровий французький скепсис. Але це не так.

За Контом, «істинне раціональне пізнання» не повинно мати справи з «абстрактними силами»: «Пояснення явищ, приведені до його дійсних меж, є віднині лише встановлення зв'язків між різними окремими явищами і кількома загальними фактами, число яких зменшується все більше й більше в міру прогресу науки»⁶⁶. Далі такого опису зовнішніх зв'язків наука, за Контом, проникнути не може. Позитивізм «лише» заперечує здатність розуму пізнати щось більше, ніж безпосередні відношення речей. Але агностицизм Конта—Ренана може бути доведений до ірраціоналізму Шопенгауера—Ніцше: для цього досить назвати силу, яка стоїть за зовнішнім явищем, «непізнаваним» і приписати їй ряд містичних властивостей.

«Вам здається, ніби чудес не буває,— говорить один з героїв «Лурда» Золя, доктор Шассень, невіруючому П'єру Фроману.—Що ви про це знаєте? Умовте себе, що ви нічого не знаєте, і те, що здається неможливим, здійснюється щохвилинно...» Так агностицизм підготовляє ґрунт для містико-ірраціоналістичних уявлень про «потік буття», які приходять на зміну «здоровому глузду» позитивістів середини ХІХ ст.

Симпатії видатного французького письменника на боці не доктора Шассеня, а священика П'єра Фромана, атеїста в душі, твердо впевненого в силі людського розуму. До речі, сам Золя, раціоналістично настроєний інтелегент, не розібрався в деклараціях позитивізму. При розробці натуралістичної естетики він перебував під значним впливом позитивізму.

Так званий «другий» позитивізм, позитивізм Маха і Авенаріуса, від агностичного емпіризму Конта приходить до суб'єктивного ідеалізму Берклі, і спорідненість ірраціоналізму з позитивізмом стає очевидною. Так, Авенаріус доводить, що оскільки безпосередньо сприймати

силу, необхідність, причинність не можна, то розвиток природи позбавлений закономірностей. Дорога ірраціоналізму відкрита. І якщо австрійські та французькі махісти не зробили ірраціоналістичних висновків щодо гносеології, то цю справу довели до кінця їх заокеанські колеги — американські прагматисти. Тенденцію французьких махістів відмежуватись від «крайностей» суб'єктивного ідеалізму, що прямо зв'язують махізм з відвертим ірраціоналізмом, відмічав В. І. Ленін у «Матеріалізмі і емпіріокритицизмі»⁶⁷.

Із запізнілним розквітом гегельянства у Франції зв'язаний «раціоналізм» Амелена. Еволюція англійського; скандинавського та німецького неогегельянства наприкінці минулого століття привела до посилення суб'єктивістських та ірраціоналістичних елементів у ньому. Французьке неогегельянство розвинулося на ґрунті сумнівних «досягнень» англійського та німецького. Однак на відміну від німецьких неогегельянців — відвертих ірраціоналістів — французькі виступили, принаймні зовнішньо, проти ірраціоналістичної філософії. Гвідо де Руджієро в «Філософських течіях ХХ ст.» називає Амелена «найбільш визначним і зрілим представником раціоналістичної течії у французькій філософії, головним творцем неминучої протитечії, спрямованої проти філософського ірраціоналізму нашого століття»⁶⁸. «Раціоналізм» неогегельянця Амелена, так само як і неокантіанця Ренув'є, багато буржуазних філософів вбачають у тому, що Амелен і Ренув'є прийняли ідею замкнутої системи апіорних категорій, «видів», до яких зводять усе. З школи Амелена вийшли французькі персоналісти (Мунье та ін.) і спіритуалісти (Лавелль та ін.).

Відверто ірраціоналістичні віяння проникали у Францію спочатку повільно. Ніцше, який став уже кумиром в Європі, довго не був визнаний у Франції; цілком безпідставно він вважав своїми прихильниками Гі де Мопассана, П'єра Лоті, Жюль Леметра, Поля Бурже, Анатоль Франса та ін. Лише в 1890—1892 рр. почалась пропаганда ніцшеанства в ряді французьких журналів⁶⁹. І разом з тим саме у Франції спалахнув справжній «бунт проти розуму», зв'язаний із загальним захопленням Бергсоном в перших десятиріччях ХХ ст.

Не спиняючись на деталях поширення ірраціоналізму у Франції в епоху імперіалізму, закінчимо цей огляд характеристикою стану буржуазної філософії Франції

напередодні другої світової війни, даною філософом комуністом, покійним Анрі Муженом. «Всі демонстрували повну відмову від того, що не було ідеалістичним раціоналізмом...» ⁷⁰, — писав він. — Бергсон, як і раніше, каналізував «романтичні тенденції туманно-ірраціоналістичного юнацтва» ⁷¹; однак головну роль у французькій філософії відігравав Амелен, так само як Бредлі в Англії, Джентіле в Італії і Джемс у США. Прихильники Амелена вели помірковану боротьбу як з псевдоматеріалізмом Алена, так і з натурфілософією Брюншвіка; полем впливу системи Блонделя, «яка довгий час заглушалась подвійним тиском двох лжерационалізмів — університетського ідеалізму та церковного томізму» ⁷², були досить обмежені кола університетських та церковних філософів.

Така була ситуація напередодні війни.

Розділ II

ІРРАЦІОНАЛІСТИЧНЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ ОБ'ЄКТИВНОСТІ ЗАКОНІВ ПРИРОДИ

Сучасні французькі ідеалісти про своє ставлення до ірраціоналізму

При поверховому знайомстві з сучасною буржуазною філософією Франції може скластися враження, ніби вона настійно б'ється над розв'язанням питань: чи розумний світ? чи має пізнання логічний характер? що таке «сучасний раціоналізм»? Та чи інша відповідь на ці питання проголошується останнім словом філософської науки. Буржуазні філософи звинувачують марксистів у «вузькості» за те, що останні «відгороджуються» від розвитку «новітньої» західної філософії, не враховують «живих філософських напрямів». Ці звинувачення підхопили сучасні ревізіоністи.

В «Матеріалізмі та емпіріокритицизмі» В. І. Ленін на величезному фактичному матеріалі довів, що сучасна йому буржуазна філософія, маскуючи свій ідеалізм, тупцялася на давно розв'язаних філософських питаннях. Розкрити це Ленін зміг тому, що він кожне філософське питання діалектично зв'язував з основним питанням філософії, скрізь простежував проведення головної філософської лінії — або матеріалістичної, або ідеалістичної. Саме матеріалістична партійність дозволила Леніну, як у свій час Марксу та Енгельсу, зробити висновок про те, що тодішня буржуазна філософія була «науковим кроком назад», що вона головну увагу спрямувала на прикриття новими словесними викрутасами давно спростованих філософських софізмів, що новою термінологією

сучасний ідеалізм лише «потоптався на одному місці і повернувся до основної ідеалістичної своєї посылки»⁷³.

Марксистська методологія вказує єдино вірний шлях розв'язання окремих філософських питань: розкриття їх зв'язку з основним питанням філософії. Ми зіставимо в цьому розділі декларації представників ряду філософських шкіл про їх ставлення до ірраціоналізму з їх позиціями в питанні про відношення мислення до буття. Правда, це не так просто, бо сучасні буржуазні філософи, як і півстоліття тому, не люблять визначеності щодо цього: на їх думку, «наївний реалізм», тобто матеріалізм, надто банальний, ненауковий і неспроможний розв'язати таку складну проблему, як проблема «раціоналізму ХХ століття». В усякому разі, заявляють вони, «гносеологічне питання» до даної проблеми ніякого відношення не має.

Не будемо поки що вникати в суть проблеми «сучасного раціоналізму», обмежившись викладом точок зору. Але дійсно важливе питання, яке з самого початку не можна обійти, полягає у з'ясуванні того, чи справді французьким філософам, які займаються проблемою «сучасного раціоналізму», вдалося, нарешті, стати «вище» партійної боротьби матеріалізму та ідеалізму.

* * *

Як ми вже говорили, особливу роль в ірраціоналістичному «бунті проти розуму» у Франції відіграла філософія Анрі Бергсона (1859—1941). Зірка Бергсона почала сходити з часу читання ним курсу лекцій в Коллеж де Франс (1900); після опублікування «Творчої еволюції» (1907) бергсоніанство стало пошестю. «Поширювалась мода називати себе бергсоніанцем, — пише Ромео Арбур у книзі «Бергсон і французька література», — як після останньої війни стало хорошим тоном визнавати екзистенціалізм. Весь салон бергсонізувався. Кожна світська дама одного прекрасного ранку прокидалась бергсоніанкою»⁷⁴. Бергсоніанство пережило ще один розквіт у 1920—1928 рр. і вийшло з моди.

Здавалося б, вплив Бергсона вже в минулому, і про нього не варто згадувати. Але це не так, бо бергсоніанство продовжує жити в літературі і філософії під іншими назвами. Жан Валь, зокрема, відмічає, що, крім розвитку традицій Бергсона у філософських системах Ле Руа,

Янкелевича, Мінковського, у віталізмі Рюїє і Кангільєна, слід враховувати «не завжди ясно усвідомлюваний вплив Бергсона на екзистенціалістську філософію...»⁷⁵. Ідеї і аргументи Бергсона взяті на озброєння різними школами сьогодишньої французької філософії.

Як визначав Бергсон своє ставлення до матеріалізму та ідеалізму? Реальний світ, на його думку, — «тривалість» (*la durée*), «винайдення, творчість форм, постійне творення абсолютно нового»⁷⁶, безперервний потік, від якого ми абстрагуємо і час, і матерію. По суті «тривалість» у Бергсона є потік свідомості⁷⁷. «Я називаю матерією, — заявляє він, — сукупність образів, а сприйняттям матерії — ті самі образи у їх відношенні до можливої дії певного образу, мого тіла»⁷⁸. Позиції Бергсона, як бачимо, виразно беркліанські.

Рушійною силою потоку «творчої еволюції» є «життєвий порив» (*élan vital*). Замовчуючи те, що, за його ж визначенням, поза індивідуальною свідомістю немає об'єктивної реальності, Бергсон описує ірраціональний процес творчості нових форм, який відбувається поза людиною і людством і в якому духовна сила «життєвого пориву» перемагає інерцію матерії. Боротьба проти матеріалізму викликала симпатії до Бергсона католицьких філософів з об'єктивно-ідеалістичного табору. Марітен, колишній учень Бергсона, який виступив потім проти нього з позицій неотомізму, вихваляє, однак, Бергсона за те, що той «пробуджував метафізичне бажання, метафізичний ерос» у «затьмарених агностицизмом та матеріалізмом душ, які його слухали»⁷⁹.

Як відвертий суб'єктивний ідеаліст, Бергсон веде атаку на людський розум. «Ми побачимо, — писав він у «Творчій еволюції», — що людський розум серед неживих предметів, зокрема серед твердих тіл, почуває себе, як дома; тут наша діяльність має опорний пункт, тут наша техніка бере свої робочі інструменти»⁸⁰. І далі: «Наша думка не здатна уявити собі справжню природу життя, глибокий смисл еволюційного руху»⁸¹. Творчу еволюцію реальності повинна пізнати, за Бергсоном, інтуїція.

У найбільш відомого послідовника Бергсона Е. Ле Руа (1870—1954) дуже яскраво проявились ідеалізм та антиінтелектуалізм бергсоніанства. «Нарис першої філософії» Ле Руа назвав у передмові підсумком своєї багаторічної боротьби проти матеріалізму⁸².

Тлумачачи положення Декарта «я мислю, отже, я існую» в дусі беркліанського «існувати — значить сприймати або бути сприйнятим», Ле Руа робить висновок про перевагу віри над розумом, про неможливість і непотрібність раціонального доказу буття бога, раціонального пояснення релігійних догм і т. д. Відвертий ірраціоналізм Ле Руа був засуджений папською енциклікою в 1907 р.

Містичні, ірраціоналістичні сторони бергсоніанства знайшли широкий розвиток у філософії В. Янкелевича (нар. у 1900 р.). Але бергсоніанці не завжди афішують свою ворожість до розуму; сам Бергсон, до речі, не називав себе ворогом розуму. Тому деякі автори розрізняють містичне (Янкелевич) та «раціоналістичне» (Тібодє, Сегоп) крило в бергсоніанстві⁸³. Проте ні «раціоналістичне», ні містичне крило бергсоніанства не вносить ніяких змін у суть вчення Бергсона, обмежуючись різною оцінкою його інтуїтивізму.

Такі позиції, зайняті крайньо правими ірраціоналістами у французькій буржуазній філософії епохи імперіалізму. В цілому, як бачимо, відвертий ірраціоналізм поєднується тут з відвертим ідеалізмом, хоч деякі бергсоніанці і намагаються прикритись лозунгом «справжнього раціоналізму».

* * *

Неопозитивізм у формі «логічного емпіризму» у Франції непопулярний. Чи не єдиним його представником тут є Луї Руж'є (нар. у 1889 р.). Англосаксонські колеги м'яко дорікають йому за старомодність і деяку незграбність⁸⁴. Однак в концепціях англо-американських і німецько-австрійських «логічних емпіристів», що їх сумлінно викладає Л. Руж'є, без сумніву є багато такого, що дуже показове для стану умів частини французької інтелігенції і знаходить відгук в її серцях. В марксистській філософській літературі детально висвітлювались і піддавались ґрунтовній критиці неопозитивістські погляди на основне питання філософії⁸⁵. Відмітимо лише, що у Л. Руж'є беркліанський характер неопозитивістських аргументів виявляється особливо яскраво.

Неопозитивісти відкидають як «псевдопроблему» саму постановку питання про первинність матерії щодо

свідомості на тій підставі, що не можна ні безпосередньо спостерігати матерію як таку, ні побудувати гіпотезу, яка дозволила б опосередковано перевірити її існування. Але вже в цій аргументації криється ідеалістична відповідь на основне питання філософії. Л. Руж'є так викладає неопозитивістський «принцип верифікації»: «У нас немає ніяких засобів протиставити почуттєвий світ світу зовнішньому, оскільки ми не можемо вийти з лабіринта наших відчуттів, що як такі суб'єктивні»⁸⁶. Зате підстановку психічного під фізичне, з його точки зору, нам ніщо не заважає зробити: «...Там, де ми говоримо «сталій комплекс відчуттів» мовою психолога, ми говоримо «об'єкт» мовою фізика»⁸⁷.

Неопозитивісти намагаються подолати соліпсизм за допомогою поняття «структура». «Структура» — це те, що спільне для сприйняття всіх людей; я не знаю, чи всі сприймають червоне так само, як я, але ми домовились так називати колір першої лінії спектра водню, кардинальської мантиї, прапора комуністів, говорить Руж'є. Неважко помітити, що поняття «структура» не є виходом з соліпсизму, воно тільки констатує наявність у досвіді об'єктивного елемента. Питання саме в тому, чи існують поза людиною, поза відчуттями світові коливання певної довжини, які ми називаємо червоними. Слівце «структура» є лише засобом відвести читача від питань, відповіді на які викривають суб'єктивний ідеалізм неопозитивістів.

Як ставиться Руж'є до ірраціоналістичної течії в сучасній філософії Заходу? Позитивіст Руж'є відкидає «метафізику», подібну до інтуїтивізму Бергсона. Він висміює положення про можливість безпосереднього знання, яке не піддається логічному аналізу, закликає не довіряти почуттєвій та раціональній інтуїції. Це зовні виглядає як виступ на захист «влади розуму». Але, відмовляючись від аналізу ірраціоналістичних шкіл, по суті солідаризуючись з їх вихідними суб'єктивно-ідеалістичними позиціями, декларуючи під виглядом логічного аналізу «владу логіки», Руж'є спрямовує вогонь своєї критики проти традиційного раціоналізму. Саме французький неопозитивізм висуває як істинно філософську проблему питання про «розумність» світу і дає на нього негативну відповідь⁸⁸.

У колективній праці «Ідеї та люди, що ведуть світ» (793 стор.), опублікованій у 1957 р. в Парижі, серед першого десятка найвидатніших людей ХХ ст., в який автори включили Леніна, Ейнштейна, Бора, а також Фрейда і Юнга, згадується німецький філософ ідеаліст Гуссерль (1859—1938). У Францію філософія Гуссерля почала проникати після першої світової війни і особливо на початку 30-х років. Його «феноменологію» на Заході справедливо називають «філософією філософів»: термінологія її настільки складна, коло питань, розглядуваних нею, настільки вузьке, що «чисте» гуссерліанство не так вже й поширене у Франції. Разом з тим дуже багато філософських шкіл, і насамперед екзистенціалізм, використовують загальну методологію Гуссерля⁸⁹. Ми будемо розглядати положення гуссерліанства в основному в тому вигляді, в якому вони прийняті сучасними прихильниками феноменології у Франції, хоч треба сказати, що у останніх філософія Гуссерля іноді виступає вже із значними змінами.

Гуссерль заявляв про свою особливу позицію в боротьбі матеріалізму та ідеалізму. Він критикував махізм насамперед за принцип «економії мислення», обвинувачував махістів у суб'єктивізмі. Гуссерль виходив з cogito Декарта, тлумачачи його так: ми можемо з достовірністю говорити лише про те, що існує «я мислю», тобто наша «чиста свідомість». Але тут же Гуссерль пояснює, що «чистої свідомості» як такої не буває, що всяка свідомість має «інтенцію», тобто є свідомість спрямована, націлена на буття. Ця властивість свідомості у феноменології називається «інтенціональністю». Таким чином, у ході аналізу декартового cogito Гуссерль розкладає свідомість на суб'єкт і об'єкт. Гуссерль не заперечує «реальності» об'єкта, речей; він ніде не називає їх «комплексом відчуттів», більше того, Гуссерль протестує проти зведення речей до станів свідомості; він «тільки» наполягає на походженні об'єкта з свідомості, на тому, що об'єкт — «коррелат», нерозривно зв'язаний з суб'єктом. «Ідея інтенціональності, — пише екзистенціаліст і феноменолог Жан Валь, — є конкретне ціле відношення суб'єкта і об'єкта: це — вимір, всередині якого суб'єкт і об'єкт розрізняються і можуть знову об'єднатись»⁹⁰.

Перед нами — підновлений варіант «принципiальної

координатії» Авенаріуса, який, в свою чергу, як довів В. І. Ленін, запозичив її у Фіхте; Фіхте ж своєю «нерозривністю» «я» і «не я» лише повторив «довід» Берклі⁹¹. «Класичний суб'єктивний ідеалізм, наприклад ідеалізм Берклі, — вказує Роже Гароді, — заявляв, що світ існує в моїй овідомості. Суб'єктивний ідеалізм феноменології... заявляє, що світ існує для моєї свідомості і через мою свідомість. В обох випадках існування не може вийти з свідомості»⁹². Гуссерль не врятовує суб'єктивний ідеалізм від логічних суперечностей, зв'язаних з фатальним для нього питанням: якщо світ існує лише через мою свідомість, то як пояснити існування інших «я» і взагалі світу до мого народження і після моєї смерті? Берклі тікав від цього питання до бога. Деякі фідеїсти вихваляють феноменологію Гуссерля саме за те, що вона заводить в такий соліпсистський тупик, з якого один вихід — до релігії⁹³.

Гуссерль та його учні неодноразово афішували свою повагу до розуму, свій раціоналізм. Під таким прикриттям феноменологія намагається усунути «речі в собі». Гуссерль, наприклад, звинувачував Канта в ірраціоналізмі за те, що останній «вмістив «ірраціональний Х», «Ding an-sich» («річ у собі». — М. П.), в центр контакту між свідомістю і об'єктивністю»⁹⁴. Тактика звинувачення філософії в ірраціоналізмі за найменше допущення матеріалістичних елементів дуже поширена. Той факт, що багато відвертих ірраціоналістів базується на філософії Гуссерля, феноменологи пояснюють «непомітним відхиленням», яке нібито перетворює раціоналістичну гуссерліанську феноменологію на «бастіон ірраціоналізму»⁹⁵.

* * *

Загальне захоплення буржуазної та дрібнобуржуазної публіки екзистенціалізмом в перші роки після другої світової війни можна порівняти лише з успіхами філософії Бергсона в 20-х роках. Ще у 1931—1932 рр. екзистенціалізм настійно пропагував на сторінках журналу «Решерш де філософі» Жан Валь (нар. у 1888 р.), комівояжер німецького ідеалізму у Франції. Проте лише в післявоєнній Франції екзистенціалізм з його понурою філософією життя, з його песимізмом та індивідуалізмом зміг завоювати так багато прихильників. Звичайно екзистенціалістами у Франції називають три основні

групи філософів: «атеїстичних» екзистенціалістів, католицьких екзистенціалістів та спірітуалістів.

Група «атеїстичних» екзистенціалістів об'єдналася навколо Сартра (нар. у 1905 р.) та його журналу «Тан модерн», заснованого в 1945 р. Ядром її була так звана «філософська школа Парижа» — Ж.-П. Сартр, його дружина Сімона де Бовуар, викладач філософії з Ліона М. Мерло-Понті і письменник А. Камю. Згодом і політична, і почасти філософська біографія їх склалась порізному. Сартр і Сімона де Бовуар у багатьох політичних питаннях виступають разом з прогресивними силами Франції; Мерло-Понті зблизився з політичним угрупованням Мендес-Франса, що захищає буржуазну демократію і відоме різкими антикомуністичними і антимарксистськими виступами. Альбер Камю весь вогонь своєї белетристики і філософської публіцистики спрямував проти комунізму.

Політичні розбіжності не могли не позначитися на загальнотеоретичних поглядах «атеїстичних» екзистенціалістів⁹⁶. Але у вихідних філософських позиціях всі вони одностайні. Спільним для них насамперед є суб'єктивний ідеалізм. Аргументацію Гуссерля щодо співвідношення буття і свідомості «атеїстичний» екзистенціалізм приймає повністю. Виходячи з того, що «наукові погляди, за якими я — це момент світу, завжди наївні та лицемірні»⁹⁷, тобто не «я» — момент світу, а світ — момент «я», Сартр висунув свою філософію буття і ніщо, Камю — філософію абсурду.

Однак, лише побіжно торкнувшись беркліанського розв'язання основного питання філософії як такого, що само собою зрозуміле, «атеїстичні» екзистенціалісти всю увагу зосереджують на іншій проблемі — на «філософії життя», в межах якої ними і визначається місце розуму. Частина з них відверто афішує ірраціоналізм. Це стосується насамперед Камю, а також Мерло-Понті. У останнього ірраціоналізм тісно зв'язаний з політичними поглядами. За визначенням італійської «Філософської енциклопедії», Мерло-Понті виступає проти «раціоналістичного догматизму, що веде до більшовицького абсолютизму»⁹⁸. На противагу їм Сартр намагається надати екзистенціалізму раціоналістичного забарвлення. «Сартр — раціоналіст, — пише його англійська прихильниця Айріс Мардок. — Для нього найвищою цінністю є

рефлексивна самосвідомість... Рационалізм Сартра не приведений в рух технікою сучасного світу; він має соліпсистський або романтичний характер, ізольований від сфери реальних операцій»⁹⁹.

Аргументація на користь суб'єктивного ідеалізму трохи змінена католицькими екзистенціалістами. Наріжним каменем філософії Г. Марселя (нар. у 1884 р.) є положення про «проблему» і «таїнство», або про першу і другу рефлексії. «Проблема» виникає тоді, говорить Марсель, коли я ставлю себе в теоретичне відношення до предмета; в такому випадку предмет стає об'єктом і відокремлюється від мого «я» певним інтервалом. Так, розглядаючи своє тіло, я можу абстрагуватися від того, що це тіло моє. Тоді «тіло, яке я називаю своїм тілом, в дійсності є лише одне з безконечної кількості тіл»¹⁰⁰. Це — так звана перша рефлексія.

На рівні «проблеми», тобто першої рефлексії, ми не заперечуємо матеріальності світу і не розв'язуємо проблеми дуалізму духа і тіла, заявляє Марсель. Але при цьому тіло розглядається не як моє, а як індиферентне до мене, як тотожне чужим тілам. Коли ж ми починаємо розглядати тіло як моє, жодна абстракція від «я» неприпустима. «Мое тіло — моє, оскільки я не розглядаю його, оскільки я не ставлю між собою і ним інтервалу, або ще: оскільки воно не є об'єктом для мене, але я є моє тіло»¹⁰¹. Тут ми підносимося до рівня «другої рефлексії», до рівня «таїнства». На цьому рівні суб'єкт невіддільний від об'єкта. Отже, Марсель проголошує буття невіддільним від «я», тотожним йому. Бог у нього також існує не поза людською свідомістю, а в душах людей, як сутність світу «в іншому вимірі». Таким чином, висновки Марселя абсолютно тотожні з суб'єктивно-ідеалістичним положенням Берклі «світ є моє відчуття»¹⁰².

Католицький екзистенціалізм повністю приймає берґсоніанську критику розуму, уявлення «атеїстичних» екзистенціалістів про абсурдність, ірраціональність світу. Принципіальна неможливість довести буття бога логічним шляхом — одна з головних тез Марселя. «Об'єкт віри, бог, є абсолют, що не піддається перевірці»¹⁰³, — пише послідовник Марселя італійський католицький екзистенціаліст Пріні в книзі «Габріель Марсель та методологія невідного». В передмові до цієї книги Марсель

відмічає: «Сам вираз «методологія недовідного» здається мені надзвичайно «вдалим»¹⁰⁴. Однак трактування інтуїції Марселем та його учнями ближче до декларацій «раціоналістичного» крила бергсоніанців: інтуїція, за Марселем, не суперечить розуму, а є розумом вищого типу, здатним досягти конкретного.

Нарешті, третя філософська школа, яку іноді відносять до екзистенціалізму, — це «філософія духа», спіритуалізм, зв'язаний з іменами Л. Лавелля (1888—1951) і Ле Сенна (1882—1954). Коли екзистенціалізм став модою серед буржуазної публіки, Лавелль і Ле Сенн, не заперечуючи проти того, що їх називали екзистенціалістами, все ж намагались протиставити екзистенціалізму «філософію душ простих і сильних», за виразом Лавелля. «Нам здається, — писав він, — що основна помилка ідеалізму в тому, що він бере за вихідний пункт свідомості поняття «я», а не поняття існування»¹⁰⁵. Лавелль вважає неправильним заперечення матерії і не приховує своїх симпатій до Платона¹⁰⁶.

Поняття буття, за Лавеллем, в силу своєї абстрактності мусить бути «первісним об'єктом філософського розгляду». І психічне, і фізичне існують, отже, буття притаманне і духу, і матерії, а тому, на його думку, протилежність між ними є фіктивною. «Так існування стає вище класичної суперечності між об'єктом та суб'єктом»¹⁰⁷. Перехід до ідеалістичних висновків у Лавелля здійснюється шляхом на диво вільної підміни понять. «Оскільки буття є ціле, а ціле може бути тільки ідеєю (!), то пізнання — це те ж саме буття, оскільки воно себе аналізує»¹⁰⁸. «Ідея буття, хоч і мислима мною, адекватна буттю»¹⁰⁹.

Слабкість цієї казуїстичної «аргументації» очевидна. У свій час з приводу аналогічних міркувань Дюрінга, який твердив, ніби єдність світу полягає в його бутті, Енгельс зауважував, що скільки б ми не включали щітку для підмітання підлоги в загін свавців, у неї не виростуть молочні залози. Зовсім довільним софізмом є твердження Лавелля, що буття може бути тільки ідеальним, бо ціле «завжди ідеальне». Відчуваючи необґрунтованість своєї аргументації, Лавелль вдається до методу, дуже близького до «проблеми» і «таїнства» Марселя. Він заявляє, що реальність може стати ««даним», тобто об'єктом розгляду, і тоді поняття реальності збігається

з поняттям матерії; але вона стає «данім», матерією, лише з нашої волі. Матерія спочатку існує «в собі», тобто в бозі, у вигляді чистої мислі, а потім «для інших» — у вигляді відчуттів. Висновок очевидний: «...Зовнішній світ є для нас лише «пучок відчуттів»¹¹⁰.

Берклі починає з «пучка відчуттів» і, оскільки залишається зовсім неясним, як можуть існувати інші «я» поза моїми відчуттями і чому всі оприймають одні й ті ж предмети, звертається до об'єктивного ідеалізму, до бога. Лавелль починає з об'єктивно-ідеалістичних декларацій, «з чистого» буття, прирівнюваного до бога, і закінчує «пучком відчуттів». Тому бог Лавелля і Ле Сенна дуже схожий на бога Г. Марселя. Він проявляється лише в людському «досвіді буття», тобто в «співучасті в бозі» (Лавелль), в «самосвідомості я», яке є «співучастю в безконечному я» (Ле Сенн).

Таким чином, спиритуалізм — один з різновидів суб'єктивного ідеалізму з сильним релігійним, об'єктивно-ідеалістичним елементом. Що ж до його ставлення до ірраціоналізму, то й самі спиритуалісти, і їх критики серед сучасних буржуазних філософів заперечують належність спиритуалізму до ірраціоналістичної течії¹¹¹.

* * *

Серед шкіл і течій католицької філософії найвпливовішою є неотомізм. Франція — одна з міжнародних баз неотомізму. Нині найбільшими неотомістськими авторитетами в міжнародному масштабі вважаються французи Жак Марітен (нар. у 1882 р.) і Етьєн Жільсон (нар. у 1884 р.). Ставлення неоготомістів до основного питання філософії не викликає ніяких сумнівів: неотомізм з порога відкидає матеріалізм і з позицій релігійного, об'єктивного ідеалізму критикує суб'єктивний ідеалізм. Неотомісти намагаються зайняти особливу лінію в боротьбі раціоналізму та ірраціоналізму. Вони, з одного боку, на словах засуджують ірраціоналізм, з другого — звинувачують у «надмірному» раціоналізмі не лише марксизм, а й ідеалізм Декарта і Гегеля. У роки війни проти фашизму Марітен, який тоді перебував у США, писав, що поряд з фашистським ірраціоналізмом головним своїм ворогом Об'єднані Нації повинні вважати марксистський раціоналізм, який «продовжує і доводить до кульмінаційного пункту лінію секуляризації розуму, лінію антропо-

центристського гуманізму. Ця течія є результатом розгортання всіх наслідків того принципу, що людина сама, і через себе саму, здобуває собі порятунок»¹¹².

Ірраціоналістами в історії релігії неотомісти називають, наприклад, августиніан, для яких, як говорить Жільсон, «в цьому світі бачення бога неможливе; містик може осягнути бога лише любов'ю і почуттям, але не розумом... Для афективних августиніан та цистерціан блаженством є втіха богом через любов; для томістів, які є інтелектуалістами, блаженством є пізнання бога розумом, любов до бога звідси лише, впливає»¹¹³. Неотомісти видають за справжній раціоналізм своє положення про єдність раціонального і надприродного. Виходячи з цих загальних настанов, томісти уважно стежать за розвитком науки, користуючись всякою нагодою, щоб протягти ідею про сумісність віри і розуму, релігії і науки.

* * *

Відвертими ірраціоналістами є філософствуючі представники фрейдистського «психоаналізу», літературно-естетичних течій типу сюрреалізму, релігійної містики аж до видавців ілюстрованого збірника «Зодіак» та авторів творів, подібних до книг «Космічна енергія та здоров'я» Луї Леклерка або «Моза руки, хірологія та хіромантия» Філіппа Делано. Слід згадати про деяких філософів, діяльність яких розцінюється в Західній Європі як боротьба за нові форми раціоналізму.

Жан Валь у статті про сучасну французьку філософію говорить про спроби Альк'є, Патрі та Кайюа відновити традиційний раціоналізм¹¹⁴. Вплив Фердінанда Альк'є у Франції досить значний, особливо серед студентської молоді¹¹⁵. Не афішуючи власної «моделі» раціоналізму, Альк'є звертається до класичної буржуазної філософії, особливо до Декарта, підсуваючи непомітно читачеві під виглядом аналізу філософії класиків свої думки. При цьому Альк'є виходить з качтіанського розуміння об'єкта науки як «конструкції духа»¹¹⁶.

Авторитетом у значної частини французької інтелігенції користується Гастон Башляр (нар. у 1884 р.), хімік і філософ, керівник кафедри історії та філософії наук у Сорбонні. Він робить спробу створити філософію науки, яка була б раціоналістичною і навіть матеріалістичною. Однак поняття матерії як поняття про субстрат

психічного, що знаходиться поза відчуттями, він вважає гіпотезою, згубною для раціоналізму; Башляр не уявляє, що може бути і інше розуміння матерії, ніж розуміння її як кантівської непізнаваної «речі в собі», а таке розуміння для нього неприйнятне, і всю критику «матеріалістичного субстанціалізму» він спрямовує проти кантіанства. На думку Башляра, матерія — це те в пізнанні, що чинить опір людському духові. Тому для нього аналіз об'єкта науки є також аналіз думок.

Проти ірраціоналізму багатьох філософських шкіл боровся Жюльєн Бенда, який ще в 1912 р. виступив з різкою критикою Бергсона. Не обмежуючись засудженням бергсоніансько-екзистенціалістського походу проти розуму, він неодноразово підносився до викриття суб'єктивно-ідеалістичних основ цих різновидів ірраціоналізму. Багато яскравих сторінок у літературній спадщині Бенда присвячено доведенню ірраціоналізму релігії. Разом з тим він вважав за необхідне «захищати» раціоналізм від діалектичного матеріалізму, що його як один з видів динамізму, романтизму Бенда ставив в ряд з ірраціоналізмом бергсоніанського типу. Для врятування раціоналізму, на думку Бенда, досить визнати, що хоч дійсність і плінна, релятивна, але думки про неї стали і стійкі.

* * *

Ми навели ряд декларацій різних філософських шкіл і окремих філософів про їх ставлення до раціоналізму та ірраціоналізму. Такий вигляд має «бунт проти розуму» на поверхні французької буржуазної філософії. Зрештою, якщо судити по деклараціях, то бунт цей — явище досить локальне, властиве нібито небагатьом школам типу бергсоніанців або екзистенціалістів. Зовні справа виглядає так, ніби у Франції існує стільки ж різновидів ставлення до раціоналізму або ірраціоналізму, скільки філософських шкіл.

Але вже при побіжному огляді найбільш впливових філософських течій стає цілком очевидною безпідставність їх спроб стати над матеріалізмом та ідеалізмом. В основному питанні філософії кожна з них змушена зайняти цілком визначену позицію. І в цій позиції вони не пішли і не могли піти ні на крок далі положень, які від-

стоювали або єпископ Берклі, або стці католицької церкви.

З'ясувавши це, перейдемо до розгляду конкретних філософських питань, з яких відвертий ірраціоналізм дає бій прихильникам розуму і на які вони повинні відповісти.

Що криється за балачками про «розумність світу»

Відвертий ірраціоналізм твердить, що світ нерозумний, безглуздий, хаотичний, що природа, як і суспільство, являє собою «царство абсурду». В питанні про «розумність світу» йде жвава полеміка. При першому знайомстві з нею створюється враження, ніби борються головним чином дві партії — філософи типу Еддінгтона, або теологи, які вважають сутністю світу мисль (людську або божу), з одного боку, та їх противники з табору відвертих ірраціоналістів або позитивістів — з другого. Джінс і Еддінгтон неодноразово висловлювали думку, що сутність світу — в математичних формулах, що світ становить немов величезне рівняння. На перший погляд здається, ніби неопозитивісти і відверті ірраціоналісти, критикуючи тезу про розумність світу, виступають саме проти такого ідеалізму. Багато ірраціоналістів, заперечуючи розумність буття, заявляють, що вони борються проти ідеалізму, а дехто з них, наприклад «атеїстичні» екзистенціалісти, запевняють, що вони виступають проти релігії.

Чи дійсно це так? Проти кого насправді спрямована полеміка про розумність світу і як позиції обох супротивних сторін зв'язані з основами ідеалізму, з ідеалістичною відповіддю на основне питання філософії?

* * *

Діалектичний матеріалізм вимагає прямої відповіді на питання: 1) чи існує поза відчуттями і свідомістю в цілому, до і незалежно від них матеріальний світ, який відображається у свідомості? 2) Якщо цей світ існує, то підпорядковується він своїм власним закономірностям чи являє собою хаотичне нагромадження незв'язних подій? Послідовно матеріалістична відповідь на ці питання полягає у визнанні матеріальності, об'єктивності, тобто незалежності від нашої свідомості, реального світу

та його закономірностей, у визнанні того факту, що логіка ідей відбиває логіку речей. Тому послідовний матеріаліст виходить з наявності об'єктивної логіки розвитку світу, об'єктивних закономірностей, які відображаються нашою свідомістю, того, що Фейєрбах називав «порядком» у природі.

Суб'єктивний ідеалізм заперечує існування матеріального світу поза людськими відчуттями. А якщо так, то й закони розвитку світу для суб'єктивного ідеаліста неминує є фікціями, витворами людського розуму. Звідси дивовижна однотипність міркувань щодо цього представників найрізноманітніших відтінків суб'єктивного ідеалізму. Звідси спроби перевернути саму постановку питання, бо в протилежному разі Лавеллю ні про що сперечатися з Руж'є — для обох реальність є комплекс відчуттів. Звідси замовчування аргументів справжніх противників суб'єктивістського ірраціоналізму — діалектичних матеріалістів.

Жорж Матісс, наприклад, твердить, що «світ по суті безладний, повний анархічних у своїх взаєминах активностей»¹¹⁷. Він висновує це на тій підставі, що закони природи — витвори людського розуму: «Діяльністю інтелектуальної композиції людина створює в сфері теоретичного мислення закони природи, як і гаданий порядок світу. Вони не мають ніякого об'єктивного існування: цей характер може бути визнаний за частковими явищами»¹¹⁸. Якщо врахувати, що Матісс зводить явища до відчуттів, то перед нами міркування цілком послідовного беркліанця.

Те ж саме твердить неопозитивіст Л. Руж'є: «Те, що ми називаємо законами природи, є просто наближеним символічним описом певних навиків досвіду, що стосуються обмеженого класу явищ в обмеженому експериментальному полі»¹¹⁹. «Природа знає лише одиничні явища»¹²⁰. При цьому «елементи досвіду», «точки-події» тотожні для неопозитивістів з комплексами відчуттів, ірраціональні: «Первинно дане... не можна звести ні до чого іншого, крім того, що Курно та Мейерсон назвали «ірраціональним». Міркування може врізатися лише в дане, яке з'явилося перед ним суто дескриптивним чином»¹²¹.

Така ж логіка екзистенціалістів. Сартр приймає суб'єктивно-ідеалістичне «очищення досвіду», ідею «чи-

стого явища», що, як він вказує, йде від Берклі. Оскільки ми не віримо більше в буття-поза-явищем (*l'être-dérrière-apparition*), писав Сартр, світ стає «повною позитивністю, його сутність... не протистоїть більше буттю...»¹²². «Саме тому ми можемо в однаковій мірі відкинути дуалізм явища і сутності. Явище не криє сутності, воно... є сутність»¹²³. Оскільки Сартр заперечує «дуалізм» відчуттів і матеріальних об'єктів, явищ і «речей в собі», то він відкидає і «дуалізм» явища та суті. Буття передує суті, твердять екзистенціалісти; зміст буття, закони його розвитку привносяться в нього людиною. Суть будь-якого беркліанського емпіризму виражена екзистенціалістською формулою «існування передує сутності».

Якщо реальність — лише сукупність відчуттів, якщо закони розвитку світу, зміст світових подій — лише довільні розумові конструкції, то чому б не вважати, що об'єктивна логіка речей — лише тінь якоїсь ірраціональної сили, що править світом? Такий висновок і робить В. Янкелевич, який твердить, що оскільки закон неможливо побачити прямо і безпосередньо в емпіричному матеріалі, то перехід від світу емпірії до світу сутностей є переходом «по-той-бік»; і це «по-той-бік, яке змушує дух проникнути по той бік кожної емпіричної величини, це динамічне по-той-бік є таємницею»¹²⁴. Але оскільки світ законів та сутностей являє собою лише перший ступінь руху «по той бік», то Янкелевич закликає «перейти Рубікон» і йти «далі» логіки, розкриваючи «інший-порядок Логоса», а потім ще далі — «зовсім-інший-порядок... який не тільки відмінний, ніж порядок, але навіть відмінний, ніж відмінний (порядок)... який не відносно відмінний, а абсолютно відмінний, який одночасно метаемпіричний і металогічний...»¹²⁵.

Звичайно, В. Янкелевич може йти в обраному ним напрямку «по той бік» так далеко, як йому заманеться; але заради справедливості слід відмітити, що він набагато послідовніший від тих, хто, поділяючи його суб'єктивно-ідеалістичні погляди, не наважується, однак, разом з ним «перейти Рубікон». Мова йде, зокрема, і про тих, хто хотів би сховатись від ірраціоналізму під крильцем уявного раціоналізму Гуссерля, прихильники якого часто пишуть про «розумність світу» у феноменологічному трактуванні.

В'єтнамець Тран Дюк Тхао, який під час навчання у

Франції захопився феноменологією, а потім через розкриття суперечностей її прийшов до марксизму, відмічає, що до Гуссерля численних прихильників приваблює його протест проти зведення буття до сприйняття, доказ неможливості розкласти речі на відчуття, вимога вивчення смислу самого буття¹²⁶. «До самих речей!» (Zu den Sachen selbst!) — такий войовничий клич феноменології. Мерло-Понті, екзистенціаліст і ворог раціоналізму, вітає Гуссерля, як це не парадоксально на перший погляд, за положення про те, «що розум не захований за природою, а вкорінений в природі»¹²⁷. На думку Мерло-Понті, в поняттях світу і розумності Гуссерль сполучає «крайній суб'єктивізм з крайнім об'єктивізмом»¹²⁸. Подивимось, як у Гуссерля розум «вкорінюється» в природу.

Гуссерліанці визнають, що відчуття самі по собі становлять елемент ірраціонального¹²⁹. Ми бачимо червоне, жовте, зелене і т. п.; але ми сприймаємо не лише окремі кольорові плями, а зразу виділяємо річ з фону; бачимо, наприклад, яблуко, що лежить на столі. Уже в елементарному акті сприйняття з'являється смисл, зміст, раціональний елемент. Звідки він? Для матеріалістів, для всякої людини із здоровим глуздом ясно, що ми тому можемо виділити одні свої враження з інших, об'єднати їх у ціле сприйняття речі, що речі, які сприймаються, існують як ціле поза нами. Але так, на думку філософа суб'єктивіста, може міркувати лише наївний здоровий глузд. Сутність, смисл того, що ми бачимо, повчає Гуссерль, походить від властивості свідомості завжди мати «приціл» на щось, «інтенцію»; сутність належить тільки до галузі людської свідомості і породжується інтуїцією¹³⁰.

Як бачимо, ніякого парадокса в тому, що екзистенціалісти приймають гуссерліанську «раціоналізацію досвіду», немає. Феноменологічна «раціоналізація досвіду» відрізняється від беркліанства позитивістського типу лише тим, що заперечує можливість чистих відчуттів без смислу, без раціонального моменту, бо, за Гуссерлем, свідомість завжди має «інтенцію» давати смисл. Але сугь справи і там, і там одна: об'єктивна логіка руху світу є людська вигадка, бо смисл відчуттям дає тільки людина, і ніякої об'єктивної основи він не має, оскільки взагалі не можна говорити про щось поза відчуттями. «Я відчуваю тільки мої відчуття» — ось головний «аргумент», який на протязі століть повторюють суб'єктивні ідеалісти і з якого неминуче випливає ірраціоналістич-

ний висновок про відсутність об'єктивних закономірностей у світі.

Зрештою, парадокс тут є, але він полягає в іншому. «Бути» і означає «мати смисл», говорить Гуссерль; сутність і є прояв, твердять екзистенціалісти. Ми бачимо яблуко; яблуко, тобто сутність даних кольорових, смакових та інших відчуттів, і є сума відчуттів; відчуття існують, отже, у сукупності вони мають якийсь смисл, у даному випадку означають яблуко. Така логіка феноменологістів. Але одне й те ж яблуко може бачити десяток людей; скільки ж тут яблук, якщо буття яблука тотожне його прояву у відчуттях? Одній людині може здатися, що це яблуко, а іншій — що груша; чим же є плід в дійсності, чи він має два смисли, до яких і зводиться його буття? Нарешті, люди можуть зовсім не бачити яблука; чи існує воно в такому випадку?

Анрі Мужен, викриваючи екзистенціалістський суб'єктивізм, вказував, що, за екзистенціалістами, прояви предмета у людських відчуттях «множаться до безконечності, але не в силу свого буття, тотожного прояву, а в залежності від суб'єкта, якому вони являються»¹³¹. Деякі гуссерліанці бачать ці нерозв'язні труднощі і намагаються їх обійти. Так, Лауер, вказавши на суперечності суб'єктивного ідеалізму, відмахується від них запереченням, ніби феноменології чужий суб'єктивний ідеалізм¹³². Але при всьому бажанні у Гуссерля не можна побачити об'єктивного Мерло-Понті «крайнього об'єктивізму», тоді як «крайній суб'єктивізм» в наявності.

Ірраціоналізм органічно притаманний усім формам суб'єктивного ідеалізму. Відверті ірраціоналісти ставлять крапки над і, додаючи до загальних для всіх беркліанців міркувань про те, що світ — це позбавлений закономірностей потік відчуттів, фрази про людську тугу за логічною простотою світу і т. п. «Я сказав, що світ абсурдний, тим самим забігши вперед, — говорить Альбер Камю. — Цей світ у собі нерозумний, ось все, що можна сказати. Абсурдне ж зіставлення цього ірраціонального зі знавчім прагненням до ясності, заклик до якої звучить в самій глибині людини. Абсурд залежить як від людини, так і від світу»¹³³.

Але чому ж ірраціоналісти суб'єктивно-ідеалістичного напрямку, «доводячи» ірраціональність світу, нападають, як Л. Руж'є, насамперед на прихильників поло-

ження, ніби «всесвіт схожий скоріше не на велику машину, а на велику думку»¹³⁴? Засуджуючи раціоналізм за уявлення про порядок у природі, Янкелевич виступає проти Лейбніца і Платона¹³⁵. Жан Валь підкреслює, що екзистенціалізм з його принципом «буття передують сутності» протистоїть так званій «філософії сутностей» (Платон, Спіноза, Гегель), яка, «виходячи з дії робітника або художника, намагалась пояснити будь-яку дію» як керування ідеями¹³⁶. Характерно, що в усьому розділі про філософію сутностей і філософію існування у Валь немає жодної згадки про матеріалістичні положення з цього питання. Теза про ірраціональність буття викладається екзистенціалістами так, ніби вона спрямована не проти матеріалізму, а проти загадкових «філософій сутності», що дедукують буття з якихось принципів¹³⁷. Неопозитивіст Руж'є, продовжуючи цю лінію, заявляє: «Так само невірно говорити, ніби природні явища підпорядковуються законам, як і говорити, ніби індивідуальні люди підпорядковуються візії людини, яка розглядається як зразкова ідея»¹³⁸.

Це яскравий приклад ідеалістичної фальсифікації самої постановки питання. Для «доказу» ірраціональності світу екзистенціалісти, позитивісти та інші суб'єктивні ідеалісти накидаються на платонівсько-лейбніцівський об'єктивний ідеалізм і роблять вигляд, ніби разом з ним вони спростували саму ідею об'єктивності сутностей, законів. Проте їх аргументація вражає лише тих, хто відокремлює сутність від буття, перетворює сутність, момент взаємозв'язку матеріального світу, на самотійну ідею, що живе власним життям і загадковим чином править мертвою матерією.

Діалектичний матеріалізм ніколи не вважав світ тінню «царства розуму» або «царства законів». Закономірність природи полягає зовсім не в тому, що одиничні явища підпорядковуються якомусь «зразку», «ідеї» або «принципу» буття; одиничні явища неживої природи не знають ніякої цільової причини (*causa finalis*), яка була б їх «розумною підставою», та й доцільність живого нічого спільного не має з ідеалістичними уявленнями про цільову причину. «...Взаємодія,— писав Ф. Енгельс,— є істинною *causa finalis* (кінцевою причиною) речей. Ми не можемо піти далі пізнання цієї взаємодії саме тому, що позад неї нічого більше пізнавати»¹³⁹.

Бути явищем — така природа предметного світу; сутність, закон, не криється по той бік явища, а виявляється в самому явищі як сталій, «такій, що лишається», момент у ньому, як «спокійне», «ідентичне в явищах»¹⁴⁰. Щоб спростувати закономірність у загальному взаємозв'язку універсума, ірраціоналісти повинні довести відсутність цього «спокійного» моменту, що повторюється в явищах при певних обставинах. Звичайно, не лише діалектик матеріаліст, але будь-який природодослідник не вважає, що існує «ідея металічності» або «принцип металічності», до яких «прагнуть» залізо, нікель, срібло і т. п. Але ніхто й не сумнівається в тому, що кожний кусок металу поряд із змінними, відносними, неповторними властивостями має добре вивчені наукою властивості «металічності» — зв'язок молекул шляхом «успільнення» валентних електронів, наявність кристалічної решітки і т. п. Ці властивості не вигадані довільно, а існують незалежно від людських бажань і відрізняють метал від неметалу, хоч людина описала їх в суто людських поняттях.

А тим часом ірраціоналізм з його положенням «світ є мое відчуття» наstownує на висновок, ніби ніяких закономірних, повторюваних, загальних сторін явища не існує, оскільки світ складається з «чистих явищ», а закони його розвитку — людська вигадка. Гносеологічні корені такого позбавлення предметів і явищ зовнішнього світу об'єктивної логіки полягають у тому, що в світі немає нічого, крім матерії, яка рухається, і, звичайно, ніхто й ніколи не сприймав і не сприйме нічого, крім реальних природних об'єктів. Але справа в тому, що об'єкти ці рухомі, тобто співвідносяться один з одним, і вся практика людства неспростовно доводить наявність сталого, абсолютного моменту в цих рухах і відношеннях об'єктів природи, який відображається в свідомості людини у поняттях закону, сутності, необхідності і т. п. Ірраціоналісти суб'єктивно-ідеалістичного напрямку спекулюють на тому, що немає рухів і відношень (а отже, і суттєвих відношень, тобто законів) без рухомих тіл, об'єктів природи. Але це так само вірно, як і зворотнє положення: немає рухомих тіл, об'єктів природи без рухів і відношень, а значить, і без істотних відношень, законів.

Прикладом подібних викривлень справжньої картини взаємодії матеріальних процесів може служити запе-

речення Ж.-П. Сартром «таємничих сутностей» електричного струму, сили і т. д., які «криються» за явищами прискорення, електролізу і т. п. «Прояви існуючого ані внутрішні, ані зовнішні щодо чогось: вони цілком мають цінність... сила, наприклад, не є метафізичним *conatus*'ом * непізнаного характеру, який маскується за своїми наслідками (прискорення, відхилення і т. д.); вона — сукупність цих наслідків. Подібно до цього у електричного струму немає таємниці: він є не що інше, як сукупність фізико-хімічних дій (електроліз, нажарювання вугільної нитки, переміщення стрілки гальванометра і т. д.), які його виявляють»¹⁴¹. Якби Сартр хотів цим сказати, що не існує особливого «світу сутностей» типу платонівського світу ідей, який править світом явищ, то з ним матеріалісти безумовно погодилися б. Але Сартр робить інший висновок — про відсутність закономірного, необхідного моменту в русі предметів і явищ.

Що це значить? Розберемо приклади, які наводить Сартр. У балоні з викачаним повітрям падають кусок заліза і клаптик паперу. Це — «чисте явище», і, звичайно, ніякої «таємничої сили тяжіння», «метафізичного *conatus*'у», відособлених від падаючих предметів, у балоні немає. Але скільки б ми не повторювали дослід Галілея, скільки б не кидали предмети одної ваги в такому балоні, вони завжди у даній точці земної поверхні падатимуть з однаковим прискоренням. Цей абсолютний момент у русі тіл є закон їх падіння, і він відображається у законі Галілея. Саме в утвердженні закономірності руху в об'єктивному світі і полягає стихійний раціоналізм науки, виражений в діалектико-матеріалістичному положенні про об'єктивність законів природи.

Питання полягає не в тому, чи існує «таємнича» сутність, що «криється» за світом явищ, а в тому, чи можуть явища при одних і тих же умовах відбуватися хаотично, не зберігаючи при всій своїй неповторності чогось сталого, спільного для всіх випадків. Багатовікова практика людства відповідає на це питання негативно. Але в тому-то й справа, що філософи ідеалісти відмовляються вводити критерій практики в теорію пізнання, а без цього критерію шляхом софістичних умовиводів можна «довести» все, що завгодно.

* *Conatus* (лат.) — напруження, зусилля, прагнення.

Грунтуючись на тому, що в дійсності суть не відокремлена від явища, що таке відокремлення проводиться лише абстрактним мисленням, філософи метафізики приходять до того ж таки беркліанського твердження, ніби закони природи — лише витвори людського розуму. «Закон — індивідуальний або статистичний — не відрізняється від явища або акту, в якому виражається і формальним аспектом якого він є, — пише Ж. Матісс. — Він відокремлюється лише мисленням, абстракцією. Це — раціональна діяльність спостерігача, який створює закони»¹⁴². З того, що закон, суттєве відношення, відокремлюється від світу явищ лише в абстракції, Матісс робить висновок не про те, що немає світу законів, окремого від світу явищ, а про те, що закони — вигадка людини!

Понад сто років тому Людвіг Фейєрбах заперечував тим, хто, перекручуючи його думку, заявляв, ніби в природі немає порядку, закону, ніби ці поняття виражають лише суть нашої мови: «Що це значить? Чи хочу я цим сказати: в природі немає ніякого порядку, так що, наприклад, за осінню може наставати літо, за весною — зима, за зимою — осінь?... Немає порядку, так що, наприклад, земля рухається то по еліпсу, то по колу, обертається навколо сонця то за рік, то за чверть години? Яке безглуздя!... Порядок, мета, закон є не більше, як слова, що ними людина перекладає діла природи на свою мову, щоб зрозуміти їх; ці слова не позбавлені смислу, не позбавлені об'єктивного змісту; але все ж треба відрізнати оригінал від перекладу»¹⁴³.

Єдиною «теоретичною» основою ірраціоналістичних міркувань про «нерозумність світу» є теза «світ — це моє відчуття». Виступаючи проти об'єктивно-ідеалістичних уявлень про потойбічний «світ законів», про «принципи реальності», відособлені від предметного світу, суб'єктивісти намагаються заразом опростувати і матеріалізм, що є їх головним ворогом. Однак це свідчить лише про спроби обійти пряму постановку основного питання філософії, про дивовижне неучтво, яке властиве сучасним буржуазним філософам, так само як і їх попередникам, що їх критикував В. І. Ленін у «Матеріалізмі і емпіріокритицизмі».

Але чи дійсно сучасні об'єктивні ідеалісти відстоюють від ірраціоналізму принцип «розумності світу»?

Розглянемо міркування з цього приводу найбільш впливової об'єктивно-ідеалістичної школи в сучасній Франції — неотомістів. Справді, неотомісти вважають, що світу матеріальних предметів і явищ відповідає світ «принципів», «форм», «сутностей», який є логічною основою предметного світу. Як саме розум «притаманий речам», пояснює неотоміст Бернар у «Вступі до томістської філософії». Структуру, закон, «розум» речей, загальне в одиничному неотомісти, користуючись термінологією Арістотеля, називають формою. У живих істот форма — це душа, «життєвий принцип», «джерело енергії живого тіла»¹⁴⁴.

Томісти непослідовні в поясненні «форми», «розуму», речей та її співвідношення з «матерією». З одного боку, вони характеризують «форму» і «матерію» як дві невід'ємні одна від одної сторони природи: «Форма — джерело буття матерії, але те, що є, — це синтез матерії і форми, складне тіло»¹⁴⁵. «Душа і тіло, розглядувані окремо, — це для нас, так би мовити, дві абстракції. Складне — єдине, і воно є таким через душу»¹⁴⁶. Говориться це для заспокоєння тих, хто здогадується про безглуздість уявлення як матерії без форми, так і форми без матерії. З другого боку, весь сенс неотомізму в тому, що він відмовляється від тези про невіддільність форми від матерії: «Душа не потребує тіла, щоб існувати: в дійсності вона впливає в тіло, так би мовити, лишки своєї екзистенціальної енергії і може продовжувати існувати після розкладу складного»¹⁴⁷.

Отже, матеріальний світ, згідно з неотомістською доктриною, дійсно існує поза нашою свідомістю і розвивається за своїми об'єктивними законами. Але «матерія» сама по собі хаотична, мертва: «розум», тобто порядок, закономірність, мету, вносить в неї духовна сила, «форма», душа і т. п., яка існує окремо — до і після — від свого матеріального носія і знаходиться в «формі форм», тобто в бозі. Відрив сутності, закону від явища має принципіальне значення для неотомістів, бо саме на цьому ґрунтується їх головний «доказ» буття бога. Жак Марітен, наприклад, заявивши, що на відміну від об'єктів людських відчуттів об'єкти розуму не існують у ре-

чах, робить висновок, що сутності мають ідеальний характер, а тому ідеальний характер має акт розуму, «інтелектуальна сила», яка його породжує, і душа — субстанція цієї сили. Оскільки наявність душі «доведена», то залишається «довести», що вона безсмертна, користуючись аргументом одного з чеховських персонажів — «цього не може бути тому, що цього не може бути ніколи»: «Людська душа не може померти. Якщо вона існує, вона не може зникнути; вона неминуче існуватиме завжди, триватиме без кінця»¹⁴⁸. А безсмертя душі свідчить про існування бога.

З того, що закони у «чистому» вигляді не існують, а завжди розкриваються в явищах, суб'єктивні ідеалісти зробили висновок, ніби закони взагалі — суто суб'єктивні зитзори. Однак практика показує, що не рахуватися з об'єктивністю законів природи не можна, бо людина намагається на них на кожному кроці. Об'єктивні ідеалісти на цій підставі твердять про «світ сутностей», окремих від предметів та ідеальних за своєю природою. Але оскільки ніхто ніколи справи з сутностями самими по собі не мав і мати не може, то суб'єктивні ідеалісти резонно заперечують, що предметний світ складається лише з явищ і т. п. Виходить зачароване коло, і основою цієї плутанини є те, що обидва різновиди ідеалізму розривають сутність і явище, необхідне і випадкове, загальне і одиничне. Тому їх аргументи не влучають у ціль (бо, борючись один з одним, вони цілять в діалектичний матеріалізм), оскільки діалектичному матеріалізму чужий саме цей розрив.

Відірвавши «форму» від «матерії», загальне від одиничного, рушійну силу від рухомих предметів, неотомісти роблять перший крок до ірраціоналізму, бо природа без втручання божої волі в їх уявленні хаотична і незв'язна, ірраціональна. Але справа цим не обмежується. Негайно виникає питання: а наскільки «логічна» діяльність самої цієї рушійної сили, тобто бога? Чи підпорядковується ця сила законам, які не може переступити, чи існують і для неї неможливі речі? Це каверзне питання стоїть перед релігією протягом усього її існування; згадаємо старий парадокс: чи може бог створити камінь, який сам не зміг би підняти? В світі, на жаль, стільки зла і страждання, що віруючі часто звертаються до своїх пастирів і не з такими веселими логічними загадками; на питання про те,

чому всемогутній бог допускає страждання, релігія відповідає примірно так, як отець Бернар у своїй книзі: «Тут ми переможені. Ми про це нічого не знаємо. У бога є свої секрети, які він нікому не зобов'язаний відкривати»¹⁴⁹. По суті це і є визнання ірраціональності духовної сили, що править світом. Однак опочатку опинимось детальніше на тих філософських «аргументах», які неотомісти наводять для приховання свого ірраціоналізму.

Отець Бернар називає «нервом доказу існування бога» томістське положення про розрізнення сутності та існування. Це розрізнення полягає у визнанні того, що все існуюче складається з сутності, яка його визначає, і самого акту буття; іншими словами, з того, що воно є (сутність), і того, через що воно є (існування, акт буття). Лише в бутті бога сутність і існування єдині¹⁵⁰. Бог вільний в створенні «конечного буття», тобто реальних предметів і явищ; лише конечні речі, тобто предметний світ, підпорядковані необхідності. Як тільки предмет або явище «одержали буття», вони вже розвиваються згідно з своєю сутністю; але акт «одержання буття» залежить від свободної волі бога. Тим самим неотомісти прагнуть примирити об'єктивність закономірностей природи з свободою волі бога. Уявіть собі, говорить католицький філософ Суріо, що ми їдемо в кареті і раптом кінь звернув убік. Ми оглянулись і побачили, що кінь обійшов камінь. «Ми могли б показати камінь, який примусив коня повернути вбік; але причину, що примусила діяти причину, ми показати не можемо»¹⁵¹. Ця причина — воля божя, яка «дала буття» каменю саме на нашій дорозі, а далі все відбувалося згідно з природною необхідністю.

Що ж в дійсності означає таке розрізнення? Уявімо собі, що відбулась якась природна подія, наприклад сонячне затемнення. Стародавні жерці пояснювали затемнення божою волею. Наука встановила, що суть даного явища полягає в тому, що між Землею і Сонцем опинився Місяць, який закрив від земних опостерігачів сонячний диск. Отже, явище сонячного затемнення пояснено, і люди знають, що воно настане (висловлюючись томістською мовою, «одержить буття») тоді, коли знову Місяць закриє від земного опостерігача Сонце. Здавалося б, нічого надприродного в цьому немає. Але тут і починаються міркування томістських проповідників. Ми, каже томіст, встановили тільки сутність названого явища, те, що воно є;

дійсно, коли Місяць опиниться між нами і Сонцем, вдень стане темно, як вночі, замовкнуть птахи і т. д., але сутність відмінна від існування, а акт буття, в даному випадку факт затемнення Сонця, може бути спричинений тільки богом!

Таким чином, розрізнення сутності та існування надає лише філософської форми тим самим містичним поясненням природних і суспільних явищ, які давали жерці всіх релігій багато сотень років тому. Кращим аргументом проти цієї містики є практична діяльність людини. Встановивши сутність сонячного затемнення і вивчивши інші закономірності природи, зокрема закони руху Землі і Місяця навколо Сонця, люди навчилися передбачати затемнення і тим самим посоромили «божу волю». Наука і практика на кожному кроці демонструють єдність сутності та існування. Досить встановити сутність явищ природи, щоб не тільки передбачити час їх виникнення, а й в ряді випадків викликати їх, створивши відповідні умови. При цьому враховуються лише природні закономірності, а не надприродні духовні сили.

Але повернемося до розрізнення сутності та існування і до прикладу з каменем, який наводить об'єктивний ідеаліст Суріо. Він дуже нагадує вже описаний нами приклад відвертого ірраціоналіста фон Гартмана. Якщо камінь наявний, то він мусить падати і взагалі поводити себе за законами фізики; в цьому його «неможливість бути іншим». Але те, що камінь існує, залежить від волі, від духовної субстанції світу. Так Едуард фон Гартман обґрунтовував свою «філософію несвідомого» за допомогою ірраціоналістичної ідеї Шеллінга про позитивні та негативні умови буття.

В дійсності і схоластичне розрізнення *quid* і *quod*, і спроби Шеллінга підірвати зсередини принцип єдності мислення і буття, і томістське розрізнення сутності та існування — різні формулювання одного й того ж ірраціоналістичного принципу, за яким духовна сила, яка рухає розвиток світу, не підпорядкована жодним закономірностям і творить вільно. Дуже характерно, що шеллінговий поділ умов буття на позитивні та негативні приймають всі суб'єктивно-ідеалістичні ірраціоналісти. Жан Валь підкреслює, що К'єркегор, засновник екзистенціалізму, слухав лекції Шеллінга і під його впливом протиставив існування і сутність¹⁵². В цьому й полягає, на

його думку, традиція «метафізичного емпіризму», яку екзистенціалізм поєднав з «почуттям людського неспокою»¹⁵³.

Не випадково американець Кохрейн у своїй книзі про екзистенціалізм ставить поряд з Сартром, Марселем та іншими неотоміста Жільсона. «Сутність, або форма,— пише Кохрейн про томізм,— роблять буття певним, тим чи іншим, буттям, але існування примушує його бути. Це «бути», або «існувати» — найвищий акт з усього, що є»¹⁵⁴. Іншими словами, і у неотомістів основним є акт буття, що надається речам вільною (ірраціональною) божою волею, в цьому розумінні «обидва, Жільсон і Марітен, можуть, як і Сартр, сказати, що існування передують сутності»¹⁵⁵. Тому Жан Валь вірно ставить томістський акт існування «вище всякого концептуального визначення»¹⁵⁶. В свою чергу, неотоміст Бернар солідаризується з екзистенціалістами в положенні про неможливість вивести існування з сутності, зв'язати існування з суттю¹⁵⁷. Кількість прикладів, що свідчать про збіг точок зору об'єктивного та суб'єктивного ідеалізму в цьому питанні, можна набагато збільшити¹⁵⁸.

Чи випадково неотомістські «захисники» ідеї «розумності світу» в найбільш принципіальних питаннях виявилися в одному таборі з відвертими ірраціоналістами суб'єктивно-ідеалістичного напрямку? В чому спільний корінь їх ірраціоналізму? Цим спільним коренем є філософський ідеалізм, який вважає матерію тінню духа, а єдиним джерелом розвитку, руху в природі — духовні сили. В даному разі неважливо, чи ототожнюється дух з суб'єктивною свідомістю людини, чи він називається світовим духом, божою волею і т. д. Оскільки ідеалізм атрибутом духовної субстанції проголошує свободу волі, а природні закономірності визнає вторинними, то так чи інакше він приходить до ірраціоналістичного висновку, що творчість духовної субстанції нічим не зв'язана.

Слід відзначити, що сучасна наука гостро ставить питання про єдність суті та існування. Але вже сама постановка питання тут докорінно суперечить ірраціоналістичному розриву цих категорій. Так, у своїй знаменитій промові з приводу столітнього ювілею Макса Планка видатний німецький фізик Вернер Гейзенберг висловив думку, що далі дослідження властивостей елементарних часток може йти в двох напрямках — по лінії Демокріта і по

лінії Платона, відповідно до матеріалістичних чи ідеалістичних принципіальних настанов¹⁵⁹. Однак спроби Гейзенберга розв'язати лінію Демокріта приводять до прямо протилежних наслідків. Як гадає Гейзенберг, матеріалізм підходить до властивостей елементарних часток як до чогось даного, що не потребує пояснень: для повного пізнання властивостей часток, з цієї методологічної точки зору, нібито досить опису їх спіну, заряду, маси спокою і т. д. Лінія ж Платона на відміну від лінії Демокріта, на думку Гейзенберга, вимагає виведення кожної властивості атома з розумних основ. Гейзенберг стає на сторону Платона на тій підставі, що сучасна фізика не спиняється на констатації існування властивостей елементарних часток, а намагається вивести необхідність цього існування з їх сутності, сформульованої математично. До формули, яка дала б можливість обчислити основні властивості часток, фізика підходить у наш час.

Своїм зауваженням Гейзенберг зробив погану послугу лінії Платона, бо лінія Демокріта та її сучасні представники, діалектичні матеріалісти, відрізняються від ідеалістів вимогою визнання елементарних часток фізичними реальностями, які існують об'єктивно, поза свідомістю, а не тими ознаками, що їх навів В. Гейзенберг. Саме сьогоднішні представники лінії Платона, як ми бачили, відривають існування властивостей об'єктів від їх сутності. Матеріалісти ж вважають, що жодних інших підстав для природних процесів, для появи у часток тих чи інших властивостей і характеристик, крім притаманних самим мікрооб'єктам істотних відношень, немає і не може бути.

Звичайно, зв'язок існування та сутності не є дедукція; логічні операції являють собою лише відображення необхідних взаємозв'язків об'єктивної дійсності. Але саме діалектичний матеріалізм наполягає на відносній єдності, узгодженні цих логічних операцій з об'єктивними законами. На питання, поставлене Гейзенбергом, жоден сучасний ідеаліст не дасть задовільної відповіді. Позитивіст скаже, що факт появи у частки певних властивостей довільний, хоч математично, звичайно, його можна вивести, бо математичні формули є результат вільної конвенції. Однак, все це буде лише описом даного — в тому розумінні, яке Гейзенберг приписує лінії Демокріта. Такий же описовий підхід до мікроявищ впливає з феноменологістського принципу «фактичної необхідності». Неотоміст по-

ставити між сутністю властивостей частки та їх існуванням «божу волю», яка одна тільки й може перетворити сутність в існування.

* * *

Повернемося до полеміки про «розумність світу». З усього наведеного видно, що обидві полемізуючі сторони, в решті решт, прагнуть спростувати не стільки одна одну, скільки свого спільного ворога — філософський матеріалізм. При цьому обидва різновиди ідеалізму приходять до однакових висновків про ірраціональність джерел руху природи і суспільства. Положення «світ є моє відчуття» таке ж ірраціоналістичне, як і положення «світ є мисль» (моя або божя).

Ще про «розумність світу». Ірраціоналізм і діалектика

Ірраціоналістична фальсифікація діалектики займає особливе місце в тій запеклій боротьбі, яку ведуть буржуазні філософи проти марксизму. Частина з них відверто виступає проти діалектики, частина ж, проголошуючи матеріалістичну діалектику не до кінця діалектичною, намагається під виглядом послідовно діалектичних протягти свої власні системи, що не мають нічого спільного з діалектикою. До перших належать неотомісти, які заявляють, ніби вони захищають «здоровий глузд», принципи тотожності, несуперечливості і т. п. від діалектики ¹⁶⁰. Однак відверта ворожість діалектиці не властива сучасній французькій буржуазній філософії в цілому. Західнонімецький філософ Коппер твердить, що сучасна французька філософська мисль «за своєю суттю є діалектичною» і що «поштовх цій діалектичній мислі дав Анрі Бергсон» ¹⁶¹. Щодо Бергсона, то ще Г. В. Плеханов, відмічаючи наявність у нього «великої схильності і визначної здатності до діалектичного мислення» ¹⁶², вказував разом з тим на перетворення Бергсоном діалектики на софістику. Феноменологію Гуссерля буржуазні дослідники також називають діалектичною філософією, хоч сам Гуссерль неодноразово висловлювався проти діалектики ¹⁶³.

У статті «Діалектика та існування», вміщеній у виданому під його редакцією збірнику «Знамениті філософи», Мерло-Понті підкреслює, що сучасні філософи (маються на увазі, звичайно, філософи немарксистські) опрацю-

вують переважно «суб'єктивний бік діалектики», яку вони «знаходять, як тільки хочуть схопити наше ефективне ставлення до світу»¹⁶⁴. Своєрідне примирення діалектики з релігією намагаються здійснити також деякі католицькі філософи¹⁶⁵. Полем гострої ідейної боротьби стають, здавалося б, найабстрактніші питання — про співвідношення буття і ніщо, перервності і неперервності і т. д.

* * *

Питання про співвідношення буття і ніщо займає важливе місце в проблематиці сучасної французької буржуазної філософії. На тему, що таке буття і чи існує ніщо, написані десятки книг; питання про природу буття буржуазні філософи часто називають основним питанням філософії¹⁶⁶. Представники протилежних шкіл починають з того, що заперечують небуття, ніщо. Неотомісти критикують екзистенціалізм як філософію ніщо; але екзистенціалізм також виходить із заперечення небуття, з твердження, що реальне лише буття. Жан Валь, вказавши, що «головне питання метафізики» — що таке буття? — виростає з питання, чому буття є, а небуття (ніщо) немає, відмічає, що це положення Хайдеггера — не новина для французів, бо у Франції прунт для нього підготовлений Бергсоном¹⁶⁷.

Бергсон піддав критиці ідею ніщо, небуття, розуміючи при цьому небуття як абсолютну пустоту, абсолютну відсутність чого б то не було. «Я знищую в думках зовнішній предмет: на тому місці, де він був, «нічого більше немає». Звичайно, нічого від цього предмета, але місце його зайняв інший предмет: в природі не існує абсолютної пустоти»¹⁶⁸. Ідея небуття, відсутності і пустоти, за Бергсоном, походить з практичної діяльності людини: «Лише коли реальність виявляється не тою, яку ми шукали, ми говоримо про відсутність другої там, де ми констатували присутність першої»¹⁶⁹.

Положення Бергсона приймають, іноді з деякими застереженнями, і екзистенціалісти. За Сартром, буття «в собі» є «гола позитивність»¹⁷⁰; заперечення, ніщо вносить в буття сама людина, яка щось шукає в бутті і, не знаходячи, називає це відсутністю, небуттям, пустотою. Для того, щоб П'єра не було в кімнаті, треба, щоб я шукав П'єра там і не знайшов¹⁷¹. Буття, піддане, таким

чином, запереченню з боку людини, стає «для себе буттям». Думку про первинність буття перед ніщо поділяють і неомісти. Неопозитивісти взагалі відмовляються мати справу з категорією буття, але реальність вони також вважають «чистою фактичністю», «голою позитивністю», а заперечення — «логічною операцією», якій не відповідає «ніяка зовнішня реальність»¹⁷².

Отже, якщо сучасні ідеалісти і роблять екокурс у проблему становлення, то вони при цьому з порога відкидають діалектичний принцип єдності буття і ніщо. І діалектика жорстоко мстить за її ігнорування. При такому розриві єдності протилежностей філософська система виявляється побудованою на суперечностях формальнологічних. Тому філософія, заснована на ідеях «чистого буття», виявляється на ділі «філософією ніщо».

Вже у філософії Бергсона істотну роль відіграє категорія «тривалості». «Тривалість» — це безперервний процес зміни реальності, і субстратом цієї зміни є людське «я». «Істина... полягає в тому, що зміни відбуваються безперервно і що сам стан є вже зміна»¹⁷³. «Реальність... являється перед нами як вічне становлення. Вона створюється або руйнується, але ніколи не є чимось закінченим»¹⁷⁴. Уявлення Бергсона про психічний субстрат реальності, який перебуває в процесі постійного розвитку, становлення, цілком поділяють і сучасні екзистенціалісти. Г. Марсель на цій підставі навіть нарікає на «тоталітарні держави», які, не розуміючи, що «я» перебуває в безперервному становленні, завантажили людину великою кількістю аккет, посвідчень особи і т. п. «Уявімо тепер, — лише він, — як оторопів би державний службовець, який у відповідь на питання, чи є я пан такий-то, почув би: достовірно ні»¹⁷⁵.

Таким чином, у реальності, як її описують бергсоніанці та екзистенціалісти, немає нічого сталого, нічого такого, про що можна було б сказати, що воно є. Все зникає, не встигнувши виникнути. Буття абсолютно зникає, розчиняється в становленні, перетворюється в ніщо; залишається лише одно — психічний, духовний субстрат змін. Таке ж перетворення буття в ніщо має місце і в міркуванні екзистенціалістів з приводу переходу майбутнього в сучасне, сучасного в минуле. Луї Лавелль назвав серію своїх книжок «Діалектика вічного сучасного». Все є буття, говорить він; в бутті знята протилеж-

ність минулого і майбутнього, бо і минуле, і майбутнє є небуття сучасного; але людина завжди живе в бутті, в сучасному, чекаючи майбутнього і згадуючи про минуле, і «тепер», таким чином, триває вічно.

Як бачимо, при такій постановці питання «вічне буття» виявляється тотожним «вічному ніщо». Дійсно, сучасне, «тепер», за цими міркуваннями, є лише невловимо тонка прань між минулим і майбутнім, грань, «часова товщина» якої дорівнює нулю. Бергсон прямо називав сучасне фікцією: «Безсумнівно, існує ідеальне, лише чистою мислю вловлюване, сучасне, невіддільна межа між минулим і майбутнім»¹⁷⁶. «Нічого сталого, нічого миттєвого немає в мені, — лише католицька екзистенціалістка Жанна Дельомм. — Мить є рухома межа, вона завжди на шляху в минуле; якщо я хочу досягти моменту, який ось-ось настане, я сприймаю своє чекання майбутнього, а не ту безконечно малу частку часу, яка вислизає від мене тоді ж, коли й приходить...»¹⁷⁷. Саме тому при поясненні суті становлення бергсоніанці ніколи не виходять з «сучасного», з «тепер». Якщо Бергсон сутністю людського буття вважав минуле, пам'ять, то екзистенціалісти вбачають її в чеканні майбутнього, в чеканні смерті¹⁷⁸. Отже, сутністю буття в обох випадках є ніщо.

На прикладі цих міркувань видна пустість категорії буття в екзистенціалістському розумінні, внутрішня суперечливість доктрини буття без небуття. Однак автори подібних «теорій» бачать у логічних суперечностях, що виникають в ході їх міркувань, лише доказ ірраціональності світу. В. Янкелевич твердить про «нерозв'язну ірраціональність» смерті, небуття; на його думку, всяка зміна, перехід у небуття ірраціональні. «Розум і математика протестують проти емпіричної псевдоочевидності виникнень і зникнень, відновлень і припинень; смерть, в свою чергу, протестує проти цих протестів»¹⁷⁹. В «майже-ніщо» миті, говорить Янкелевич, ми вгадуємо справжнє ірраціональне «ніщо», «саме quasi-nihil однієї мільярдної частки секунди відкриває нам nihil»¹⁸⁰; і дійсне, сучасне, «тепер», «найменше буття» є не «синтез буття і небуття», а щось «третє».

Таке ж перетворення діалектики на ірраціоналістичну софістику демонструє Жан Валь своїм «Трактатом про метафізику». Він починає не з категорії буття, ос-

кільки, на його думку, це «пуста ідея», і тим більш не з категорії ніщо, бо він поділяє бергсоніанську критику небуття, а з категорії становлення, яка, за Вальєм, є справжньою субстанцією реальності. При цьому Вальє відкидає гегелівське розуміння категорії становлення як «надто концептуальне». «З Бергсоном ми приходимо до більш реальної концепції становлення... становлення в собі самому розуміється як абсолют»¹⁸¹. Життя, на думку Вальє,— безперервне становлення, а сталість, спокій є суто розумова абстракція, яка утворюється внаслідок того, що становлення має «різні ритми», що одні процеси відбуваються повільніше від інших. Вальє вказує й на труднощі, які випливають з такої концепції: якщо не розрізняти в світі певні якості, сталості, моменти спокою, то неможливо уявити становлення; і навпаки,— не уявляючи становлення, не можна зрозуміти, що таке спокій.

Здавалося б, з цього напрошується висновок про те, що до реального світу, який перебуває в процесі становлення, не можна застосовувати ізолювано ні категорію буття, ні категорію небуття, що обидві вони є відображенням взаємопроникаючих суперечливих моментів становлення реального світу і тому їх можна зрозуміти лише одну через одну. Однак для такого висновку слід говорити про об'єктивні процеси та їх відображення в логічних категоріях, а ця думка неприйнятна для суб'єктивного ідеаліста. Вихід з становища Вальє знаходить у тому, що оголошує становлення «неконцептуальним»; а буття і небуття штучно створеними розумом категоріями, в яких людина намагається уявити собі невимовне, ірраціональне становлення. При цьому і буття, і небуття він тлумачить як перекладені на мову розуму *почуття* буття і ніщо: «Ми розглядаємо буття як почуття, як те, що ми назвали псевдоідеєю»¹⁸². Такими ж псевдоідеями Вальє вважає протилежності порядку і безладдя, суб'єкта і об'єкта.

Таким чином, ця концепція заперечує існування об'єктивного прообразу категорій, оголошує дійсність невідображуваним логічними засобами, позбавленим об'єктивної логіки ірраціональним потоком. І буття, і ніщо існують лише в розумі. Категорії — це видозміни підсвідомого, суто суб'єктивного «почуття» буття, ніщо і т. п. Такий кінцевий результат розвитку суб'єктивістської лінії у висвітленні діалектичних суперечностей.

Неотомісти, які виступають з критикою суб'єктивістського ірраціоналізму, в дійсності, як це не дивно на перший погляд, ідейно споріднені з своїми опонентами. Неотомісти вказують, що ірраціоналізм бергсоніанського або екзистенціалістського типу, спекулюючи на ідеї становлення, спростовує свої ж власні засновки: почавши із заперечення ніщо, він потім перетворює саме буття в ніщо. Неотомісти проти такої необережної гри з категорією становлення. Жак Марітен застерігає, що в річці Геракліта «не купаються двічі: в ній тонуть з першого разу»¹⁸³. Це не означає, що неотомісти відверто заперечують ідею розвитку; вони не можуть не визнавати, що матеріальний світ перебуває в процесі становлення. Більше того, на їх думку, сталість, спокій, буття можуть міститися лише в розумі, але, на відміну від тверджень Бергсона або Валя, не в людському, а в божому.

Отже, і у неотомістів мисль перебуває в антагоністичній суперечності з релятивним і рухомих почуттєвим світом. Бернар пише, що «мисль вимагає сталості (вчності сутностей, позачасової необхідності принципів), досвід свідчить про зміну»¹⁸⁴. За Бернаром, чисте становлення, яке зветься еволюцією, тривалістю і т. д., не може пояснити буття, яке стає «чистою концептуальною ілюзією або словесною угодою»¹⁸⁵. Протилежність буггя і ніщо томісти пропонують замінити принципом переходу буття можливого в буття дійсне по волі бога¹⁸⁶.

Без божого розуму і божої волі природа, за томістською доктриною, настільки релятивна, що в ній всяке буття перетворюється в ніщо; божий розум врятовує буття, таємничим чином утримуючи в собі «принципи речей» і переводячи їх з можливості в дійсність. Єдиним аргументом, який висувують на користь цієї доктрини неотомісти, є уявна неможливість вийти з релятивізму іншим шляхом і те, що суб'єктивістські теорії не більше зрозумілі.

Таким чином, і суб'єктивно-ідеалістичні ірраціоналісти, і неотомісти «деконцептуалізують», користуючись їх виразом, становлення, відносять його до почуттєвого світу, а спокій, стале буття — до мислення. Відмінність між ними полягає в тому, що розум для екзистенціалістів — людський розум, що деформує становлення, а для неотомістів — божий розум, і тому істина полягає не в становленні, а в бутті.

Загальною рисою ідеалістичної фальсифікації категорії становлення є відмова ідеалістів розглядати буття і ніщо як моменти становлення. Їх основна вада полягає в тому, що категорії буття і ніщо вони розглядають абстрактно, безвідносно до конкретних речей і явищ. Діалектичний матеріалізм уникає логічної суперечності, властивій нинішнім його ідеологічним противникам, саме через те, що він розглядає ці категорії як характеристики конкретних матеріальних і ідеальних процесів.

Давно відійшли в минуле часи, коли матеріалісти уявляли небуття як абсолютну пустоту. Невбуття завжди є небуття чогось; перехід буття в ніщо є перехід в «своє друге», і те, що виступає по відношенню до свого буття як ніщо, є буттям чогось іншого. Смерть живої істоти не означає, що десь в організмі виникла абсолютна пустота: «реальності» в трупі не менше, ніж у живому організмі, і все ж це — перехід в своє заперечення, перехід у ніщо.¹⁸⁷ Невпадково Маркс називав буття «усталеною властивістю»¹⁸⁷. Буття — такий же відносний момент руху об'єктивної реальності, як і ніщо. Життя є вічне оновлення живого, тобто безперервне вмирання одних клітин, народження інших, асиміляція і дисиміляція природних речовин, безперервний перехід у смерть, єдність буття і ніщо. Що ж у живому організмі можна назвати буттям? Що залишається, незважаючи на вічний перехід у ніщо? Діалектичний матеріалізм вчить, що буттям є «спокійний» момент становлення, те, що зберігається в цьому процесі безперервного становлення. І це єдино вірне розуміння буття.

Мамонтове дерево — секвойя — живе чотири-п'ять тисяч років, але всі клітини його безперервно оновлюються. Листки-голки існують не більше двох—чотирьох років, кора відмирає і відслоюється назовні, деревина відмирає і відслоюється всередину, на зміну їм камбій утворює нові шари кори та деревини і т. д. Що ж залишається від старого дерева за які-небудь 200—300 років? Нічого, жодного старого елемента, і разом з тим дерево живе, зберігає свою індивідуальність, своє буття на протязі всіх цих тисячоліть. Правильність розуміння буття як «спокійного» моменту становлення підтверджується і на прикладі так званих стабільних часток. Думка, що стабільним часткам властиве таке індивіду-

альне стало буття, яке ми в наглядному уявленні звикли приписувати камінчикам, більярдним кулям і т. п., спростована сучасною фізикою. І разом з тим фізика твердить, що в атомному ядрі є протони і нейтрони. В якому розумінні застосовується тут сучасною наукою категорія буття? В суто діалектичному: буття стабільних часток в атомному ядрі — це «спокійний» момент безперервних взаємоперетворень протонів і нейтронів з виділенням π -мезонів.

Всюди, на всіх щаблях еволюції матерії буття і ніщо виступають лише як моменти становлення, моменти матеріальних та ідеальних процесів. Разом з тим саме тому, що становлення являє собою взаємопроникнення, єдність, взаємоперехід цих протилежних моментів, воно може бути досягнуте людським мисленням. Заперечувати наявність елемента сталості, моменту буття в русі безглуздо, бо це означало б заперечувати наявність якісно відмінних ідивідуальних об'єктів. Тому Г. Марсель даремно ображається на чиновників, які вимагають у нього посвідчення особи: незважаючи на безперервну духовну і фізичну еволюцію, якої він зазнав за 60 років свого життя, він все ж з дня свого народження і до сьогодні залишається паном Марселем.

Так само буття, яке розуміється як сучасне на протилежність минулому і майбутньому, недосяжне для розуму, якщо його брати як абстрактну математичну точку перерви в часі, що відділяє небуття в минулому від буття в майбутньому. В. І. Ленін відмічає: «Рух» і «момент»: влови його. В кожний момент даний... влови цей момент. *Idem* в простому МЕХАНІЧНОМУ русі (супра Чернов)»¹⁸⁸. На ділі ірраціоналістична філософія тут заплуталась в тих самих суперечностях, які розкрив два тисячоліття тому Зенон Елейський; вийти з них можна, лише врахувавши, що істина руху полягає в єдності буття і ніщо¹⁸⁹.

Гегель по суті виразив діалектику сучасного, «тепер» в категорії наявного буття, де буття і ніщо містяться як зняті, і єдність їх, висловлюючись гегелівською мовою, покладена в формі одного з цих моментів, а саме буття; ми б сказали, що буття в цій суперечливій єдності є головною стороною суперечності. Кожний матеріальний процес має своє сучасне — конкретну міру такої єдності буття і ніщо, при якій головною стороною суперечно-

сті виступає буття даного процесу. Про це свідчить, зокрема, гнучкість поняття «сучасне»: воно означає не нульовий момент часу, а яку завгодно часову тривалість, в залежності від того, до якого процесу застосовується. Ми говоримо про сучасне Радянської соціалістичної держави і народного господарства і про майбутнє, яке їх чекає після виконання семирічки; ми говоримо про сучасне даної людини та її майбутнє, скажімо, після закінчення середньої школи і т. п. В кожному випадку це поняття конкретне, і конкретність поняття відображає конкретність відношень дійсності, безконечно складної в своїх взаємозв'язках і взаємопереходах.

* . * . *

Спроби «ірраціоналізації» діалектики яскраво проявляються в сучасній французькій ідеалістичній літературі у висвітленні проблеми перериву безперервності і в зв'язку з цим проблеми стрибка. Тут ще очевидніший ідейний зв'язок всіх шкіл і форм ідеалізму — від «атеїстичного» екзистенціалізму до ортодоксальної католицької філософії.

Категорії перервного і безперервного філософські ідеалісти розглядають так само абстрактно, як і категорії буття і ніщо. В останньому виданні «Філософського словника» Лаланд визначає безперервне як те, що «не складається актуально з різних елементів, тобто не являється духові за допомогою своїх елементів, але може бути одержане шляхом однієї операції духа»¹⁹⁰. На відміну від безперервного перервне «складається з даних елементів..., шляхом яких воно будується в думці»¹⁹¹. При цьому, по-перше, критерієм перервності або безперервності процесу визнається «операція духа», а не об'єктивні зв'язки і відношення самого процесу; по-друге, не береться до уваги те, що один і той же об'єкт в одному зв'язку виступає як безперервний, а в іншому як перервний.

Мірку абсолютної перервності або безперервності, як правило, сучасні ідеалісти намагаються застосувати до реальності в цілому. Така метафізична постановка питання перш за все приводить до плутанини. У одних і тих же авторів є, з одного боку, заяви про те, що реальність являє собою безліч дискретних одиничних подій, а об'єднувати необ'єднуване, встановлювати фіктивні

тотожності — справа розуму; а з другого боку, — описи реальності як безперервного потоку, який більш чи менш довільно розчленовується категоріями розуму¹⁹².

Зрештою, в більшості випадків ірраціоналізм абсолютизує саме момент безперервності в русі. Ця лінія у французькій філософії йде від Бергсона, який вважав «тривалість» безперервним процесом, а матерію перервою його; розум, на думку Бергсона, тому нездатний проникнути в «тривалість», що оперує лише дискретними категоріями. Виходячи з цих положень, він намагався розв'язати апорії Зенона, доводячи, що рух стріли є неподільна цілісність, а перерва, яка вводиться Зеноном, є суто логічна операція. Таке трактування перервності і безперервності приймають з невеликими поправками і екзистенціалісти. Однак Жан Валь, який краще своїх колег обізнаний з діалектикою, розуміє труднощі, що виникають з релятивізму Бергсона. «Навіть деякі аспекти теорії Бергсона, — пише він, — можуть призвести до теорії перервності»¹⁹³. Рух стріли, за Бергсоном, є неподільна цілісність; але ця цілісність, відмічає Валь, відділена від спокою, що передував рухові, і від спокою, що настає після закінчення руху. Таким чином, кожна «неподільна цілісність», безперервність руху є перервою щодо інших рухів. Безперервність виявляється такою ж відносною, як і дискретність.

Цю відносність можна трактувати як об'єктивно, так і суб'єктивно. Об'єктивне тлумачення дає діалектичний матеріалізм: предмети і процеси матеріального світу, які в одному відношенні, в одному об'єктивному зв'язку виступають як безперервні, являють собою разом з тим перерву іншого об'єктивного процесу. Звичайно, такого тлумачення суб'єктивний ідеаліст Жан Валь прийняти не може, бо це суперечить всій його концепції; він віддає перевагу суб'єктивістській ірраціоналізації діалектики. «Ми змушені визнати, у згоді з Гегелем, — пише він, — що ідея перервності та ідея безперервності відповідно істинні. Вони всього лише, сказали б ми тут, наближаючись скоріше до Бергсона, ніж до Гегеля, точки зору на реальність, яка жодною з них не може бути повністю виражена... Сказавши, що обидві істинні, ми можемо також сказати, що обидві хибні, оскільки реальність не може бути вичерпана ні тією, ні другою»¹⁹⁴. Звідси Валь робить висновок, що реальність ірраціональна, зауважу-

ючи, проте, що ідея безперервності все ж ближча до реальності.

З цілком справедливого положення, що реальність сама по собі, взята абстрактно, в цілому ні безперервна, ні дискретна, Валь робить абсолютно неправильний висновок про ірраціональність світу. Із засновків, які приймає Валь, впливає лише необхідність відкинути метафізичний, абстрактний підхід до проблеми. Будь-яке явище слід розглядати конкретно; в одному об'єктивному зв'язку воно виступає як безперервний ланцюг перетворень, в іншому — як перерва якоїсь безперервної лінії розвитку. Вже сама постановка питання, перервна чи безперервна реальність, є неправильною, метафізичною. Дійсність не можна відобразити категоріями перервності і безперервності, взятими ізольовано одна від одної, але вона може бути раціонально досягнута як єдність перервності і безперервності.

Розглядаючи перерву безперервності, стрибок у розвитку поза діалектичним зв'язком з безперервністю, суб'єктивні ідеалісти приходять до висновку про ірраціональність стрибка. Янкелевич, наприклад, пише: «Отже, у розуму немає засобів ні пояснити, ні навіть описати «якісний стрибок»: всяка перервність змушує зяти під нашими ногами безодню ірраціонального...»¹⁹⁵. В цьому пункті філософи ірраціоналісти всіх відтінків, у тому числі й «атеїстичні», виступають єдиним фронтом з теологами, які не можуть боротися з еволюціонізмом, не фальсифікуючи проблеми стрибка.

Справді, проблеми походження життя і людини науково розроблені в такій мірі, що встановлення всіх основних ланок еволюційного процесу — справа близького майбутнього. Все більше стираються чіткі розмежувальні лінії в природі, про що писав ще Ф. Енгельс. Це повністю спростовує релігійно-ідеалістичні уявлення про духовну субстанцію. Науку не може задовольнити визнання одного безперервного аспекту розвитку природи. В процесі переходу матерії від нижчих форм руху до більш високих і складних настає момент появи живого. З одного боку, це процес безперервний, і жодної нової субстанції, крім дуже ускладнених фізико-хімічних процесів, у живій істоті немає; з другого боку, виникає перерва безперервного ланцюга розвитку, з'являється нова якість — життя, нові, біологічні закономірності руху, які не можна

звести до фізико-хімічних. Ось тут-то на допомогу релігії приходить ірраціоналізм, бо єдиний порятунком релігії та ідеалізму в тому, щоб оголосити цей якісний стрибок «надприродним»:

Католицький філософ віталіст Р. Рюїє ґрунтується в своїх міркуваннях саме на уявній нез'ясовності якісного стрибка. «В певному розумінні, — визнає він, — можна сказати, що сучасна наука здійснила надії старого матеріалізму щодо проблеми життя. Можна сказати, що проблема історичного походження життя більше не стоїть... Але цей тріумф матеріалізму — суто уявний. Твердити, що мікроорганізми — молекули, все одно, що допустити тим самим, ніби молекули — це мікроорганізми. Не може бути більше й мови про те, щоб звести живий організм до комплексу фізико-хімічних явищ у звичайному розумінні слова, тобто до явищ множинності, явищ статистичних»¹⁹⁶.

У тому ж дусі висловлюються віталісти А. Реймон, Л. Бунур¹⁹⁷ та ін. Бунур, наприклад, написав книгу, в якій доводить... неможливість звести життя до нижчих форм руху. І якщо раніше теологи в своїх теоріях прагнули збільшити дистанцію між людиною і мавпою, то тепер вони частіше говорять про анатомо-фізіологічну близькість між ними, щоб підкреслити «диспропорцію між невеликою своєрідністю форми людини і неспростовною величчю її біологічної ролі»¹⁹⁸. Дуже показовими щодо цього є міркування абата П. Тейяр де Шардена (1881—1955) про походження людини з антропоїдної мавпи. «Коли воду під нормальним тиском доведено до 100°, — пише він, — то при дальшому нагріванні першою подією буде, — без зміни температури, — бурхливе поширення звільнених та випаровуваних молекул... Антропоїду, доведеному в розумовому відношенні до 100°, було додано ще кілька калорій»¹⁹⁹. «Перерва безперервності. Так визначається і уявляється нами... народження мислі... і поява життя»²⁰⁰. З факту переходу кількості в якість Тейяр де Шарден робить висновок про «творчу операцію» і «спеціальне втручання», які нібито «криються під оболонкою явищ революційного перетворення»²⁰¹.

Так наявність стрибка використовується ідеалістами для заперечення еволюції як природноісторичного закономірного процесу. І по суті єдиним аргументом сучасного ідеалізму є неможливість звести вищі форми руху

до нижчих, положення, на якому з моменту свого виникнення наполягає діалектичний матеріалізм! Матеріаліст діалектик говорить про «зведення», скажімо, біологічних процесів до фізико-хімічних, процесів мислення до біохімічних, фізіологічних і т. п. лише в тому розумінні, що субстрат руху на всіх етапах розвитку лишається матеріальним, що вся справа в формі руху матерії. І сучасні ідеалісти змушені визнати, що наука з жодною духовною субстанцією справи не має. Тому вони ломляться у відчиненні двері, доводячи давно доведене положення про неможливість вичерпати сутність вищих форм руху нижчими.

Положенням про єдність кількості і якості, перервності і безперервності діалектичний матеріалізм у загальних рисах охопив картину походження життя і людини, яку розгортає сучасна наука. Якісний стрибок виникає не як абсолютний перерив: в ньому можна завжди простежити еволюційну лінію. Але в ході цих трансформацій процеси, явища набувають нового вигляду, нових закономірностей руху, які не зводяться до старих; з точки зору цілого, а не окремих елементів, в певному зв'язку настає перерив щодо попередніх шаблів еволюції, бо нова цілісність явищ уже принципіально відрізняється від цілісності попередніх. Підкреслюючи суперечливий характер розвитку матерії, Ф. Енгельс писав: «Ці проміжні ланки доводять тільки, що в природі немає стрибків *саме тому*, що вона складається поспіль із стрибків»²⁰². Отже, положення діалектичного матеріалізму знаходяться у повній відповідності з наукою; що ж до сучасних ідеалістів, то всі їх заперечення спрямовані проти однобічного, механістичного матеріалізму. Сучасний ідеалізм, продовжуючи стріляти по противнику, який стояв перед ним півтора століття тому, твердить, ніби він разом з механістичним матеріалізмом вбиває матеріалізм діалектичний.

* * *

Наведені вище «аргументи» ідеалістів служать основою для висновку про ірраціональну духовну силу, яка нібито править світом. Суть цієї «аргументації» полягає у відмові розглядати світ як єдність суперечностей, з перенесенні суперечностей лише в сферу свідомості. У висвітленні питання про джерела розвитку матерії від

нижчих форм до вищих розкривається збіг вихідних теоретичних позицій суб'єктивно-ідеалістичного ірраціоналізму і об'єктивного ідеалізму з цілком відвертим релігійним ухилом. А тим часом сучасна філософія не може втекти від питання про джерела еволюції, бо еволюціоністські ідеї взяли гору в різних галузях науки. Суб'єктивний ідеалізм у Франції в цьому відношенні не дав нічого нового після Бергсона. Щодо «вчень» католицької церкви про еволюцію, то нині найвпливовішим з них є «вчення» абата Тейяр де Шардена, відомого своїми дослідженнями в галузі антропології.

Бергсон вбачав джерело активності природи в її розвитку від нижчих до вищих форм в ірраціональній духовній силі — «життєвому пориві». Характерно, що головним аргументом на користь «життєвого пориву» Бергсон вважав «неможливість» раціонального пояснення якісного стрибка. Перелічивши найскладніші елементи ока, він підкреслює неможливість зведення такого цілого акту, як бачення, до суми одиничних рухів зорових нервів. Не бентежачись тим, що ця обставина одержала цілком раціональне діалектичне пояснення, хоч і з ідеалістичної позиції, вже в формулі Гегеля «ціле більше суми частин», Бергсон робить висновок, що первинним є саме ціле, нематеріальна (?) якісна єдність, яку розум розкладає згодом на складові елементи, бо людина в своїй діяльності іде взагалі «від периферії до центра». В еволюції природи, навпаки, спочатку виникає цілісність, яку створює життєвий порив. Від офіційної церковної телеології Бергсон намагався відгородитись запереченням загальної мети розвитку природи. Він підкреслював, що по своїй суті розвиток є творча еволюція, тобто його напрям принципіально неможливо передбачити, він позбавлений «розумних цілей».

Філософія Тейяр де Шардена з першого погляду протилежна бергсоніанському ірраціоналізмові. При поверховому розгляді спільним у них є лише визнання принципу еволюції, а також, звичайно, ворожість до матеріалізму. Тейяр, всупереч Бергсону, доводить, що в світі панує розумний порядок, і будує гомеоцентристські теорії про місце людини в космосі. Все це має досить раціоналістичну та оптимістичну зовнішність. Однак при більш детальному ознайомленні виявляється збіг вихідних

теоретичних позицій ірраціоналізму Бергсона та «раціоналізму» Тейяр де Шардена.

Описавши закони руху матерії від нижчих форм до вищих, Тейяр де Шарден застерігає, що самі по собі вони не можуть пояснити нездоланного «прагнення» матерії «вгору», до вищих форм. Таке пояснення Тейяр де Шарден вбачає у зверненні до прихованої духовної сутності матерії, до «внутрішнього»²⁰³, яке дедалі більше проявляється в ході еволюції матерії до вищих форм. «З цієї точки зору можна було б сказати, що кожне буття створене... як еліпс з двома спряженими центрами: центром матеріальної організації та центром психічної центрації,— двома центрами, що змінюються солідарно, в одному й тому ж розумінні»²⁰⁴. Джерелом еволюції, на думку Тейяра, і є «прагнення» психічних центрів до вищих форм, яке він називає «життям»²⁰⁵.

Таким чином, і за характером аргументації, і за основними висновками «спіритуалістський еволюціонізм» збігається з філософією «життєвого пориву»: для обох філософських систем закономірності розвитку природи є лише зовнішнім виразом внутрішньої духовної сили, яка нібито надає якісної цілісності пасивним і розрізненим матеріальним елементам, не підпорядкованим жодним природним законам.

* * *

Ідеалістичні концепції про ірраціональну рушійну силу природи, звичайно, не спираються на наукові дані, хоч їх автори змушені звертатися до природознавства. Видатний французький цитолог Данжар пише про природу життя: «Ми можемо лише твердити, що жива речовина являє собою вищий щабель організації матерії і що вона надзвичайно складна. І справді, своєрідність живої речовини зумовлена скоріше особливостями розташування, ніж природою її складових елементів. Елементи ці підпорядковані тим самим законам, що і в неживій матерії, але організовані і розташовані вони особливим чином»²⁰⁶. Тактика ідеалізму полягає в постановці загальних питань, які виходять за межі компетенції природознавства і відповідь на які може бути лише філософською. Одним з них є питання про джерела розвитку неживої і живої природи.

Сила матеріалістичної філософії полягає в тому, що

вона, за виразом Енгельса, «означає розуміння природи такою, якою вона є, без усяких сторонніх додатків»²⁰⁷. Тому джерело руху матерії діалектичний матеріалізм знаходить в ній самій — в єдності і боротьбі протилежностей. Принцип саморуку матерії згубний для всіх форм ідеалізму. Ідеалісти, які заграють з діалектикою, в крайньому разі ідуть на те, щоб демонструвати діалектичну гнучкість понять, але відмовляють їм в об'єктивному прообразі. Для матеріалістичної діалектики гнучкість понять буття і ніщо, перервності і безперервності, кінцевого і безкінечного і т. д. означає лише те, що вони — відображення взаємопроникаючих і взаємовиключаючих суперечливих тенденцій, боротьба яких є джерелом руху матеріального світу.

Вже Шеллінг, а потім Гегель намагались показати єдність логічних категорій перервності і безперервності з відштовхуванням і притяганням у природі. Гегель, наприклад, вважав, що кожна планета Сонячної системи являє собою як індивідуальність певне відштовхування від середовища, перерву, дискретне, самостійне тіло. Але самостійність ця відносна: в іншому зв'язку, з іншої точки зору планета — лише частина цілого, що зветься Сонячною системою. В такому зв'язку її не можна розглядати як відособлену індивідуальність, вона становить єдність з Сонцем в притяганні. В суперечності перервності і безперервності проявляється і суперечність притягання і відштовхування; розв'язанням останньої є рух планет Сонячної системи. Гегель писав: «...Планети, хоч вони й притягуються Сонцем, незважаючи на це відношення до свого центра, здаються такими, що мають самостійність і щодо цього свого центра і між собою, яка суперечність і виражається в русі планет навколо Сонця»²⁰⁸.

Ми навели ці міркування Гегеля для того, щоб показати, наскільки «діалектика» сучасних французьких ідеалістів пішла назад порівняно з ідеалістичною діалектикою, створеною більше ніж півтора століття тому. Раціональне зерно, що містилося в теоріях німецьких діалектиків ідеалістів, діалектичний матеріалізм очистив від ідеалістичної лузги і розвинув далі на матеріалістичній основі. В перерві, якісному відособленні предметів або явищ дійсно проявляється «відштовхування» їх від «свого іншого», так само як в безперервності предметів або явищ, лише кількісно відмінних від цього «іншого»,

проявляється «притягання». Очевидно, саме в цьому розумінні Енгельс називав суперечність притягання і відштовхування основними формами руху і твердив, що «усякий рух полягає у взаємодії притягання і відштовхування»²⁰⁹.

Суперечлива єдність дискретності і безперервності, відштовхування і притягання яскраво демонструється сучасною наукою. Дискретне існування мікрочасток зараз розглядається у фізиці лише як момент руху поля, в якому частка в іншому об'єктивному зв'язку немов «розчиняється». Радіус протона — близько 2×10^{-14} см. Однак він не є абсолютною межею; це — радіус «мезонної хмари», що безперервно переходить у поле. Але й така безперервність не абсолютна. Дискретний, індивідуальний характер частки проявляється у відштовхуванні, коли, наприклад, частка піддається бомбардуванню; бомбардуючі частки можуть проникнути в «мезонну хмару» лише до певної межі, а далі настає перерив, перемагає відштовхування. Будь-яка галузь природознавства має справу не з духовними рушійними силами, а з процесами взаємодії природних сил, зокрема з притяганням і відштовхуванням; треба тільки вміти побачити в цих взаємодіях суперечливу єдність.

З наведених прикладів застосування діалектичного принципу єдності і боротьби протилежностей до тлумачення явищ природи наочно видно діаметральну протилежність ірраціоналістичної і діалектико-матеріалістичної концепцій джерел руху природи. Якщо діалектичний матеріалізм в поясненні природи виходить з природних процесів, з якими має справу наука, то ірраціоналісти оперують надприродними силами, посиляючись на уявну неможливість пояснити рух матерії з неї самої. Саме тому діалектичний матеріалізм є справді раціоналістичною філософією, бо він дозволяє «вивести» кожне природне явище з іншого, не вдаючись до надприродних сил.

Філософські противники марксизму дуже не люблять, коли для доказу реакційності їх філософських поглядів звертаються до галузі політики. Однак без цього доказ був би неповним, бо лишається незрозумілим, як суперечливі і безплідні концепції, подібні до концепції «нерозумності світу», можуть панувати в умах буржуазних філософів у наш вік — вік бурхливого розвитку науки і техніки, вік торжества людського розуму. А щоб зрозуміти

це, слід врахувати, по-перше, те, які суспільні умови роблять обивателя схильним до ідеї «нерозумності світу», і, по-друге, чим ця ідея вигідна правлячим класам сучасної Франції.

Як описує «нерозумність світу» Жорж Матісс? Серед прикладів абсурдності буття він наводить економічні кризи, перенаселеність, які нібито призводять до еміграції, колонізації і т. п.²¹⁰ «І соціальний світ не відрізняється від картини фізичної природи,—твердить Матісс.—Явища його невиразні, безладні, антагоністичні, руйнівні, хоч часом здаються навмисними, цілеспрямованими»²¹¹. Ця проповідь розрахована на обивателя, який втомився від боротьби за існування в умовах капіталізму, від безладної витрати сил на задоволення найнеобхідніших потреб. «Підйом, трамвай, чотири години в бюро або на заводі, відпочинок, чотири години роботи, травма, відпочинок, сон, і в понеділок, вівторок, середу, четвер, п'ятницю і суботу в тому ж ритмі на цьому шляху люди перебувають більшу частину часу,—пише Альбер Камю.—І тільки одного разу постає питання: «Чому?» — і все починається спочатку в цій нудзі, злегка підбарвленій здивуванням»²¹².

І як тільки у маленької людини виникає питання «чому?» — зразу ж їй з сторінок філософських і літературних журналів, з екрана і естради підсовується відповідь: тому, що все абсурдне, тому, що життя є суцільний хаос, як, зрештою, абсурдний і хаотичний, в усякому разі «надрозумний», весь світ. Забудьте про справедливість, про законність, про соціальні антагонізми! «Для філософа дуже небезпечно приписувати реальне існування цим творінням розуму, суто суб'єктивним словесним символам. Вони індивідуалізують сентиментальні сподівання або пусті поняття: Справедливість, Вище благо, Обов'язок або Категоричний імператив, Свобода, Розум...»²¹³ Список цих «граничних понять» поповнюється «Солідарністю, Відповідальністю, Законністю, Правом, Соціальними класами»²¹⁴.

Звичайно, серед осіб, що вірять в концепцію «нерозумності світу», і навіть серед авторів її чимало представників «середніх верств», які широко зневірилися у житті. Але чи значить це, що концепція «нерозумності світу» є виразом дрібнобуржуазної ідеології? Розглянемо політичні висновки, які роблять з неї філософи ірраціоналісти.

Мерло-Понті виступає проти марксистської тези про все-світньо-історичну місію пролетаріату як будівника нового суспільства з уже знайомими нам суто філософськими аргументами: немає ніякої логіки історії, бо «логіка існує лише в свідомості»; тому, мовляв, пролетаріат може бути носієм «істини історії» або коли «пролетарі пізнають все-загальність історії», що неможливо, або виключно в наших очах ²¹⁵.

Виходячи з того, що «речей в собі» немає, що суть явищам людина надає довільно і суб'єктивно, Мерло-Понті приходить до висновку, що й пролетаріату як такого не існує ²¹⁶. «Ах, як би наша буржуазія була підбадьорена та заспокоєна,— говорить з цього приводу Роже Гароді,— якби вона дійсно могла вірити в чудо пересубстанціювання, здійснене Мерло-Понті: пролетаріат, який існує віднині лише у вигляді ідеї в голові філософа, щоб виконувати там мирну спекулятивну функцію заперечення!» ²¹⁷ Буржуазія, звичайно, не вірить в таке чудо. Але дехто з пролетарів, можливо, й повірить, що «класова солідарність», «соціалізм» та інші подібні поняття існують тільки в головах філософів, і за це буржуазія вдячна М. Мерло-Понті та його колегам.

Ще одним прикладом застосування ідеї «ірраціонального потоку дійсності» до політичних питань можуть бути міркування Ж. Матісса з приводу війн. Матісс виступає проти зображення війн «наслідками економічних фактів». Він підкреслює, що доктрину, яку він береться спростувати, «особливо підтримував Карл Маркс». Суть концепції, яка викликає гнів Матісса, в тому, що «війни — це справа і злочин «торговців гарматами», або, висловлюючись більш загально, справа великих металургів, що продукують зброю. Як тільки капіталізм буде скинено і пролетарський порядок встановлено разом з соціалізмом, війн більше не буде» ²¹⁸. «Знищує» цю концепцію Матісс одним помахом пера: адже війни, заявляє він, були і до капіталізму. Спростивши собі справу такою фальсифікацією марксистського вчення про причини війн, Матісс далі дає їм послідовно ірраціоналістичне «пояснення». Ви-являється, що оскільки буття — це «ірраціональний потік», то безглуздо шукати причини війн і тим більше винуватити капіталістів у їх розпалюванні. «В дійсності національна або племінна ініціативна група починає воєнну активність під впливом вегетативного поштовху

до росту, соціального імпульсу, цілком підсвідомого за своєю природою» ²¹⁹. Чи варто після цього винуватити капіталістів у тому, що вони вирішили трохи погріти руки коло «ірраціонального потоку історії»?

Звичайно, нам можуть заперечити, що політичні погляди Ж. Матісса поділяють не всі прихильники ідеї «ірраціональності» світу. Але вся справа в тому, що висновки Матісса цілком закономірні для тих, хто приймає цю ідею. Концепція ірраціональності світу повністю влаштовує імперіалістичну буржуазію, яка веде жорстоку боротьбу проти пролетаріату, розпалює кровопролитні війни для власного збагачення, і тому ця концепція входить в арсенал ідеології імперіалістичної реакції. Звідси її надзвичайна живучість у сучасній Франції.

Розділ III

ІРРАЦІОНАЛІСТИЧНИЙ ПОХІД ПРОТИ РОЗУМУ

Ірраціоналізм про природу мислення

В світлі даних сучасної науки філософія не може обійтись без теорії форм мислення, яка б пояснювала природу логічної діяльності. Старий раціоналізм, посиляючись на розум як на вищий критерій істинності, обґрунтовував самоочевидну істинність логічної необхідності природженістю знань, апіорністю логічних форм і т. д. В наш час, коли доведено історичність логічних форм, ці аргументи вже не можуть задовольнити. Серед факторів, які привели старий раціоналізм до остаточного краху, слід насамперед назвати так звану кризу очевидності²²⁰, що є одним з проявів стихійного проникнення діалектики в природознавство.

Найраніше і найгостріше ця криза вибухнула в найбільш строгій дедуктивній науці — математиці. Вчені довго вважали очевидним, що всі функції, виражені в аналітичній геометрії кривими другого порядку, мусять мати похідну (оскільки кожна крива має дотичну). Помилковість цього положення довели Г. Ріман та К. Вейерштрасс. «Я з жахом і огидою, — писав з цього приводу французький математик Ерміт, — відвертаюсь від зяючої рани неперервних функцій, що не мають похідних»²²¹. В зв'язку з парадоксами в теорії розбіжних рядів норвезький математик Н. Абель писав своєму вчителю Гольмбоку в 1828 р.: «Розбіжні ряди — це винахід диявола, ганебно ґрунтувати на них якийсь доказ»²²². В. Больяї у листі до свого сина, майбутнього великого математика Яноша Больяї, називав п'ятий постулат Евкліда «великою і вічною раною» в своїй душі²²³.

Ми навели ці висловлювання для того, щоб показати, який жах охопив багатьох учених після відкриття таких парадоксальних з точки зору метафізичного «здорового глузду» явищ, як неевклідова геометрія, теорія відносності, квантова механіка і т. д. Старим вченням про логічну самоочевидність, апіоризмові в тій формі, якої він набув у Канта, прийшов кінець. Більше того, в ході розвитку математичної логіки зазнала дальшої формалізації і узагальнення логіка Арістотеля, були створені нові логіки з іншими логічними законами (в полівалентних логіках, зокрема, не діє закон виключеного третього*), кожна з яких має свою сферу застосування. Тим самим завдано ще одного удару по апіоризму і знову поставлено питання про еволюцію логічних форм і про їх співвідношення із змістом.

Генетичний зв'язок мислення з почуттєвим пізнанням підтверджується даними цілого ряду наук — зоопсихології, дитячої психології, мовознавства, етнографії та ін. Виявилось, що аналог логічної діяльності можна знайти вже в найелементарніших реакціях простих організмів, що безперервний еволюційний ланцюг сполучає високорозвинене людське мислення з найпростішими сенсорно-моторними реакціями. І хоч стрибок, якісна відмінність в наявності, все ж природознавці не можуть відповісти, в чому ж саме він полягає. Абстракція, узагальнення в певному розумінні властиві найелементарнішим відчуттям, бо вже просте розрізнення червоного і синього, світла і темряви є відокремленням однієї з сторін дійсності від інших, узагальненням дійсності.

А. Реймон на філософській конференції країн французької мови, аналізуючи розумову активність і поведінку тварин і посилаючись на те, що вже у бактерій та інфузорій є здатність «в якійсь мірі розрізняти, порівнювати, запам'ятовувати їстівне і віддалятися від неїстівного та отруйного»²²¹, заявляє, що йому зовсім не ясно, в чому принципіальна відмінність між мисленням і пізнавальною діяльністю тварин. Приблизно в тому ж дусі висловлювався професор психології в Сорбонні П'єрон на присвяченому проблемі «доісторичного мислення» за-

* Це не означає, ніби «бівалентна» логіка Арістотеля відкинута в нових логіках, як вважають деякі позитивісти; в дійсності закони цих логік є перетвореними законами логіки Арістотеля, про що мова йтиме далі.

сіданні Національного центра синтезу. «Можна сказати,—підкреслює він,— що наші сприйняття — вже форми абстракції; абстракція — це механізм, який розвивається вже на перцептивному рівні...»²²⁵. Висновок про історичність логіки мислення та складність проведення межі між почуттєвим і раціональним впливає і з даних дитячої психології. Історичність мислення підтверджують також дослідження школи Леві-Брюля, що вивчає походження логіки мислення на матеріалах етнографії, мовознавства і т. п.

Психологія і патопсихологія безпосередньо не вивчають розвиток форм мислення. Однак зібраний ними великий фактичний матеріал про зв'язок розумової та емоційної діяльності, про взаємопереходи свідомого і «підсвідомого» широко використовується в сучасних теоріях мислення. Коли врахувати, що в більшості випадків дослідження психології та патопсихології мислення у Франції проводиться в межах фрейдівського, юнгівського і адлерівського «психоаналізу», то стане зрозумілим великий інтерес французьких буржуазних філософів до цього матеріалу.

Сучасні ірраціоналісти, які спекулюють на цих фактах, роблять вигляд, ніби «бунт проти розуму» узгоджується... з наукою. «Коли філософи намагаються прикрити розум під захистом історії,— говорив на засіданні Французького філософського товариства відвертий ірраціоналіст Мерло-Понті,— вони не повинні забувати те, чому психологія, соціологія, етнографія, історія та розумова патологія навчили нас щодо зумовленості людської поведінки. Споруджувати царство розуму на відмові від наших знань було б досить романтичною манерою любити розум»²²⁶.

* * *

Щоб судити, наскільки такі «вчення» про природу мислення, як неопозитивістське, феноменологічне або неотомістське, перебувають у загальному руслі ірраціоналістичної критики розуму, розглянемо спочатку головний напрям цієї критики, тобто як вона проявляється у представників відвертого ірраціоналізму. А оскільки найчастіше останні оперують категоріями «психоаналізу», то насамперед познайомимося з тими його методологічними настановами, які стосуються мислення.

Динаміку психічної діяльності людини «психоаналіз» пояснює, виходячи з двох основних принципів: «принципу задоволення» і «принципу реальності». Людина хоче задоволення своє «лібідо», свої прагнення і бажання, за природою в основному інстинктивні; однак повне задоволення цих бажань неможливе в силу тих чи інших соціальних або природних причин. Таким чином «принцип задоволення» вступає у суперечність з «принципом реальності», і все психічне життя (що в основному проходить у сфері підсвідомого) є розв'язання її. Розв'язання конфлікту між силами підсвідомими, які прагнуть до задоволення, і свідомими, що обмежують це прагнення, функція особи, «я».

«Я», за цією концепцією, поділяється на два сектори. В першому секторі, «секторі магічного анімізму Нюнберга», «активність «я» повністю архаїчна, наприклад, правилом в ньому є віра у всемогутність мислі; в другому секторі, в цілому найбільш важливому, «я» здається керованим законами логічної мислі...»²²⁷. Хворий-шизоїд може цілком логічно відповідати на всі питання, робити правильні умовиводи і т. п., а потім попросити припинити бесіду, оскільки він боїться аналізуючого. Це означає, на думку психоаналітиків, що другий сектор «я» працює нормально, порушено лише перший сектор — у людини немає «архаїчної», «анімістської» віри у всемогутність логічного мислення, а тому вона не може справитися з своїм алогічним страхом, хоч і розуміє його алогічність.

Різні психоаналітичні концепції типу фрейдівської головним чином займаються тлумаченням природи «лібідо», «принципу задоволення». Ми не будемо детально спинятися на розгляді самої схеми, яка зображає механізм духовної діяльності як розв'язання суперечності між бажаннями людини (якою б не була їх природа) та психічними факторами, що протидіють здійсненню цих бажань; принцип її (звичайно, якщо не мати на увазі зміст «лібідо») нам здається безсумнівним. Справа не в деталях, а в методологічному підході до психічної, в тому числі розумової, діяльності, властивому філософам ірраціоналістам.

Адже лікаря психіатра, який хотів би на практиці застосувати цю схему, не цікавить істинність логічних законів і форм, їх відношення до законів і форм дійсності, гносеологічні причини того, що закони і форми

мислення — необхідний елемент успішної практичної діяльності людини. Мислення цікавить психіатра лише як «механізм захисту», лише з точки зору його ролі в розв'язанні внутрішніх суперечностей психічної діяльності.

Вада ірраціоналістичної філософії полягає в тому, що вона, тікаючи від власне філософських питань про об'єктивне значення логіки, займається проблемою мислення переважно в тому ж плані, що й патопсихологія. При цьому ірраціоналісти не обмежуються зведенням усього змісту розумових операцій до підсвідомої (переважно інстинктивної) діяльності, а й саму логічну форму мислення виводять з підсвідомого механізму²²⁸. Ірраціоналісти психоаналітики виходять з того, що в формах мислення немає нічого, що б у принципі не містилося в нижчій, почуттєвій, діяльності. «З погляду експериментальної психології, — пише Ж. Паліар, — досить було б показати, що багато видів поведінки є в той же час судження, бо все відбувається так, ніби ми міркуємо»²²⁹. В широкому розумінні слова, заявляє він: «можна вважати мислю будь-який підсвідомий рух»²³⁰. Отже, на думку Паліара, між мислю і почуттями ніякої принципіальної відмінності немає, і тому він пропонує поряд з «психоаналізом» мислення застосовувати «логаналіз» почуттєвих реакцій.

Це не означає, що ірраціоналісти заперечують будь-яку відмінність між почуттєвою і логічною діяльністю. Людина, безумовно, вносить соціальний елемент у форми своєї пізнавальної діяльності; але вони вважають цей елемент суто суб'єктивним, що не має нічого опільного з предметом пізнавальної діяльності і лише перекручує безпосереднє почуттєве пізнання. Ірраціоналісти, наприклад, появу загального в мисленні зв'язують з появою общини, а поняття особливого — з соціальною диференціацією²³¹. З того, що категорії логічного мислення беруть початок у суспільному житті, як і категорії «пралогічного мислення», і, таким чином, «не дані нам як плід непорочного зачаття», ірраціоналіст Ж. Гюсдорф робить висновок про те, що «важко відділити міф від умоглядного мислення»²³². «Міфологічна свідомість» виявляється «осередком» логічного²³³.

Але якщо форма абстрактності, загальності, категоріальності, якої набуває «моторно-сенсорне» та міфологічне мислення в розвиненому суспільстві, є довільний суб'єктивний додаток до елементарної почуттєвої пізна-

вальної діяльності і не виражає нічого, крім соціальної і, головним чином, психобіологічної природи людини, то чи не законний висновок про те, що абстрактне мислення — це крок назад порівняно з нижчими формами організації психіки? Так і уявляє справу Бертеваль, який оплакує добрий старий час, коли людина не знала абстрактних понять. Здійснивши «згубну операцію» переходу до абстрактного мислення, людина утворила «між об'єктом і собою щілину, і через цю щілину проникають всі помилки»²³⁴. Особливо розширила «щілину» наука, яка стала джерелом численних помилок, раніше неможливих. Бертеваль закінчує свій «аналіз» оспівуванням стану неутства: «Невіглас не помиляється, бо він не знає»²³⁵. З тих же засновків Вакс висноває, що не можна зрозуміти будь-що без теософів і пророків: «Суха і строга наука, п'янке і фантастичне одкровення—ось полюси, між якими вагається наша щасна душа, яка прагне до абсолюту...»²³⁶.

Така основна лінія ірраціоналістичної критики мислення. Суть її полягає в спробах звести розумову діяльність до почуттєвої; той же елемент у мисленні, який неможливо звести до почуттєвого, а саме форма загальності, оголошується неістинним, суто суб'єктивним (в біологічному або соціальному плані) і врешті решт похідним від ірраціональної психічної діяльності. Вже цей загальний напрям критики свідчить про повну нездатність ірраціоналістів розв'язати найпринципальніші питання теорії мислення. Ірраціоналісти просто ігнорують специфіку розумових образів і форми їх руху.

Справді, психічний стан людини або тварини, який ми звемо відчуттям, безпосередньо спрямований, «націлений» на предмет зовнішнього світу, дає (в перекладі на «мову» почуттєвих образів) характеристику окремих сторін, властивостей, якостей даного об'єкта. Що ж до явищ мислення, то вони мають інший об'єкт. Поняття не «націлене» безпосередньо на конкретний предмет; це — цілісне логічне утворення, яке «схоплює» такі істотні відношення, яких не можна «помацати» в предметному світі. Так, у зовнішньому світі поняттю «рослина» відповідає не окреме дерево, квітка або травинка, а те, що спільне всім даним індивідам, що відрізняє їх від тварин і від неживого світу, суть цих рослин, разом узятих, і жодна рослина зокрема. Поняття охоплює безкочечну кількість предметів даного роду і представляє не

ту чи іншу сторону їх взаємодії з органами відчуттів людини, а те, що спільне для всіх предметів, що вони являють собою за своєю суттю.

Тому аргументи ірраціоналістичних критиків мислення зависають у повітрі. Ірраціоналісти випинають біологічно- або соціально-суб'єктивний момент в утворенні логічних форм, в суто людській пізнавальній діяльності; однак при цьому лишається в стороні специфіка розумового образу. Найбільш дивне і незрозуміле з точки зору ірраціоналіста тут полягає в тому, що життя людини в сфері «чистих логічних сутностей» включене в загальну тканину всієї суспільної практики і, перетворюючи предмети природи в поняття, оперуючи з ними так, ніби почуттєвих якостей ніколи й не було в них, людина добивається практичних результатів. Об'єктивність логічних образів, яка розкривається в практиці,— основний аргумент проти ірраціоналізму.

До цього додається ще така обставина. Якими б справедливими не були аналогії між формами почуттєвої і раціональної діяльності, вони не розкривають всієї глибини якісної відмінності руху від одиничного до особливого і загального в цих двох сферах. Функція відчуття — сигналізувати організмові про необхідність відповідної дії на середовище; воно — лише сигнал, лише момент дії. Тому особливої форми руху від відчуття до відчуття, в якій би розкрилася діалектика одиничного, особливого і загального, не може бути. Чи одне відчуття є сигналом, чи ланцюг асоційованих відчуттів — формою його руху є перехід в інше, згасання в дії. Такий механізм «феноменології відчуттів».

Зовсім інша справа в «феноменології мислення». Функції розумового явища — породжувати інші розумові явища. Відчуття не породжує нове відчуття, воно породжує дію (або думку). Думка породжує іншу думку, яка закономірно з неї впливає. В остаточному підсумку розумова діяльність також є моментом діяльності практичної, але це лише в остаточному підсумку. Безпосередньо мисль веде до іншої мислі, і нова мисль, народившись, вже не вмирає, поки в ній існує потреба в сфері людської практики. Відносна самостійність мислення означає також відносну самостійність форми його руху, і ця самостійність можлива лише тому, що мислення — явище соціальне, момент суспільної практики, суспіль-

ного буття. Звідси питання, які навіть і не ставлять ірраціоналістичні критики мислення: як стала можливою така трансформація форми руху? як стало можливим успішне функціонування цієї суб'єктивної, суто людської форми діяльності, чому вона дає плідні практичні наслідки? Відповісти на ці питання ірраціоналізм неспроможний, бо він по суті закреслює всю специфіку форми розумової діяльності.

Розглянемо тепер, в якій мірі найважливіші школи сучасної буржуазної філософії у Франції перебувають у руслі цієї загальної філософської течії.

* * *

Гуссерліанська феноменологія * претендує на звання «науки про мислення». Однак вона не цікавиться історією становлення логічного мислення; об'єктом її є мислення таке, яким воно вже склалося. Розглядаючи співвідношення почуттєвого і раціонального моментів у пізнанні, Гуссерль піддав критиці емпіристські уявлення про «чисті» відчуття. Кожне відчуття у людини наділене смыслом і, таким чином, має раціональний момент. Вже на почуттєвому щаблі предмет дається людині «в атмосфері смыслу, з якої він пізніше розвивається» ²³⁷. В цьому полягає «інтенціональність», спрямованість мислення, яке «тлумачить почуттєві дані як такі, що являють собою разом певний «ейдос», дає їм смысл, їх внутрішньо надихає, впорядковує їх у систему...» і т. д. ²³⁸ Свідомість і є здатність до «інтенції». Я бачу дерево, тобто в сприйнятті моему сума відчуттів, які зображають дерево, завжди об'єднані в якусь єдність, «ейдос», по відношенню до чого все оточуюче становить фон. Надавати єдність потоку вражень — функція мислення; цю єдність, «ейдос», Gestalt, користуючись терміном гештальт-психології, не можна звести до суми відчуттів. «Існує гніздо мислі, яке не можна звести до уявлення: така спільна ідея всіх, кого ми слухали» ²³⁹, — говорив Жан Валь в заключному слові на міжнародній конференції феноменологів.

Насамперед відмітимо, що феноменологічна постановка питання про «чисті відчуття» справедлива в пев-

* Як уже говорилося, в основному тут мова йтиме про феноменологію не в «чистому» вигляді, в якому вона створювалась Гуссерлем, а в тому вигляді, в якому вона нині поширена у Франції. Звичайно, деякі положення Гуссерля погіршені та «іраціоналізовані» гуссерліанцями.

них межах; на почуттєвій діяльності людини позначається мислительна, і в застосуванні до людини «чистий» почуттєвий шабель пізнання, строго кажучи, є абстракцією. Однак ця абстракція відображає справжній стан справ — по-перше, в історичному плані, в плані еволюції форм пізнання від суто почуттєвих у нижчих тварин до мислення; по-друге, в плані індивідуального акту пізнання, оскільки в цілісному почуттєво-мислительному акті сприйняття взаємодіють різні моменти, і основою взаємодії є момент почуттєвий, внаслідок чого форма руху образів на почуттєвому шаблі якісно відмінна від логічної форми. Гуссерль, як відмічають його нинішні послідовники, не відповів на питання, чи існують «чисті» відчуття, «можливо, тому що воно не має відповіді; таке чисте відчуття було б непізнаваним, і жодне твердження щодо нього не могло б бути висунутим»²⁴⁰. Тим самим знімається будь-яке питання про перехід від почуттєвих форм пізнання до логічних.

Однак повернемося до гуссерліанського «гнізда мислі», що не зводиться до уявлення; в чому полягає його специфіка і природа? Розглянемо приклад, наведений Мерло-Понті в «Феноменології сприйняття». Я малюю трикутник; мій малюнок — не випадкова сукупність ліній, нанесених без плану, подібно до малюнка дитини (це будинок, ні, це човен, ні, це дядя). Я буду креслення так, щоб уже в його ідеї були правила. «...Це можливо лише тоді, коли я перехожу від порядку феноменів, або проявів, до порядку ейдосів, або буття, ... коли я розглядаю трикутник, намальований на папері, дошці або в уяві, його фізіономію, конкретну впорядкованість його ліній, його Gestalt»²⁴¹. В Gestalt у можливості міститься вся геометрія і тригонометрія. Але чим же породжено Gestalt? «Інтенцією», наміром, суб'єктивним вольовим актом. Конкретна сутність трикутника — «акт довільної уяви». Отже, в решті решт сума кутів трикутника дорівнює двом прямим тому, що я так хочу, такий мій намір, «інтенція», сконцентрована і реалізована в «ейдосі» трикутника. З цієї «інтенції» вже механічно впливає весь логічний ряд умовиводів геометрії та тригонометрії*.

* Слід застерегти, що сам Гуссерль не виводив «інтенції» з волі; це вже — справа гуссерліанців. Однак, оголосивши «інтенцію» раціональною, він не пояснив її природи, і гуссерліанці, шукаючи її основи поза розумом, лише ставлять крапки над і.

Таким чином, в остаточному підсумку необхідність мислення, на думку гуссерліанців, має «гніздо» у волі, у позараціональній психічній діяльності людини, по суті в діяльності почуттєвій! «Воління має манеру давати смисл світові» ²⁴², — говорив на конференції феноменологів католицький екзистенціаліст Поль Рікер. Отже, єдиним джерелом мислительного акту є таємнича «інтенція», націлювання свідомості, що не має ніякої основи поза психікою, бо сам об'єкт є елементом «інтенціонального акту» і створюється ним. Логічна форма мислення, за феноменологією, є результат розкладу акту «інтенції» на суб'єкт та предикат ²⁴³.

Феноменологія закінчує тим, що заперечувала в своїх вихідних позиціях: зведенням суті логічної діяльності до діяльності почуттєвої, вольової. Заперечення локківського емпіризму та індуктивізму потрібне їй для того, щоб відкинути досвідне походження форм мислення. Якщо Гуссерль в силу свого суб'єктивізму нічого не міг сказати про «інтенцію», крім того, що вона лежить в основі акту мислення, то у його послідовників загадкова «інтенція» виявилась тотожною «волінню» (*le vouloir*), а суто логічна діяльність — похідною від ірраціональної волі. Зрозуміло, чому екзистенціалістський ірраціоналізм ухопився за «раціоналістичну» феноменологію Гуссерля: адже в основу «інтенції» можна покласти будь-яке «лібідо» — фрейдівське, юнгівське, адлерівське і т. п., будь-які містичні «міфотворчі» сили.

* * *

«Логічні» позитивісти спекулюють головним чином на труднощах традиційного раціоналізму, які впливають з «кризи очевидності» в точних науках, з узагальнення і перетворення логічних форм. При цьому неопозитивізм протиставляє себе кантіанському апіоризмові, для якого логічні форми суто суб'єктивні і незалежні від почуттєвого досвіду.

Антираціоналістичну «революцію у філософії», здійснювану «логічним» позитивізмом, неопозитивіст Руж'є вважає спрямованою не лише проти Канта, а й проти емпіризму Мілля і Спенсера, які зводили логічні закони до наслідків досвіду і не зуміли «розкрити конвенціональний характер логіко-математичних речень» ²⁴⁴. Новий, «логічний», емпіризм, говорить Руж'є, встановив, що

закони і форми логіки залежать не від досвіду, а від «усних переважних угод, які ми вільні приймати, заперечувати або змінювати»²⁴⁵. В ході гри, наприклад, я можу поставити перед собою дилему: якщо я граю, то я виграю або програю. Тут діє бівалентна логіка із законом виключеного третього. Можна поставити трилему: якщо я граю, то я виграю, програю або роблю нічию. Тут вже діє тривалентна логіка з законом виключеного четвертого і т. д. Оскільки одне і те ж судження може бути хибним, коли воно виражене у формах бівалентної логіки, і істинним, коли воно виражене у формах логіки тривалентної, то Руж'є заявляє про незалежність істинності судження від змісту: «Судження залежить тільки від форми того, що говориться, але ніколи від матерії, про яку йде мова»²⁴⁶. Звідси ж він висновує про повну свободу вибору логіки, про те, що формальна логіка є результатом цілком довільної конвенції*.

Насамперед відмітимо, що неопозитивістський конвенціоналізм зовсім не подолав кантівського апріоризму, а навпаки, створив нові труднощі, перебороти які суб'єктивний ідеалізм неспроможний²⁴⁷. Якщо існує лише «я», то як пояснити існування інших «я»; адже вони перебувають поза моїм «комплексом відчуттів»? Цей старий паралогізм беркліанства не може розв'язати жоден вид суб'єктивного ідеалізму. Неопозитивізм ускладнює справу додаванням нової форми паралогізму: якщо вибір логічної форми цілком довільний, суб'єктивний, то кожна людина вільна у виборі форми свого мислення. Як же пояснити тоді той факт, що лише певні форми мають об'єктивне значення в практиці мислення? Конвенціоналізм не може вийти з тупика, не протягуючи через чорний хід старі кантові «апріорі». Це змушений визнати і Руж'є: «Якщо вибір аксіом факультативний, то він все ж не довільний. Він підлягає певним обмежувальним умовам: когерентності, достатності, насиченості, категоричності»²⁴⁸. Це і є нова форма апріоризму.

Суперечить практиці мислення і повне відкидання конвенціоналістами аристотелівської логіки як суто умовної; в дійсності бівалентна логіка входить у полі-

* Слід сказати, що далеко не у всіх неопозитивістів справа стоїть так просто, як у Л. Руж'є. Але останній, дещо спростивши в своєму викладі неопозитивістські аргументи, разом з тим зробив більш очевидною хибність конвенціоналістської концепції.

валентні як «знята». Голландський математик Хейтінг пише з цього приводу, що полівалентні логіки не виключають принципу несуперечливості, хоч і не дотримуються принципу «виключеного третього»²⁴⁹. Те ж саме відмічає французький математик і логік Сезарі: «Несуперечливість не може бути піддана сумніву, на відміну від принципу виключеного третього...»²⁵⁰. Таким чином, абсолютна довільність логічних форм виявляється фікцією.

Нарешті, конвенціоналістські уявлення про свободу вибору логіки спростовуються тим фактом, що в дійсності кожний вид логіки має досить строго обмежену сферу застосування. Сам Руж'є наводить приклади того, як в одному випадку ми вимірюємо найкоротшу відстань між двома точками (на аркуші паперу) за Евклідом, а в іншому (між Нью-Йорком і Лондоном) за Ріманом. Руж'є при цьому підкреслює зміну системи аксіом у кожному окремому випадку, але замовчує те, що ми не можемо виміряти, наприклад, найкоротшу відстань від Нью-Йорка до Лондона за Евклідом і, отже, вибір аксіом не довільний.

В тих випадках, коли Руж'є змушений вводити практику в розгляд питань теорії пізнання, він суперечить сам собі. «Логіку,— пише Руж'є,— можна розглядати в двох аспектах: або як формальну систему, як алгебраїчне числення, що визначається для будь-яких застосувань; або як систему, включену в математичну, економічну теорію, філософську систему. В першому аспекті логіка абсолютно незалежна від досвіду. Вона залежить від наших мовних конвенцій, тобто від довільних рішень. В цьому аспекті вибір логіки довільний. В другому аспекті логіка більше не визначається в собі самій... В цьому аспекті вибір логіки перестає бути довільним»²⁵¹. Говорячи про «два аспекти», про те, що «досвід є найвищим провідником у виборі логіки»²⁵², Руж'є не помічає, що ці два аспекти несумісні: або вибір логіки цілком довільний — тоді він незалежний від умов досвіду, в одному й тому ж «досвідному полі» може діяти будь-яка логіка за нашим вибором; або вибір логіки визначається ефективністю для дії — тоді він не довільний і слід шукати, чому певна сфера дій вимагає певних форм мислення, які форми мислення спільні для всіх сфер дій, чому саме ці форми відповідають практичним потребам.

Що ж являє собою по суті конвенція, яка визначає форми мислення? Адже не можна собі уявити, щоб для підписання її десь в неоліті представники людства збирались на спеціальний конгрес. Конвенція, на думку ірраціоналістів, є довільний продукт підсвідомої, позалогічної духовної діяльності людини і тотожна в принципі феноменологічній «інтенції», «міфологічній свідомості» Гюсдорфа, фрейдистському «лібідо» та іншим темним силам.

* * *

Отже, неопозитивістська і феноменологічна форми суб'єктивного ідеалізму в своїх теоретичних основах змикаються з ірраціоналістичною течією. «Аргументи», які висувають проти суб'єктивно-ідеалістичного ірраціоналізму такі представники сучасного об'єктивного ідеалізму, як неотомісти, надто слабкі та застарілі, абсолютно не зв'язані з досягненнями сучасного природознавства. Неотомісти справедливо наполягають на тому, що матеріальні об'єкти не наявні в нашій свідомості безпосередньо. «Цілком матеріальне тіло,— пише Бернар,— наближене до джерела тепла, одержує тепло фізично, іншими словами, стає теплим; пізнаючи як такий, той, хто вивчає тепло, не стає від цього теплішим, але він ідеально стає теплом, ідеально ототожнюється з ним»²⁵³. Якби Бернар хотів сказати, що ідеальне не тотожне матеріальному, то з ним не можна було б не погодитись. Але він іде далі, оскільки хоче вразити насамперед не суб'єктивний ідеалізм, а матеріалізм. «Я не одержую будинок в мій зоровий образ фізично, матеріально, подібно до того, як в моє око влітає порошок вугілля... але образ будинку моє око, одухотворений орган, одержує надфізично, і цей образ дозволяє мені бачити будинок»²⁵⁴.

Таким чином, неотомістська «теорія» мислення відрізняється від суб'єктивістсько-ірраціоналістичних у досить істотному пункті: неотомізм абсолютизує якісну специфіку мислення і його об'єкта. Цю специфіку томісти вважають достатньою підставою для того, щоб оголосити «доведеним» існування «надфізичних» об'єктів. Вся доктрина неотомістів негайно валиться, якщо відкинути кілька догм, на яких вона заснована. Найважливішими з них є догма про неможливість іншого пізнання, крім безпосереднього, і догма про неможливість переходу матері-

ального в ідеальне. Для того, щоб я сприйняв будинок, він, за неотомістами, мусить або «влетіти» мені прямо в око, подібно до порошинки, або мати, крім фізичного, ще й «надфізичне» існування, яке і «влітає» в органи чуттів. І це говориться в час, коли природознавство нагромадило такий величезний матеріал про перетворення енергії подразників зовнішнього світу в ту чи іншу біопсихічну реакцію організму!

Цікаво, як на думку неотомістів стоїть справа з найпростішими організмами, наприклад з ланцетником, який реагує на світло: чи стає він «світлим», коли його «око» відрізняє світло від темряви, чи влітає в нього світло, подібно до порошинки, чи він також одержує світло «надфізично»? А якщо елементарна чутливість рослини і відчуття у тварин є перетворення фізичного на біологічну реакцію, то на якому щаблі еволюції тварина починає сприймати кольори, запахи, звуки «надфізично»? Всі ці нісенітниці висувуються неотомістами лише для того, щоб обґрунтувати неможливість переходу від почуттєвого до раціонального і «довести» тим самим ідеальну сутність світу: справді, якщо відчуття повинні мати «надфізичний» об'єкт, то тим більше це стосується розуму. «...Активність розуму виділяє з почуттєвого досвіду і доводить до вищої точки нематеріального бачення *in actu* — об'єкти, які не можуть бути відкриті почуттями в речах і які інтелект бачить... Така таємниця абстрактивної інтуїції»²⁵⁵.

З усього сказаного про неотомізм видно, що він побудований на повному ігноруванні всіх даних природознавства про історичність форм мислення. Однак антинаукова, антиінтелектуалістична спрямованість томістської доктрини особливо яскраво розкривається при порівнянні її з основними ідеями інтуїтивізму. Тому ми детальніше спинимось на ній в наступному розділі.

* * *

Те, чому за останні роки «навчили» М. Мерло-Понті та його колег психологія, етнографія, історія і т. д. щодо зумовленості мислення і з чого вони зробили висновок про необхідність зруйнування «царства розуму» у філософії, для марксизму не є принципіально новим. Положення про гнучкість, релятивність логічних форм і зако-

нів, їх історичність завжди лежали в основі діалектико-матеріалістичної філософії, для якої логічні форми є формами «живого, реального змісту, зв'язаними нерозривно із змістом»²⁵⁶. Енгельс більше 80 років тому говорив, що за типом «у нас спільні з тваринами всі види розсудкової діяльності» — індукція, дедукція, абстрагування, аналіз, синтез, експеримент; відмінність полягає лише в ступені розвитку відповідних методів²⁵⁷. Це означає не те, що тварина дедукує, аналізує і т. п., а лише те, що в елементарній почуттєвій життєдіяльності тварини вже є зародки логічних форм, бо життєдіяльністю своєю тварина також розв'язує суперечність одиничного, особливого і загального, хоч і в якісно більш низькій формі.

Саме базуючись на історичності мислення, Ленін вказував, що теорія пізнання повинна складатись з історії пізнання взагалі, зокрема з історії окремих наук, історії розумового розвитку дитини і тварин, історії мови, психології, фізіології органів чуттів²⁵⁸. Доказовість і логічна стрункість діалектико-матеріалістичного трактування мислення викликані тим, що ключі від таємниці розумової діяльності воно знаходить в самій об'єктивній дійсності і в центрі його аргументації лежить практика. Практика як критерій пізнання неминуче доводить, що «природа і конкретна і абстрактна, і явище і суть, і мить і відношення»²⁵⁹.

Дійсно, першу «абстракцію» тварина робить тоді, коли виділяє з світлового спектра доступну її сприйняттям область, розрізняє в ній відповідно до ступеня тонкості своїх зорових органів кілька основних кольорів, виділяє з дійсності ті чи інші звукові коливання і т. п. Безконечно різноманітна у властивостях і відношеннях дійсність в якійсь мірі стає абстрактною, перетворившись з «речі в собі» в «явище», в плоский і небагатокольниковий (для більшості тварин) світ запахів і звуків. Все більше втрачає свої барви світ в абстрактному мисленні. Однак чому тварина і людина успішно користуються інструментами розрізнення, розчленування почуттєвого змісту, доводячи їх до найвищої досконалості в мисленні? Всі ідеалісти тікають від цього питання, підкреслюючи суб'єктивність розчленування. А тим часом очевидно, що, хоч бджола відчуває не так, як людина, якби розрізнюваним нею кольорам і запахам в об'єктивній дійсності не відповідали різні властивості рослин, то бджоли не давали б

меду. Життєдіяльність тварини — найкращий доказ об'єктивності її «абстрагування» від конкретної цілісності світу. А це доводить, що властивість, яка виділяється з сукупності відношень дійсності, існує об'єктивно як «абстрактний» момент конкретного зв'язку універсума.

Саме тому всі шаблі еволюції форм пізнавальної діяльності від нижчих, суто почуттєвих, форм до логічного мислення мають спільні риси. Вже в русі від відчуттів до асоціативного зв'язку, рефлексивного за своєю природою, і потім до дії можна з повною підставою вбачати зародок дедуктивного умовиводу. В цьому русі рефлекс відіграє роль першого засновку (загального судження), відчуття — другого засновку (часткового або одиничного судження), дія — роль висновку. Тварина наче «підводить» одержувані нею із зовнішнього світу відчуття під асоціативний рефлєкторний зв'язок і робить «висновок», тобто діє відповідно до своїх рефлексів. Так само і утворення рефлексу можна розглядати як прообраз індукції.

Однак досить порівняти ступінь загальності, досягнутий в рефлєкторному зв'язку, із загальністю людського мислення, щоб побачити якісну відмінність у рівні об'єктивності знань, одержуваних в обох випадках. Ми вже говорили про цю відмінність, критикуючи ірраціоналістичне зведення мислі до почуття. Зв'язки між окремими відчуттями, закріплювані умовним рефлексом, можуть бути зовсім випадковими; собака так само асоціює харчовий рефлекс з людиною, яка її годує, як і з світловим сигналом. Чи зв'язує рефлекс воєдино ознаки самого предмета або явища, що співіснують суто випадково, *post hoc* — для життєдіяльності тварини байдуже. Для неї природа виступає лише здійсненням її суб'єктивних пізнавальних і «споживацьких» потенцій, вона не цікавить її сама по собі. Це й означає, що тварина не виділяє себе з природи. В. І. Ленін писав, що навіть «інстинктивна людина, дикун не виділяє себе з природи. Свідома людина виділяє, категорії є шаблі виділення, тобто пізнання світу...»²⁶⁰.

Цей якісний стрибок виділення тварини з природи і перетворення її в людину — здійснюється завдяки праці. Тварина пристосовується до природи; в ході еволюції механізму пристосування роль індивідуального досвіду, уміння формувати складні навички для досягнення мети, користуватись для цього предметами природи, тобто зна-

ряддями, зростає настільки, що тварина починає виготовляти знаряддя праці. Тут і настає заперечення попереднього етапу еволюції живого, порушення вузлової лінії міри, стрибок—епоха, коли людина оволодіває природою. Виробництво знарядь праці змушує людину передбачати наслідки своїх дій, спочатку відтворювати трудовий процес, дію в голові. Тим самим розривається безпосередня єдність з природою, притаманна тварині, єдність, що знаходить вираз у почуттєвій пізнавальній діяльності. Схема «комплекс відчуттів — асоціативний рефлекторний зв'язок — дія» стосується прямо процесу взаємодії тварини з природним середовищем: остання ланка цієї схеми виходить безпосередньо «назовні», в природу. Але для передбачення результату дії треба, щоб остання ланка не «виходила назовні», а лишалася в голові. Тим самим схема «комплекс відчуттів — асоціативний рефлекторний зв'язок — дія» почне перетворюватися на дедукцію; але це можливо лише тоді, коли місце суто рефлекторних зв'язків заступає більш високий щабель пізнання загальності.

Коли процес руху від одиничного через загальне назад до одиничного замикається в людській голові, тоді якісно видозмінюється форма руху і суть пізнавальних образів. Почуттєві якості гаснуть у нових явищах свідомості — логічних образах, і ці образи, один з одним закономірно зв'язані, рухаються за законами мислення. Якщо відчуття було лише несамостійним моментом життєдіяльності тварини, якщо рух від відчуття до відчуття не можна розглядати як особливу форму руху поза описаним циклом життєдіяльності, то справа докорінно змінюється з переходом до мислення. Діалектика одиничного — особливого — загального цілком проявляється в русі від мислі до мислі, утворюючи сутність логічної форми руху.

Загадка цієї логічної форми розкривається лише в тому випадку, коли при розв'язанні її ми спираємося не на аналогії з почуттєвою діяльністю, які самі по собі досить грубі і нічого не дають, а на практику перетворення людиною дійсності, на процес праці. Тільки тут повністю виявляється об'єктивна значимість, істинність логічних форм, тільки тут можна побачити джерела логічного формоутворення. Трудовий процес вперше розчленовує людський світ на одиничне і загальне. Знаряддя праці є

для людини справді індивідуальними об'єктами і разом з тим носіями загального. Кам'яна сокира повинна мати більш-менш строго визначені розміри та форму (момент індивідуальності, одиницності), бо вона призначається для певного виду трудової діяльності (момент загальності). Вже в процесі виробництва знарядь людина повинна відокремлювати необхідне від випадкового, загальне від одиничного, передбачати закономірні наслідки тих чи інших індивідуальних форм і розмірів, яких вона надає наконечнику списа або сокирі. Правильність цього відокремлення загального від одиничного і закріплення його у формах людського мислення, в які перетворюються рефлексорні зв'язки, перевіряється практикою. «...Практична діяльність людини мільярди раз повинна була приводити свідомість людини до повторення різних логічних фігур, щоб ці фігури могли набути значення аксіом»²⁶¹.

І, нарешті, в трудовій діяльності індивідуальний досвід досягає такого розвитку, що може існувати лише як своє заперечення, як колективний, соціально акумульований досвід. Якщо окремі відчуття існують тільки як індивідуальні надбання живого організму, то та чи інша мисль може існувати тільки як колективний продукт і колективне надбання членів суспільства. В процесі праці виникає необхідність перетворення звукових сигналів з символів емоціонального стану (сигналів тривоги і т. п.) на сигнали трудових дій, а пізніше—на позначення предметів і явищ. Принцип дії механізму другої сигнальної системи такий самий, як і першої, але яка величезна відстань відділяє почуттєву відображальну діяльність від мислення людини!

Загальне відокремилось від почуттєвої одиницності, набуло власної плоти і крові в мові. Звичайно, людина одягає загальне в словесне вбрання, запозичене з соціального побуту; але їй і нізвідки більше взяти його. І хоч загальне в мисленні соціально-суб'єктивне за формою, все ж цей новий щабель у розвитку пізнання має більш високий рівень об'єктивності. Вперше здійснюється можливість розрізняти між *post hoc* та *propter hoc*, між суто суб'єктивним пов'язуванням явищ і суто об'єктивним істотним зв'язком ознак предметів і явищ; здатність пізнавати загальне, відділяти його від одиничного виступає разом з тим як здатність пізнавати світ одиничних, індивіду-

альних предметів і явищ такими, які вони є самі по собі.

В історичному, генетичному плані стрибок від почуттєвого пізнання до логічного є моментом відокремлення тварини від природи і перетворення її завдяки праці на людину. Ми спинилися на генетичній стороні справи, щоб підкреслити, по-перше, що на всіх шаблях пізнання існував той чи інший рівень об'єктивності форм пізнання, який перевірявся життєдіяльністю живих істот; по-друге, що виникнення самопізнання, мислячого «я», яке регулює всю духовну діяльність людини і розв'язує в ній самій перед початком дії суперечність між світом суб'єктивних бажань і світом об'єктивних перешкод, коріниться саме в матеріальній діяльності, яка перевіряє правильність не лише змісту, а й логічної форми діяльності «я».

Стрибок від почуттєвого до логічного пізнання історично зв'язаний з появою мови, що забезпечує нову форму загальності відображення світу. Хоч почуттєве пізнання також у певній мірі є пізнання загального, момент загальності ще не виділений в ньому, він тут не має власної плоти, перебуває в нерозчленованій єдності з дією в системі рефлексу. Тварина діє, коли відчуває щось, зв'язане у неї з рефлексом, — це і є форма загальності в її пізнавальній діяльності, момент практичної дії ще не відокремлений у неї від пізнавальної діяльності. В мисленні ж фігурують загальні поняття як одиничні звукові комплекси — слова. Відмінність форми зумовлена відмінністю змісту, бо суб'єктивний зв'язок повторюваних ознак об'єкта замінився об'єктивним зв'язком ознак, як вони існують поза бажаннями і почуттями людини.

Такий загалом перехід до мислення з точки зору діалектичного матеріалізму. Трудова теорія мислення, в основі якої лежить визнання вирішальної ролі практики, не побудована на замовчуванні даних науки і не є, як натякав Мерло-Понті, «романтичною манерою любити розум», хоч і спростовує ірраціоналістичні концепції мислення.

Розум і інтуїція

Поняття інтуїції лежить у центрі завершено ірраціоналістичних систем. Однак оцінку інтуїтивізму можна дати, лише проаналізувавши всю цілісність ірраціоналістичної концепції світу і пізнання. Про це свідчить різна роль, яку відігравало поняття інтуїції в історії філософії.

Генеалогія сучасного інтуїтивізму сягає до містико-ідеалістичних систем типу філософії Плотіна, у якого по суті інтуїтивним було духовне бачення надрозумного, що нібито досягається в стані екстазу. Термін «інтуїція», «інтуїтивне пізнання» прийшов у філософію багато пізніше, десь у період середньовічної схоластики. Він походить від латинського «intuīre» — «пильно дивитись», «звертати увагу», «розглядати», «обдумувати». У Вільяма Оккама «*notitia intuitiva*» означала «схоплену істину, найбільш справжню» (*veritas contingens, maxime de praesenti*). Однак остаточно ввів у філософію поняття інтуїції Декарт, і, як це не дивно в світлі нинішньої боротьби з ірраціоналістичним інтуїтивізмом, це поняття стало одним з наріжних каменів раціоналізму Нового часу. Приблизно в тому ж розумінні, що й Декарт, вживали термін «інтуїція» Спіноза, Мальбранш, Лейбніц, Вольф та інші раціоналісти.

В марксистській літературі дано ґрунтовний аналіз інтуїції як категорії раціоналізму Нового часу²⁶². Зробимо тут лише кілька зауважень з цього приводу. Раціоналісти, як правило, посилались на бога, поєднавшись з яким, людина нібито через інтуїцію дістає необхідну ясність і достовірність знань. Однак, як показав В. Ф. Асмус, істотна риса інтуїції в раціоналістичному розумінні полягала зовсім не в цьому. Інтуїтивними раціоналісти називали знання, які відзначались ясністю, виразністю, очевидністю. Без допущення такого безпосереднього знання раціоналісти Нового часу не могли обґрунтувати можливість достовірної, математично точної науки. Посилання на бога повинне було лише підкріпити раціоналізм.

Інтуїція, на думку раціоналістів, є безпосереднє проникнення людини в сутність речей, даність в людській свідомості тієї цілісності, яка прямо не існує в предметному світі, в світі індивідуальних явищ природи і суспільства. Гносеологічне джерело інтуїтивізму раціоналістів полягає в тому, що об'єктом мислі є не одиничні явища, а те, що в почуттєвому, індивідуальному, предметному світі безпосередньо не існує. І оскільки раціоналізм не міг прокласти мосту між пізнанням одиничного і загального, то він споруджував китайську стіну між «почуттєвою» і «раціональною» інтуїцією.

Історія пізнання круто розправилася з так званими «раціональними очевидностями». Очевидність аксіом нау-

ки виявилась дуже відносною, і це разом з іншими причинами привело до краху традиційного раціоналізму. Однак поняття інтуїції не зникло з філософії. Якщо Шеллінг і Фіхте замість нього вживали термін «безпосереднє споглядання» (unmittelbare Anschauung), то пізніше поняття інтуїції підхоплюється Якобі, Гаманном, Новалісом, Шопенгауером, численними релігійними письменниками 20—40-х років минулого століття, відіграє важливу роль у багатьох неокантіанців, а також Дільтея, Кроче та ін. і набуває широкого розвитку у Бергсона, його послідовників та коментаторів. З часу Бергсона поняття інтуїції закріпилось у буржуазній філософії в зовсім новому значенні.

Якщо раціоналісти XVII ст. не могли обійтися без поняття інтуїції для обґрунтування тези про єдність мислення і буття, то в сучасній буржуазній філософії «докази» істинності інтуїтивного пізнання ґрунтуються на запереченні єдності мислення і буття, на запереченні насамперед «розумності» буття. Якщо у раціоналістів інтуїтивні істини були основою діяльності могутнього розумового апарата, то у сучасних ірраціоналістів правомірність інтуїції обґрунтовується перш за все шляхом жорстокої критики розуму. Своїм поняттям інтуїції раціоналісти констатували той незрозумілий для них факт, що думка має справу безпосередньо не з явищем, а з сутністю; тому інтуїція виступала у них як момент мислення. У сучасних ірраціоналістів поняття інтуїції виступає на перший план тому, що думка нібито має справу не з сутністю, а лише із зовнішністю речей; тому у них інтуїція — не момент мислення, а особливий шлях пізнання, протилежний і ворожий розуму.

Які ж аргументи висуваються для обґрунтування сучасного інтуїтивізму? Якщо полишити спекуляцію на складності психології мислення, складності творчої роботи, де чуття відіграє особливу роль, і взяти до уваги лише філософський бік справи, то виявиться, що серйозних аргументів на захист інтуїції ніхто й не висуває. «Вчення» про інтуїцію виступає тільки як завершення ірраціоналістичної критики розуму. Оскільки вважаються доведеними положення про ірраціональність буття і про нездатність розуму проникнути в його таємниці, то припускається наявність особливого пізнавального механізму, якому ці таємниці доступні. Такий механізм ірраціоналісти «знаходять» у

раптових спалахах «осявання», неусвідомленої і не доведеної ще певності у правильності якогось здогаду, що властиві творчому процесу. Ніхто не має сумніву, що інтуїція в процесі творчості дійсно існує. Але у ірраціоналістів мова йде про інше; «спростувавши» тезу про єдність мислення і буття, вони оголошують, ніби ірраціоналістично інтерпретована інтуїція здатна проникнути в сутність світу безпосередньо, позалогічним шляхом і не потребує будь-яких критеріїв для перевірки.

Бергсон, наприклад, обґрунтував своє «вчення» про інтуїцію твердженням, ніби всесвіт являє собою ірраціональну «тривалість», «життєвий порив», що не вкладається в межі розуму. Бергсон відверто протиставляв інтуїцію розумові як засіб пізнання, що залишився у людини від інстинкту²⁶³. У Гуссерля антиінтелектуалістичний характер «вчення» про інтуїцію менш очевидний, бо він об'єднує в понятті «інтуїція» будь-яке «бачення сутності» (*Wesenschau*), в тому числі її інтелектуальне. Однак оскільки інтуювання у Гуссерля є вирішальний, конститутивний момент розумового акту, а дискурсивні властивості розуму, логічна форма і навіть сам поділ пізнання на суб'єкт і об'єкт — похідні від процесу інтуювання, то гуссерліанська феноменологія — прекрасне псевдорационалістичне прикриття для ірраціоналістичного інтуїтивізму. Саме тому сучасні французькі гуссерліанці (в тому числі екзистенціалісти) кладуть в основу «інтенції» та «інтуїції» інстинктивні, «психоаналітичні» «лібідо»; це цілком вміщується в межі феноменології. Інтуїція є «пряме проникнення» в дійсність; інтуїтивне знання не потребує критеріїв для перевірки.

Щоб зробити висновок про те, наскільки основним течіям сучасної французької буржуазної філософії притаманний ірраціоналістичний інтуїтивізм, розглянемо конкретні форми, яких набирають зараз основні уявлення про інтуїцію.

* * *

Суб'єктивний ідеалізм цілком послідовно приходить до ірраціоналістичного інтуїтивізму. Якщо дійсність являє собою комплекс відчуттів, якщо розум, логіка чужі дійсності і стають між нею і людиною, то геть розум і будемо пізнавати дійсність прямо, — такий лейтмотив висловлювань ірраціоналістів про розум.

Безпосереднє осягнення смислу подій шляхом інтуї-

ції, пише католицька екзистенціалістка Дельомм, пояснюючи бергсоніанське «вчення» про інтуїцію, можливе тому, що речі є відчуття. «...Так само як сприйняття перебувають в речах, а не в нас (читай: речі тотожні відчуттям.— *М. П.*), так і інтуїція пам'яті або пізнання через смисл перебуває в об'єкті; вони в ньому, а не обертаються навколо нього»²⁶⁴. «Це було б, звичайно, неможливо, якби смисл і річ були об'єктами матеріального порядку; тоді вони ніколи не могли б зустрітися і ніколи не могло б бути інтуїції; єдино можливим і цінним пізнанням було б пізнання шляхом понять та законів»²⁶⁵. Про те ж саме говорить і Жан-Поль Сартр: «Інтуїція є присутність свідомості в речі»²⁶⁶. Це можливо, на його думку, тому, що буття не має сутності, що сутність зводиться до існування, до суми проявів: «...Сутність, як основа ряду, є лише зв'язок проявів, тобто сама є прояв. Саме це пояснює, як можна зрозуміти інтуїцію сутностей (*Wesensschau* Гуссерля, наприклад)»²⁶⁷. Оскільки даний об'єкт, за Гуссерлем, є «коррелат» свідомості, тобто комплекс відчуттів, то він так само духовний, як і «інтенція», «націлювання» свідомості; збіг їх в інтуїції і є тотожність об'єкта і сприйняття.

Згадаємо, нарешті, першу і другу рефлексії Г. Марселя. Перша рефлексія відкриває перед людиною «проблему»; тут людина проводить відмінність між «я» і «не я», «я» і «моїм тілом», суб'єктом і об'єктом. На рівні другої рефлексії відкривається «таїнство», і межа між суб'єктом та об'єктом стирається. Все перетворюється в «я». Якщо на рівні «проблеми» людина бачить логічну суперечливість і непізнаваність світу, то на рівні «таїнства» відкидається логіка, і людина «прямо» пізнає дійсність, зливаючись з нею. Інтуїція «таїнства» можлива лише тому, що на рівні «таїнства» світ тотожний «я». «Проблема є щось таке, що я зустрічаю, що я знаходжу цілком перед собою і можу тим самим охопити і до чогось звести, тоді як таїнство є щось таке, в що я втягнений і що може бути послідовно мислиме лише як сфера, де розрізнення «в мені» і «переді мною» втрачає свою цінність і попереднє значення»²⁶⁸.

Найістотнішою рисою «прямого» проникнення в дійсність є те, що воно здійснюється без допомоги розуму і всупереч йому. За Бергсоном, розум пізнає лише відношення між речами, пусту форму, яку можна заповнити

чим завгодно; інстинкт, навпаки, пізнає лише зміст без форми. Інтуїція ж «продовжує, розвиває і перекладає на умовиводи те, що у людини лишається від інстинкту»²⁶⁹. Цю обставину особливо підкреслює філософія сюрреалізму, яка висунула лозунг: звільнити рух слів і образів від контролю логічної думки і шляхом «автоматичного письма» досягти єдності з ірраціональним потоком буття. Теоретики сюрреалізму відмічають, що «автоматичне письмо» для них — «еквівалент того, чим є для віруючих обряди, які дозволяють їм увійти в спілкування з священним світом»²⁷⁰. В свою чергу, містик Серуїя заявляє, що мислення «не здатне перемогти всі труднощі, щоб досягти реальності», і закликає філософів повчитись у деяких митців сюрреалістичного напрямку²⁷¹. Сам Бергсон був цілком згодний з містиками; в 1906 р. він говорив Марітену, що, на його думку, було б добре, якби філософи стали трохи більше містиками, а містики — трохи більше філософами²⁷².

Суб'єктивний ідеалізм закінчує критику розуму проповіддю інтуїтивного, «прямого» пізнання дійсності, яке діє всупереч розуму, наближаючись до інстинкту, до алогічного. Подивимось, яку позитивну програму висувують щодо цього представники сучасного релігійного «раціоналізму» — неотомісти.

Будучи об'єктивними ідеалістами, неотомісти відкидають уявлення про інтуїцію як про безпосереднє злиття пізнаючого суб'єкта з речами. «Знати — це одержувати; одержувати «не я», — пише Жак Марітен. — Чи означає це позбутися буття і розчинитися в речах? Так виходить, якщо довести до краю інтуїцію Бергсона. Звичайно, це не томістська інтуїція»²⁷³. В чому ж суть томістської інтуїції? В тому, що свідомість вступає в безпосередній контакт не з матеріальними речами, а з їх духовною сутністю. Розум пізнає «буття, огорнене почуттєвим покривом», і розкриває за ним духовне за своєю природою загальне; інтуїція є безпосереднє проникнення в духовну сутність світу. «Якби Бергсон обмежився цим, — говорить Бернар, маючи на увазі розмежування сфери діяльності розуму та інтуїції, — ми були б з ним згодні»²⁷⁴.

Таким чином, те, що томісти називають розумом, по суті не відрізняється від інтуїції. Різниця між цим «розумом» та «надрозумною» інтуїцією настільки непомітна, що в ході «доказу» неотомісти часто посилаються на «ін-

туїтивну очевидність». Так Марітен «доводить» існування душі: «...Ми інстинктивно сприймаємо за допомогою інтелектуального спалаху, більш владного, ніж умовивід, що немає в світі нічого дорожчого від людської істоти»²⁷⁵. «В людині є природна, інстинктивна свідомість свого безсмертя»²⁷⁶. Для обґрунтування цінності такого «інтелектуального спалаху» неотомісти не відмовляються від посилення на «підсвідомий механізм» мислення: «Де джерело природного або інстинктивного пізнання безсмертя? Щоб спробувати уявити собі це пізнання, ми повинні прийняти, що найвищі функції людського духу, зокрема функції судження, виконуються в глибині життєвої та спонтанної свідомості, яка супроводить всякий закінчений або завершений акт мислення»²⁷⁷.

Отже, неотомістське «розумне» та інтуїтивне пізнання також полягає в загадковому «прямому» проникненні в духовну субстанцію світу, тільки на цей раз остання виявляється не комплексом відчуттів, а сутністю матеріальних речей. Відзначимо, що містики-ірраціоналісти, які відверто ведуть боротьбу проти розуму, теж вважають, що інтуїція прямо проникає в духовну субстанцію світу. Міркування про містику Рюїє, який розвиває бергсоніанство в об'єктивно-ідеалістичному плані, яскраво свідчать про спорідненість ірраціоналізму містичного з будь-яким видом об'єктивного ідеалізму, в тому числі неотомістським. Рюїє заявляє, що його зовсім не переконують «лабораторні», «експериментальні» «факти», які наводяться містиками телепатами, ясновидцями, пророками і т. п. Але він не погоджується і з тими, хто заперечує містику. «Найбільш істотне міркування, на основі якого дехто відкидає такі факти а priori,— а саме те, що вони абсурдні, непізнавані, неможливі,— це міркування я не можу прийняти»²⁷⁸. «Априорне» відкидання містики, говорить Рюїє, можливе лише з позицій «фізико-хімічної біології», тобто стихійного матеріалізму; проте визнання духовної суті біологічних процесів «дуже швидко веде до сумніву в догмах і фобіях «фізико-хімічної» біології, ще майже офіційної у Франції, і до прийняття того, до чого зобов'язують... факти паранормальної психології»²⁷⁹.

Спільним для неотомізму та відвертого ірраціоналізму є визнання духовної субстанції світу, яку, звичайно, можна пізнати лише «прямо», інтуїтивно. До речі, Берг-

сон теж був у принципі не проти того, щоб назвати інтуїцію «розумом», як це роблять неотомісти²⁸⁰. Різниця між інтуїцією бергсоніанською і томістською суто термінологічна; більш істотна відмінність наявна у них лише в розумінні субстанції. Серед «прихильників розуму» можна назвати також вже згаданого Серуїя, який у своїй книзі про кабалу доводив, що великі містики були раціоналістами, або містика Фондана, який писав, що «незнання містика є не невідання, а спосіб знання; навіть «одуріння» (*abêtissement*) є операція розуму»²⁸¹.

Маскуванням понять «розум» і «інтуїція» неотомісти хочуть лише відмежуватись від відвертих фідеїстів, які прямо заперечують науку на користь віри. Відкрита втеча в містику від розуму, від науки неотомістами цілком резонно розцінюється як поразка релігії в боротьбі з матеріалізмом, і тому вони намагаються приховати містичний характер релігії, довести, ніби вона не суперечить науці. Але чим більше релігія прагне пристосуватись до науки, тим очевидніша містико-інтуїтивістська природа аргументів на користь існування бога. Яскравим прикладом цього може служити книга католицького філософа Шошара «Керування поведінкою».

Шошар вказує, що «в світі, де у загальному сум'ятті конфлікт між ідеалізмом та матеріалізмом проявляється як непримиренна боротьба між наукою та вірою» і обидві сторони посиляються на науку на підтвердження своїх концепцій, захисники церкви в страсі перед матеріалізмом «фальсифікують і руйнують науку, щоб пристосувати її до віри»²⁸². В тому ж випадку, коли спіритуалісти використовують науку проти матеріалізму, вони спростовують в дійсності старий, механістичний матеріалізм, а діалектичний матеріалізм «лишається недосяжним для спіритуалістської критики...»²⁸³.

Вихід Шошар вбачає у тому, що спіритуаліст «повинен прийняти матеріалістичну наукову теорію пізнання, розуміючи, що це зовсім не зобов'язує його полишати свою метафізику...»²⁸⁴. «Релігія не має на увазі відмову від наукового матеріалізму і не потребує прийняття ідеалізму»²⁸⁵. З цієї точки зору Шошар оцінює досягнення біології, вказуючи, що не далекий час створення штучної живої матерії; схвалює напрям робіт Лепешинської, робить компліменти вченню Павлова і т. п. Все це, на думку Шошара, свідчить тільки про те, що створене бо-

гом конечно буття поводить себе за законами розвитку матерії. «Чистий дух... являється нам лише як втілений, тобто в матеріальному способі буття, в поведінці матерії, в її функціональній організації, в її рівнях висхідного розвитку (*paliers d'émergence*)...»²⁸⁶.

У Шошара «релігійний раціоналізм» доведений до крайньої межі. Однак виникає питання: якщо наука, розум спроможні пізнати лише «конечно буття», мають справу тільки з матерією, то як можна пізнати бога? Адже в такому разі вчені вправі повторити слова Лапласа: «У мене не було потреби в цій гіпотезі». Виявляється, за Шошаром, що контакт з богом дається тільки містикою; і релігія, на його думку, має ту перевагу над матеріалізмом, що вона, приймаючи ті ж раціональні пояснення природних процесів, що й він, «краща» за матеріалізм, бо дає «моральні оцінки» явищам природи. Розуміючи, що тактика загравання з наукою в цих міркуваннях стала надто непереконливою, Шошар посилається на... містичне «пряме» бачення бога шляхом інтуїції. «Саме шляхом таємничої інтуїції свого несвідомого або, може, надсвідомого людина вступає в контакт з богом у згоді з своїм розумом...»²⁸⁷. Ця інтуїція не може разом з тим укладатись в межі логіки, бо «бог перевищує розум, він трансраціональний...»²⁸⁸.

Таким чином, уявлення про інтуїцію як про «прямий» контакт духовної субстанції людини з духовною субстанцією світу, здійснюваний незалежно від логічного мислення, органічно зв'язане з об'єктивним ідеалізмом в його релігійній формі. Таке уявлення про інтуїцію споріднює філософів неотомістів з містичними, ворожками, червономовцями та іншими проповідниками «надчуттєвого» пізнання.

* * *

Не всі суб'єктивні ідеалісти відверто визнають, що вони перебувають в одному таборі з фідейстами. Зокрема, вважають за краще мовчати про зв'язок своєї філософії з містикою та інтуїтивізмом неопозитивісти, які претендують на звання «філософів науки». Тут — вузлове питання тієї філософської лінії, яку позитивісти проводять разом з містичними і фідейстами і яка прямо веде до заміни розуму інтуїцією. І якщо позитивісти при цьому не хочуть бути до кінця разом з відвертими фідейстами, то їм доводиться, за виразом В. І. Леніна, рятую-

ватись «під крильце матеріалізму»²⁸⁹. Вузловим питанням, в якому всі суб'єктивні ідеалісти солідарні з містичками та фідеїстами, є питання про об'єктивну істину. Розв'язавши його суб'єктивістськи, не можна, будучи послідовним, не прийти до інтуїції, містичного «чуття».

Це здається на перший погляд парадоксальним. Чому саме суб'єктивізм у питанні про об'єктивну істину споріднює сьогодишніх махістів з ватиканськими теологами? Адже неотомістські філософи постійно критикують суб'єктивних ідеалістів за скептицизм і релятивізм, за невизнання об'єктивної істинності законів природи, проголошують об'єктивну реальність існування бога! І все ж саме в цьому пункті погоджуються теологи і філософи суб'єктивісти. Справді, істотна ознака і єдиний критерій істинності містичної інтуїції на протилежність логічному пізнанню полягає в тому, що коли логічне пізнання вимагає перевірки, то єдиним критерієм інтуїтивного пізнання є віра. Віра ставиться над розумом; істини, «відкриті» інтуїтивно, «самоочевидні» настільки, що не потребують жодної перевірки. Це і є «інтелектуальний спалах, більш владний, ніж умовивід».

В чому ж суть походу суб'єктивних ідеалістів проти об'єктивної істини? Суб'єктивний ідеалізм зводить об'єктивність істини до її загальнозначимості. Істина виступає у нього лише як форма організації колективного досвіду. Якщо відкинути питання про об'єктивну істинність ідеологічної форми, то для того, щоб вона організовувала колективний досвід, досить людської віри в неї. Так відчиняються двері релігії та містичці. «Якщо істина є тільки організуюча форма людського досвіду, то, значить, істиною є і вчення, скажемо, католицизму»²⁹⁰, — відмічав В. І. Ленін. Отже, інтуїція цілком спроможна досягти істинного проникнення в реальність, бо хоч нічим іншим, крім віри, вона не може довести своєї істинності, проте віра і є «критерій загальноновизнаності».

Саме тому головним методом «аргументації» ірраціоналізму на користь інтуїції є злісні нападки на об'єктивну істину. Екзистенціалізм веде наступ на об'єктивну істину під лозунгом К'єркегора: «Будьте суб'єктивні, і ви перебуватимете в істині»²⁹¹. Альбер Камю з властивим йому цинізмом заявляв: «Я не бачив, щоб хтось вмирав за онтологічний аргумент. Галілей, який захищав істину великого наукового значення, дуже легко від-

мовився від неї, коли вона поставила його життя під загрозу»²⁹². Цю ж думку поділяє Г. Марсель: «Немає ніякого сенсу говорити, ніби хтось вмер за відповідність речі і ідеї»²⁹³.

Зв'язок суб'єктивістських вихідних положень із запереченням об'єктивної істини і проповіддю інтуїтивізму в екзистенціалістів проявляється досить виразно. Згідно з екзистенціалістською доктриною, «існуючий існує лише оскільки він відрікається від себе, присвячує себе істині, яку він один відчуває, яка є єдиною істиною, що їй він мусить себе присвятити»²⁹⁴. Кожна людина присвячує себе якійсь справі чи пристрасті, а з усіх таких справ і пристрастей, «істин», утворюється ірраціональна галузь «трансцендентності»,... в якій поєднуються непізнаваним для нас чином всі проекції, вся відмінність, вся неповторність, що нею є ми»²⁹⁵. «Отже, поза нами самими ми відкриваємо щось таке, через що ми існуємо, але про нього ми в дійсності можемо говорити лише за допомогою абсурдностей»²⁹⁶. Така істина, звичайно, може бути пізнана лише шляхом інтуїції. Але де критерій того, що інтуїція дала нам істину? Такого критерію для ірраціоналіста непотрібно, бо для істинності досить, щоб людина прийняла на віру інтуїтивне відкриття.

Не можна не відзначити палкі компліменти, які адресував феноменології католицький філософ Ванкур саме за «вчення» про очевидність як критерій істини; він підкреслював, що це вчення прекрасно доповнює схоластичну концепцію про так зване «аналогічне пізнання». Союз церкви з інтуїтивізмом Ванкур, як і Марітен, закріплює посиленнями на підсвідомий механізм мислення: «...Можливо, що саме пізнання, як і інші види людської діяльності, залежить від ще більш таємничої реальності, ніж свідомість»²⁹⁷.

* * *

Таким чином, перемога інтуїтивізму в сучасній французькій буржуазній філософії є закономірним наслідком розвитку ідеалізму; суттю інтуїтивізму є проголошення першості віри над розумом. Тим самим буржуазна філософія приходить до повного самозаперечення. Бо якщо логічне мислення ніякого об'єктивного значення не має, то зависають у повітрі всі логічні хитросплетіння, за допомогою яких ірраціоналісти «спростовують» розум. Адже єдиним засобом «довести» істинність інтуїтивізму ви-

являється прийняття на віру ірраціоналістичних концепцій; щоб зрозуміти, що таке інтуїція, треба повірити авторам на слово, бо докази, логіка не мають цінності. Але якщо всяка теорія має лише суб'єктивну цінність (а на цьому наполягає інтуїтивізм), то й інтуїтивістські теорії є суто суб'єктивними уявленнями їх авторів, не обов'язковими для читачів. Інтуїтивісти потрапили в становище персонажа відомого стародавньогрецького софізму, який твердив, що всі його співвітчизники, в тому числі й він сам, брехуни. Якщо всі люди брехуни, якщо істина тільки суб'єктивна, то брехунами виявляються й самі філософи інтуїтивісти. Якщо ж інтуїтивісти говорять правду, значить їх правда об'єктивна, а це в принципі заперечується інтуїтивізмом.

Справа, звичайно, не тільки і не стільки в логічних суперечностях інтуїтивізму, а в тому, що розвиток науки і суспільної практики завдає все нових і нових поразок інтуїтивістським «теоріям». Відчуваючи це, інтуїтивісти намагаються пристосуватись до науки, роблячи вигляд, ніби проповідувана ними інтуїція — це та ж інтуїція, яка є невід'ємним елементом дослідницької роботи. Повторюємо: лабораторія розумової діяльності настільки складна і багата, що від неї не можна відмахнутися кількома фразами. Підкреслимо тільки, що інтуїція — лише момент дослідницької діяльності. Уявімо собі вченого, який у відповідь на питання, чим він може довести правильність своїх положень, сказав би: «Я це відчуваю інтуїтивно». З «відкриттями», яким неможливо дати строго наукового обґрунтування, наука і практика не рахуються. Таким чином, пропаганда інтуїції як надчуттєвого і надраціонального безпосереднього пізнання підриває основу під філософією як такою, є її самозапереченням. Інтуїтивізм знецінює всі ті логічні побудови, на яких він сам базується.

Але в якій мірі правомірно говорити про безпосередність в почуттєвому і раціональному пізнанні? Почуттєве пізнання є безпосереднє сприйняття предметів і явищ зовнішнього світу. Безпосередність почуттєвого пізнання проявляється також і в почуттєвій, емпіричній очевидності; наприклад, щоб переконатись у тому, що на вулиці йде дощ, досить поглянути у вікно. На цій підставі іноді говорять про почуттєву інтуїцію як вид прямого пізнання. Однак при близькому розгляді така безпосе-

редність виявляється досить відносною. В остаточному підсумку почуттєве пізнання виступає як момент життєдіяльності людини, а оскільки суттю людської життєдіяльності є практика, то почуттєве пізнання зумовлене практикою. Сфера і форми почуттєвого пізнання опосередковані біологічно, бо вони у великій мірі спільні і людині, і тварині; проте зумовленість, опосередкованість практикою в людському почуттєвому пізнанні виступає на перший план.

«Утворення п'яти зовнішніх почуттів,— підкреслює Маркс,— це робота всієї всесвітньої історії, що відбулася досі. Відчуття, яке перебуває в полоні у грубої практичної потреби, має лише обмежений зміст. Для зголоділої людини не існує людської форми їжі, а існує лише її абстрактне буття як їжі... Пригнічена турботами, нужденна людина не сприйнятлива навіть до найпрекраснішого видовища; торговець мінералами бачить лише меркантильну вартість, а не красу і не своєрідну природу мінералу; у нього немає мінералогічного почуття»²⁹⁸. Все сказане Марксом про зумовленість естетичної почуттєвої оцінки зовнішнього світу суспільною практикою стосується і «теоретичної» почуттєвої оцінки. Оскільки почуттєва діяльність людини — момент суспільної практики, то почуттєва «очевидність» може служити критерієм істинності; але оскільки ця діяльність являє собою лише другорядний, підпорядкований момент практики, то значення почуттєвої очевидності як критерію істини досить невелике (адже сам критерій практики навіть у його повному обсязі відносний).

Чи варто говорити, що всі наведені міркування ще в більшій мірі стосуються раціонального пізнання, яке є суто людською формою пізнання, повністю зумовленою суспільною практикою. Будь-яка «логічна очевидність» є результат багатовікової практики, яка закріпилась у вигляді логічних фігур; тому-то очевидність ця абсолютна лише в межах практики, і дуже часто розширення практики призводило до краху тієї чи іншої очевидності. Тому і можливий раціональний критерій істинності, що мислення є феномен суспільної практики.

Вчення діалектичного матеріалізму про опосередкованість усього людського пізнання суспільною практикою дозволяє сучасному науковому раціоналізму, який виражає стихійну переконаність науки в узгодженні мис-

лення і буття, подолати труднощі, з якими зіткнулись емпірики і раціоналісти Нового часу. Розквіт же сучасного інтуїтивізму є виразом загнивання буржуазної філософії, заміни її релігією та містикою.

Ірраціоналізм і проблема свободи та необхідності

Логічна суперечливість, філософська і політична реакційність ірраціоналізму виразно проявляються в його спробах розв'язати проблему співвідношення свободи та необхідності. В цій проблемі філософія тісно змикається з соціологією; при розв'язанні її філософам доводиться відповідати на животрепетні питання, поставлені суспільним розвитком. Тепер стає все більш очевидним, що доля не лише окремих націй, а й усього людства вирішується в наш час. Але як людина будує власну долю і долю суспільного розвитку? Чи вільна вона у виборі свого майбутнього, чи може людина впливати на процеси розвитку світової історії?

* * *

Релігія завжди відповідала на ці питання посиленнями на божий промисел, проти якого сперечатися марно. В пропаганді покірності «долі», а на ділі — правлячим експлуататорським класам, і полягає соціальна суть релігії. Разом з тим в усі часи проблема свободи і необхідності завдавала найбільше неприємностей теологам, оскільки саме тут найбільш очевидні внутрішня суперечливість і недоказовість релігійно-ідеалістичного світогляду.

Неотомісти також виходять з уявлень про фатум, провидіння, підвладне лише богу. «Заперечувати провидіння, — пише Бернар, — це значить заперечувати, що бог пізнає свою працю чи що він міг або хотів би стежити за нею і управляти нею. Цей сліпий, індіферентний або немічний бог — не істинний бог»²⁹⁹. Однак релігійний фаталізм несумісний з визнанням людської свободи, бо, як висловився католицький філософ Трегастель, «для того, щоб ми були вільні, бог повинен сховатись»³⁰⁰.

Справді, якщо провидіння править світом, то всі вчинки людей здійснюються за його волею. Це й силкуються довести неотомісти, твердячи про надприродність,

вродженість вихідних матеріальних і моральних цінностей, які визначають людські вчинки. «Доброчесна людина, — говорить Марітен, — може бути цілковитим неуком у моральній філософії і разом з тим так само — а можливо й краще (від філософа мораліста. — М. П.) — знати дещо про цінності вродженим шляхом... Це не раціональне пізнання, не пізнання шляхом концептуального, логічного і дискурсивного застосування розуму»³⁰¹. Отже, бог безпосередньо вкладає в голови людей моральні критерії їх вчинків, і люди не мають жодної свободи у виборі своєї долі. Але тоді бог стає відповідальним за всі гріхи, за всі злочини людей. Щоб уникнути такого висновку, теїсти спішно визнають людську свободу. Марітен при цьому підкреслює, що свобода людських рішень означає цілковиту відсутність необхідності. «Зрозуміло, що вільний акт сам по собі і істотно неможливо передбачити»³⁰². «Навіть бог не передбачає цього. Точніше кажучи, бог не передбачає наші вільні вчинки, він їх бачить, всі моменти часу наявні в його творчій вічності»³⁰³.

Марітен поділяє погляд ірраціоналіста Бергсона відносно непередбачуваності майбутнього³⁰⁴. «Якби він (бог. — М. П.) знав усю вічність всіх речей, знав, яке перо впаде завтра з крила цього птаха, то історія світу була б лише розгортанням сценарію, зробленого заздалегідь»³⁰⁵. Бог, таким чином, вигідно відрізняється від звичайних смертних лише тим, що щомиті все бачить, однак він не спроможний передбачити, які гріхи вчинять завтра його творіння; природно, йому лишається лише карати їх. Міркування Марітена дуже нагадують вигадану Анатолем Франсом промову господа бога на нараді, скликаній ним у зв'язку з тим, що святий Маель по старечій сліпоті охрестив пінгвінів: «Щоб не порушувати людської свободи, я не знаю того, що я знаю, я згущую перед своїми очима завіси, які проникаю поглядом, і в моєму сліпому ясновидінні я припускаю несподіваність в тому, що передбачив». Неотомістський бог виявився сліпим, індіферентним і немічним. Однак отці томісти намагаються врятувати його всемогутність, доводячи, ніби зло він створює з якимсь вищим задумом. Марітен, посилаючись на Фома Аквінського, туманно пояснює, що богові, мовляв, потрібно для удосконалення світу зробити так, щоб «всі шаблі буття були наповнені»³⁰⁶. Очевидно,

з цією метою бог наповнив трупами дітей печі Освенціма і Дахау. Простацький отець Бернар приблизно так і пояснює природу зла: «Бог ніяким чином не бажає морального зла, прямо протилежного божественному благу і божественній святості: до нього він відчуває лише відразу... як абсолютна могутність, бог міг би перешкодити злу, але він не зобов'язаний це робити»³⁰⁷. Аргумент, що й казати, вбивчий. Але далі виявляється, що без зла бог, незважаючи на свою відразу до нього, обійтися не може: «Щодо фізичного зла, то бог хоче його не прямо, а посередньо, маючи на увазі більше благо»³⁰⁸. І Бернар цинічно порівнює зло із знищенням трави на газоні і нижчих тварин вищими. Мільйони людських життів для всеблагого господа — лише газон, який необхідно регулярно стригти в ім'я його ж всеблагої любові до людей.

Марітен, більш гнучкий письменник, намагається повернутися з складного становища, висміюючи лейбніцеву телеологію. Однак сміх цей досить штучний. По суті, Марітен наводить ще більше аргументів на користь того, що зло корениться в природі бога. «Бог, таким чином, не може зробити творіння природно безгрішним, не більше ніж він міг би зробити квадратне коло». Отже, бог не всемогутній? О ні, виправляється Марітен: «Це — не необхідність, незалежна від бога і продиктована йому ззовні... Ця необхідність, навпаки, залежить від його сутності...»³⁰⁹. Чого ви чіпляєтесь до бога з недоречними питаннями, сердиться отець Бернар, бог не зобов'язаний обходитися без зла! Марітен, лицемірно іронізуючи над телеологією, змушений визнати, що бог не лише не зобов'язаний, а й не може обходитися без зла, і тим самим руйнує церковну ідею всемогутності і всеблагості бога.

Наприкінці статті про проблему зла Марітен висноує, що це, «правду кажучи, не проблема, а таємниця»³¹⁰. Неотомісти розуміють, що в питанні про свободу волі вони заплутались в нерозв'язних суперечностях і, забуваючи про свої раціоналістичні декларації, ховаються за ірраціональним. При цьому свобода у них виступає як абсолютна незалежність людини від усякої необхідності, а необхідність — як провидіння, фатум, не сумісний ні з якою свободою. Примирити ці суперечності, природно, томісти не спроможні.

Суб'єктивістське розв'язання проблеми свободи і необхідності лежить в основі більшості аксіологічних вчень. Аксіологією, або наукою про цінності, називають цілу галузь сучасної буржуазної філософії. У практичній діяльності людей предмети і поняття мають різну цінність, псевдонаука «аксіологія» її займається «структурою» цієї цінності.

Спіритуаліст Ле Сенн, один з видних аксіологів, викладає основні уявлення про цінності таким чином. В своїй діяльності людина ставить перед собою певну мету. Мета має «логічну структуру» — поняття: людина може виразити в поняттях свою мету, те, чого вона прагне. Мета, воля, бажання є первинними щодо логіки. Це положення аксіології цілком збігається з ірраціоналістичним трактуванням мислення. В основі вибору мети покладено не ідею, а ірраціональну цінність. Перед людиною може стояти не одна мета, а кілька, але кожна з них, на думку аксіологів, має різну цінність; людина обирає ту, цінність якої для неї найбільша. Ле Сенн пише: «Чому ми прагнемо до цієї мети, а не до іншої? Мета тому і є мета, що вона не є засіб чогось іншого: чи не здається тоді вона безпідставною, довільною, невмотивованою? На це питання можна відповісти спочатку лише одним словом — цінність»³¹¹. Цінність чужа логіці, її не можна мислити: «Мету мислять, цінність відчують»³¹².

До цього пункту міркування Ле Сенна перебувають у спільному руслі суб'єктивістської аксіології. Далі спіритуалісти відверто повертають до релігії. Цінність, поважає Ле Сенн, не може бути прямо зведена до бажання, бо тоді людина творитиме цінності довільно, а в реальній дійсності цінності завжди розміщуються в певному порядку. Звідси Ле Сенн робить висновок, що цінність походить від бога. «Жодна цінність не походить від нас»³¹³, «...будь-яка цінність має суттю божу благодать»³¹⁴. Процес осягнення людиною цінностей, за Ле Сенном, не раціональний, а інтуїтивний; єдиний критерій цінності — віра. «Оскільки цінність освітлює таким чином наш розум і наше серце, очевидність цінності виключає будь-який сумнів і не допускає підозрінь. Пізніше, коли актуальність цінності зникне, нам доведеться питати себе, чи не було у нас гри ілюзій»³¹⁵. Отже, суб'єкти-

вістська «теорія цінностей» прямо переростає в релігію: ми віримо в свої цінності, хоч якою б сліпою не була наша віра, і це — ознака того, що цінність походить від бога, який сам є вищою цінністю. Слід зазначити, що аксіологію бере на озброєння і неотомізм ³¹⁶.

При цьому спіритуалісти впадають в ту ж суперечність, яка властива будь-якій релігійній філософії при розв'язанні питання про свободу волі. Вибір цінності залежить від бога — значить, бог відповідальний за неправильний вибір цінностей. Ле Сенн, який займався питаннями психології і намагався побудувати особливу спіритуалістську «характерологію», розглядав характер як виключно спадковий скелет духовного життя. «Оскільки людина використовує свою свободу, вона є «я»; але ця свобода здатна не на все, вона впорядкована (*équilibrée*), стиснена і обмежена характером» ³¹⁷. Фатально обмежена характерологічними рамками не лише окрема людина, а й цілі нації, оскільки вони мають певний процент характерологічних типів ³¹⁸.

Однак спроби відродити в якійсь формі ідею вродженого категоричного імперативу, бодай навіть релігійного, нині, в час панування крайніх форм суб'єктивізму, не можуть бути популярними на Заході. Крах моральних і політичних цінностей буржуазії в наявності, і частина буржуазних філософів намагається виправдати його крайнім релятивізмом і волюнтаризмом у вченні про цінності. «Теорії ієрархії цінностей» типу неотомістської або спіритуалістської піддаються критиці за...раціоналізм.

Що ж пропонують суб'єктивісти замість збанкрутілої «теорії ієрархії цінностей»? Вони цілком приймають суб'єктивістські основи аксіології, але доводять до кінця заперечення істинності цінностей. Якщо спіритуалісти не відкидають об'єктивного моменту в цінностях і виводять його з бога, то екзистенціалісти повністю заперечують об'єктивний момент. «Всяке винайдення цінності,— говорить представник цього напрямку Р. Поллен,— за природою своєю є винайдення помилки. Немає цінності, істотно помилкової щодо іншої цінності, якщо вони всі істотно помилкові щодо даної реальності. Жодна цінність не більш істинна і не більш хибна, ніж інша» ³¹⁹. Тому «будь-яка цінність є оцінювання» ³²⁰. На думку Поллена, для цінності не має ніякого значення її істинність;

вона породжена дією і є її моментом. «Аксіологічна рефлексія стає істинною в ході і в міру того, як творча дія перетворює дану реальність відповідно до аксіологічного плану. Створений продукт праці закінчує дію і робить істинною цінність, ліквідуючи її»³²¹.

Перш ніж говорити про дальший розвиток суб'єктивістської лінії в екзистенціалістському «вченні» про «вибір», проаналізуємо основні вихідні положення аксіології. Аксіологія розглядає дійсність як об'єкт людської діяльності (будучи, звичайно, далекою від марксистського розуміння діяльності як суспільної практики). Вона відстоює думку про різну цінність предметів природи і явищ суспільства в свідомості різних людей. При цьому аксіологи виходять із засновків, що суперечать положенням, якими вони оперують. Адже Ле Сенн, Полен та інші екзистенціалісти і близькі до них суб'єктивісти не вправі говорити про природу та про інших людей, бо це суперечить їх основним засновкам про світ як комплекс відчуттів. За їх поглядами, існує лише одинок, ізольоване «я», бо і природні речі, і інші «я» являють собою лише феномени свідомості. Але переходячи до розгляду окремих філософських питань, суб'єктивні ідеалісти «забувають», що введення в коло їх розгляду природи як предмета людської діяльності, а також інших «я», що перебувають поза моїми відчуттями, є введення недопустимих за їх вихідними положеннями «речей в собі».

Говорячи про природу навіть як про певну цінність, як про предмет діяльності, не можна обминути взаємодію суб'єкта і об'єкта. В «Економічно-філософських рукописах 1844 р.» Маркс писав з цього приводу, що людина як природна істота, з одного боку, наділена природними життєвими силами, «є діяльною природною істотою; ці сили існують в ній у вигляді нахилів та здібностей, у вигляді *прагнень*», а з другого боку, вона є «пасивною, зумовленою та обмеженою істотою, тобто *предмети* її *прагнень* існують поза нею, як незалежні від неї *предмети*; але ці предмети є *предмети* її *потреб*; це — необхідні, істотні для прояву та утвердження її суттєвих сил *предмети*»³²². І далі: «*Голод* є природна *потреба*; тому для свого задоволення і вгамування він потребує *природу* поза ним, *предмет* поза ним»³²³. Отже, лише тоді світ можна розглядати як предмет людських потреб, як такий, що має для людини суб'єктивну цінність, коли предмет задоволення

потреб існує поза людиною. Інакше всі міркування про цінності стають пустим набором слів. На практиці людина прекрасно знає, коли їжа, що має для неї цінність, перебуває поза нею, а коли — всередині неї.

Звичайно, аксіолог-суб'єктивіст міг би заперечити, що він має на увазі не такі грубі цінності, як їжа, а моральні цінності, що, як відомо, неїстівні. Але тут розкриваються інша риса і інша вада ідеалістичної аксіології. Мету і цінність у людській діяльності вона бере абстрактно, в готовому вигляді, поза історією розвитку людини і людства. Але вже при самій постановці питання про еволюцію людських цінностей, про розвиток потреб від грубої біологічної потреби в їжі, теплі і т. п. до складних суспільних потреб — а таке питання силкується ставити аксіологія — стає ясним, що поява і зникнення цінностей в свідомості людей лише тоді здаються ірраціональними, коли людей розглядати абстрактно, а не як членів суспільства, що виступають у суспільній практиці.

Нарешті, суб'єктивісти зовсім неправомірно посиляються на практику. Якщо цілі людини не відповідають об'єктивній дійсності, то вони ніколи не задовольняються. Якщо ж людині вдалося реалізувати свою цінність, значить вона чимось відрізняється від безлічі цінностей, які здійснити не вдається. «Об'єктивний світ... йде своїм власним шляхом», і практика людини, маючи перед собою цей об'єктивний світ, зустрічає «утруднення в здійсненні мети, навіть наштовхується на неможливість»³²⁴, — відмічав В. І. Ленін, конспектуючи Гегеля. «Пізнання... знаходить перед собою істинно-сутнє як незалежно від суб'єктивних гадок (Setzen) наявну дійсність. ...Воля людини, її практика сама перешкоджає досягненню своєї мети... тим, що відділяє себе від пізнання і не визнає зовнішньої дійсності за істинно-сутнє (за об'єктивну істину). Необхідне **ПОЄДНАННЯ ПІЗНАННЯ та ПРАКТИКИ**»³²⁵. Суб'єктивні ідеалісти відмовляються відповідати на питання, чому практична діяльність перевіряє людські цінності, здійснюючи одні цілі, відкидаючи як нереальні інші.

Цим соліпсистським і метафізичним доктринам протистоїть цільна і струнка діалектико-матеріалістична теорія. Марксистський матеріалізм розглядає дійсність не лише «в формі об'єкта або в формі споглядання», а як «людську почуттєву діяльність, практику»³²⁶, тим самим

виключаючи можливість для ідеалізму спекулювати на абсолютизації «діяльної сторони» суб'єкта в його взаємодії з об'єктом. Матеріальний світ виступає для людини і як джерело її відчуттів та думок («людська пасивність», за виразом Маркса), і як предмет задоволення його потреб («людська дійовість»).

При цьому відношення людини до дійсності є не відношення до природи розрізнених індивідів, а суспільне відношення людини до природи і до інших людей, тобто практика. Прагнення людини реалізувати світ своїх цінностей, свої потреби виступає спочатку як суто суб'єктивне, що протистоїть царству об'єктивності. «...Світ не задовольняє людину, і людина своєю діяльністю вирішує змінити його»³²⁷. В цьому акті суспільної практики і розкривається міра об'єктивності прагнень людини. Говорячи про практичну діяльність, яка закріплюється у фігурах силогізмів, Ленін так схематично виражає цю об'єктивізацію суб'єктивності: «1-а посилка: *блага мета* (суб'єктивна мета) — *versus дійсність* («зовнішня дійсність»).

2-а посилка: *зовнішній засіб* (знаряддя) (об'єктивне).

3-я посилка, тобто висновок: збіг суб'єктивного і об'єктивного, перевірка суб'єктивних ідей, критерій об'єктивної істини»³²⁸.

На блискучому аналізі діалектики виробництва і споживання Маркс показав у загальному вигляді залежність зростання потреб людини від зростання виробництва, і навпаки. Таким чином, і перші, суто біологічні, потреби, які примусили людину переробляти світ, і найскладніші, економічні, політичні та ідеологічні, потреби мають об'єктивне джерело і об'єктивне значення. «На ділі цілі людини,— говорить В. І. Ленін,— породжені об'єктивним світом і мають його на увазі,— знаходять його, як дане, наявне. Але *здається* людині, що її цілі поза світом узяті, від світу незалежні («свобода»)³²⁹.

* * *

Суб'єктивний ідеалізм зупиняється на тому, що здається. Розбираючи механізм вибору людиною цінностей, цілей і засобів своєї діяльності, він виявляє тенденцію до все більшої суб'єктивізації та ірраціоналізації цього процесу. Абсолютизуючи момент свободи в діяльності лю-

дини, суб'єктивний ідеалізм доводить свободу до її заперечення, до ототожнення свободи з фатумом.

Перед людиною — сукупність явищ природи і суспільства, явищ, що можуть мати для неї різну цінність, можуть служити цілями її діяльності. Поставивши перед собою мету, людина може досягти її різними шляхами, різними засобами. Ці цінності, цілі і засоби людина, на думку ірраціоналістів, обирає довільно. Вільний вибір мети і засобів її досягнення ірраціоналісти вважають абсолютно чужим детермінізму, бо якби події зовнішнього світу і відповідні людські дії об'єднував причинно-наслідковий зв'язок, то, на їх думку, не могло б бути жодного вибору, жодної свободи, жодної можливості обирати найкращий варіант відповіді на зовнішні події.

Сучасні ірраціоналісти підкреслюють, що індетерміністську ідею свободи вибору вони запозичили у Бергсона³³⁰. Але у Бергсона еклектичність сполучення волюнтаризму з фаталізмом виступає надто явно. За Бергсоном, в глибині душі кожної людини сидить первісний дикун, і отже, «вільна» діяльність її є втіленням первісних інстинктів. «Зскрібіть верхній шар, зітріть те, що ми щохвилини дістаємо від освіти: ви знайдете в глибині себе чи не первісне людство»³³¹. Лідія Адольф відзначає, що цей висновок Бергсона ґрунтується на принципі ненаслідування надбаних властивостей³³².

Подібна непослідовність характерна і для фрейдівського ірраціоналізму, який, з одного боку, проповідує повну свободу вибору, а з другого — фаталістично зв'язує вчинки людини з довічним підсвідомим «лібідо». «Пояснень» цього «лібідо» так багато, і вони такі довільні, що всі їх викласти просто неможливо. Суть «лібідо» одні вбачають у статевому інстинкті, другі — у волі до влади, треті — в інстинкті голоду³³³. На основі останнього побудоване навіть ціле вчення про «трофічну інтуїцію». Суть його іспанський письменник Мігель де Унамуно іронічно виклав так: «*edo ergo sum*» (я їм, отже, я існую).

Однак сучасні суб'єктивісти хочуть піти далі цього зведення людської волі до фатального детермінізму інстинктів. Мерло-Понті доводить, що свобода повинна бути абсолютною: «Незрозуміло, як я можу бути вільним в одних своїх діях і детермінованим в інших: що це за лінива свобода, яка дозволяє грати детермінізму?

...Незрозуміло також, як моя свобода може бути пом'якшена; не можна бути трошки вільним»³³⁴. З таких позицій повного індетермінізму піддається критиці навіть Фрейдівський «психоаналіз». Гюсдорф хвалить Фрейда за те, що «чиста свідомість здається йому маскою інстинктів»³³⁵. Проте Гюсдорф вбачає елементи раціоналізму в тому, що Фрейд визнає причинну зумовленість свідомості інстинктами³³⁶. Мотиви виникають тоді, коли дія вже зроблена — така основна думка екзистенціалізму в цьому питанні. «...Саме моє приховане рішення змушує з'явитися мотиви,— пише Мерло-Понті.— Коли я відкидаю який-небудь проект, раптом безсило відпадають мотиви, що здавались мені з ним зв'язаними»³³⁷.

На цій підставі Сартр виступає проти поділу психічного життя на свідоме і підсвідоме; вибір відбувається у свідомості, але він не детермінований підсвідомістю, а ірраціональний. При цьому «вибір», за Сартром, не є свідоме рішення у звичайному розумінні слова; він здійснюється в психіці, але поза розумом. «Людина буде насамперед тим, чим вона має намір бути,— пише Сартр.— Не тим, чим вона хоче бути, бо те, що ми звичайно розуміємо під бажанням, є свідоме рішення, а воно для більшості з нас апостеріорне по відношенню до того, що вже відбулося. Я можу хотіти належати до якоїсь партії, написати книгу, одружитись, але все це лише прояв вибору більш початкового, більш спонтанного, ніж той, який називають волею»³³⁸. І таке очищення свідомої діяльності від залишків детермінізму проводиться під тим лозунгом, ніби допущення детермінізму в поясненні психічної діяльності цілком ліквідує можливість вільного рішення.

Отже, вибір рішення, за екзистенціалістськими уявленнями, насамперед не зумовлений ніякими причинами і не підлягає законам логіки; «логічну обробку» вибору, мотивацію людина створює після того, як вибір зроблено і вчинок здійснено. Вибір, таким чином, випадає з-під контролю мислення. Людина виявляється не рабом своїх інстинктів, як у Фрейда, а рабом чогось такого, що існує поза розумом і про що знають лише вибрані екзистенціалістські філософи. Другий висновок, до якого приводить абсолютизація «свободи вибору», полягає в тому, що людина сама створює свою сутність. «Все, що я є завдяки природі чи історії,— горбань, красень або єврей,— я ніколи не є для самого себе...— говорить Мерло-Понті.

— Без сумніву, я такий для іншого, але я вільний визначати іншого або як свідомість, погляди якої стосуються мого буття, або, навпаки, як простий об'єкт»³³⁹. «Ніколи я не буваю в своїй істоті робітником або буржуа: я — це свідомість, яка вільно оцінює себе як свідомість буржуазна або свідомість пролетарська»³⁴⁰.

Тут розкривається пустість претензій на «абсолютну свободу», бо при капіталізмі Ротшільд лишається Ротшільдом, а робітник, якою б буржуазною не була його свідомість, лише у мріях може стати власником заводу, на якому працює. Екзистенціалізм стикається із зовнішнім виразом протилежності випадковості її необхідності в людському житті. З одного боку, для мене зовсім випадкова та обставина, що я народився в сім'ї робітника; я міг би народитися сином мільйонера і тоді був би позбавлений тих страждань, на які приречений як пролетар. Зовнішні, незалежні від моєї сутності обставини безперервно втручаються в моє життя як випадковий щодо нього елемент. І разом з тим я стикаюсь з ними як з необхідністю; все моє життя формується в рамках цієї необхідності, і вже сама випадковість народження необхідна по відношенню до «я», бо саме конкретні обставини, в яких я виріс і виховався, створили моє «я». Ці випадкові обставини утворюють досить жорсткі рамки, в яких лише її може розгортатись людська діяльність.

Екзистенціалізм намагається обійти суперечність свободи і необхідності. Виявляється, свобода вибору не абсолютна, а обмежена певним «полем свободи». Сартр змушений визнати, що я не вільний «ні вирватись з мого класу, з моєї нації, з моєї сім'ї, ні навіть встановити свою владу або побудувати свою долю, ні перемогти свої найбільш незначні бажання та звички»³⁴¹, тому, на його думку, необхідно «слухати природу, щоб над нею панувати»³⁴². Однак об'єктивні речі і обставини, які протистоять нашій волі, мають, за виразом Сартра, коефіцієнт ворожості, тобто стають перешкодами, лише тоді, коли стикаються з волею людини³⁴³. «Так ми починаємо неясно усвідомлювати «парадокс свободи»: свобода існує лише в ситуації і ситуація існує лише завдяки свободі»³⁴⁴.

Навіть цей «парадокс свободи» нерозв'язний для суб'єктивістської філософії. Екзистенціалісти обмежуються тим, що зіставляють дві протилежності: зовнішні обставини, які відіграють роль перешкод у людській діяльності,

і внутрішню спроможність людини вільно обирати «поле свободи». Але в реальній дійсності цей «парадокс» розв'язується. Людина здійснює свій вибір лише тоді, коли це дозволяють обставини, які і є перевіркою правильності вибору. Отже, основою розв'язання суперечності є об'єктивна необхідність. Екзистенціалісти ж, визнавши факт взаємозв'язку і взаємодії суб'єкта і об'єкта, зупиняються на цій взаємодії, обходячи питання про практику. Дійсно, предмети і явища стають перешкодами тоді, коли на них спрямована людська воля, коли вони стають елементами «ситуації». Але чи існують вони незалежно від людини, коли вони ще не є перешкодами? Чи може людина ігнорувати їх об'єктивну природу? Який елемент вирішальний: воля, бажання, плани людини чи незалежні від неї властивості природних або соціальних явищ, що є об'єктом її діяльності? Досить так поставити питання, щоб стала очевидною неправильність вихідних суб'єктивістських положень. Але так ставити питання — значить стати на точку зору практики в теорії пізнання, а це для суб'єктивізму неможливо.

Ірраціоналістична суть екзистенціалізму виражена в таких його положеннях: у вільній діяльності людини, в акті вибору нею своїх вчинків і своєї суті, вибір, дія первинні, свідомість вторинна. Це можливе лише тому, що вибір довільний, і його не можна назвати ні істинним, ні хибним. Твердячи, що розум вторинний по відношенню до дії, що мисль необхідна лише для «оформлення» вже здійсненої дії і т. д., деякі ірраціоналісти посилаються навіть на марксистське вчення про практику. Однак досить порівняти ірраціоналістичний прагматизм з марксизмом, щоб побачити неперехідну безодню, яка їх розділяє.

Для ірраціоналістів дія зовсім не тотожна тому, що під цим словом звичайно розуміють недосвідчені в філософії люди, і тим більше не тотожна марксистському розумінню практики. Це — не матеріальна дія, яка перетворює природні та суспільні процеси, а суто духовна діяльність, сам процес прийняття рішення, на відміну від свідомого оформлення рішення шляхом логічної аргументації. Для екзистенціалістів дія, тобто здійснення вибору, полягає в неусвідомленому ще рішенні вступити в певну партію, одружитись і т. п.; у творах Блонделя, Ле Руа та

ін. дія в остаточному підсумку збігається з актом релігійної віри.

Не говорячи поки що про вибір суті людини, про його залежність від громадських умов, торкнемося лише гносеологічних основ розходжень між марксизмом та ірраціоналізмом в цьому питанні. Подивимося, наскільки мають підставу обвинувачення в тому, що марксизм, визнаючи причинну зумовленість свідомості матерією, нібито заперечує свободу вибору.

Енгельс підкреслював, що «планомірний образ дій існує в зародку вже всюди, де є протоплазма... У тварин здібність до свідомих, планомірних дій розвивається відповідно до розвитку нервової системи і досягає у ссавців вже досить високого ступеня»³⁴⁵. В елементарній планомірній дії вже в зародку міститься вибір кращого варіанта відповіді на зовнішнє подразнення. Чи не суперечить це марксистському детермінізму? Ні в якій мірі, бо діалектичний матеріалізм не заперечує специфіки живого, свідомості, не зводить її до механіки рефлексів. Свідомість відображає дійсність згідно із закономірностями свого власного руху. Одержавши «сигнал» із зовнішнього світу, тварина «опрацьовує» його відповідно до своїх пізнавальних здібностей — інстинктів, умовних рефлексів і т. д., і реагує дією.

Поява свідомості, взагалі кажучи, виключає однозначність відповідей на зовнішні подразники, бо інакше така ланка, як свідомість, взагалі випадала б з циклу життєдіяльності організму, тоді як функція її в тому й полягає, щоб переломлювати інформацію із зовнішнього світу відповідно до біологічно (а у людини — соціально) нагромадженого досвіду. А це переломлення — процес активний, воно полягає у виборі найбільш вигідного варіанта практичної відповіді на зовнішню дію. Таким чином, вибір здійснюється вже на стадії психіки тварин, і в цьому відношенні стрибок, зроблений людиною, полягає не у появі здатності вибирати серед різних відповідних реакцій на зовнішнє подразнення, а в зміні характеру цього вибору, в перетворенні його на вільний.

Змістом вибору в тварини є пристосування до природного середовища, а така обмеженість змісту зумовлює і обмеженість, несвободу форми: тварина зв'язана досить бідним запасом засобів «свідомої» обробки відомостей із зовнішнього світу, рефлекторною за своїм характером су-

мою «рецептів» поведінки в аналогічних обставинах. Людині, змістом життєдіяльності якої є активне, трудове перетворення зовнішнього світу, властиві якісно нові засоби свідомої обробки інформації, що надходить із зовнішнього світу. Вона не пристосовує свою поведінку до середовища, а завдяки мисленню шукає об'єктивну істину природних і суспільних процесів, які їй протистоять. В цьому і полягає свобода вибору у людини. Усвідомлення необхідних зв'язків зовнішнього світу не виключає, а, навпаки, передбачає «багатозначність» вибору, «множинність виходів з ситуації», користуючись термінологією екзистенціалістів, бо досягнення істини не є проста відповідна реакція організму, а надзвичайно складний процес, в якому діють найрізноманітніші психічні фактори. Саме тому «не в уявній незалежності від законів природи полягає свобода, а в пізнанні цих законів і в оснований на цьому знанні можливості планомірно примушувати закони природи діяти для певних цілей»³⁴⁶. Це стосується і «законів, що керують тілесним і духовним буттям самої людини»³⁴⁷, тобто законів суспільного розвитку.

Марксистське вирішення проблеми свободи волі людини базується на матеріальній практиці людства, в якій розв'язується суперечність між суб'єктом і об'єктом. Екзистенціалісти та інші ірраціоналісти, підміняючи практику «волею до дії», зупиняються на факті взаємодії суб'єкта та об'єкта і, ігноруючи основу цієї взаємодії, як вона розкривається в практиці, роблять релятивістські та суб'єктивістські висновки. Діалектичний матеріалізм, показуючи народження мислення в процесі практичної дії, доводить разом з тим об'єктивність мислення і розумність практичної дії. Ірраціоналісти ж, виводячи мисль з дії, а дію підміняючи волею, «обгрунтовують» разом з тим ірраціональність мислення і нерозумність практичної дії.

* * *

Якщо свобода нічим не обмежена, то кожна людина створює власну реальність відповідно до своєї мрії. Такий прямий висновок з суб'єктивістської філософії волі, на якому ґрунтується цілий ряд філософсько-естетичних концепцій типу сюрреалістичної. Але навіть крайній суб'єктивіст Полен відмічає, що абсолютне заперечення реальності може задовольнити лише сюрреалістськи-аб-

стракціоністського діяча мистецтва або... шизофреніка, «який, замкнувшись у своїй мрії, втратив сенс і забув межі реальності»³⁴⁸; філософ же не може не рахуватися з тим, що історію робить зіткнення воль різних людей. Але оскільки ірраціоналізм заперечує наявність у волі кожного індивіда об'єктивних основ, то воля одного суб'єкта виявляється абсолютно чужою волі іншого, і внаслідок хаотичної взаємодії їх створюється сліпа, безглузда сила історії, об яку розбивається особистість.

Сартр підкреслює, що свобода іншої людини обмежує моє буття, є моїм небуттям; так само зміст мого буття для іншої людини є свободою, яку неможливо передбачити, моє буття обмежує свободу іншої людини. Тому відносини людей — завжди непримиренна боротьба. В таких умовах свобода виявляється важким тягарем для людини, вона тяжіє над нею, зобов'язуючи її щохвилини відповідати за свою сутність і разом з тим зштовхуючи її з ірраціональним хаосом інших людських воль. «Людина, будучи засуджена на свободу, несе тягар світу повністю на своїх плечах: вона відповідає за світ і сама за себе як спосіб буття»³⁴⁹.

І Сартр, і інші «атеїстичні» екзистенціалісти заперечують існування божої волі, яка б зумовлювала людську долю. Але в їх філософії людина так само не спроможна протиставити що-небудь ірраціональному світу «не я», «іншого», силам, які утворюються внаслідок взаємодії окремих воль, як і в релігійній філософії промислу божому. Звідси повна безнадійність, притаманна екзистенціалізму. Людина приречена на смерть. В цьому єдина мета її життя. «Кінцева мета, — говорить Мерло-Понті, — існує тільки в тому розумінні, в якому визначив її Хайдеггер, коли він сказав, що вона — трепет одиниці, яка підлягає випадковості і невпинно відтворюється. Це — та ж невизволена, невичерпна спонтанність, яку мав на увазі Сартр, коли сказав, що ми «засуджені на свободу»³⁵⁰.

Екзистенціалістська сліпа сила, що протистоїть «трепетній одиниці» — людині, збігається з тим, що інші ірраціоналісти називають «божою волею». Деякі «атеїсти» з ірраціоналістичного табору погоджуються навіть визнати цю силу богом. «Світ є бог, — пише Матісс, — якщо вам завгодно будь-що втримати це слово...; але він — бог не мислячий, а сліпий, беззв'язний»³⁵¹. За Янкелевичем,

бог — це «Я не знаю що», містичне «Воно саме»; «Якщо бог є щось або хтось, як, наприклад, голова касаційного суду, то бог не існує»³⁵². Л. Адольф підкреслює, що бергсоніанське уявлення про бога тим відрізняється від найв-них уявлень про провидіння, що у бергсоніанців прови-діння схоже не на книгу, в якій все розписане наперед, а на таку книгу, «образи якої формуються в ході і в міру того, як ми перегортаємо сторінки»³⁵³. Зрештою, такі уяв-лення про провидіння, як ми бачили вище, приймають і неотомісти.

Вже в союзі ірраціоналізму з релігією в розв'язанні питання про свободу і необхідність видно реакційний ха-рактер ірраціоналізму. Але реакційність ірраціоналістич-ного волюнтаризму особливо проявляється в тих політич-них висновках, які з нього випливають. В Німеччині ірраціоналістична філософія була однією з ланок ідеоло-гічної підготовки фашизму. Балачки про розумне влаш-тування суспільства, про ідеали справедливості і т. п. імперіалістична буржуазія замінила культом насильства, пропагандою ірраціональної волі до влади. Не випадково ірраціоналізм називають проявом фашизації буржуазної філософії.

В післявоєнній Франції ірраціоналізм має трохи інші соціальні функції. Це особливо видно на прикладі філо-софії Камю. В «Листах до німецького друга», написаних ще в роки війни, Альбер Камю намагався встановити те, що споріднює його з філософією фашизму, і те, що їх розділяє. Камю заявляв, що на філософському ґрунті він міг би зблизитись з фашистом, «оскільки в нас завжди є щось таке, що дозволяє йти до інстинкту, презирства до розуму, культу сили дії»³⁵⁴. Камю згоден з фашистом в тому, що вищого смислу, істини світу не існує, але, на йо-го думку, існує єдина цінність — людина, «я», «єдина ос-нова світу», і щоб врятувати ідею життя взагалі, треба рятувати людину³⁵⁵. Егоїзму і суб'єктивізму нації, які Камю вважав філософською основою фашизму, він на-магається протиставити егоїзм і суб'єктивізм окремого індивіда як філософську основу буржуазного демокра-тизму. «Я думаю так, (і тому я не марксист): мені здаєть-ся, що коли є Абсолют, то він — справа кожного, а не справа всіх...»³⁵⁶.

Камю неодноразово підкреслював, що його філософія спрямована проти релігійного і марксистського оптимізм-

му³⁵⁷. Релігію він критикував за те, що вона зробила носієм ірраціонального начала в світі бога, тим часом як ірраціональне перебуває в самих людях. Теоретична дистанція між цими положеннями, як ми бачили, не така вже велика. Але на марксизм, на Комуністичну партію Камю нападав з усією силою. На підтвердження тези про «виродження» революції Камю зводив наклепи на соціалістичний табір, черпаючи свої «аргументи» з антирадянських фальшивок і поставляючи матеріал для них. Наклепами на революцію, на СРСР Камю силкувався довести неможливість колективної, масової дії. Але це не завадило йому в інтерв'ю журналу «Енкаунтер» закликати до колективного походу проти Радянського Союзу, заявляючи, що це саме той рідкісний момент, коли колективна дія необхідна³⁵⁸.

Що ж пропонує Камю як єдино можливий метод прийняття дійсності? І самогубство, і надія — лише способи втечі від абсурду дійсності, тоді як необхідно підтримувати з нею контакт. Такий контакт дає «бунт» (*la révolte*), суто духовний протест проти дійсності, відмова від неї, яка супроводить її прийняття. Автор книги про Камю Робер Люппе змушений визнати, що такий «бунт» безсилий, що він «паралізує зусилля», але Люппе зразу ж відмічає, що зусилля — «швидше ознака справді релігійної душі, ніж ознака бунтарського духу»³⁵⁹. «Бунт» означає життя за принципом «немає завтрашнього дня», «...індиферентність до майбутнього і пристрасть до вичерпання того, що дано»³⁶⁰.

Навряд чи слід доводити, наскільки ця пропаганда індивідуалізму, безсилля одинокої людської особи вигідна імперіалістичній буржуазії, тим більше що автори подібних теорій і не приховують їх антикомуністичної спрямованості. Так, Мерло-Понті вважає головною вадою комунізму те, що для нього «партія є немов містерія розуму»³⁶¹. Таку ж думку проводить католицький екзистенціаліст Рікер; головна мета його книги «Історія і істина» полягає в тому, щоб «викрити як брехню ідею про політику як науку»³⁶², а це, в свою чергу, має служити «доказом» «тоталітарності» комуністичного руху. Кількість подібних прикладів можна збільшити.

Отже, пропаганда покірності та індивідуалізму виступає у Франції як теоретична підготовка фашизму, ослабляючи активність трудящих, прагнучи зломити їх опір

реакції. Зрештою, в тих же теоретичних позицій, як підтвердив досвід розвитку німецького ірраціоналізму, можна проповідувати і культ насильства.

Слід відмітити, що частина екзистенціалістів не тільки не поділяє правих політичних переконань Камю, але і в філософії виступає проти проповіді безсилля. Їх політична і філософська діяльність нерозривно зв'язана. Підкреслюючи, що люди самі роблять свою історію, Сартр та його однодумці засуджують філософію індивідуалістичної втечі від життя, пропаговану Камю.

З позицій ірраціоналістичного волюнтаризму ведуться жорстокі нападки на марксистське вчення про свободу і необхідність, на революційну політику комуністичних партій. Марксизм звинувачують у тому, що він відновлює релігійний фаталізм, створює «релігію продуктивних сил». «Ніхто не зайшов так далеко в презирстві до людини,— говорив Камю про «жахливий марксистський оптимізм».— І кінець кінцем економічна фатальність цього світу виявляється жахливішою від божественних капризів»³⁶³.

Критикуючи марксизм за визнання об'єктивної необхідності в суспільстві, ірраціоналісти хочуть разом з тим поховати ідею суспільного прогресу. «Ідея прогресу може бути лише метафорою,— заявляє Полен,— оскільки вона мала б смисл тільки в тому випадку, коли б у дійсності існував наперед даний напрям, вздовж якого можна було б йти»³⁶⁴.

Така критика побудована на фальсифікації корінних положень марксизму-ленінізму. Добре відома непримиренна боротьба, яку вели Маркс, Енгельс, Ленін, комуністичні партії проти опортуністів, що закликали всі надії покласти на фатальну неминучість економічного розвитку.

Енгельс підкреслював: «Ми робимо нашу історію самі, але, по-перше, ми робимо її при досить певних передпосилках і умовах. Серед них економічні є в кінцевому підсумку вирішальними... По-друге, історія робиться так, що кінцевий результат завжди виходить від зіткнень багатьох окремих воель, причому кожна з цих воель стає тим, чим вона є, знов-таки внаслідок великої кількості особливих життєвих обставин»³⁶⁵.

Як відмічає французький філософ-комуніст Р. Гароді³⁶⁶, суб'єктивісти приймають, та й то на словах, лише

першу частину марксистської формули «ми робимо нашу історію самі». На початку своїх міркувань вони ігнорують той очевидний факт, що кожне нове покоління застає вже готовий суспільний уклад і певний рівень розвитку продуктивних сил, що результати дій окремих осіб неминуче стикаються одні з одними; потім вони оголошують ці об'єктивні, незалежні від окремої особи сили ірраціональними, недосяжними для людини, непідвладними їй. На протилежність їм марксизм не зупиняється на констатації об'єктивного моменту в людській діяльності. Він аналізує закономірності суспільних відносин, які протистоять повним поколінням як готовий продукт історії. Аналіз цих відносин приводить до висновку про поділ експлуататорського суспільства на класи, про те, що «треба мати на увазі не стільки спонук окремих осіб, хоча б і найвидатніших, скільки ті спонук, які приводять в рух великі маси людей, цілі народи, а в кожному даному народі, в свою чергу, цілі класи»³⁶⁷.

Чи можна звинувачувати у фаталізмі вчення, за яким рушійною силою історії в класових суспільствах є класова боротьба, а доля історії вирішується в класових битвах! Пізнання закономірностей розвитку суспільного буття, яке сучасні ідеалісти вважають ірраціональним хаосом, не прирікає передовий клас сучасності — робітничий клас на чекання фатального майбутнього, а дає йому могутню зброю перетворення дійсності, яку він використовує для перемоги комунізму.

* * *

Ірраціоналістична критика марксизму за «економічний фаталізм» збігається із загальним напрямом буржуазної пропаганди, яка намагається відірвати уявлення про суспільний прогрес від уявлень про докорінні економічні перетворення буржуазного суспільства. Вона збігається також з буржуазною пропагандою вічності експлуататорського суспільства. Особливо часто буржуазні критики марксизму посиляються при цьому на те, що, користуючись термінологією марксових «Економічно-філософських рукописів 1844 р.», відчуження людини нібито таке ж вічне, як і опредмечування, об'єктивація його сутності.

Як відомо, Гегель вважав суспільні відносини відчуженням абсолютного духа. Фейербах, навпаки, в релігії вбачає відчуження людської сутності. Молодий Маркс наповнив термін «відчуження» новим змістом. В трудовій діяльності, яка становить сутність людини і смисл людського життя, люди «опредмечують» свої «суттєві сили», реалізують свої здібності, перетворюють свої ідеї в речі, змінюючи при цьому й саму природу. Оскільки праця є суспільна праця, то продуктом її є також суспільні відносини, рівень розвитку яких залежить в остаточному підсумку від рівня розвитку виробництва. Однак в процесі цього «опредмечування» людської суті відбувається «відчуження» праці, коли продукт праці стає чужим щодо робітника, який його виготовив, протистоїть йому як чужа, не йому належна сила. «Тому робітник тільки поза працею відчуває себе самим собою, а в процесі праці він відчуває себе відірваним від самого себе, — писав молодий Маркс. — У себе він тоді, коли він не працює, а коли він працює, він уже не у себе. Через це праця його не добровільна, а вимушена; це — *примусова праця*»³⁶⁸. І далі: «...Сама праця, сама *життєдіяльність*, саме *виробниче життя* виявляються для людини лише *засобом* для задоволення однієї її потреби, потреби в збереженні фізичного існування»³⁶⁹.

Комуністичне суспільство, знищивши експлуатацію праці капіталом, разом з тим ліквідує відчуження праці, перетворює її з засобу для підтримання життєдіяльності на мету і смисл самої життєдіяльності, на вільну працю.

Фальсифікація цього положення Маркса ірраціоналістами полягає в ототожненні «опредмечування» та «відчуження». Оскільки людина завжди об'єктивізує свої суттєві сили, говорять вони, то результат опредмечування завжди протистоятиме людині як щось чуже, над чим вона не владна. Людина відчужувала і відчужуватиме спою сутність, ніякі соціальні революції неспроможні змінити цього; вся справа в тому, що людина не може стати для іншого тим, чим вона є для себе, що її відношення до іншого є неминуче «відчуження». «В основі цієї неминучої об'єктивації, — пише Жан Іпполіт, — лежить положення, що свідомість не може вийти за межі самої себе. Якби об'єктивація не була відчуженням, то історія спинилась би, буття для себе зникло б як таке»³⁷⁰.

Йому вторує єзуїт Кальвез: «Об'єктивація, що є умо-

вою можливості історичного відчуження, несумісна з цілком щасливим закінченням історії, яке описує Маркс у зв'язку з кінцем історичного відчуження. Якщо об'єктивація—основна умова реального та історії, то вона мусить бути наявна в усякій історії з можливістю відчуження, яку вона перманентно містить у собі»³⁷¹. За Кальвезом, будь-який об'єкт людської діяльності, в тому числі продукти праці і навіть люди, є відчуження людської сутності.

Не вдаючись у детальний розгляд категорій «опредмечування» та «відчуження», відмітимо лише, що ірраціоналістичні критики Маркса тут термінологічно маскують думки, висловлювані ними раніше. Ірраціоналізм виходить з того, що «суттєві сили» людини, відокремившись від людини і перетворившись на об'єктивні відношення, стають ірраціональною силою, ворожою людині. Марксизм же, показавши, що об'єктивні відношення суспільного розвитку, продукт людської діяльності, являють собою істотні відношення, закономірності, тим самим довів, що суспільні сили цілком «раціональні». Комуністична революційна практика ліквідувала відчуження праці, побудувавши соціалізм. Трудящий при соціалізмі може здобути засоби існування лише через працю; однак було б серйозною помилкою не бачити відмінностей між цією необхідністю в праці для людини в умовах соціалізму та відчуженою працею в капіталістичному суспільстві.

«Не можна,—говорив М. С. Хрущов, на ХХІ з'їзді КПРС,—змішувати правові норми з суттю суспільних відносин, які вони виражають. Буржуазне право визнає засоби виробництва приватною власністю окремих осіб, а соціалізм робить їх суспільною власністю і щодо цього повністю пориває з буржуазним правом. При соціалізмі всі люди мають рівне відношення до засобів виробництва і одержують по праці. В соціалістичному суспільстві для всіх працездатних членів суспільства діє правило — хто не працює, той не їсть»³⁷². Знищивши експлуатацію людини людиною, ліквідувавши відчуження праці, соціалістична революція створила всі передумови для перетворення праці з необхідної умови до надбання засобів існування в життєву потребу. «Р а з о м із всебічним розвитком людей, — говорить М. С. Хрущов, — праця стане все більше перетворюватись на їх найпершу життєву потребу.

Цьому сприятиме намічуване скорочення робочого дня і дальше покращення умов праці. Коли в усіх галузях виробництва буде запроваджено автоматизацію, коли людина стане командиром машин, їй доведеться витратити менше часу і сил для виробництва засобів існування. Праця, яка часом буває ще важкою і стомливою, перетвориться в джерело радості і насолоди здорової, всебічно розвиненої людини»³⁷³.

ЗАКІНЧЕННЯ

КОМУНІСТИ ФРАНЦІЇ В АВАНГАРДІ БОРОТЬБИ ПРОТИ ІРРАЦІОНАЛІЗМУ

Ірраціоналістичний «бунт проти розуму», властивий сучасній буржуазній філософії, виростає на основі філософського ідеалізму з соціально-економічних передумов, створюваних епохою імперіалізму. Вся аргументація, яку розвиває ірраціоналізм, являє собою не що інше, як ідеалістичні відповіді на старі й нові філософські питання. Таким чином, не існує, всупереч релігійно-ідеалістичним твердженням, якогось особливого фронту боротьби раціоналізму та ірраціоналізму, окремого від боротьби матеріалізму та ідеалізму. В остаточному підсумку лінія фронту між ірраціоналізмом та сучасним раціоналізмом проходить саме там, де проходить лінія фронту між сьогоднішніми продовжувачами напряду Платона та напряду Демокріта. Не випадково тому релігія виявляється в одному ідейному таборі з «атеїстичним» ірраціоналізмом.

Імперіалістичній буржуазії вигідний «бунт проти розуму», оскільки моральні і політичні цінності, які вона намагається протиставити комунізмові, не можуть бути обґрунтовані розумно, науково і тому повинні бути «прийняті на віру». Буржуазія силкується довести, ніби розум, наука до великих питань, які хвилюють людство, незастосовні, ніби комунізм нічого спільного з наукою не має. Такі політичні мотиви, які спричиняють зростаючу «ірраціоналізацію» сучасного ідеалізму. Аналіз філософської аргументації крайніх ірраціоналістичних форм ідеалізму свідчить, що нічого принципіально нового в старі методи релігійно-ідеалістичної фальсифікації картини світу і пізнання ірраціоналізм не вносить і ті нинішні філософські ідеалісти, які претендують на раціо-

палізм, по суті лише видозмінюють формулювання ірраціоналістичних тез.

В боротьбі проти марксизму праві соціалісти, які роблять вигляд, ніби вони виступають тільки проти «догматичної віри» з «розумними критеріями», на ділі лише повторюють задні ідеалістичної та ірраціоналістичної філософії. Жюль Мок у статті, яка відкриває серію публікацій групи по розробці соціалістичної доктрини, створеної соціалістичною партією, солідаризується з тими соціалістами, що «заперечують можливість визначити «смісл історії», до якого ми нібито тільки повинні приєднатися. Не вірно — життя це доводить, — що існує «фаталізм» еволюції суспільств, який неможливо нав'язується їм їх «економічним субстратом», юридичним режимом засобів виробництва»³⁷⁴. Мок підкреслює, що «обирати» в історії — наш обов'язок, що «історія, в остаточному підсумку, тільки частково є тим, чим її роблять люди»³⁷⁵, тобто він повторює ті ж «аргументи» проти марксизму, які висунули філософські ірраціоналісти.

Від Мока не відстають правосоціалістичні теоретики Боннель та Кійо. «Чи включає соціалізм, — питають вони, — догматичну філософію історії, чи видає він себе за глибинний смисл історичного становлення, його прояв і здійснення? Чи визнає він месіанську роль пролетаріату, носія і виконавця іманентного смислу історії? Чи вірить він в історичну необхідність, одночасно каузальну і раціональну, наукою про яку і втіленням якої він є?»³⁷⁶ Відповісти на ці питання позитивно, на думку Боннеля та Кійо, означало б «відкинути індивідуальну свободу» і т. п. Тому праві соціалісти зображають соціалізм якоюсь «волею до дії», що ні в якій мірі не претендує на науковість, і з шкіри пнуться, щоб «довести» ненауковість марксизму³⁷⁷. Бездумне слідування правих соціалістів буржуазній критиці марксизму не випадкове. Відмовившись від марксистського матеріалізму, праві соціалісти не сіли між двома стільцями — вони йдуть за ідеалізмом, а отже, і за ірраціоналізмом в їх поході проти матеріалістичної діалектики.

Ревізіоністи намагаються збити комунізм з позицій матеріалістичної партійності в філософії на ті ж слизькі позиції між двома стільцями, на які закликають робітничий рух праві лідери СФЮ. Анрі Лефевр в «Актуальних проблемах марксизму» запевняє, що слова

Енгельса про основне питання філософії—це «педагогічне спрощення». Не наважуючись, згідно з ревізіоністською традицією, відверто виступити проти висловлювань В. І. Леніна, Лефевр приписує йому погляди на матеріалістичне та ідеалістичне розв'язання основного питання філософії як на «постулати», що приймаються без доказів, причому жоден з них не можна відкинути, не відкинувши іншого. «Немає об'єкта без суб'єкта, немає суб'єкта без об'єкта»³⁷⁸,—закінчує своє «поглиблення» марксизму Лефевр.

Лефевр повірив суб'єктивним ідеалістам на слово і повторює їх запевнення в тому, що вони виступають проти ототожнення речей і відчуттів і визнають «тільки» принципіальну координацію об'єкта і суб'єкта.

Але В. І. Ленін ще півстоліття тому довів, що положення про неможливість існування речей поза свідомістю, поза принципіальною координацією з свідомістю, не може означати нічого іншого, крім ототожнення речей і відчуттів. Відмовляючись від матеріалістичної партійності в філософії, ревізіоністи йдуть по шляху абстрактного теоретизування в дусі екзистенціалістської методології про людину, її довічні страждання та суперечності, прикриваючись при цьому марксовою категорією «відчуження». Вивчати людину «взагалі» закликають Лефевр, ренегати Морен (в книзі «Самокритика») і Фужейролла (в книзі «Марксизм під питанням»). «Марксизм, старина,—розв'язно говорить Морен,—ти вивчав економіку, суспільні класи; це чудово, старина марксизм, але ти забув вивчати людину»³⁷⁹. Так відступ від матеріалістичної лінії в філософії неминуче означає перехід на позиції ідеалізму та ірраціоналізму.

Єдиним послідовним противником ірраціоналізму є філософія революційного робітничого класу—діалектичний матеріалізм. Тому Комуністична партія Франції, світоглядом якої є діалектичний матеріалізм, очолює в країні боротьбу прихильників розуму і науки проти містики та ірраціоналізму.

Діалектичний матеріалізм є раціоналістична філософія, оскільки в ньому знаходить свідомий вираз стихійний раціоналізм науки, що полягає в переконанні про єдність свідомості і природи. Це проявляється в тому, що, по-перше, діалектичний матеріалізм розглядає об'єктивну дійсність як рухому матерію, взаємозв'язок

і взаємопереходи різних форм існування якої підпорядковані об'єктивній логіці, об'єктивним закономірностям. Тим самим відкидається теза про первинність буття щодо суті, і навпаки; і суть і явища є моменти розвитку універсума. Тому наявне буття кожного предмета і явища є не «ірраціональне дане», позбавлене основи, відірване від інших предметів і явищ; воно завжди зв'язане сплетінням необхідних переходів з іншими предметами та явищами.

По-друге, розглядаючи пізнання як відображення об'єктивної дійсності, діалектичний матеріалізм відкриває об'єктивну основу логічної діяльності людини, знаходить у практиці критерії істинності цієї діяльності і тим самим пояснює пізнання як розумний процес, в ході якого розум дає справжню картину світу.

По-третє, розкриваючи об'єктивні закономірності суспільного розвитку, діалектичний матеріалізм пояснює «розумність» суспільних відносин як відповідність їх не абстрактним принципам розуму, а дозрілим об'єктивним потребам розвитку суспільства. М. С. Хрущов говорить, що соціалістичний принцип розподілу «єдино розумний і справедливий для даних умов принцип розподілу»³⁸⁰. На більш високому рівні розвитку економіки і свідомості цей принцип стане «нерозумним» — і буде замінений комуністичним принципом розподілу. Комуністичне суспільство є найбільш розумним влаштуванням суспільства не тому, що воно втілює абстрактні ідеали людства, принципи розуму, смисл історії і т. п., а тому, що воно найбільше відповідає розвинутому стану людства.

Комунізм є розумним суспільним ладом не лише по відношенню до капіталізму, а й в загальнолюдському історичному масштабі. Експлуатація людини людиною означає перетворення праці на підневільну, примусову, на засіб підтримання біологічного існування трудящого, тоді як суттю людини і смислом її життєдіяльності є на відміну від тварини не біологічне існування, а праця. Комунізм, ліквідувавши експлуатацію людини людиною та відчуження праці, перетворює працю в смисл і мету людського існування, в джерело радості та натхнення. В цьому розумінні комунізм є суспільство, яке відповідає сутності людини як розумної трудящої істоти. Це не означає, що комунізм є «щасливий кінець» історії. Комунізм є лише початок справді людської історії, коли людина

стає володарем не лише природних, а й суспільних сил.

В перші ж роки після другої світової війни французькі комуністи очолили боротьбу прогресивних сил країни проти ірраціоналістичної пошесті. Тоді вийшли книги Анрі Мужена «Святе екзистенціалістське сімейство»³⁸¹, Жана Канапа «Екзистенціалізм — це не гуманізм»³⁸², Роже Гароді «Література паліїв»³⁸³, «Комунізм і мораль»³⁸⁴, була перевидана праця розстріляного німецькими фашистами філософа-комуніста Жоржа Політцера «Бергсонізм — філософська містифікація»³⁸⁵. Ряд філософських праць, насамперед книга Роже Гароді «Церква, комунізм та християнство»³⁸⁶, викривав католицьку філософію. Філософи-комуністи опублікували багато статей на захист кращих традицій класичної раціоналістичної філософії Франції, зокрема картезіанських. В наступні роки видатними подіями в ідейному житті Франції були вихід у світ книги «Грамадика свободи» Роже Гароді³⁸⁷, його ж праці про теорію пізнання діалектичного матеріалізму³⁸⁸ і, нарешті, видання в 1957 р. книги «Марксизм та гуманізм»³⁸⁹. Гострій марксистській критиці було піддано ірраціоналізм і в ряді статей Гароді, Кон'єо, Канапа, Гі Бесса та інших авторів.

Сильною стороною боротьби французьких комуністів проти ірраціоналізму є те, що вона розглядається ними як елемент більш загальної філософської боротьби — боротьби матеріалізму проти ідеалізму. Французькі комуністи поєднують у своїх працях підтримку кожного виступу проти ірраціоналізму з принципіальною боротьбою проти ідеалізму в цілому. У французькій культурі опозиція ірраціоналізму не завжди буває свідомо матеріалістичною. Однак об'єктивно ця критика часто спрямована проти ідеалістичної реакції і в значній мірі збігається з марксистською критикою ідеалізму. Прогресивний журнал «Пансе», в керівництві яким значну роль відіграють комуністи, називає себе «органом сучасного раціоналізму». Комуністи беруть активну участь у діяльності Спілки раціоналістів, заснованої в 1930 р. Анрі Роже, що був її першим президентом, і Полем Ланжеве-ном (у 1930 — 1938 рр. — віце-президент, у 1938 — 1946 рр. — президент спілки). В 1946—1955 рр. Спілку раціоналістів очолював Жоліо-Кюрі, з 1955 р. президентом спілки є Проспер Альфарік.

Спілка об'єднує інтелігентів, часто далеких від марксизму. В почесний комітет Спілки раціоналістів входять математики Еміль Борель і Жак Адамар, письменник Франсіс Журден, біолог Марсель Пренан, Джон Бернал і Бертран Рассел, членом її тривалий час був покійний Едуард Ерріо. Президентом Адміністративної ради є почесний голова факультету наук Альбер Шатле, членами ради — відомий астроном Кудерк, медик Дезуайль, директор Вищої школи фізики та хімії Рене Люка, професор музею природної історії Жан Орсель та ін. Спілка була заснована для пропаганди «раціоналістичного духу і наукового методу» шляхом організації конференцій та наукових і філософських публікацій.

В програмі спілки говориться: «Догмам, які засліплюють людей і надто часто нацьковують їх одних на одних, раціоналізм протиставляє факти і закони, що їх розкриває наука в матеріальному світі і в світі моралі, і які без примусу створюють союз душ для розумного розуміння всесвіту». Спілка раціоналістів прагне «довести людям, пригніченим нещастями, яких вони не розуміють, що їх порятунок полягає не в поверненні до старих ілюзій, до сліпого нецтва, догматичного фанатизму, але що цей порятунок — у все більш повному і сміливому застосуванні наукового методу, щоб пізнати світ і завдяки цьому перетворити його відповідно до наших потреб і наших ідеалів»³⁹⁰.

Марксисти цілком можуть підписатися під такими програмними деклараціями, оскільки вони збігаються з комуністичними ідеалами. Марксисти вітають виступи проти містики, забобонів, догматичного фанатизму, вітають підхід до дійсності з позицій розуму. В некролозі Жюльєну Бенда газета «Юманіте» писала: «Він не був комуністом. Але він мав багато достоїнств, які кожен комуніст прагне зберігати і розвивати: повага до людського розуму, справедливості та істини; відмова від отупіння, проповідованого релігією»³⁹¹.

Але комуністи завжди пам'ятають, що такі програмні заяви можуть служити також і маскуванням ідеалізму. Від декларацій на користь розуму не відмовляються і ідеалісти, системи яких повністю ірраціоналістичні. Саме тому французькі комуністи негативно оцінили «раціоналізм» Альк'є, головна мета якого — пристосувати старий ідеалізм до раціоналістичних симпатій на-

укової інтелігенції, що протестує проти відверто ірраціоналістичних форм ідеалізму. Обережніше ставляться французькі комуністи до оцінки філософії Гастона Башляра.

Відбиваючи погляди вчених, які перебувають в опозиції до ірраціоналістичного «бунту проти розуму», Башляр виступає з критикою суб'єктивістського емпіризму неопозитивістів. На протилежність емпіризму, говорить він, «наукове пізнання солідарне з раціоналізмом і, хочуть цього його противники чи ні, раціоналізм зв'язаний з наукою, раціоналізм відстоює наукові цілі»³⁹². Раціональний критерій, підкреслює Башляр, не збігається з формально-логічним, він повинен бути діалектичним. В цій частині Башляр виступає з прогресивних позицій. Однак в цілому він лишається в межах сучасного суб'єктивного ідеалізму, звинувачуючи матеріалістів у... ірраціоналізмі. Тому комуністи піддають різкій критиці ідеалістичні основи філософії Башляра, відмічаючи, що, по суті, його спроби створити «новий раціоналізм» зазнали краху, оскільки він не вийшов за межі ідеалізму³⁹³. На аналогічних позиціях стоїть Сезарі³⁹⁴.

Висока оцінка, що її в комуністичній пресі дістала боротьба Жюльєна Бенда проти ірраціоналізму, викликана принципіальними міркуваннями. Хоч Бенда і не приймав філософії марксизму, його критика ірраціоналізму не обмежувалась загальними деклараціями на користь розуму. Він засуджував ідеалістичне прагнення «зруйнувати віру в реальність, ідентичну собі самій, зовнішню щодо духу вченого»³⁹⁵. Бенда доводив, що матеріалістичною є вся сучасна фізика; він зумів розгледіти суб'єктивно-ідеалістичний характер феноменології Гуссерля і підкреслював, що не випадково з Гуссерлем в одній компанії виявився екзистенціаліст Хайдеггер³⁹⁶.

Підтримуючи всіх прихильників розуму у французькій культурі, комуністи Франції ведуть ідейну боротьбу проти ворогів розуму і насамперед проти сучасного ідеалізму. Це й дозволяє їм відрізнити щирих прихильників розуму, які не вміють філософськи обгрунтувати свій раціоналізм, від сучасних ідеалістів, що маскують ірраціоналістичну природу ідеалізму раціоналістичними деклараціями. Разом з тим французькі комуністи викривають спроби ворогів марксизму підмінити основне питання про матеріалістичну чи ідеалістичну лінію в фі-

лософії похідним питанням про раціоналістичну чи ірраціоналістичну лінію.

В тому факті, що комуністи ідуть у перших рядах борців за розум проти мракобісся, містики та ірраціоналізму, що жодна сучасна філософія, крім діалектико-матеріалістичної, нездатна послідовно протиставити себе ірраціоналізмові, відображається глибокий смисл подій, свідками і учасниками яких ми є. Комуністичний рух став розумом, честю і совістю нашої епохи. Революційний робітничий клас та його комуністичні й робітничі партії очолюють боротьбу передових сил людства проти реакції в усіх галузях економічного, політичного і духовного життя. Старий буржуазний суспільний лад прогнив і вмирає, отруюючи ідейну атмосферу в світі, і всі надії людства зв'язані з визвольною боротьбою робітничого класу за мир, демократію і соціалізм.

В нерозривному зв'язку комунізму з усім найкращим, найчеснішим, найпрогресивнішим, що є в людстві, з усіма передовими традиціями людської культури — за порука того, що комунізмові належить майбутнє.

ДОДАТКИ

- ¹ Н. Marcuse, Reason and Revolution, New York, 1954, стор. 433.
- ² Н. Massis, L'Occident et son destin, Paris, 1956, стор. 26.
Див. також Н. D a h m, Der Irrationalismus als Gegenstand marxistischer Philosophiegeschichte, «Neue politische Literatur», Heft 10, 1957.
- ³ Див. G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin, 1955.
- ⁴ Е. Н. Соколов, Критика ревизионистской концепции иррационализма на страницах журнала «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», «Вопросы философии», 1956, № 12, стор. 149.
- ⁵ Див. E. Bálogh, Zur Kritik der Irrationalismus, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1958, Heft 1, 2 und 3; Б. Ф о г а р а ш и, О философских концепциях Георга Лукача, «Проблемы мира и социализма», 1959, № 6.
- ⁶ E. Bálogh, Zur Kritik der Irrationalismus, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1958, Heft 1, стор. 58.
- ⁷ Т. И. Ойзерман, К вопросу о главных течениях современной буржуазной философии, «Вестник МГУ», Серия философии, экономики и истории, 1958, № 2, стор. 78.
- ⁸ Див. з цього приводу R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffen, Band I, Berlin, 1927, стор. 781; R. Eisler, Kant-Lexikon, Berlin, 1930, стор. 279; F. Auerbach, Intuitivismus-Irrationalismus, Detmold, 1934, стор. 29; К. Фишер, История Новой философии, т. VI, СПб, 1909, стор. 77; В. Виндельбанд, История философии, т. 2, СПб, 1913.
- ⁹ БСЭ, т. 18, М., 1953, стор. 467.
- ¹⁰ Див. J. Lewis, Marxism and the irrationalists, London, 1955.
- ¹¹ Див. А. А. Карапетян, Против иррационализма в философии и искусствоведении, ч. I, Ереван, 1958.
- ¹² Див. В. Ф. Асмус, Адвокат философской интуиции, «Под знаменем марксизма», 1926, № 3; Л. Герман, Социальная философия А. Бергсона, «Под знаменем марксизма», 1936, № 2-3.
- ¹³ Див. М. Цебенко, Критика интуитивизма А. Бергсона, «Из истории философии», М., 1957.
- ¹⁴ Г. Д. Сульженко, Французский католический экзистенциализм—философия иррационализма и мистики, «Современный субъективный идеализм», М., 1957.

¹⁵ Г. Д. Сульженко, Борьба французских коммунистов против реакционной философии экзистенциализма, «Вопросы философии», 1952, № 2.

¹⁶ А. И. Владимиров, Онтологическая диалектика о бытии и небытии, «Вопросы философии», 1958, № 8.

¹⁷ А. И. Владимиров, Против «онтологической» философии смерти и уничтожения, «Вопросы философии», 1957, № 10.

¹⁸ К. Маркс, Ф. Энгельс, Вибрані твори, т. II, К., 1955, стор. 100.

¹⁹ Там же, стор. 102.

²⁰ Див. М. Бувье-Ажам, Экономика Франции в середине XX века, М., 1957, стор. 135.

²¹ Див. там же.

²² Цит. за кн.: А. Покровский, Экономическое положение во Франции, «Мировая экономика и международные отношения», 1959, № 5, стор. 113.

²³ М. Moré, Notes sur marxisme, «Esprit», 1934, n° 2, стор. 455.

²⁴ J.-I. Calvez, La pensée de Karl Marx, Paris, 1956, стор. 571.

²⁵ Там же, стор. 568.

²⁶ Р. Роллан, Сочинения, т. 8, М., 1956, стор. 155.

²⁷ М. Горький, Сочинения, т. 23, М., 1953, стор. 127.

²⁸ J. Bertrand, L'énergie spirituelle et la destinée humaine, Paris, 1956, стор. 130.

²⁹ Невизначеність, розпливчастість самосвідомості представників середніх верств, характер ілюзій, що їх вони плекають щодо свого класового становища, а також поширеність цих ілюзій серед півної частини робітників добре ілюструють анкетні дослідження буржуазного соціолога Шомбар де Лава (див. P. Chaumbar de Laue, La vie quotidienne des familles ouvrières, Paris, 1956, стор. 159, 162).

³⁰ Див. М. Бувье-Ажам, Экономика Франции в середине XX века, стор. 90.

³¹ О. Бумке, Культура и вырождение, Л., 1926, стор. 143.

³² Див. D. Anzieu, Quelques explications de la découverte de psychanalyse, «Les études philosophiques», 1956, n° 4.

³³ Там же, стор. 638.

³⁴ W. FehI, André Gide, «Denker und Deuter in heutigen Europa», Band 2, Hamburg, 1954, стор. 106.

³⁵ P. van den Bosch, Les enfants de l'absurde, Paris, 1956, стор. 12.

³⁶ Там же, стор. 12—13.

³⁷ Там же, стор. 13.

³⁸ Див. там же, стор. 14.

³⁹ R. d'Haгcourt, La jeunesse française d'aujourd'hui Wiesbaden, 1951, стор. 4.

⁴⁰ М. Горький, Сочинения, т. 15, М., 1957, стор. 327.

⁴¹ Там же.

⁴² Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, К., 1953, стор. 315.

⁴³ Ф. Энгельс, Диалектика природы, К., 1953, стор. 163.

⁴⁴ Див. К. Маркс, Ф. Энгельс, Вибрані твори, т. II, стор. 320.

⁴⁵ В. І. Ленін, Твори, т. 14, стор. 156.

- 46 Ф. Енгельс, *Диалектика природы*, стор. 41.
- 47 К. Маркс, *Капитал*, т. I, К., 1952, стор. 49.
- 48 Див. В. И. Ленин, *Сочинения*, т. 38, стор. 280.
- 49 Цит. за кн.: В. И. Ленин, *Твори*, т. 14, стор. 136.
- 50 Там же, стор. 135—136.
- 51 Там же, стор. 143.
- 52 Ф. Енгельс, *Анти-Дюринг*, стор. 315.
- 53 Див. Дж. Локк, *Опыт о человеческом разуме*, М., 1898, стор. 95.
- 54 Див. Д. Юм, *Исследование человеческого разума*, СПб, 1902, стор. 187.
- 55 Див. напр., Дж. Беркли, *Трактат о началах человеческого познания*, СПб, 1905, стор. 89, 135; Дж. Беркли, *Три разговора Гиласа с Филонусом*, М., 1937, стор. 10.
- 56 Детально аналіз цього процесу в історії філософії див.: В. Ф. Асмус, *Учение о непосредственном знании в философии Нового времени*, «Вопросы философии», 1957, № 7; В. Ф. Асмус, *Иммануил Кант*, «Вопросы философии», 1954, № 5.
- 57 Гегель, *Сочинения*, т. VI, стор. 16.
- 58 В. И. Ленин, *Сочинения*, т. 38, стор. 159.
- 59 Там же, стор. 82.
- 60 Див. R. Kroner, *Von Kant zu Hegel*, Band 2, Tübingen, 1924, стор. 271—272; J. Wahl, *La malheur de conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1951, стор. 9, 145.
- 61 К. Маркс и Ф. Энгельс, *Из ранних произведений*, М., 1958, стор. 402.
- 62 Там же.
- 63 Э. фон Гартман, *Сущность мирового процесса, или философия бессознательного*, вып. I, М., 1873, стор. 409.
- 64 L. Fouchez, *La philosophie catholique en France au XIX siècle avant la renaissance thomiste*, Paris, 1955, стор. 265—266.
- 65 Э. Ренан, *Собрание сочинений*, т. V, К., 1902, стор. 90.
- 66 О. Конт, *Курс «положительной философии»*, т. I, II, СПб, 1900, стор. 4.
- 67 Див. В. И. Ленин, *Твори*, т. 14, стор. 233, 266—267.
- 68 G. de Rugiero, *Philosophische Strömungen des zwanzigsten Jahrhunderts*, Köln, 1949, стор. 96.
- 69 Див. G. Bianquis, *Nietzsche en France*, Paris, 1929, стор. 3.
- 70 H. Mougin, *La sainte famille existentialiste*, Paris, 1947, стор. 30.
- 71 Там же.
- 72 Там же, стор. 46.
- 73 В. И. Ленин, *Твори*, т. 14, стор. 73.
- 74 R. Arbour, *Henri Bergson et les lettres françaises*, Paris, 1955, стор. 192.
- 75 J. Wahl, *The present situation and the present future of french philosophy*, «Philosophic thought in France and the United States», New York, 1950, стор. 35—36.
- 76 А. Бергсон, *Собрание сочинений*, т. I, СПб, 1914, стор. 15.
- 77 Див. там же.
- 78 А. Бергсон, *Собрание сочинений*, т. 3, СПб, 1914, стор. 10.

⁷⁹ J. Maritain, *De Bergson á Thomas d'Aquin*, Paris, 1947, стор. 14—15.

⁸⁰ А. Бергсон, *Собрание сочинений*, т. 1, стор. 1.

⁸¹ Там же, стор. 1—2.

⁸² Див. E. Le Roy, *Essai d'une philosophie première*, Paris, 1956, стор. 25—26.

⁸³ Див., напр., O. Montiani, *Bergson e il suo umanesimo integrale*, Padova, 1957, стор. 229—230.

⁸⁴ Див. A. Пар, *Logical empiricism and rationalism*, «Dialectica», 1956, n° 38, стор. 149—150.

⁸⁵ Див. насамперед вміщені в зб. «Современный субъективный идеализм» статті: И. Г. Нарский, *Философская сущность неопозитивизма*, Г. А. Брутян, *Идеалистическая сущность семантической философии*, Д. П. Горский, *Искажение неопозитивистами вопросов логики*; а також статті: Б. Е. Быховский, *Распредмечивание философии*, «Вопросы философии», 1956, № 2; Д. П. Горский, А. И. Бурхард, *Решение неопозитивистами основного вопроса философии*, «Вопросы философии», 1956, № 3, та ін.

⁸⁶ L. Rougier, *Traité de la connaissance*, Paris, 1955, стор. 189.

⁸⁷ Там же, стор. 188.

⁸⁸ Критиці раціоналізму присвячена перша велика книга Руж'є—«*Les paralogismes du rationalisme*», Paris, 1925, а також стаття «*L'Univers est-il rationnel?*», «Dialectica», 1955, n° 35-36.

⁸⁹ Англо-французька філософська парада в Руайомоні вилилась у суперечку між позитивізмом та гуссерліанством, більшість французьких філософів виступала під прапором Гуссерля. Див. «Arts», n° 668, 30.IV, 6.V 1958 р., стор. 4.

⁹⁰ «*Problèmes actuels de la phénoménologie*», Bruxelles, 1952, стор. 145.

⁹¹ Див. В. І. Ленин, *Твори*, т. 14, стор. 54.

⁹² *Mésaventures de l'antimarxisme*, Paris, 1956, стор. 19.

⁹³ Див., напр., R. Vancourt, *La philosophie et sa structure*, Saint-Dizier, 1953, стор. 52.

⁹⁴ Див. O. Lauer, *Phénoménologie de Husserl*, Paris, 1955, стор. 31.

⁹⁵ J. F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, 1956, стор. 8.

⁹⁶ Див. S. de Beauvoir, *Privilèges de Merleau-Ponty et le pseudo-sartreisme*, Paris, 1955; «*Temps modernes*», n° 82, серпень 1952 р.

⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, стор. 111.

⁹⁸ «*Enciclopedia filosofica*», vol. 3, Venezia — Roma, 1957, стор. 523.

⁹⁹ I. Murdoch, *Sartre Romantic Rationalist*, New Haven, 1953, стор. 51.

¹⁰⁰ G. Marcel. *Le mystère de l'Être*. vol. I, Paris, 1951, стор. 107.

¹⁰¹ Там же, стор. 116.

¹⁰² Грунтовний аналіз цих положень Марселя див. в статті: Г. Д. Сульженко, *Французський католицеский екзистенціалізм—философія ірраціоналізму і мистикки*, «Современный субъективный идеализм», М., 1957.

- ¹⁰³ P. Prini, Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile, Roma, 1950, стр. 23.
- ¹⁰⁴ Там же, стр. 7.
- ¹⁰⁵ L. Lavelle, Dialectique du monde sensible, Paris, 1954, стр. 8.
- ¹⁰⁶ Див. L. Lavelle, De l'Être, Paris, 1947, стр. 35.
- ¹⁰⁷ L. Lavelle, Dialectique du monde sensible, стр. 2.
- ¹⁰⁸ L. Lavelle, De l'Être, стр. 245.
- ¹⁰⁹ Там же, стр. 219.
- ¹¹⁰ L. Lavelle, Dialectique du monde sensible, стр. 64.
- ¹¹¹ Див. O. Montiani, Bergson e il suo umanesimo integrale, стр. 294; E. Centineo, René Le Senne. Idealismo personalistico e metafisica axiologica, Palermo, 1952, стр. 47—48.
- ¹¹² J. Maritain, The Range of Reason, New York, 1953, стр. 189—190.
- ¹¹³ E. Gilson, Les idées et les lettres, Paris, 1955, стр. 88—89.
- ¹¹⁴ Див. J. Wahl, The present situation and the present future of french philosophy, «The philosophic thought in France and the United States», стр. 139.
- ¹¹⁵ Див. A. Brun, F. Kleber, M. Ferdinand, Alquier messenger de la transcendence, «Nouvelle critique», n° 69, листопад 1955 р., стр. 107.
- ¹¹⁶ F. Alquier, La nostalgie de l'être, Paris, 1950, стр. 52.
- ¹¹⁷ G. Matisse, L'incohérence universelle, Paris, 1953, стр.
- VII.
- ¹¹⁸ Там же, стр. 222.
- ¹¹⁹ L. Rougier, Traité de la connaissance, стр. 218.
- ¹²⁰ Там же, стр. 219.
- ¹²¹ Там же, стр. 406.
- ¹²² J.-P. Sartre, L'être et le néant, Paris, 1943, стр. 12.
- ¹²³ Там же.
- ¹²⁴ V. Jankélévitch, Philosophie première, Paris, 1954, стр. 3.
- ¹²⁵ Там же, стр. 30.
- ¹²⁶ Див. Trần Đức Thảo, Phénoménologie et matérialisme dialectique, Paris, 1951.
- ¹²⁷ M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, стр. 52.
- ¹²⁸ Там же, стр. XV.
- ¹²⁹ Див. Q. Lauer, Phénoménologie de Husserl, стр. 391.
- ¹³⁰ Див. там же, стр. 2.
- ¹³¹ H. Mougin, La sainte famille existentialiste, стр. 124.
- ¹³² Див. Q. Lauer, Phénoménologie de Husserl, стр. 3—4.
- ¹³³ A. Camus, Le mythe de Sisyphe, Paris, 1942, стр. 37.
- ¹³⁴ L. Rougier, L'Univers est il rationnel?, «Dialectica», 1955, n° 35—36, стр. 265.
- ¹³⁵ Див. V. Jankélévitch, Philosophie première, стр. 82.
- ¹³⁶ J. Wahl, Les philosophies de l'existence, Paris, стр. 20—21.
- ¹³⁷ Див. J. Delhomme, Vie et conscience de la vie, Paris, 1954, стр. 92, 182.
- ¹³⁸ L. Rougier, Traité de la connaissance, стр. 219.
- ¹³⁹ Ф. Енгельс, Дialeктика природы, стр. 170.
- ¹⁴⁰ В. И. Ленин, Сочинения, т. 38, стр. 140.
- ¹⁴¹ J.-P. Sartre, L'être et le néant, стр. 11.

- ¹⁴² G. Matisse, L'incohérence universelle, стор. 168.
- ¹⁴³ Цит. за кн.: В. И. Ленин, Твори, т. 14, стор. 136.
- ¹⁴⁴ A. Bernard, Introduction à la philosophie thomiste, Avignon, 1954, стор. 79.
- ¹⁴⁵ Там же, стор. 71.
- ¹⁴⁶ Там же, стор. 19.
- ¹⁴⁷ Там же.
- ¹⁴⁸ J. Maritain, De Bergson à Thomas d'Aquin, стор. 171.
- ¹⁴⁹ A. Bernard, Introduction à la philosophie thomiste, стор. 149.
- ¹⁵⁰ E. Gilson, L'Être et l'Essence, Paris, 1948, стор. 127.
- ¹⁵¹ E. Souriau, Pensée vivante et perfection formelle, Paris, 1952, стор. 154.
- ¹⁵² Див. J. Wahl, Les philosophies de l'existence, стор. 41.
- ¹⁵³ Там же, стор. 13.
- ¹⁵⁴ A. C. Cochrane, The existentialists and God, Philadelphia, 1957, стор. 101.
- ¹⁵⁵ Там же.
- ¹⁵⁶ J. Wahl, The present situation and the present future of french philosophy, «Philosophic thought in France and the United States», стор. 57.
- ¹⁵⁷ Див. A. Bernard, Introduction à la philosophie thomiste, стор. 56.
- ¹⁵⁸ Див. M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, стор. 254—255; L. Adolphe, L'univers bergsonien, Paris, 1955, стор. 127; V. Янкélévitch, Philosophie première, стор. 81.
- ¹⁵⁹ Див. В. Гейзенберг, Открытие Планка и основные философские вопросы учения об атомах, «Вопросы философии», 1958, № 11.
- ¹⁶⁰ Див. A. Bernard, Introduction à la philosophie thomiste, стор. 111.
- ¹⁶¹ J. Kopper, Die Dialektik in französischen Denken der Gegenwart, «Zeitschrift für Philosophischer Forschung», 1957, Heft 1, стор. 80.
- ¹⁶² Г. В. Плеханов, Избранные философские сочинения, т. 3, М., 1957, стор. 316.
- ¹⁶³ Див. A. de Waelhens, Phénoménologie et dialectique, «Ordre, désordre, lumière», Paris, 1952, стор. 9.
- ¹⁶⁴ M. Merleau-Ponty, Dialectique et existence, «Les philosophes célèbres», Paris, 1956, стор. 289.
- ¹⁶⁵ Див. J.-I. Galvez, La pensée de Karl Marx, стор. 628.
- ¹⁶⁶ Див. G. Berget, Experience and transcendence, «Philosophic thought in France and the United States», стор. 88.
- ¹⁶⁷ Див. J. Wahl, Vers la fin de l'ontologie, Paris, 1956, стор. 91.
- ¹⁶⁸ А. Бергсон, Собрание сочинений, т. 1, стор. 251.
- ¹⁶⁹ Там же, стор. 244.
- ¹⁷⁰ J.-P. Sartre, L'être et le néant, стор. 33.
- ¹⁷¹ Див. там же, стор. 63.
- ¹⁷² L. Rougier, Traité de la connaissance, стор. 144.
- ¹⁷³ А. Бергсон, Собрание сочинений, т. 1, стор. 2.
- ¹⁷⁴ А. Бергсон, Собрание сочинений, т. 1, стор. 243.
- ¹⁷⁵ G. Marcel, La mystère de l'Être, стор. 100.

- 176 А. Бергсон, Собрание сочинений, т. 3, стор. 136.
- 177 J. Delhomme, Vie et conscience de la vie, стор. 12.
- 178 Див. J. Wahl, Les philosophies de l'existence, стор. 79.
- 179 V. Jankélévitch, Philosophie première, стор. 47.
- 180 Там же, стор. 72.
- 181 J. Wahl, Traité de métaphysique, Paris, 1953, стор. 37.
- 182 Там же, стор. 170.
- 183 J. Maritain, De Bergson à Thomas d'Aquin, стор. 34.
- 184 A. Bernard, Introduction à la philosophie thomiste, стор.
- 33. 185 Там же, стор. 34.
- 186 Див. E. Gilson, Le Thomisme, Paris, 1947, стор. 499.
- 187 К. Маркс, Капитал, т. 1, К., 1952, стор. 182.
- 188 В. И. Ленин, Сочинения, т. 38, стор. 192.
- 189 Пошлемось тут на цікавий аналіз суперечливої природи руху в праці: В. И. Свидерский, Противоречивость движения и ее проявления, Л., 1959.
- 190 A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, 1956, стор. 183.
- 191 Там же, стор. 137.
- 192 Див., напр., L. Rougier, Traité de la connaissance, стор.
- 134, 234, 212.
- 193 J. Wahl, Traité de métaphysique, стор. 45.
- 194 Там же.
- 195 V. Jankélévitch, Philosophie première, стор. 58.
- 196 R. Ruyer, Néo-finalisme, Paris, 1952, стор. 52, 164.
- 197 Див. A. Reymond, L'activité de juger et le comportement des animaux, «La vie, la pensée», Actes du VII-e congrès de philosophie de langue française, Paris, 1954, стор. 36; L. Bounoure, L'autonomie de l'être vivant, Paris, 1948, стор. 1.
- 198 E. Le Roy, Essay d'une philosophie première, стор. 407.
- 199 «Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin», vol. I, Paris, 1955, стор. 189.
- 200 Там же, стор. 186.
- 201 Там же.
- 202 Ф. Енгельс, Дialeктика природы, стор. 201.
- 203 «Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin», vol. I, стор. 50.
- 204 Там же, стор. 57.
- 205 Там же, стор. 131.
- 206 П. Данжар, Цитология растений и общая цитология, М., 1950, стор. 73—74.
- 207 Ф. Енгельс, Дialeктика природы, стор. 145.
- 208 Гегель, Сочинения, т. III, стор. 34.
- 209 Ф. Енгельс, Дialeктика природы, стор. 45.
- 210 Див. G. Matisse, L'incohérence universelle, стор. 116—
- 117. 211 Там же, стор. VII.
- 212 A. Camus, Le mythe de Sisyphe, стор. 27.
- 213 G. Matisse, L'incohérence universelle, стор. 25—26.
- 214 Там же, стор. 29.
- 215 M. Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, Paris, 1955, стор. 64.
- 216 Див. там же, стор. 66.
- 217 «Mésaventures de l'antimarxisme», стор. 41.

- 218 G. M a t i s s e, L'incohérence universelle, стор. 129.
- 219 Т а м ж е.
- 220 Вираз швейцарського філософа та математика Ф. Гонсета.
- 221 Цит. за кн.: L. Rougier, Traité de la connaissance, стор. 10.
- 222 Т а м ж е, стор. 71.
- 223 Див. В. Ф. Каган, Лобачевский, М.—Л., 1948, стор. 168.
- 224 A. Reymond, L'activité de juger et le comportement des animaux, «La vie, la pensée», стор. 38.
- 225 «A la recherche de la mentalité préhistorique», Paris, 1953, стор. 67.
- 226 «Bulletin de la société française de philosophie», 1947, стор. 132.
- 227 L. Bouvet, La psychanalyse en France, «La psychanalyse d'aujourd'hui», t. I, Paris, 1956, стор. 59.
- 228 Див., напр., A. Hesnard, Psychanalyse du lien interhumain, Paris, 1957, стор. 29, 153.
- 229 J. Paliard, La pensée et la vie, Paris, 1951, стор. 31.
- 230 J. Paliard, La pensée et la vie, Paris, 1951, стор. 30.
- 231 Див. G. Gusdorf, Mythe et métaphysique, Paris, 1955, стор. 108.
- 232 Т а м ж е, стор. 238.
- 233 Т а м ж е, стор. 285.
- 234 W. Berteval, Le faux intellectualisme, Paris, 1948, стор. 24.
- 235 Т а м ж е, стор. 25.
- 236 L. Vax, Vie et profondeur, «La vie, la pensée», стор. 80.
- 237 M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, стор. 140.
- 238 Т а м ж е.
- 239 «Problèmes actuels de la phénoménologie», стор. 141.
- 240 Q. Lauer, Phénoménologie de Husserl, стор. 32.
- 241 M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, стор. 441.
- 242 «Problèmes actuels de la phénoménologie», стор. 124.
- 243 Див. Q. Lauer, Phénoménologie de Husserl, стор. 239.
- 244 L. Rougier, Traité de la connaissance, стор. 43.
- 245 Т а м ж е, стор. 38.
- 246 Т а м ж е, стор. 40.
- 247 Див. R. Garaudy, De l'empirisme logique à la sémantique, «Revue philosophique de la France et d'Etrangère», 1956, n° 2, стор. 230.
- 248 L. Rougier, Traité de la connaissance, стор. 48.
- 249 A. Heyting, La conception intuitionniste de la logique», «Les études philosophiques», 1956, n° 2, стор. 232.
- 250 P. Césari, La logique et la science, Paris, 1955, стор. 27.
- 251 L. Rougier, Traité de la connaissance, стор. 160.
- 252 Т а м ж е, стор. 176.
- 253 A. Bernard, Introduction à la philosophie thomiste, стор. 9.
- 254 Т а м ж е, стор. 10.
- 255 J. Maritain, De Bergson à Thomas d'Aquin, стор. 9.
- 256 В. И. Ленин, Сочинения, т. 38, стор. 80.
- 257 Див. Ф. Енгельс, Дialeктика природы, стор. 163.
- 258 Див. В. И. Ленин, Сочинения, т. 38, стор. 350.
- 259 Т а м ж е, стор. 199.

- 260 В. И. Ленин, Сочинения, т. 38, стор. 81.
- 261 Там же, стор. 181—182.
- 262 Див. особливо: В. Ф. Асмус, Декарт, М., 1956; В. Ф. Асмус, Учение о непосредственном знании в философии Нового времени, «Вопросы философии», 1957, № 7.
- 263 Див. лист Бергсона Геффдинг в кн.: Н. Höffding, La philosophie de Bergson, Paris, 1925, стор. 163.
- 264 J. Delhomme, Vie et conscience de la vie, стор. 160.
- 265 Там же, стор. 161.
- 266 J.-P. Sartre, L'être et le néant, стор. 220.
- 267 Там же, стор. 12.
- 268 G. Marcel, Être et Avoir, Paris, 1946, стор. 167, 170.
- 269 Цит. за кн.: Н. Höffding, La philosophie de Bergson, стор. 163.
- 270 M. Carrouges, André Bréton et les données fondamentales du surréalisme, Paris, 1950, стор. 125.
- 271 H. Sérouya, Le mysticisme dans la philosophie, «La vie, la pensée», стор. 175.
- 272 Див. J. Maritain, De Bergson à Thomas d'Aquin, стор. 61.
- 273 J. Maritain, The Range of Reason, стор. 12.
- 274 A. Bernard, Introduction à la philosophie thomiste, стор. 14.
- 275 J. Maritain, De Bergson à Thomas d'Aquin, стор. 152.
- 276 Там же, стор. 156.
- 277 Там же, стор. 160.
- 278 R. Ruyer, Les phénomènes métaphysiques, «Ordre, désordre, lumière», стор. 86.
- 279 Там же.
- 280 Див. лист Бергсона Жаку Шевалье в кн.: J. Chevalier, Bergson, Paris, 1956, стор. 296.
- 281 Цит. за кн.: J. Benda, Trois idoles romantiques, Genève, 1948, стор. 115.
- 282 P. Chauchard, La maîtrise du comportement, Paris, 1956, стор. 197.
- 283 Там же, стор. 200.
- 284 Там же, стор. 222.
- 285 Там же, стор. 198.
- 286 Там же, стор. 73.
- 287 Там же, стор. 206.
- 288 Там же, стор. 208.
- 289 В. И. Ленин, Твори, т. 14, стор. 267.
- 290 Там же, стор. 106.
- 291 J. Wahl, Les philosophies de l'existence, стор. 126.
- 292 A. Camus, Mythe de Sisyphe, стор. 15.
- 293 G. Marcel, La mystère de l'Être, vol. I, стор. 68.
- 294 J. Wahl, Les philosophies de l'existence, стор. 63.
- 295 Там же, стор. 63.
- 296 Там же, стор. 69.
- 297 R. Vancoart, La philosophique et sa structure, стор. 206.
- 298 К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стор. 594.
- 299 A. A. Bernard, Introduction à la philosophie thomiste, стор. 131.
- 300 I. A. Trégastel, Révolte contre l'absurde, Paris, 1953, стор. 30.

- 301 J. Maritain, *The Range of Reason*, стр. 23.
 302 J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, стр. 204.
 303 Там же, стр. 205.
 304 Див. там же, стр. 57.
 305 Там же, стр. 57.
 306 Там же, стр. 272.
 307 A. Bernard, *Introduction à la philosophie thomiste*, стр. 132.
 308 Там же.
 309 J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, стр. 272.
 310 Там же, стр. 280—281.
 311 R. Le Senne, *La découverte de Dieu*, Paris, 1955, стр. 95.
 312 Там же, стр. 97.
 313 Там же, стр. 96.
 314 Там же, стр. 99.
 315 Там же, стр. 100.
 316 Див. J. Maritain, *The Range of Reason*, стр. 23—25.
 317 R. Le Senne, *Traité de caractérologie*, Paris, 1950, стр. 11.
 318 Див. там же, стр. 7.
 319 R. Polin, *La création des valeurs*, Paris, 1944, стр. 117.
 320 P. Jeanson, *Le problème morale et la pensée de Sartre*, Paris, 1947, стр. 333.
 321 R. Polin, *La création des valeurs*, стр. 296.
 322 К. Маркс и Ф. Энгельс, *Из ранних произведений*, стр. 631.
 323 Там же.
 324 В. И. Ленин, *Сочинения*, т. 38, стр. 206.
 325 Там же, стр. 208.
 326 К. Маркс и Ф. Энгельс, *Твори*, т. 3, К., 1959, стр. 1.
 327 В. И. Ленин, *Сочинения*, т. 38, стр. 205.
 328 Там же, стр. 209.
 329 Там же, стр. 180.
 330 Див., напр., L. Husson, *Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne*, «Les études bergsoniennes», vol. IV, Paris, 1956, стр. 196.
 331 H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, стр. 318.
 332 L. Adolphe, *L'univers bergsonien*, стр. 43.
 333 Див. A. Gui, *L'intuition trophique selon Ramon Turro*, «La vie, la pensée», 119—124.
 334 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, стр. 496—497.
 335 G. Gusdorf, *La découverte de soi*, Paris, 1948, стр. 143.
 336 Див. там же, стр. 146.
 337 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, стр. 498.
 338 J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, стр. 23.
 339 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, стр. 497.
 340 Там же, стр. 505.
 341 J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, стр. 561.
 342 Там же, стр. 562.
 343 Там же.

- 344 J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, стор. 569.
 345 Ф. Енгельс, *Диалектика природы*, стор. 128.
 346 Ф. Енгельс, *Анти-Дюринг*, стор. 97.
 347 Там же.
 348 R. Polin, *Création des valeurs*, стор. 66.
 349 J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, стор. 639.
 350 «*Problèmes actuels de la phénoménologie*», стор. 109.
 351 G. Matisse, *L'incohérence universelle*, стор. XIV.
 352 V. Jankélévitch, *Philosophie première*, стор. 143.
 353 L. Adolphe, *L'univers bergsonien*, стор. 212.
 354 A. A. Camus, *Lettres à un ami allemand*, Paris, 1948, стор.
84.
 355 Див. там же, стор. 78—79.
 356 «*La destinée de l'individu*», Paris, 1946, стор. 33.
 357 Див. A. Camus, *Actuelles*, Paris, 1950, стор. 216.
 358 Див. A. Camus, *Parties and truth*, «*Encounter*», 1957, n°4, стор. 3—5.
 359 R. de Luppé, *Albert Camus*, Paris, 1951, стор. 19.
 360 A. Camus, *Mythe de Sisyphe*, стор. 84.
 361 M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, стор. 71.
 362 P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, 1955, стор. 176—177.
 363 A. Camus, *Actuelles*, стор. 216.
 364 R. Polin, *Y-a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire?* «*Les études bergsoniennes*», vol. IV, стор. 19.
 365 К. Маркс, Ф. Енгельс, *Вибрані твори*, т. II, стор. 426—427.
 366 Див. R. Garaudy, *Literature of the Graveyard*, New York, 1948, стор. 15.
 367 К. Маркс, Ф. Енгельс, *Вибрані твори*, т. II, стор. 340.
 368 К. Маркс и Ф. Энгельс, *Из ранних произведений*, стор.
563.
 369 К. Маркс и Ф. Энгельс, *Из ранних произведений*, стор.
565.
 370 J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, 1953, стор. 241.
 371 J. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, стор. 621.
 372 «*Матеріали ХХІ позачергового з'їзду КПРС*», К., 1959, стор. 104.
 373 Там же, стор. 101.
 374 J. Moch, *La groupe d'études doctrinales*, «*La revue socialiste*», n°122, квітень, 1959, стор. 54—55.
 375 Там же, стор. 55.
 376 P. Bonnel, R. Quilliot, *Où en est le socialisme aujourd'hui?* «*La revue socialiste*», n° 132, квітень, 1959 р., стор. 62.
 377 Див. P. Bonnel, *Hegel et Marx*, «*La revue socialiste*», n°122, XI, листопад 1957 р.; P. Bonnel, *Socialisme et marxisme*, «*La revue socialiste*», n° 121, листопад 1958 р.; P. Bonnel, *Socialisme et marxisme*, «*La revue socialiste*», n° 127, листопад 1959 р.
 378 H. Lefebvre, *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, 1958, стор. 42.
 379 J. Lacroix, *Le marxisme en question*, «*Le Monde*», n° 4157, 23.V 1959 р., стор. 1.

- ³⁸⁰ «Матеріали ХХІ позачергового з'їзду КПРС», стор. 104.
- ³⁸¹ Див. Н. Mouglin, *La sainte famille existentialiste*, Paris, 1947.
- ³⁸² Див. J. Kanaра, *L'existentialisme n'est pas un humanisme*, Paris, 1947.
- ³⁸³ Див. R. Garaudy, *La littérature des fossoyers*, Paris, 1947.
- ³⁸⁴ Див. R. Garaudy, *Le communisme et la morale*, Paris, 1947.
- ³⁸⁵ Див. G. Politzer, *Bergsonisme une mystification philosophique*, Paris, 1947.
- ³⁸⁶ Див. R. Garaudy, *L'église, le communisme et les chrétiens*, Paris, 1949.
- ³⁸⁷ Див. R. Garaudy, *Grammaire de la liberté*, Paris, 1949.
- ³⁸⁸ Див. R. Garaudy, *Théorie de la connaissance du matérialisme dialectique*, Paris, 1950.
- ³⁸⁹ Див. R. Garaudy, *Marxisme et humanisme*, Paris, 1957.
- ³⁹⁰ Програма спілки раціоналістів публікується в кожному номері журналу «Cahiers rationalistes».
- ³⁹¹ A. Wurmser, Julien Benda a mort, «Humanité», n° 659, 8.VI 1956. p.
- ³⁹² G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, 1953.
- ³⁹³ Див. Р. Гароді, Основные направления современной буржуазной философии во Франции, «Вопросы философии», 1954, № 1.
- ³⁹⁴ Див. Р. Сесарі, *La logique et la science*, Paris, 1955.
- ³⁹⁵ J. Benda, *De quelques constantes de l'esprit humaine*, Paris, 1950, стор. 57.
- ³⁹⁶ Див. J. Benda, *Un phénomène moderne, la volonté consilia-trice*, «Les études philosophiques», 1949, n° 3-4, стор. 316.
-

ЗМІСТ

Вступ	3
-----------------	---

Розділ I

Соціальні корені та ідейні джерела сучасного французького ірраціоналізму

Соціальні корені ірраціоналізму в сучасній Франції	8
Ідейні джерела сучасного французького ірраціоналізму	18

Розділ II

Ірраціоналістичне заперечення об'єктивності законів природи

Сучасні французькі ідеалісти про своє ставлення до ірраціоналізму	35
Що криється за балачками про «розумність світу»	48
Ще про «розумність світу». Ірраціоналізм і діалектика	63

Розділ III

Ірраціоналістичний похід проти розуму

Ірраціоналізм про природу мислення	83
Розум і інтуїція	101
Ірраціоналізм і проблема свободи і необхідності	114
Закінчення. Комуністи Франції в авангарді боротьби проти ірраціоналізму	136
Додатки	144

3 крб. 40 коп.

3 I.I. 1961 р.— 34 коп.