

КОРОТКА ІСТОРІЯ НОВІТНЬОЇ ФІЛОСОФІЇ

ІІ ТА ІСТОРІЯ ІДЕЙ ► СТАНОВЛЕННЯ Сучасної Філософії
РАціоналізм ► ДЕКАРТ ► КАРТЕЗІАНСТВО ► ЛОК І БІКОН
ІДЕЯ МОРАЛЬНОЇ НАУКИ ► ЕМПІРИЗМ ► Г'ЮМ ► КАНТ І
КРИТИКА ЧИСТОГО РОЗУМУ ► ЕТИКА І
КА ► ШОПЕНГАУЕР, К'ЕРКЕГОР
ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ
ГОБСА ДО ГЕГЕЛ
ВІТГЕНШТАЙН ► МА...

Roger Scruton

A SHORT HISTORY
OF MODERN PHILOSOPHY

FROM DESCARTES
TO WITTGENSTEIN

Роджер Скратон

КОРОТКА ІСТОРІЯ
НОВІТНЬОЇ ФІЛОСОФІЇ

ВІД ДЕКАРТА
ДО ВІТГЕНШТАЙНА

Переклав з англійської
Олександр Коваленко

Київ
ОСНОВИ
1998

ББК 87.3(0)
С 45

Роджер Скратон, випускник Кембриджського університету, викладач філософії Лондонського університету, у своїй праці розкриває метафізичні, етичні й політичні уявлення, що панували в царині постсередньовічної філософії.

Написане чітко й дохідливо, це глибоке дослідження наближає історію новітньої філософії до широкого читача.

Originally published in English
in 1981 by Routledge & Kegan Paul Ltd.

Уперше англійською мовою
книжку опубліковано 1981 р.
видавництвом Routledge & Kegan Paul Ltd.

© Roger Scruton 1981, 1984.

ISBN 966-500-195-7

© Олександр Коваленко.
Український переклад, 1998.

З М І С Т

ПЕРЕДМОВА	7
1. Історія філософії та історія ідей	10
2. Становлення сучасної філософії	20
Частина перша. РАЦІОНАЛІЗМ	33
3. Декарт	34
4. Картезіанська революція	46
5. Спіноза	57
6. Ляйбніц	75
Частина друга. ЕМПІРИЗМ	89
7. Лок і Берклі	90
8. Ідея моральної науки	115
9. Г'юм	131
Частина третя. КАНТ І ІДЕАЛІЗМ	147
10. Кант І: Критика чистого розуму	148
11. Кант ІІ: Етика й естетика	161
12. Гегель	179
13. Реакція: Шопенгауер, К'єркегор і Ніцше ..	197
Частина четверта. ПОЛІТИЧНЕ ПЕРЕТВОРЕННЯ	213
14. Політична філософія від Гобса до Гегеля ..	214
15. Маркс	231
16. Утилітаризм і наступний період	247

Частина п'ята. ПІЗНЯ ФІЛОСОФІЯ	263
---	------------

17. Фреге	264
---------------------	-----

18. Феноменологія та екзистенціалізм	279
--	-----

19. Вітгенштайн	297
---------------------------	-----

БІБЛІОГРАФІЯ	313
-------------------------------	------------

ПОКАЖЧИК	324
---------------------------	------------

ПЕРЕДМОВА

Ця книжка дає синтетичне бачення історії сучасної філософії з аналітичної перспективи. Вона неминує вийшла вибірковою, але я сподіваюсь, що мені вдалося вірно зобразити головні постаті й основні інтелектуальні проблеми, які формували західну філософію, починаючи від Декарта. На мою думку, плідним підходом у цій справі є позиція аналітичної філософії, що в останні роки зацікавилася історією, яку вона надто довго нехтувала, і прагне поновити свої зв'язки з західною інтелектуальною традицією. Галузям, які становили найбільший інтерес для істориків філософії — естетиці, політиці, теології й теорії емоцій, — протягом кількох років приділялося недостатньо уваги у працях американських та англійських дослідників; ба більше, дедалі вужче бачення, захоплення методикою й компетенцією прийшло на заміну такій чутливості щодо людських обставин, яка є традиційною властивістю умоглядного філософа. Поновлення інтересу до історії філософії обіцяє виправити ці вади, а такі галузі, як естетика та політична філософія, вже починають розглядатись якщо не центральними, то принаймні не цілковито маргінальними у серйозному філософському розумінні.

Я розглядаю аналітичну філософію крізь призму образного мислення її найвидатнішого представника — Вітгенштайна. Тож мені довелося поминути багато цікавих, але, вочевидь, переоцінених здобутків англійських та американських мислителів, які вважали логіку й мову головними предметами дослідження філософії. Я поставив собі за мету дати якомога ширшу перспективу й показати фундаментальну безперервність аргументації, що її допомагають нам сприйняти недавні досягнення.

КОРОТКА ІСТОРІЯ НОВІТНЬОЇ ФІЛОСОФІЇ

У першому розділі я пояснюю причину обмеження цього аналізу переважно постатами філософії пост-Ренесансу і того, чому мої методи різняться від методів істориків ідей. Моє завдання — схарактеризувати зміст філософських висновків і аргументації, а не контекст, якому вони виникли, чи впливи, які привели до них. І, хто цікавиться історією ідей, захочуть повернутися до питань, висвітлених у цій книжці, й дослідити історичні умови, з яких випливала аргументація, а також річища впливу, які вели від Гобса до Спінози, від Мальбранша до Берклі, від Русо до Канта і від Шопенгауера до Вітгенштайна. Класифікації шкіл і обґрунтувань, що я їх прийняв, можуть, таким чином, здаватися коли не довільними, то принаймні великою мірою справою філософської зручності.

Слід згадати про особливості точки зору, з якої писалася ця книжка. Хоч вихід аналітичної філософії з культурної ізоляції забрав чимало часу, на мою думку, світло, яке вона стала випромінювати на історію філософії, є набагато яскравішим за ті стислі дослідження, які з'являлися протягом ста попередніх років розвитку аналітичної філософії. Утворився новий стиль історії філософії, який мав на меті пошуки доказів, котрі можна висувати і приймати не лише тоді, коли їх уперше проголошують, але й будь-коли. Запитувати, чи можна *тепер* вірити в те, що писав Ляйбніц, означає піддавати чиєсь тлумачення суворому інтелектуальному покаранню. Виникає потреба з'ясувати, що насправді означали його висновки і які аргументи виправдовували чи могли виправдати його віру в ці висновки. Виникає потреба перекласти думку попередніх філософів з професійного жаргону, який може затемнювати її значення, усунути з неї все обмежене й тимчасове й подати її у вигляді ідіоми, яку наш сучасник міг би використати при вираженні своїх найсерйозніших поглядів. У бібліографії до цієї праці читач знайде кілька посилань на недавні дослідження історії філософії, які, хоч їм, можливо, бракує розмаху й культурної вишуканості попередніх досліджень, на мій погляд, безповоротно змінили обличчя історії філософії, шукаючи в минулому відповіді на сучасні питання. Власне, як винахід нової

логіки допоміг філософам уперше збагнути дослідження середньовічних логіків, так і нова філософія мови й розуму зробила Кантову аргументацію зрозумілою в той спосіб, у який її не могли збагнути ті люди, для яких Кант її створював насамперед.

Не слід, однак, вважати, що аналітичний варіант історії філософії зовсім не пов'язаний з тією історією філософії, яку мають на оці мислителі інших шкіл. Запропоноване мною тлумачення у загальних рисах може бути прийнятним для багатьох феноменологів. Подібно до феноменологів, я бачу головне річище сучасної філософії як відгалуження від картезіанської теорії суб'єкта і від наступного розмежування між суб'єктом і об'єктом, між суб'єктивною впевненістю і об'єктивним сумнівом. Я вважаю, що це річище проходить через епістемологію, метафізику, етику й політичну філософію впродовж усього досліджуваного періоду. Я також вважаю, що Вітгенштайнів детальний показ неспроможності картезіанського бачення остаточно поклав край тій добі історії філософії. Однак Вітгенштайнова аргументація, на яку я також посилаюся, підриває, на мою думку, можливості феноменології.

Годі й казати, що книжка, оскільки я прагнув писати її якомога стисліше, править лише за дороговказ; моє завдання буде виконане, якщо вона допоможе читачеві зрозуміти й одержати втіху від тих праць філософів, які я тут розглядаю.

Текст для цього видання було переглянуто, і автор вдячний тим читачам і рецензентам, які привернули його увагу до незугарностей викладу і трактування.

Розділ 1

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА ІСТОРІЯ ІДЕЙ

Предметом уваги у цій праці є “сучасна” філософія. Разом з іншими дослідниками, я вважаю, що сучасна філософія розпочинається з Декарта і що її найбільш важливі нові вияви слід шукати у працях Вітгенштайна. Сподіваюся обґрунтувати ці твердження, але за головну мету ставив собі викласти історію сучасної західної філософії настільки стисло, наскільки дозволяє цей предмет.

Насамперед я хотів, щоб зміст цієї книжки був зрозумілим для тих, хто не має спеціальних знань у галузі сучасної аналітичної філософії. На жаль, у невеликому обсязі дуже важко схарактеризувати природу філософії; єдине задоволення, яке автор може отримати від такої спроби, полягає в усвідомленні того, що відповідь на запитання: “Що таке філософія?” — має переконливий вигляд лише тоді, коли вона коротка. Чим довше людина міркує над застереженнями, які має містити будь-яка розгорнута відповідь, тим більше вона схиляється до висновку, що це питання саме по собі є головним предметом філософського дослідження. Зрозуміло, що моя характеристика природи філософії віддзеркалюватиме особливу філософську точку зору, в якій я, здається, переконаний, і цінність її в очах читача має ґрунтуватися на тому факті, що її дотримується філософ, який є сучасником читача.

Природу філософії можна збагнути, протиставивши з одного боку науку, а з другого — теологію. Простіше кажучи, наука — це царина емпіричного дослідження; вона виростає з намагання досягнути світ таким, яким його сприймаємо, передбачати й пояснювати зримі явища і формулювати “закони природи” (якщо такі присутні), згідно з якими слід пояснювати річище людського досвіду. Отже, будь-яка наука породжуватиме численні запитання, які лежать поза її власними мето-

дами дослідження і які вона, таким чином, виявляється неспроможною розв'язати. Розглянемо запитання про епізод, який вважається вартим уваги: "Що було причиною цього?" Наукова відповідь найскоріше буде сформульована в термінах, сформованих попередніми подіями та обставинами, разом з певними законами й гіпотезами, які пов'язують явище, що його треба пояснити, з явищами, які його пояснюють. Утім, дехто може запитати те саме про інші явища. І якщо він одержить відповідь на такий самий кшталт, тоді, принаймні потенційно, низка причин може виявитися нескінченною, сягаючи у невизначене минуле. Розумючи ймовірність цього, можна задати інше запитання, а саме: "Що є причиною існування такої низки взагалі?" або абстрактніше: "Чому мають існувати будь-які явища?" — не просто, чому має відбуватися *те чи те* явище, а чому має відбуватися *що-небудь*? Неминуче, наукове дослідження, яке веде нас від даного до того, що пояснює дане, припускає існування речей. Звідси, воно неспроможне розв'язати це абстрактніше й важче питання. Здається, що таке питання виходить за межі емпіричного дослідження і все ж таки водночас природно виростає з нього. Наука сама по собі не дасть відповіді на нього, і все ж таки, мабуть, не буде безпідставним припущення, що відповідь, можливо, *існує*.

Скрізь ми виявляємо, що наука породжує питання, які виходять за межі її здатності розв'язати їх. Такі питання називали метафізичними — вони формують виразну й невід'ємну частину предмета дослідження філософії. Отже, розглядаючи конкретну метафізичну проблему, згадану мною, дехто може шукати її розв'язання в авторитетній системі теології. Така людина знайшла б потрібну їй відповідь у зверненні до Бога, як першопричини й кінцевої мети всього сущого. Але якщо таке звернення ґрунтується лише на вірі, тоді воно не визнає жодного раціонального пояснення, крім того, яке можна приписати божественному одкровенню. Людина, яка покладається на віру й не цікавиться її обґрунтованістю, має, в певному розумінні, філософію. Така людина застовпила своє місце в метафізичній доктрині, але ствердила цю доктрину *догматично* — вона

для неї не є ані висновком із обгрунтованої аргументації, ані результатом метафізичних розмірковувань. Це лише сприйнята ідея, інтелектуальна вартість якої полягає в тому, що вона дає відповіді на метафізичні загадки, а єдина вада — це те, що при цьому вона не додає авторитетності тим питанням, яких не було в первісному догматичному припущенні.

Будь-яка спроба раціонально обгрунтувати теологію з тієї лише причини, що теологія дає відповіді на метафізичні питання, сама собою складатиме певну форму філософської думки. Не дивно, отже, що, тим часом як сама теологія не є філософією, питання *можливості* теології було і до деякої міри й досі є основним філософським питанням.

Окрім метафізичних питань на кшталт тих, на які я посилався, є інші питання, які на перший погляд мають право вважатися філософськими. Зокрема, це питання методу, по типові приклади яких можна звернутися до дослідження епістемології (науки про пізнання) й логіки. Так само як наукове дослідження можна відкинути назад до точки, де воно стає метафізикою, так і метод цього дослідження можна поставити під сумнів, постійно запитуючи про підстави кожного окремого твердження. У такий спосіб наука неминуче приводить до дослідження логіки й епістемології і, якщо існує спокуса сказати, що висновки цих досліджень є пустопорожніми чи позбавленими сенсу або що на їхні запитання неможливо дати відповідь, що само собою виступає філософським судженням, потребує такого самого обгрунтування, як і менш скептичні альтернативи.

В один ряд із метафізикою, логікою й епістемологією слід поставити етику, естетику й політичну філософію, оскільки й тут, як тільки ми починаємо досліджувати основу свого мислення, виявляється, що нас відкинуто на рівень абстракції, де жодне емпіричне дослідження не може дати задовільної відповіді. Ось приклад: якщо всі усвідомлюватимуть, що дотримання морального принципу, який забороняє красти, містить у собі утримання від крадіжки за будь-яких особливих обставин, то всі так само усвідомлюють, що слід інакше ставитися до того, коли голодна людина краде шматок хліба в того,

кому цей шматок не потрібен, аніж до того, коли багатій краде в когось найдорогоцінніше. Але чому ми розглядаємо ці дії по-різному, як ми узгоджуємо таку позицію, якщо робимо це взагалі, з дотриманням первісного принципу і як ми виправдовуємо сам принцип? Усі ці питання ведуть нас до виразно філософських галузей; виявляється, що ми виходимо за сфери моралі, права, політики й хапаємося за абстракції, часто не надто переконані, що ці абстракції були б достатніми для підтримання певної системи поглядів, а часто з новою силою бажаючи сховатися в теологічних догмах.

Що ж тоді вирізняє філософську думку? Питання, що їх порушують філософи, мають дві виразні риси, на які можна сперти характеристику цих питань: абстрактність і турбота про істину. Говорячи про абстракцію, я в загальних рисах маю на увазі те, що філософські питання постають наприкінці всіх інших досліджень, коли питання щодо окремих речей, явищ чи практичних складнощів були розв'язані за допомогою наявних методів і коли під сумнів ставляться або самі ці методи, або певна метафізична доктрина, чиє існування припускається застосуванням цих методів. Отож філософські проблеми й системи, які мають розв'язати їх, сформульовані мовою, що має тенденцію посилятися не на сферу існуючих фактів, а на сфери можливого й необхідного: на те, що може бути, і те, що має бути, а не на те, що є.

Друга риса — турбота про істину — може здаватися надто очевидною, щоб про неї було варто згадувати. Але насправді про неї легко забувають, — а коли про неї забувають, — філософія загрожує виродитися в риторику. Питання, що їх порушує філософія, можуть бути особливими в той спосіб, що на них немає відповіді, — деякі філософи схилиються саме до такої думки. Але вони все ж таки залишаються запитаннями, тож будь-яку відповідь слід оцінювати, обґрунтовуючи її істинність чи помилковість. Якщо відповідей немає, тоді всі можливі відповіді будуть хибними. Однак, якщо хтось пропонує якусь відповідь, то він має навести міркування на її користь.

Далі в цій праці ми розглянемо думки кількох авторів і ті школи, які ґрунтувалися на тому, що можна назвати “метафілософією”, — тобто на певній теорії щодо природи філософської думки, призначеної пояснити існування інтелектуального вчення, як цілковито абстрактного, так і присвяченого пошуку істини. Такі метафілософії належать, як правило, до одного з двох типів, залежно від того, чого вони дотримуються: розмірковувань чи аналізу як мети філософського мислення.

Дехто каже — дотримуючись традиції Платона й Піфагора, — що філософія здобуває свою абстрактну якість завдяки тому, що вона полягає в уможливленні вивченні абстрактних речей, зокрема певних об’єктів чи певних світів, які недоступні для досвіду. Такі філософії схильні чорнити емпіричне дослідження, кажучи, що воно дає лише напівістини, оскільки вивчає тільки зовнішній бік, тим часом уможлидна філософія має вищу вартість, звертаючись до сфери необхідного, де відкривається істинний зміст світу (чи зміст істинного світу). Інші вважають, що філософія тягнеться до абстракції не тому, що предметом її розмірковувань є якийсь вищий світ, а тому, що вона опікується більш земним завданням інтелектуальної критики, досліджуючи методи й цілі наших конкретних форм мислення, маючи на меті дійти висновків щодо їхніх обмежень і обґрунтованості. Абстракція є всього лиш абстракцією *від* конкретного; це не абстракція *до* чогось, зокрема не до якоїсь іншої сфери буття. Відносно пошуку істини, який безпосередньо пояснюється як паросток бажання приводити до ладу те, що можна взнати, те, що можна довести, — філософська істина є попросту істиною про межі людського розуміння.

Така аналітична чи критична філософія, яка найповніше виявилася у творах Канта, домінувала також і в англосаксонській філософії нашого століття в особливій формі “концептуального”, чи “лінгвістичного” аналізу. Але історія предмета припускає, що аналіз у філософських питаннях, хоч би як його шанували, завжди тягне за собою прагнення синтезу й уможлидності. Хоч би якою на перший погляд здавалася конкретна філо-

софія, хоч би як вона не скидалася на звичайнісіньку гру слів чи логічне доведення, вона найскоріше приведе за допомогою переконливих кроків до висновків, метафізичний підтекст яких так само далекоюсяжний, як і підтекст будь-якої з великих умоглядних систем.

Я сказав, що істотною рисою філософського мислення є те, що його метою має бути істина. Але, стикаючись із приголомшливим розмаїттям висновків, суперечностей методів і темрявою передумов філософів, пересічний читач цілком може відчувати, що ця мета є або нездійсненною, або, у кращому разі, радше благочестивою надією, аніж серйозним наміром. Безперечно, скаже він, якщо існує така річ, як філософське дослідження, яке має на меті і породжує істину, то має бути й філософський поступ, прийняті передумови, доведені висновки; одним словом, має бути певний тип неухильного застарівання послідовних систем, яке ми спостерігаємо у природничих науках в міру того, як здобуваються нові результати і відкидаються попередні. І все ж таки ми нічого такого не знаходимо; праці Платона й Арістотеля вивчають сьогодні так само серйозно, як і завжди, і нинішній філософ має бути обізнаний з їхньою аргументацією так само, як і сучасники цих мислителів. Науковець, навпаки, навіть коли й цікавиться історією свого предмета дослідження, може часто безкарно нехтувати її, що, як правило, й роблять. Сучасний фізик, який ніколи не чув про Архімеда, може, однак, мати повне знання прийнятих висновків свого предмета.

Відповіддю на цей скептицизм було б доведення того, що поступ філософії *існує*, але предмет дослідження надто складний. Він лежить на межі людського розуміння; отже, її поступ повільний. Відповіддю також було б доведення того, що природа предмета є такою, що кожна спроба — це новий початок, коли ніщо не є аксіоматичним, і лише іноді доходять висновків, які не були стверджені в тій чи тій формі, виражені мовою якоїсь іншої системи. Тут корисно протиставити філософію й науку, з одного боку, й літературу — з іншого. Я вже стверджував, що науковець може безкарно не-

хтувати глибшу історію предмета свого дослідження і все ж таки залишатися фахівцем у даній галузі. І навпаки, хтось, маючи неадекватні знання фізики (тієї системи фізики, яка нині вважається істинною), може, однак, виявитися компетентним істориком цього предмета, здатним досліджувати й пояснювати інтелектуальні припущення, а також історичне значення багатьох мертвих гіпотез і багатьох застарілих форм мислення. (Таким чином, ми з'ясовуємо, що наука й історія науки починають розглядатися як роздільні наукові дисципліни, питання чи результати яких майже або й зовсім не перетинаються).

Проте, коли ми звертаємося до літератури, то виявляємо цілковито інший стан справ. Насамперед, неправдоподібне припущення, що літературі властива внутрішня тенденція до поступу, оскільки немає опису того, до чого вона просувається. Наука, яка рухається в напрямку істини, завжди ґрунтується на тому, що було встановлено, має невід'ємне право розвінчувати і спростовувати найбільш винахідливі, задовільні й досконалі зі своїх існуючих систем. Таким чином Коперник і Галілей спростували космологію Арістотеля і Птолемея. Звідси випливає, що людина, яка ніколи не чула про Птолемея чи навіть про Арістотеля, може все ж таки бути найбільшим із сучасних фахівців у цій галузі. Література, навпаки, має свої високі й низькі точки, але нічого подібного до доконечного поступу від однієї до другої. З часом перспектива цього пейзажу змінюватиметься — те, що здавалося піднесеним, через якийсь час буде принижено, а (це трапляється рідше) те, що тепер вважають неістотним, з відстані виглядатиме великим. Але не існує *поступу* поза Гомером чи Шекспіром, не існує доконечного очікування того, що людина, хоч би якою талановитою вона була, опанувавши всю літературу, написану до неї, має, отже, бути спроможною писати так само добре чи навіть краще або спромогтися збагнути прочитане. З цим очевидним браком визначеного напрямку пов'язані дві істотні риси літературознавства: по-перше, неможливо займатися історією літератури без цілковитого розуміння літератури, і, по-

друге, ми не можемо вважати, що цілковите розуміння літератури можливе на основі вивчення лише сучасних творів. Історія і критика тут взаємопроникні й доповнюють одна одну; в науці вони незалежні.

Філософія, певне, посідає проміжне місце між наукою і літературою. З одного боку, можливий підхід до неї в абсолютно неісторичному дусі, як це робив Вітгенштайн, нехтуючи досягнення попередніх філософів і подаючи філософські проблеми в термінах, які не несуть самоусвідомленого зв'язку з історією предмета. Більша частина сучасної філософії в цьому розумінні постає неісторичною, часто зовсім не переймаючись цим. Філософи успішно виокремили низку питань, до яких вони звертаються у спосіб, що дедалі більше опікується найновішими думками і має на меті вдосконалити це нове мислення. Створюється образ "встановлених результатів" і руху, який, будучи поступальним, може дозволити собі бути неісторичним. Але, застосувавши трохи винахідливості, як правило, можна виявити приховані у творах філософа історії не лише найновіші судження, а й деякі дивні повторення аргументів, які використовували на їхню підтримку. Те відкриття, що найостанніші результати передбачалися Арістотелем, приміром, траплялося багато разів протягом історії філософії і завжди в той спосіб, що веде до визнання нових доказів, нових складнощів і нових заперечень, які оточують прийнятну позицію, незалежно від того, буде ця позиція схоластичною теологією Томи Аквінського, романтичною метафізикою Гегеля чи сухим аналізом сучасної лінгвістичної школи.

Окрім того, безсумнівним є те, що підхід до праць філософів історії без надбання певної незалежної філософської компетенції веде до помилкового розуміння. Чисто "історичний" підхід так само спотворює філософію Декарта чи Ляйбніца, як і п'єси Шекспіра чи поезію Данте. Зрозуміти мислення цих філософів означає долати проблеми, котрі вони розглядали, проблеми, що, як правило, й досі є таким самим предметом філософського дослідження, яким вони завжди були. Майже доконечною умовою проникнення в мислення традиційних філософів стало те, що дослідник має вва-

жати проблеми, які вони розглядали, “закритими” або їхні результати — перевищеними. До якої міри їх вважають такими, до тієї міри їх позбавляють центрального місця в історії предмета. (Власне, як поет випадає з антології нашої літератури тією мірою, якою його інтереси здаються лише його особистими). Дотримуючись цієї думки, дуже швидко доходиш висновку, що два філософи можуть одержати тотожні результати, але подати їх зовсім по-різному, що не завадило їм зажити однаково почесні місця в історії філософії. Саме так відбулося з Вільямом Окамом і Г'юмом, з Гегелем і Сартром. Далі ми ще неодноразово стикатимемося з цим явищем.

Тепер ми маємо право провести попереднє розрізнення, що має величезне значення: розрізнення між історією філософії й “історією ідей”. Ідея може мати складну й цікаву історію, навіть якщо кожному філософові очевидно, що вона позбавлена переконливості. (Скажімо, та ідея, що є не один Бог, а кілька). Ідея також може мати серйозний філософський зміст, але завдячуватиме своїм впливом не істинності, а бажанню людей вірити в неї. (Скажімо, ідея спокутування). Щоб стати частиною історії філософії, ідея мусить мати неперехідне філософське значення, здатне пробудити дослідницький дух у сучасній людині й подати себе як таке, що потребує доведення і водночас сутне. Щоб належати до історії ідей, ідея мусить лише справляти історичний вплив на людські справи. Історія філософії має зважати на ідею у зв'язку з аргументацією на її підтримку. Вона не терпить надто великої уваги до своїх більш банальних виявів або до свого походження від понять, які не мають філософської вартості. Історик філософії має незаперечне право вивчати Кантову етику й нехтувати Лютерову працю “Рабство волі” навіть попри те, що з історичної точки зору перша була б неможливою, якби не була написана друга. Припускаючи таке, ми також припускаємо й те, що найкращий метод в історії філософії може розбігатися з практикою історика ідей. У філософа може виникнути потреба вихопити ідею з контексту, в якому вона сприймається, висловити її чіткою і дохідливою мовою лише для того,

щоб оцінити її істинність. Історія філософії в такому разі стає філософською, а не історичною дисципліною.

Якщо історик філософії цікавиться наслідками — це будуть наслідки, які впливають не з емоційної чи практичної їх привабливості, а з переконливості ідей. Звідси: вплив Г'юма і Канта матиме величезне філософське значення, тоді як вплив Вольтера і Дідро буде порівняно слабшим. Для історика ідей всі ці чотири мислителі належать до єдиного великого руху, який називається Просвітництвом; їхній вплив нерозривно переплетений і в людських справах, де значення має не привабливість, а сила вмотивованості.

Може статися так, що історик ідей і історик філософії вивчають одні й ті ж системи мислення; однак інтереси їхніх досліджень будуть суперечливими, вимагаючи різної інтелектуальної підготовки. Історичний вплив "Суспільного договору" Русо був величезний. Щоб вивчити цей вплив, не потрібно мати краще філософське розуміння цього документа, ніж його мали ті, через кого вплив відчувався найвиразніше, — письменники, просвічені монархи, народні агітатори. Питання його філософського інтересу, однак, є своєрідним, і, щоб розглянути цей документ з філософської точки зору, слід розуміти його висновки зі щирими намірами довести їхню істинність. Для цього потрібні здібності іншого роду, ніж ті, що їх мають люди, які зазнали впливу цього вчення. Можна й справді дійти висновку (не в цьому випадку, але напевно стосовно "Прав людини" Тома Пейна), що філософська праця надзвичайної історичної ваги не посідає значного місця в історії філософії.

Читач має пам'ятати про це розмежування між історією філософії та історією ідей і мусить визнати, що окреслована мною історія такою самою мірою створена наявним станом філософського розуміння, якою вона його сама створює. Мій метод, проте, полягатиме не в повному викладі аргументації філософів, а в характеристиці головних висновків, їхнього філософського значення і тих типів міркувань, до яких вдалися автори.

Розділ 2

СТАНОВЛЕННЯ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Традиція, яка називає Декарта засновником “сучасної” філософії, не повинна привести нас до спорудження нездоланного бар’єра між мисленням сімнадцятого століття і всім тим, що передувало цьому мисленню й уможливило його. Філософський метод зазнав радикальної зміни внаслідок Декартових розмірковувань. Але більша частина змісту філософії залишилася тією самою. Отже, не слід дивуватися, якщо вдасться показати, що певна сучасна філософська аргументація передбачалася мислителями Середньовіччя в їхніх багатогранних спробах узгодити релігію з філософією або розділити їх.

Платонівський дух та дух його учня і критика Арістотеля тяжіли над філософією протягом усієї її історії, і зрештою майже вся середньовічна філософська полеміка оберталася навколо них. Кожен із них передав світові у спадщину докази й поняття найвищої інтелектуальної і драматичної сили, тож не дивно, що їхній вплив відчувався у всі часи. Кожна з важливих середземноморських релігій — юдаїзм, християнство й іслам — намагалася або асимілювати свої доктрини, або запропонувати певні альтернативи, які були б рівною мірою переконливі й сумісні з людським інтуїтивним відчуттям природи світу і свого місця в ньому.

Від Платона і неоплатонічної традиції філософи Середньовіччя успадкували космологію, яка водночас і виправдовувала віру в надчуттєву дійсність, і подавала піднесену картину людської здібності одержувати доступ до неї. Платон доводив, що істина світу відкривається не звичайному чуттєвому сприйняттю, а лише розумові; що істини розуму є необхідними, вічними і, сказали б ми, *а рлогі*; що, розвиваючи розум, людина може прийти до розуміння себе, Бога і світу, оскільки ці речі самі по собі вільні від тьмяності досвіду. Неоплатоніки розвинули космологію Платонового “Тімея” в теорію тво-

рення, згідно з якою весь світ походить з інтелектуального світла Божого самоспоглядання. Розум, будучи частиною людини, причетної до інтелектуального світла, знає речі не такими, як вони здаються, а такими, якими вони є насправді. Ця теорія, спочатку метафізична, схоже, містить у собі відповідну “природну філософію” (природну філософію, яка має платонівський та аристотелівський варіанти). Згідно з цією природною філософією, земля і земні речі містяться в центрі сфер, що обертаються, кожна з яких репрезентує послідовні порядки розумової діяльності і підпорядкована остаточної сфері незмінності, де мешкає Бог у товаристві благословених. Розум — це прагнення цієї найвищої сфери, а смерть людини є випадком сходження до неї. Таке сходження зумовлене відмовою від ефемерного і чуттєвого на користь споглядання вічної істини. Ця “природна філософія”, переконливо викладена Боецієм (бл. 480—524) у творі “Розрада в філософії” (одному з найпопулярніших серед написаних будь-коли філософських творів), вплинула на св. Августина, який, однак, зберіг скептичне ставлення до більшої частини платонівської метафізики, і раз по раз з’являлася в тому чи тому варіанті, підтримана й уславлена в незліченних працях середньовічної літератури — від народної поезії до таких шедеврів високого мистецтва, як “Лицарські оповідання” Чосера і “Божественна комедія” Данте.

Втім, утішне бачення неоплатонічної фізики не доповнювалося жодними рецептами уникнення метафізичної непевності. У будь-якій точці неоплатонічної системи перед допитливим розумом поставали проблеми, здавалося б, нездоланної складності. Що таке, приміром, цей “розум”, від якого залежить наше знання остаточної істини, і згідно з якими законами він діє? У якому сенсі він породжує вічне (на відміну від миттєвого) розуміння, і як нам навчитися розмежовувати ці два типи розуміння? Яка природа Бога, і звідки ми знаємо про його існування? Які закони керують рухом і народженням земних речей, і в який спосіб гіпотеза Платона про те, що перебування людини серед цих речей є тимчасовим і що кінець його буття лежить

десь-інде, є сумісною з його підпорядкуванням цим законам? У кожній точці неоплатоністична космологія порушує проблеми філософського штибу. Здається, що ці проблеми не піддаються науковому розв'язанню. Навпаки, вони постають саме завдяки припущенню, що чуттєве сприйняття, яке є рушієм наукового мислення, веде нас не до істини, а до систематичного (хоча подеколи й переконливого) обману почуттів.

У міру того, як аристотелівські доктрини ставали відомими серед європейських мислителів — дійшовши через праці арабських філософів і теологів, які оволоділи ними, мовити б, по праву завойовників, їх починають активно вивчати як джерело нових відповідей на ці метафізичні питання. Ранні християни знали про деякі з аристотелівських аргументів. Зокрема, ці аргументи використовувалися при філософському формулюванні вчення про святу Трійцю. Саме завдяки александрійським філософам, зокрема Клименту (бл. 150—215) й Орігену (бл. 185—254), які обидва розуміли непослідовність, притаманну неоплатонізму їхньої доби, використовувалися всі можливості грецької філософії в намаганні досягти ясного формулювання християнської догми. А з перемогою над аріанством¹ і наступним сприйняттям доктрини божественної Трійці, одне з найважливіших аристотелівських понять — поняття субстанції — посідає центральне місце у формулюванні догми християнської церкви. Таким чином, ще до того, як на Нікейському соборі (325) Сина проголосили єдиносущим з Батьком, теологія вже спиралася на аристотелівську метафізику. Боецій у своїх творах про божественну Трійцю і в перекладах з Арістотеля, що дійшли до нас, багато зробив для зміцнення цієї залежності. Та лише згодом, наприкінці “темних віків”, повний зміст аристотелівської метафізики почав входити у філософські міркування, на які прагнув спертися християнський світогляд. До того часу аристотелівські доктрини вже було систематизовано й адаптовано такими мислителями, як мусульмани Аль-Фарабі (875—950), Авіцена (890—1037) і Авероес (1125—1198), а також юдеєм Мойсеєм Май-

¹Вчення про те, що Христос був створений нижчим, ніж Бог. (Приміт. перекл.)

монідом (1135—1204), який добре розбирався у філософських міркуваннях, за допомогою яких на той час підтримували вчення Корану. Арістотелівська доктрина, отже, вийшла на арену теології, яка, вже будучи позначена монотеїзмом, знайшла її близькою за духом.

Остаточне прилучення християнських теологів до арістотелівських способів мислення відбулося впродовж одинадцятого і дванадцятого століть і привело, разом із заснуванням університетів у таких важливих центрах, як Париж і Падуя, до становлення філософського руху, нині відомого як “схоластика”. Найбільшим світилом цього руху був Тома Аквінський (1225—1274), чия “Сума теології” мала на меті дати вичерпну характеристику зв’язків між людиною й Богом, покладаючись лише на філософське обґрунтування, без звертання по допомогу до містичних тверджень чи необґрунтованої віри. Він скрізь керувався вченням Арістотеля, і наступний синтез християнського вчення й арістотелівської метафізики — названий на честь його творця “томізмом”, досі залишається найпереконливішою основою християнської теології.

Щоб збагнути наступний розвиток історії філософії, потрібно осягнути деякі поняття, диспути й теорії, які виникають із намагання сперти неоплатоністичну й арістотелівську доктрини на засади монотеїстичної релігії і, роблячи це, узгодити класичну науку й мораль з догмами віри. На противагу думкам їхніх послідовників, середньовічні філософи не були рабами авторитету, і їх нелегко було відвернути від роздумів, які вели їх до конфлікту з церквою й державою. Тим часом самі схоласти дотримувалися прислів’я: “В авторитета восковий ніс”, — тобто, якщо вдасться ухопити його, то можна вигинати, як заманеться. І все ж незаперечно, що їхня філософія, коли дивитися на неї як на ціле, має примирливий аспект, скрізь підтримуючи доктрини розуму, які або збігаються з постулатами віри, або залишають для них простір. Як наслідок, якщо хочемо з’ясувати характерні риси мислення тієї доби, то слід розглянути те, що лежить за цими доктринами, — логічні й метафізичні докази, які використовувались на їхню користь.

1. Вчення про субстанцію

Арістотелівська логіка, викладена у працях, відомих під назвою “Органон”, була збережена почасти Боецієм, а згодом повністю запозичена від ісламських мислителів. Головним у цій логіці було розмежування між суб’єктом і предикатом. Будь-яке твердження, вважалось, має складатися принаймні з цих частин, а сама дійсність має ділитися на субстанцію й атрибут, причому останній “присуджувався” і “був властивий” їй. Таке розрізнення закорінене в логіці, а також в арістотелівській спробі упорядкувати всі правильні “силогізми” в межах єдиної схеми. Але воно має чіткий метафізичний підтекст. Оскільки субстанції можуть змінюватися відносно своїх атрибутів, то вони мусять залишатися незмінними. Ба більше, якщо ми можемо розглядати субстанції, то має бути можливим їхнє відокремлення, принаймні у мисленні, від атрибутів, які можуть бути їм властиві в якийсь конкретний момент. Відтак ми повинні розмежовувати “сутність” субстанції — ту, без якої неможливе існування жодної речі, — і її “акциденції”, властивості, які можуть змінюватися, не спричиняючись до припинення існування взагалі. Ї нарешті, саме субстанції, на думку Арістотеля, є остаточним складником дійсності, і наше знання світу складається з розмаїтих спроб розбити їх на роди й види.

Одна з проблем, яку середньовічні мислителі залишили у спадок своїм послідовникам із сімнадцятого століття, полягала в тому, чи можна і якою мірою обґрунтовано говорити про те, що субстанція може перестати існувати чи бути створеною. Виявляється, що в арістотелівській метафізиці субстанції є внутрішня тенденція розглядати всяку субстанцію як таку, що містить у собі повне пояснення своєї природи; у такому разі стає важко пояснити, в який спосіб одна субстанція може створювати чи руйнувати іншу, окрім дива, яке у природі речей ця метафізика ставить поза розумінням людського інтелекту. Ще одна проблема виростає з неспроможності традиційної логіки цілковито відмежувати індивідуальні й видові терміни від кількісних (чи “масових”) термінів. Ось приклад: слово “людина”,

яке може означати як окремого індивіда, так і клас, до якого той належить, стосується індивідуальної субстанції. Воно також виражає предикат, який загалом характеризує цю субстанцію. Але як бути з “водою” чи “снігом”, якщо тільки не розглядати їх у пом’якшеному розумінні, яке мало б згладжувати розмежування, фундаментальне для наукового мислення? Це розмежування між “речовиною” й “річчю”, між тим, що можна виміряти, й тим, що можна поррахувати. Складність вписування ідеї “речовини” в концептуальні рамки “субстанції” багато в чому пояснювала заперечення аристотелівської науки протягом сімнадцятого століття, і з цієї причини, якщо немає ніякої іншої, поняття субстанції стало центральним для філософського дослідження.

2. Природа універсалій

Будь-яка філософія, порушуючи такі серйозні питання, як, скажімо, про природу субстанцій, має також досліджувати природу “атрибутів” чи “властивостей”, прип’янутих цим субстанціям. Неоплатонівська космологія перетворила первісне Платонове царство “ідей” — царство, де містяться “форми”, які є сталими, не змінюються й відомі лише розумові, — на благословенну сферу незмінності. Але давній метафізичний диспут між Арістотелем і Платоном щодо природи універсалій, або загальних понять, залишався в центрі уваги середньовічної думки. Це пояснюється тим, що цей диспут стосувався, певне, найважливішого питання в теорії пізнання, а саме — питання про те, наскільки світ можна осягнути розумом. Беручи за основний текст уривок з Порфірієвого “Вступу” у викладі і з коментарями Боеція, філософи досліджували можливість існування родів і видів речей лише умовляючи чи реально; і, якщо правильне останнє, то чи існують вони в поодиноких індивідуальних субстанціях або ж окремо від них. У відповідь на це питання одні філософи підтверджували первісну платонівську позицію, підтримуючи незалежне існування універсалій у царстві *ідей*; інші ставали на протилежну позицію — позицію номі-

налізму, твердячи, що універсалії — це тільки назви і що існують лише одиничні речі. Немає незалежної реальності для ідеї “синього”: тут ми маємо лише той факт, що класифікуємо речі під цією позначкою.

Одним із найвидатніших мислителів, які обстоювали певний варіант номіналістської теорії, був Вільям Окам (1300—1349). Він об’єднав її з доктриною, яка, схоже, має бути природним доповненням номіналізму. Це доктрина емпіризму, згідно з якою розум, не будучи єдиним авторитетом у визначенні того, якими є речі, підпорядкований відчуттям і залежить від них (від емпіричного дослідження). Такий емпіризм аж ніяк не був незвичайним у середньовічному мисленні; його зачатки знаходимо ще в Арістотеля, і певною мірою його схвалював Тома Аквінський, який підтримував схоластичне гасло *“Nihil in intellectus quad nisi prius in sensu”* (“Немає нічого в інтелекті, чого раніше не було б у відчуттях”), — прислів’я, яке, принаймні в одному тлумаченні, має на увазі глибокий скептицизм щодо сили розуму. Окам був готовий якнайповніше розвинути цей скептицизм і об’єднати його, як згодом зробили це емпірики, з теорією природи і функції мови, яка вибила б ґрунт з-під ніг у багатьох традиційних умоглядних положень. Розвиваючи цю теорію, Окам провів багато важливих концепцій пізніших філософів, серед яких і Г’юмову теорію каузальності, теорію взаємозв’язку Ляйбніца і критику абсолютного простору й часу. Підтриманий у своєму скептицизмі енергійним Миколаєм з Отрекура (бл. 1300—після 1350), він створив потужну противагу багатьом церковним догмам, доводячи, що вони мають засновуватися не на розумі, який неспроможний сягнути настільки далеко, щоб збагнути їх, а на вірі. Таким чином, давня полеміка щодо природи універсалій послужила фокусом, де відбилися дедалі більші розходження між емпіризмом і раціоналізмом, а також боротьба між скептицизмом, який пов’язувався з першим, і амбіційними переконаннями другого. Крім того, у перебігу цієї полеміки ставало дедалі більш очевидним, що багато чого в філософії, а мабуть, і сама можливість філософії, залежить від істинності висловлювань. Як наслідок, саме у схоластичну добу фі-

лософія почала вважати значення і вивчення використання слів центральними і, певне, визначальними у своїй аргументації. На основі цих досліджень виникли важливі конкретні теорії. Такі, як теорія абстрактних ідей (прийнята П'єром Абеляром (1079—1142) й успадкована Локом і британським емпіризмом) і вчення про те, що сутності не повинні виходити за межі необхідного. Ця остання доктрина, відома під назвою “бритви Окама” (хоча її в творах Окама насправді не знайшли), пізніше надихала велику частину науковців. У той час виникло також усвідомлення центрального місця логіки у філософії і потреби чіткого розмежування в полеміці всіх філософських проблем.

3. Онтологічне доведення

Не дивно, що раціоналістична платонівська традиція уможлидного мислення охочіше схилялася до підтримки теологічної догми, порівняно з емпіричним скептицизмом, який аж надто надихався Арістотелевою критикою Платонові теорії ідей. І все ж таки саме доказ, який був арістотелівським як за змістом, так і за формою, справив вирішальний вплив на середньовічну теологію. Цей доказ відомий як онтологічне доведення (запозичуючи термін, запроваджений Кантом) буття Бога. Відкриття цього доказу, як правило, приписують св. Ансельму, архієпископу Кентерберійському (1033—1109), але не буде великою помилкою, якщо ми знайдемо його невиразні вияви в деяких уривках Арістотелевої “Метафізики” і в коментарях Аль-Фарабі та Авіцені. Його заперечив Аквінат у своєму систематизованому з'ясуванні основи християнського вчення, а втім, цей доказ належить до того класу аргументів, які Тома був схильний приймати і які всі виводили доведення існування Бога за допомогою поняття необхідної істоти — істоти, чия сутність полягає в існуванні. Ось дуже простий виклад аргументації св. Ансельма. Під Богом ми розуміємо істоту, величніше за яку годі собі щось уявити. Ця ідея ясно існує в нашій свідомості і є ідеєю максимально досконалої істоти, наділеної всіма позитивними якостями. Але, якби об'єкт цієї ідеї існував лише

в нашій свідомості, а не в реальності, то була б ідея чогось вищого за неї, а саме — істоти, наділеної не лише всіма відомими рисами досконалості, а й додатковою досконалістю реального існування. А це суперечить гіпотезі; звідси, ідея найдосконалішої істоти має відповідати дійсності. Якщо викласти її в інший спосіб, то існування найдосконалішої істоти є необхідною істиною.

Це доведення скидається на софізм; але воно виявилось надивовижу міцним насамперед тому, що вкрай важлива засада, на яку воно спиралося, — засада, згідно з якою існування є предикатом, — була, у світлі аристотелівської логіки, незаперечною; і лише тоді, коли аристотелівська логіка вже не претендувала на універсальність і вичерпну обґрунтованість, онтологічне доведення зажило неслави. Друга причина його популярності полягає в тому, що це доведення тісно пов'язували з іншими доказами існування "необхідної істоти". Ці докази мали на меті показати, що має бути істота, яка існує з необхідності (або яка є *causa sui*, причиною самої себе), коли щось має існувати навіть непередбачено. Деякі з таких аргументів (зокрема ті, що їх Кант назвав "космологічними") ми розглянемо далі. Але з першого погляду видно, як їх можна використати у сполученні з онтологічним доведенням у відповідь на фундаментальне питання всієї метафізики — чому (з якої причини) існує будь-що? Або (якщо викласти це питання тенденційніше) чому має існувати Істота? Ми й тут бачимо початок тієї незрозумілої полеміки, яка й досі, схоже, живе на неясних сторінках екзистенціальних філософів, щодо зв'язку між існуванням і сутністю. Якщо немає істоти, в якій існування і сутність збігаються, тоді що казати про решту? Чи мають випадкові речі (серед яких ми мусимо помістити й себе) властивість сутності, яка передують їхньому існуванню, або ж для них буття має пріоритет перед сутністю? Коли ми будемо розглядати це поки що мало зрозуміле питання, важливо буде пам'ятати про його зв'язок з тими середньовічними дискусіями про природу Бога й універсалій, що їх багато сучасних мислителів легкомудно вважали б цікавими лише з академічного погляду.

4. Свобода волі й людська природа

Прийняття онтологічного доведення і, як наслідок, поняття “необхідної істоти”, наділеної всемогутністю і всезнанням, майже неминуче веде до жорсткого детермінізму. Якщо все випадкове зрештою залежить від божественної природи і якщо ця природа керується необхідністю, тоді й світ також має дотримуватися свого курсу відповідно до законів, які мають божественну природу. Як же в такому разі можлива людська свобода? Ця проблема постає трохи в іншому вигляді для тих філософів, які сприйняли переважно платонічну концепцію божественної природи. З цієї позиції її вже розглядали отці церкви, і зокрема св. Августин. Після прийняття аристотелівської метафізики проблема набула нового виміру, і деякі з найвидатніших здобутків сучасної філософії закорінені у безперервному намаганні схарактеризувати людську свободу, спираючись на докази, які досліджувалися і досить часто відкидалися схоластами, котрі докладали зусиль, аби підігнати правдоподібне пояснення людської природи і людської моралі під теологічний абсолютизм, що його нібито накидає розум.

Найвидатнішою з цих спроб охарактеризувати зв'язок між Богом і людиною і вписати всю складність людської природи у послідовну теологію, безперечно, є “Сума теології” св. Томи Аквінського. Ця праця містить, певне, найтонший і найповніший з усіх будь-коли зроблених аналіз природи людських емоцій. Включивши до цієї праці те, що він вважав загальною сумою всього істинного і добре обгрунтованого в доступних йому класичних джерелах, автор водночас намагався дати повну картину людської природи і людських чеснот, схарактеризованих Арістотелем у його “Нікомаховій етиці”, і показати їх сумісність з доктринами одкровенної релігії. Хоч багато припущень Аквінського були невдовзі скептично оцінені Окамом та його послідовниками, безперечно, св. Томі вдалося переконати своїх сучасників у тому, що філософія могла не лише породжувати істину про людську природу, а й підтримати доктрини християнської віри,

майже не залишивши місця для сумнівів щодо головних питань моралі й релігії, з якими у своєму інтелектуальному житті стикається кожна людина.

Філософія Аквіната спиралася на аристотелівську доктрину і на досягнення середньовічної логіки. Але, попри часті коливання в бік емпіризму, вона старанно підтримувала доктрину могутності й незалежності людського розуму. Зокрема, Аквінський багато зробив, щоб поновити інтерес (інтерес, що його вже засвідчив Абельяр) до аристотелівської теорії “практичного розуму”, як визначального для активної природи людини. Теорія практичного розуму використовувалася для пояснення людської свободи, а також для опису “праведного життя людини”, яке схвалювалося б лише на основі розуму. Аквінат таким чином передав пізнішим філософам поняття, без якого дослідження етики є або беззмістовним, або безглуздим.

5. Заперечення схоластики

Тріумф томізму виявився, однак, скороминучим. Його першим серйозним ворогом був гуманізм раннього Відродження. Водночас відбувалася революція в освіті, яка мала на меті відібрати інтелектуальну владу у церковників і передати її в руки придворних і освічених людей, а також поступове піднесення духу наукового дослідження, ворожого до беззастережного сприйняття теологічної догми. Протягом чотирнадцятого і п'ятнадцятого століть таким чином дедалі більше критикували вплив шкіл і дедалі глибше усвідомлювали лакуни в системах, що їх ці школи пропагували. Інтелектуальна історія цього періоду складна, а перехід від середньовічних до сучасних підходів в освіті й інтелектуальному житті був набагато менш різким, ніж нам, які полюбляють ясні перехідні періоди, хотілося б. Лише в 1685 році підручник Вільяма Окама з логіки став нормативним в Оксфордському університеті, хоч він і був написаний одночасно з “Металогіконом” Йоана Солсберійського, єпископа Шартрського (1120–1180), який посіяв насіння гуманізму Відродження і поставив під сумнів середньовічні теорії освіти. І все ж таки ясно,

що між цими двома періодами в інтелектуальному кліматі Європи відбулася зміна, яка мала величезні наслідки для історії філософії. Два філософи особливо виділялися як такі, що уособлювали новий дух критичизму і що заклали інтелектуальну основу того стилю філософії, який ми називаємо сучасним, — Френсіс Бекон і Рене Декарт. Цих двох мислителів об'єднувало заперечення традиційного авторитету і радикальні пошуки методу. Але у випадку Бекона не було мотивів, які вели б його в напрямку тих філософських досліджень, які ми, з перспективи майбутнього, вважаємо притаманними новочасній добі, тож, попри весь його блиск і вченість, Бекон навряд чи можна вважати засновником сучасного радше, ніж руйнівником середньовічного способу мислення. Однак правильно буде підсумувати це коротке резюме кількома заувагами щодо видатного вкладу Бекона в сучасну філософію.

Сер Френсіс Бекон (згодом віконт Сент-Альбанський і лорд-канцлер Англії) народився близько 1561 року, а помер, звільнений від своїх придворних обов'язків, 1626 року. Він був різнобічно обдарованою людиною й ученим найвищого гатунку, і навіть якби Бекон ніколи не займався філософськими чи науковими розмірковуваннями, то й тоді, завдяки своїм "Есеям", він залишився б в історії як один із найвидатніших стилістів англійської мови. Однак своїм видатним місцем в інтелектуальній історії він завдячує дослідженню основоположних принципів наукової думки, підсумованому в "Новому Органоні" (1620). У цій праці Бекон прагне показати неадекватність аристотелівської науки і безастережного апріоризму, який він пов'язував з традиційною аристотелівською логікою "Органона". Бекон доводив, що аристотелівська логіка, будучи чисто дедуктивною за своїм характером, не пропонує жодного методу для відкриття нових фактів, забезпечуючи лише засоби досягнення логічних наслідків відомого. Наука, одержана таким чином, мусить отже, мати суто класифікаційний характер, вдовольняючись поділом відомого розмаїття світу на "види" і "роди", не розуміючи справжньої причинності, яка змушує речі показувати схожі риси, за якими ми могли б насамперед класифікувати їх.

Замість аристотелівської науки він пропонував свій метод “індукції” — умовиводу, де на підставі знання про окреме постулюються загальні закони, і в такий спосіб сподівався сприяти “істинному і законному поєднанню можливостей емпіричного й раціонального”. Хоча Беконів розвиток цього методу був вимушено умоглядним і неповним, розвиваючи його, він різко й різнобічно критикував аристотелівську традицію і водночас впроваджував поняття, які згодом стали фундаментальними для наукового мислення. Він критикував доктрину “цільової причини” (вчення про те, що причину події можна знайти в її меті), а разом з нею й багато раціоналістичних передсудів щодо причинного зв'язку, які ми розглянемо в наступних розділах. Замість цих передсудів він висунув ідею каузальності як породження однієї речі іншою, згідно з основоположними “законами природи”. Він доводив, що наука завжди має прагнути дедалі більшої універсальності й абстрактності, у такий спосіб піднімаючись по “сходах інтелекту”. Цього можна досягти за допомогою теорії, фундаментальні закони якої були висловлені не в якісних, а в кількісних термінах, оскільки з усіх природних форм “кількість є найбільш абстрактною і віддільною від матерії”. Саме ця наукова концепція — про формулювання кількісних законів — невдовзі (слідом за відкриттями Галілея і Гарвея) мала стати панівною. Бекон також критикував те, що він вважав довільним і умовним елементом аристотелівської науки, і в ході цієї критики пропонував свою доктрину “форм”, котра передувала доктрині, висунутій Локом, згідно з якою наука має розглядати реальні, а не номінальні сутності речей (див. с.103).

Але, перш ніж вплив Бекона став відчутним, філософія пережила глибоке потрясіння. Це потрясіння викликало Декартове твердження, що всі результати філософії не мають під собою основи, якщо не досягнуто згоди щодо її передумов, а також методу, за допомогою якого слід відштовхуватися від них. Лише після появи картезіанства повністю було оцінено природу Беконового мислення, але на той час схоластичні диспути здавались назавжди забутими.

Частина перша

РАЦІОНАЛІЗМ

Розділ 3

ДЕКАРТ

Рене Декарт (1596—1650), засновник новочасної філософії, відомий математик, заслуговує на видатне місце з двох причин. По-перше, завдяки своїм самовідданим пошукам методу в усіх галузях людських досліджень, а по-друге, тому, що він запровадив у філософію, переважно як результат цих пошуків, багато понять і доказів, які відтоді правлять за її основу.

Сучасник Бекона й Галілея, безпосередній попередник Ньютона (багато думок якого він провістив), Декарт був досконалим представником нового наукового духу. Хоча він боявся й шанував церковну цензуру (це видно з того, що він утримався від публікації “Трактату про Всесвіт” (1633), почувши про звинувачення Галілея), він не визнавав жодного інтелектуального авторитету, крім “природного світла” розуму. Така позиція ставить його як поза схоластичною традицією, яку ми щойно розглянули, так і поза світськими клопотами гуманістів Відродження. Декарт вважав, що результати всіх попередніх розмірковувань мають бути відкинуті або тимчасово відкладені, поки не будуть встановлені чіткі й незаперечні принципи, за якими їх можна визначити. Без допомоги таких принципів жодна система, наукова чи метафізична, не могла гарантувати поступу. Попри всі свої пошуки, Декарт не міг знайти ці основні засади у прочитаних ним працях. Отож він взявся за програму радикальної інтелектуальної реформи, яка призвела до настільки істотної зміни філософської перспективи, що схоластика зажила стійкої неслави. Навіть тепер середньовічну філософію рідко вивчають в наших університетах і ще рідше її розуміють.

Першою важливою Декартовою працею була книжка “Розмірковування про метод” (1637), написана вишуканою і надзвичайно ясною французькою мовою. У цій праці Декарт визначає мету свого життя — спрямування свого розуму на систематизоване розкриття істини й

усунення помилок. Слідом за “Розмірковуваннями про метод” 1641 року вийшов латиною Декартів шедевр “Розмірковування про першу філософію”, невдовзі після чого були опубліковані спростування різних авторів разом з Декартовими відгукami на них. Серед інших його важливих філософських праць були “Основи філософії” (1644) і “Пристрасті душі” (1649), з яких перша була амбіційною спробою систематизувати філософський метод і на його основі підвести підмурок під пояснення фізичного світу. Друга була дослідженням філософії свідомості, яке, хоч і досить цікаве саме по собі, неможливо буде розглянути нижче.

Доречно зауважити, що, попри величезний вплив експериментальної науки, філософи Декартової доби не мали чіткого розрізнення між точною наукою й філософією. Сам Декарт, незважаючи на глибокі знання з фізики і справжній математичний геній, повільно усвідомлював цю різницю. Однак він почав вважати, що, за його словами, людське знання — це дерево, стовбуром якого є фізика, а корінням — метафізика. І лише через дослідження метафізики можна знайти основу людського знання. У цьому дослідженні Декарт керувався своїм знаменитим “методом сумніву”, методом, згідно з яким усе те, що викликає сумнів, має бути відкинуте.

Сумніватися можна не лише у свідченнях відчуттів і свідченнях пам’яті, а й навіть у найважливіших засновках наукової думки. Приміром, я можу сумніватися в тому, що існує світ речей, розташованих у просторі довкола мене, і що я сприймаю цей світ і взаємодію з ним у способи, що їх я можу передбачити і зрозуміти. Декарт просить нас уявити собі дух аж надто могутній і лихий, якому під силу розбудити в нас всі наші переживання і всі думки, пов’язані з ними, маючи ясний намір ввести нас в оману як щодо перших, так і щодо других. Що може переконати мене в тому, що існування такого “злого генія” не є справжньою причиною мого теперішнього досвіду? Марно казати, що ця гіпотеза вкрай неправдоподібна. Теоретично, не маючи твердих фактів, на які можна було б спертися, я не можу знати, що є ймовірним, а що — ні. Мій особистий

досвід, оскільки він сумісний як з поглядом здорового глузду, так і з гіпотезою наявності “злого генія”, не дає мені підстав для вибору з цих альтернатив.

Повторюючи цей аргумент та інші, які мали схожу основу і схожий вплив, Декартові вдалося переконати себе, що він не може бути певним ні в чому, крім того, в чому неможливо сумніватися. Все, що може викликати сумнів, *взагалі* стає, згідно з наведеним вище аргументом, сумнівним абсолютно. Знання, отже, має ґрунтуватися лише на тих положеннях, які з певних причин не можна поставити під сумнів. Метафізика має розпочинатися з істини, яка не лише очевидна, а в певному розумінні стверджує сама себе. Декарт запропонував таку знамениту тезу: “Я мислю”. Подеколи це основне твердження подають як “я існую” або навіть як: “Я мислю, отже, я існую” (*Cogito ergo sum*), — даючи в останньому випадку підстави для хибного розуміння Декартовими критиками того, що *cogito*, в тому вигляді як воно стало відомим, є певним різновидом підпорядкованості. Однак для наших цілей поки що достатньо розглянути твердження “я мислю”.

Згідно з Декартом, характерною рисою цього твердження є те, що воно неможливе, якщо в той самий час і з тієї самої причини ця теза не є істинною. Це не *доконечна* істина: теза може бути хибною. І все ж таки я знаю напевне, що вона істинна. Я знаю це, бо, навіть якби я мусив сумніватися в тому, що я мислю, то вже сам цей сумнів підтвердив би факт мислення. Іншими словами, твердження “я мислю” є самостверджувальним: проста можливість *мислення* про нього доводить істинність тези. Отож безглуздо сумніватися в ньому. У цьому твердженні Декарт знайшов те, що шукав, а саме — незаперечну основу, на якій слід будувати свою систему поглядів. Подібно Декарт відчував, що він може довести своє власне існування як мислячої речі, що й зробив, провівши “мислений дослід” у “Розмірковуваннях”.

Слід загострити увагу на двох моментах щодо Декартового засновку: по-перше, це умовна істина — вона може бути хибною. Отже, вона може правити за основу для виведення інших умовних істин. Декарт не обме-

жується у своїх міркуваннях світом незмінних потреб. По-друге, ця істина стає відомою, за висловом Декарта, завдяки "природному світлу" розуму (інакше кажучи, за допомогою процесу, який може вважати обґрунтованим кожен, хто міркує взагалі). Існування цього "природного світла" є не стільки довільним припущенням, скільки передумовою всього філософського дослідження. Має бути певна точка, де розум попросту виявляє обґрунтованість доказу чи істинність ідеї. Інакше сам процес міркування буде піддано сумніву і запанує абсолютний скептицизм. Не покладаючись до певної міри на розум, не можна переконатись у правильності ані скептицизму, ані його протилежності. Наслідок — цілковита інтелектуальна темрява. Зрозуміло, що Декарт не мав жодного наміру за допомогою свого методу сумніву привести до цілковитого скептицизму; насправді він правильно вважав би такий скептицизм необґрунтованим.

Але яка ж це точка, де істинність ідеї чи обґрунтованість доказу відкриваються розуму? Це питання — одне з головних питань філософії. Це питання природи і меж того, що тепер відоме під терміном знання *a priori*. Найважливішим прикладом такого знання Декарт (який не вживав термін *a priori*) вважав знання обґрунтованості етапу доведення. Скажімо, я можу помітити, що з теореми " p і q " випливає " p ". За допомогою пояснення цього як основної дії природного світла Декарт сказав би, що співвідношення між " p і q " і " p " — це те, що я сприймаю ясно й виразно. Все, що я сприймаю ясно й виразно, є тим, істинність чого я можу визначити, не звертаючись по допомогу до чогось іншого, крім "природного світла" розуму. Ясність і виразність не тотожні: ясна ідея — це ідея, яку я досягаю інтелектуально без допомоги відчуттів чи чинників, які перебувають поза моєю внутрішньою здатністю міркувати. Однак така ідея може змішуватися з менш ясною, з більш заплутаними інтелектуальними поняттями, і в такому разі вона є невиразною. Лише розглядаючи ідею в її виразній формі, я можу судити про її істинність чи помилковість.

Довівши своє власне існування і запровадивши ідею “природного світла” розуму, за допомогою якого слід просуватися від цього засновку до будь-яких висновків, що можуть виплисти з нього, Декарт продовжив аналізувати свою власну природу. Ясно, доводить він, що я річ, яка мислить. Окрім того, оскільки я не можу уявити себе інакше як мислячим, то моєю сутністю є мислення. (Слово “мислити” — *cogitare* — Декарт вживав у широкому розумінні, яке охоплювало всі свідомі прояви розумової діяльності). Отже, хоч би як я намагався, мені не вдасться знайти іншої властивості моєї сутності, крім мислення. Приміром, хоч мені й здається, що в мене є тіло, яким я можу рухати як завгодно, я цілком можу уявити своє існування без тіла. Звідси наявність тіла не є істотною властивістю мене. Можна уявити собі, що я існуватиму (хоча фактично це є питанням віри) після загибелі тіла. І в такому існуванні я й далі існуватиму як мисляча річ.

Це доведення, яке містить у собі Декартові підстави для ствердження принаймні можливості безсмертя, можна критикувати з багатьох позицій. (Зокрема щодо сплутання того, що оскільки я не можу уявити себе не мислячим, то моєї сутності, отже, властиво мислити). Однак воно створило основу для картезіанської тези, яка домінувала у філософії протягом століть і яку Декарт виразив, сказавши, що є “реальна відмінність” між тілом і душею. З цією тезою пов’язаний той погляд, до якого ми невдовзі повернемося і який я назву, з поваги до недавніх дискусій, “картезіанською теорією свідомості”.

Встановивши своє існування і природу, Декарт тепер прагне подолати ідкий сумнів, який раніше обсідав його, щоб мати змогу спорудити певні підвалини для свого знання зовнішнього світу. Досі, як буде показано, Декартові висновки стосувалися лише його самого і його власної свідомості. Саме метод сумніву змусив його обмежитися тим, що я назву “випадком першої особи”, поза яким він поки що не знайшов жодного доказу, який відкрив би шлях. Однак, зрозуміло, важливо знайти такий доказ, конче потрібний для його справи. Він прагне досягти певного бачення світу, яке,

в дуже специфічному розумінні, є об'єктивним. Тобто він хоче показати, що світ існує незалежно від його думок і відчуттів, світ, який може будь-якої миті бути іншим, аніж здається дослідникові, світ, чия сутність частинною він є, і чия справжня природу дослідник може з'ясувати лише шляхом копіткого дослідження. Особливістю першої особи, в загальних рисах, є те, що з точки зору першої особи не постає різниці між дійсністю і видимістю. Твердження мого свідомого розуму саме такі, якими вони мені здаються. і здаються мені такими, якими вони є: що ще, зрештою, розуміють під словом "свідомість"? Знання першої особи абсолютно неспроможне вийти за межі суб'єктивності, досягнувши поняття об'єктивно незалежного порядку. Адже поняття такого порядку є поняттям потенційного розходження між дійсністю і видимістю. Ця розбіжність не відкрилася б Декартові, якби він лише розмірковував про свій наявний стан свідомості.

Таким чином, Декартові потрібно було встановити існування принаймні однієї незалежної від нього істоти, відносно якої він міг би знайти своє місце як частини об'єктивного світу. Для Декартової доби і для того елемента його філософського методу, який згодом стали називати "раціоналізмом", характерне те, що Декарт мусив на цьому етапі взятися за доведення існування Бога. Методологічна важливість такого вибору була, як ми побачимо, величезною.

Декарт висунув два доведення існування Бога, які були відповідно варіантами "космологічного" й "онтологічного" доведень. Обидва вони ілюструють, наскільки його мислення, попри радикальний відхід Декарта од них, успадкувало під час здобуття філософської освіти середньовічні концепції. Ось ці два доведення. Перше: я недосконала істота (це доводиться тією обставиною, що я можу сумніватися, тобто не володію досконалим знанням). Але в мене є ідея найдосконалішої істоти (Бога), тож звідки взялась ця ідея? Сам я не міг породити її, оскільки завдяки "природному світлу" розуму ясно, що має бути "стільки ж реальності (досконалості) у причині, скільки її міститься в наслідку". А що моя ідея найбільш досконалої істоти є

найбільш досконалою ідеєю, то її причина також має бути досконалою річчю. Отже, вона не може бути породжена мною, її має породити досконала істота — себто сам Бог. Невіддільним від цього доведення є той важливий засновок (який нібито відкривається природному світлу, а по суті, навряд чи навіть зрозумілий), що у причині щонайменше стільки ж реальності (досконалості), скільки в наслідку. Цей засновок містить в собі такий самий набір припущень, які потрібні для онтологічного доведення, а саме, що реальність може включати ступені й, отже, є предикатом властивості речей: і що реальність (чи існування) є видом досконалості. Якщо ми приймемо ці припущення, то одразу приходимо до другого Декартового доведення, тобто онтологічного доведення: в мене є ідея найбільш досконалої істоти; я ясно й виразно усвідомлюю, що така істота має бути наділена всіма досконалими якостями, а отже, вона має бути реальною в усіх відношеннях. Звідси, ця ідея містить в собі існування, яке означає, що сутність Бога полягає в його існуванні. (Декарт додає, що таке не можна сказати про жодну іншу істоту).

Перше доведення є “космологічним” тому, що воно відштовхується від засновку щодо дійсного світу (засновку, що я маю ідею Бога) і запитує, що є причиною істинності цього засновку. Більш узвичаєна форма такого доведення полягає у простому повторюванні запитань щодо того, що є причиною того, що світ є саме таким, яким він є тепер, доки питання не потребуватиме відповіді, що була першопричина, яка має властивості істоти *causa sui*, або пояснення самої себе. Отже, космологічне доведення, як це зазначає Кант у своїй славновісній критиці раціональної теології, для власної підтримки завжди потребуватиме онтологічного доведення. Останнє є лише спробою пояснити, як це Бог може бути *causa sui*. (І.Кант. “Критика чистого розуму”, А.608). У Декарта взаємозалежність цих двох доведень стисло показана у схоластичному принципі, що його, як твердить Декарт, він виводить із природного світла і згідно з яким причина має бути так само реальною, як і наслідок. Цей принцип є вкрай важливим для Декар-

тового космологічного доведення і його зрозумілість також спирається на фундаментальні передумови онтологічного доведення.

Встановивши, як він вважав, існування Бога, Декарт робить бажані для нього висновки. По-перше, існує об'єктивний світ, де він, Декарт, є лише маленькою залежною й скінченною частиною цього світу. По-друге, оскільки Бог є досконалим у всьому, то він не обманює. Звідси випливає, що ті здібності, які Декарт має від народження, приведуть його, якщо їх використовувати згідно з їхньою істинною і Богом даною природою, не до помилки, а до справжнього відкриття. Інакше кажучи, можна відкинути гіпотезу наявності “злого генія” так само, як і всяку іншу форму радикального сумніву. Існування Бога уможливує ті претензії на знання, що їх, якнайповніше використовуючи свої здібності, Декарт природно був схильний висунути.

На цьому етапі виникають труднощі, на які Декартові вже вказували у низці спростувань, зібраних Мерсенном (див. с. 51). Перша складність — як Декарт пояснює можливість помилки? Якщо Бог не обманює, тоді чому він дозволяє помилки у будь-якому вигляді? Друга складність: якщо існування Бога потрібне для гарантування суджень щодо світу, які ми, якнайповніше використовуємо свої здібності, інстинктивно висловлюємо, тоді хіба нам не потрібно бути переконаними в існуванні Бога, перш ніж зможемо гарантувати, що “ясні й виразні” відчуття, за допомогою яких це існування доводять, насправді мають той авторитет, що його вони нібито мають? У якому випадку обґрунтованість доведення існування Бога приховано не залежить від істинності свого висновку? Іншими словами, чи не є цей доказ таким, що сам потребує доведення? Долаючи перше з цих ускладнень, Декарт розвинув складну теорію “сходження” до істини, теорію, яка відносила “сходження” до категорії волі. Долаючи друге ускладнення (про яке було списано дуже багато сторінок наукових праць), Декарт, вірогідно, вважав, що “ясне й виразне розуміння” має нести в собі свою власну запоруку, і, отже, що єдиною помилкою, якої можна припуститися, працюючи над доказом, який фактично

є обґрунтованим, має бути вада пам'яті. Цю помилку можна виправити за допомогою послідовного повторювання доказу, тож його, зрештою, можна буде досягнути у простому акті інтелектуальної "інтуїції".

Тепер потрібно повернутися до тих частин Декартової філософії, завдяки яким про нього здебільшого пам'ятають, — до його поглядів на свідомість і матерію, з одного боку, і розум та відчуття — з другого. Саме завдяки цим поглядам ми тепер можемо вважати Декарта засновником двох панівних філософій сімнадцятого і вісімнадцятого століть: раціоналізму й емпіризму. Декартів погляд на матерію, по суті, тісно пов'язаний з епістемологією. У знаменитому уривку "Розмірковувань" він мислить приблизно в такий спосіб: розглянемо крихту воску; вона має певну форму, розмір, колір, запах. Словом, вона має певні властивості, які я можу сприймати через чуття. Є спокуса сказати, отже, що мої відчуття розкривають мені природу цієї крихти воску і кажуть мені, чим вона є насправді. Але, коли я наближаю її до вогню, виявляється, що її колір, форма, щільність, запах — коротше кажучи, всі ті властивості, називаючи які, я міг би прагнути схарактеризувати її й вирізнити з-поміж інших речей, — зазнають змін і можуть зовсім зникнути. А втім, це той самий шматок воску. Отже, міркує Декарт, крихта воску лише випадково має всі ті властивості, які сприймаються відчуттями, — вони не є "властивими її природі" або "суттєвими".

Розглядаючи цей момент, Декарт дійшов не лише того висновку, що відчуття є внутрішньо ненадійними для визначення реальності фізичного світу, а й також того, що справжня природа фізичного об'єкта має полягати в чомусь іншому, ніж у тих властивостях, які можна сприймати відчуттями. Ці властивості лише відображають перехідну форму, у якій ховається справжня фізична сутність, і якщо ми хочемо пізнати цю сутність, то нам слід звертатися по допомогу не до відчуттів, а до розуму, який тільки й може збагнути сутність речі. Чим же, в такому разі, є сутність фізичного об'єкта — що таке, за висловом Декарта, матеріальна субстанція? Єдині властивості, які, здається, відображають сутність

воску, — це протяжність у просторі, разом із гнучкістю й мінливістю. Іншими словами, матеріальна субстанція визначається протяжністю (простором) разом з розмаїтими формами, в які й через які протяжність може змінюватися. Такий висновок дає нам першу засаду фізичної науки, і Декарт далі утвердився в ньому, міркуючи про геометрію. Ці міркування показали йому, що ми насправді володіємо, як він казав, “ясним і виразним” сприйняттям всіх ідей протяжності і можемо досягти знання про їхні властивості лише за допомогою розуму, шляхом дедуктивної науки, яка не бере до уваги властивості речей, котрі можна сприйняти відчуттями.

Аргументація, яку я дуже скоротив, мала важливе історичне значення, оскільки безпосередньо попереджала Локове розрізнення первинних і вторинних якостей (див. розділ 7), а також якнайчіткіше засвідчує наявність у Декарта позиції, яка згодом стала відома як раціоналізм. Раціоналізм знаходить ключ до знання навіть “чуттєвих” речей радше в раціональному міркуванні, аніж в емпіричному спостереженні. Аргументація, в основі якої лежить приклад воску, засвідчує, що недовіра до відчуттів і раціоналістична доктрина, згідно з якою є пізнавані сутності, тісно пов’язані між собою і що вони узгоджуються з пошуком апіорних засад дослідження. Такі засади приведуть (як аксіоми в геометрії) до доконечних, універсальних істин. Як ми пересвідчимось, коли розглядатимемо філософію Ляйбніца, раціоналістові важко пояснити природу і ймовірність можливих істин — тверджень, які, хоча й істинні, можуть бути хибними.

Однак, хоча Декарт і став у такий спосіб засновником раціоналізму, був ще один аспект у його філософії, який більше наближав його до пізніших емпіриків, ніж до його безпосередніх раціоналістичних послідовників. Цим аспектом було підпорядкування метафізики епістемології. Звідси відразу випливають два наслідки. По-перше, поняття першої особи як передумова; го-друге, погляд на свідомість, який згодом став відомим під терміном картезіанство.

Пріоритетність першої особи автоматично впливає з картезіанського методу. Декарт розпочинає з питання:

“Як можу я знати, бути певним про речі, на пізнання яких я претендую?” Відразу, внаслідок цього запитання, його думка звертається всередину, до змісту його власної свідомості, до конкретних фактів, пов’язаних із цим змістом. Хоча характерна особливість *cogito* криється у самостверджувальній природі, за ним видніється ще сила-силенна інших певних фактів. Ці факти можна назвати певними фактами “привілею першої особи”. Я можу знати, що я думаю, відчуваю, переживаю з авторитетом, який цілковито відрізняється від будь-якого іншого авторитету, властивого моему знанню іншої особи чи речі. У випадку мого власного інтелекту є те, що здається, і здається те, що є. Особливість першої особи, схоже, таким чином забезпечує парадигму певного факту, й від цього певного факту, мабуть, можна поступово просуватися до систематизованого бачення світу. Хоча Декарт сам і не розвинув такого бачення “підвалин” знання — спертого на раціоналістичне доведення існування Бога, засадою якого був не “привілей першої особи”, а лише особливий логічний статус *cogito*, — він дав йому істотний поштовх. Проте, щоб знайти цілком розвинене бачення, нам доведеться звернутися до пізнього емпіризму.

Феномен “першої особи”, який по-різному описували й пояснювали, вів прямо до картезіанського погляду на природу людської свідомості. Відповідно до цього погляду моя безпосередня певність щодо моїх власних виявів свідомості протистоїть моїй непевності щодо всіх матеріальних речей у такий спосіб, щоб забезпечити підтримку твердження, згідно з яким я є нематеріальною реальною істотою, яка випадково й тимчасово прив’язана до тіла, через яке я дію. Я — субстанція, але нематеріальна субстанція, і вважається, що мое привілейоване усвідомлення змісту моєї власної свідомості має якимось пояснюватися цією обставиною. Декарт зрозумів, що має виникнути трудність щодо способу, в який пов’язані душа з тілом: він висуває розмаїті напівсформовані й найвищою мірою абсурдні гіпотези стосовно того, як ця нематеріальна річ могла б взаємодіяти з матеріальною субстанцією: його очевидна неспроможність пояснити цей зв’язок спонукала Спінозу запро-

понувати революційне пояснення того, як пов'язані між собою душа й тіло.

Філософи протягом століть вважали картезіанський погляд на свідомість очевидним і непереборним. Удливо схарактеризований Райлом¹ як погляд “привиду духа в машині” (і, попри Декартову заяву, що він у своєму тілі не нагадує штурмана корабля, він не говорить майже нічого, що зруйнувало б переконливість цієї характеристики), цей погляд репрезентує глибоку ілюзію, в основі якої лежить майже все епістемологічне мислення. В епістемології, як правило, припускається, що моє знання природи свідомості має виростати з мого власного стану і що певність, пов'язана з цим знанням, є водночас і запорукою теорії свідомості, яка нібито пояснює її. Одна з найбільш виразних рис нової філософії — заперечення цієї частини доктрини і, як наслідок, руйнування дуалістичного світобачення.

¹ Gilbert Ryle. *The Concept of Mind*. London, 1949.

Розділ 4

КАРТЕЗІАНСЬКА РЕВОЛЮЦІЯ

У попередньому розділі я навів деякі філософські міркування на підтримку того узвичаєного погляду, згідно з яким сучасна філософія починається з Декарта. Однак є й інші причини виокремлювати його як засновника філософії в її сучасній формі, причини, які слід вважати більш доречними для історика ідей, ніж для філософа.

По-перше, Декарт був не лише філософом; він був також видатним математиком і засновником новочасної фізики. Хоча сьогодні, як правило, розмежовують ці науки, за Декартової доби цього не робили, і таке розмежування не сприяло б розвитку ні першої, ні другої. Декарт належав до того постресторформачійного світу, де, в міру падіння авторитету церкви і Святого Письма, зростало прагнення здобувати знання й досліджувати. Хоча майже всі філософи й учені того часу щиро вірили в догмати релігії, вони працювали незалежно від її інтелектуальних обмежень, переконані, що за допомогою лише старанності їм вдасться встановити істину щодо питань, які протягом століть залишалися невисвітленими.

Ось що було сказано про наукову революцію, в якій брав участь і Декарт:

“... оскільки [вона] підірвала авторитет науки не лише середньовіччя, а й античності, — оскільки вона привела не лише до затемнення схоластичної філософії, а й до зламу аристотелівської фізики, — вона затьмарює своїм блиском все, починаючи від піднесення християнства, і зводить Відродження й Ресторформачію до рангу звичайнісіньких епізодів, звичайнісіньких внутрішніх перестановок всередині системи середньовічного християнського світу”¹.

¹ Sir Herbert Butterfield. Rise of Modern Science, p.VII.

Тепер навряд чи можна сумніватися, що схильність істориків культури шукати межу між середньовіччям і новітніми часами у Відродженні сприяла затемненню й певною мірою неправильному показу справжнього розвитку не лише західної філософії, а й західної думки загалом. Від античної доби й аж до середини вісімнадцятого століття наука й філософія йшли пліч-о-пліч, відкриття однієї стримувалися або ставали можливими завдяки розвитку другої, а розвиток другої зумовлювався й до певної міри ставав переконливим завдяки змінам у першій. З позиції історії ідей, таким чином, неможливо відокремити розвиток філософії від розвитку наукової думки, і якщо їх брати спільно, то стає очевидним, що найістотніший момент у розвитку кожної припадав не на Відродження, а на початок сімнадцятого сторіччя, за інтелектуального безладдя, яке певною мірою слугувало причиною і великою мірою було спричинене Декартовим мисленням.

Проблеми наукового методу жваво обговорювалися вже в шістнадцятому столітті — зокрема в Падуанському університеті, де було визнано, що досліді мають першорядне значення для наукового дослідження і що експериментальні результати можна цілком зрозуміти лише за допомогою науки про кількість, а не про якість. Бекон намагався описати різновид такої науки й логіку, яка керувала б нею, а такі особи, як Гарвей і Галілей, у своїх творах і дослідженнях брали її за взірць. Утім, Декарт, почасти через свою глибоку епістемологічну зацікавленість, висловив з новою ясністю припущення, що мають існувати фундаментальні фізичні закони аж надто загального змісту, які пояснять усе на світі, і все ж такі настільки абстрактні, щоб з'ясуватися не в результаті експерименту, а за допомогою апіорного розмірковування. Він сформулював такі закони у своїй праці “Основи філософії” (1644), де показав як їхню дедуктивну залежність від метафізики, так і їхню здатність давати вичерпні пояснення. Більша частина змісту “Оснoв” була навіяна тим, що Декарт зрозумів з праці Галілея (чия всеохопна критика аристотелівської фізики — “Діалог про дві найважливіші системи світу” — була опублікована в 1625—1629). Але Декарт був, мабуть,

першим, хто чітко сформулював закон інерції. Згідно з цим законом, тіло перебуває у спокої або рухається прямолінійно, поки що-небудь не зупинить, сповільнить чи відхилить його рух. Цей закон перетворює рух в основний факт фізичного Всесвіту, який не потребує чи не дозволяє дальшого пояснення. Він перевертає традиційну фізику, яка постулювала “рушія” для будь-якого руху, вважаючи рух таким, що потребує пояснення. Прийнявши закон інерції й помістивши його в центр того, що він вважав жорсткою, аксіоматичною системою, Декарт змінив наголос фізичної науки і втручав шлях Ньютонові.

Однак слід пам'ятати про те, що, хоч би яким важливим був Декартів внесок в науку, він відводив експериментові лише другорядну роль і набагато важливішим, аніж узвичаєно зараз, вважав метафізичне розмірковування. Він прагнув вивести природу цілого Всесвіту з природи Бога, зв'язуючи кожен наступний крок із попереднім нерозривним ланцюгом “геометричного” обґрунтування. Все мало пояснюватися математично або через форму, або через числа, оскільки математика дає нам найбільш вичерпну класифікацію “ясних і виразних ідей”, якої ми могли б сподіватися коли-небудь досягти. Жодне інше пояснення, отже, не могло б суперничати з математичним. Будь-яка наука, висновки якої ґрунтуються на простому свідченні відчуттів, напевне має бути другорядною щодо науки, яка бере свій початок від засад настільки абстрактних, що їхня переконливість відкривається лише розумові. Лише з виходом Ньютонових “Математичних початків натуральної філософії” (1687) було чітко встановлено, що геометричний метод недостатній для доведення положень фізики, і з'ясувалося, що значного поступу можна досягти лише за допомогою нового, раніше немислимого, союзу геометричного доведення й дослідного методу. Справедливо буде, однак, зазначити, що без Декарта ньютонівська фізика була б неможливою, і оскільки Декартова фізика — дитя його філософії, то є ще одна історична підстава вважати, що картезіанська філософія знаменує народження великої частини того, що ми

схильні розглядати як характерно “новітнє” в дусі інтелектуального дослідження.

У самій філософії безпосередній Декартів вплив був величезним. Прозорість його стилю, його зневага до схоластичної спеціальної термінології, ясність, чесність і скромна об’єктивність його підходу роблять неможливим опиратися привабливості його творів. Інтелектуальне бродіння його доби було таким, що багато її видатних мислителів вважали за свій обов’язок відгукнутися на Декартові “Розмірковування”, адресуючи свої заперечення або безпосередньо авторові, або, непрямо, отцю Марену Мерсену (1588—1648), невтомному антрепренеру, який із скромністю, дивовижною в людині майже геніальній, виконував роль посередника між ученими й філософами своєї доби, зробивши для тогочасної Франції те, що згодом для Англії зробило Королівське товариство. Серед тих, хто висував заперечення, були Томас Гобс, П’єр Гасенді і молодий священник Антуан Арно (1612—1694), на чие заперечення ми посилалися в попередньому розділі і згідно з яким Декартове доведення існування Бога не виходить за межі логічного кола. Цікавість цього заперечення полягає в тому засновку, що пошук методу аж надто абсолютного (саме таким був Декартів метод) мусить зрештою ґрунтуватися не лише на таких “самостверджувальних” істинах, як *cogito*, а й, більш загально, на певній характерній особливості самих “ідей”, за допомогою яких ми розпізнаємо їхню обґрунтованість. Декартова “ясна й виразна ідея” сама має бути невразливою для картезіанського сумніву. А якщо так, то здатність, яка визначає ясне й виразне сприйняття, “природне світло” розуму, є найвищою запорукою знання. Саме в усвідомленні цього засновку народжується картезіанський раціоналізм — із скептичної епістемології, яка нібито зробила наше раціональне дослідження таким самим сумнівним, як і інші наші домагання знання.

Арно має вагу не лише як Декартів критик, але й як виразник того духу, який постав, — почасти як протидія картезіанському просвітництву, а почасти як його природний результат, — у філософії янсенізму.

Корнелій Янсен (1585—1638), єпископ Іпрський, був енергійним популяризатором доктрин, які, хоча й здавалися сумісними з новими відкриттями науки, ставили акт віри вище висновків розуму як дороговказу до теологічних і метафізичних істин. Разом з абатом де Сен-Сіраном він заснував рух Пор-Рояля, названий так на честь абатства, яке стало його осередком. Ім'я Арно, члена цього руху, пов'язане з двома іншими визначними мислителями того часу: П'єром Ніколем (1625—1695) та уславленим математиком і філософом Блезом Паскалем. Разом з Ніколем Арно написав підручник з логіки для школи Пор-Рояля, який називався “Логіка, або вміння мислити” (1662), що його, як правило, називають “логікою Пор-Рояля”. Ця праця унаочнювала глибину картезіанської революції у філософії, а також попереджала про труднощі, з якими невдовзі мав зіткнутися картезіанський “геометричний метод”.

З історичної точки зору, логіка Пор-Рояля є лише одним із численних підручників, що мали на меті обмежити й інакше сформулювати дисципліну, яка надто глибоко загрузла у дрібних сварках схоластів і вже не годилася для ученого нової генерації. 1556 року Петрус Рамус опублікував свою працю “*Animadversiones Aristotelicae*”, де намагався знеславити всю науку логіки у тому вигляді, як її винайшов Арістотель і розвивали схоласти. У середині сімнадцятого століття віра в арістотелізм була такою мірою підірвана, що здавалося украй важливим знайти якусь конкурентну логіку, за допомогою якої потрібно формулювати й обґрунтовувати “метод” нової філософії. По суті, на противагу арістотелівській логіці не було запропоновано жодної систематизованої альтернативи аж до дев'ятнадцятого століття і, попри багато спроб зробити це (які досягли свого апогею у видатній спробі Ляйбніца), логіка сімнадцятого століття не була настільки новою, наскільки вона претендувала на новизну. Вона служила почасти для перелицювання давніх арістотелівських доктрин за допомогою картезіанського жаргону. Без арістотелівської логіки раціоналістична концепція субстанції, зрештою, малозрозуміла; і все ж таки саме це поняття, яке лежить в основі філософії Декарта, Спінози та

Ляйбніца, можна знайти, у зміненому вигляді, навіть у творах Канта.

Є, однак, вагомі філософські підстави, щоб виокремити логіку Пор-Рояля на цьому вузловому етапі. По-перше, вона являла собою спробу дослідити природу людського мислення у світлі картезіанської доктрини ідей. У традиційній логіці йшлося про зв'язки між судженнями чи твердженнями. Арно й Ніколь не розуміли, яким чином ця логіка стосувалася тих більш важливих зв'язків, без яких неможлива така річ, як картезіанський “метод”: взаємозв'язок ідей. Картезіанська “ідея”, яка має бути і поняттям, і твердженням водночас, не претендує на те, щоб бути справжнім предметом дослідження логіки. Коли філософи наблизилися до розуміння цього, логіка знову почала робити успіхи, в яких їй відмовляли протягом століть.

Логіка Пор-Рояля заслуговує на визнання з огляду на такі два аспекти. По-перше, завдяки своєму квазі-математичному розвитку частини середньовічної логіки. Такий розвиток, мабуть, здавався природним будь-якому послідовникові Декарта, але містив у собі перші паростки сучасної формальної логіки. По-друге, завдяки своєму розрізненню, знову ж таки новому на той час, а тепер такому, що вважається фундаментальним для логіки, між “охопленням” і “протяжністю” загального терміна. Слово “охоплення” означає те, що розуміється при осягненні терміна, — інакше кажучи, ідею, яку цей термін виражає. “Протяжність поняття”, з іншого боку, є сукупністю речей, до яких він застосовується. (Отож охопленням терміна “людина” є людство, а його протяжністю — клас людей). Слідом за шотландським філософом дев'ятнадцятого століття Вільямом Гамілтоном, цю різницю тепер часто подають як різницю між змістом і обсягом поняття. Це мало важливе значення для Арно та Ніколя, оскільки вони хотіли виокремити перше (царину “ідей”) як справжній предмет дослідження логіки; це розрізнення є істотним для сучасного мислення з іншої причини, адже логіки дедалі більше стали усвідомлювати, що логіка є наукою не про зміст, а про обсяг поняття (див. розділ 17).

Школа Пор-Рояля складала проект математичного посібника, і як передмову до нього Блез Паскаль (1623—1662) написав працю “Про дух геометрії” — дослідження з філософії математики, яке мало показати не лише природу “геометричного методу”, а і його обмеженість. Паскаль, як і Декарт, був видатним математиком і глибоко релігійною людиною. Але його віра, яку він здобув через навернення, набрала пристрасної форми, характерної для янсенізму, згідно з яким твердження розуму не могли правити за достатню основу такої аж надто великої речі, якою була релігійна доктрина. Паскаль доводив, що неможливість визначити терміни й доконечність аксіом для “геометричного методу” показали не абсолютну обґрунтованість “ясної й виразної ідеї”, а радше недосконалість обмеженої свідомості, яка завжди має вдовольнятися тим, що не може бути визначеною. Наш розум може дати нам певну гарантію методів геометра, але він ніколи не міг забезпечити таку саму гарантію щодо його аксіом.

В уславлених “Думках” (опублікованих посмертно) Паскаль розвиває свою критику використання розуму, доводячи, що, оскільки Бог схований від смертних, то марно намагатися розкрити його сутність шляхом раціонального дослідження. “Ми пізнаємо істину не розумом, а радше душею”. І саме душею ми відчуваємо значення життя і його есхатологію. Паскаль зупинився, підійшовши майже впритул до абсолютного скептицизму, вважаючи його необґрунтованим, і спрямував свою критику проти раціональної теології за допомогою цікавого доведення існування Бога, відомого як “парі Паскаля”. Ось приблизний виклад цього доведення: “Якщо Бог існує, то Він винагородить віру в Нього; якщо ж Він не існує, то від такої віри шкоди не буде. Отож найправильніше ставити на віру в Бога”. Це доведення віддзеркалює Паскалеву зацікавленість поняттям імовірності; це поняття цікаве тому, що пропонує практичні міркування (а не теоретичні підстави) на підтримку акту віри, об’єднуючи в такий спосіб логіку релігійної віри не з логікою науки, а з практичною логікою. Ця на диво сучасна думка, — яка періодично відроджувалася в пізнішій філософії, напри-

клад, у Кантовому понятті “ідей” розуму, у К’єркегоровому понятті “стрибка” віри, в неомарксистській теорії практики й екзистенціалістській концепції зобов’язання, — має меншу філософську заслугу, ніж риторичний вплив. Адже, попри незвичайність того припущення, що релігійна віра може бути створена за допомогою певного різновиду свідомої діяльності і таким чином бути невразливою для метафізичного сумніву, його навряд чи можливо узгодити з тим очевидним фактом, що проблема існування Бога — це питання про те, що є істинним, а не питання, яке можна розв’язати, загіпнотизувавши себе до стану необґрунтованої віри в Нього.

Певне, найвидатнішим з багатьох філософів, яких по праву можна назвати картезіанцями, був Нікола Мальбранш (1638—1715), священник каплиці, який вів жваву, а подеколи й гостру полеміку з Арно з питань теології й метафізики. Як і Паскаль, Мальбранш мав видатні літературні здібності; його філософська проза — “Діалоги про метафізику” (*Entretiens sur la metaphysique et sur la religion*, 1688) — була однією з найкращих з часів Платона. Однак він не поділяв Паскалевої зневіри в метафізиці і приписував містицизму лише вузьку ділянку ретельно окресленої темряви. Мальбранш глибоко засвоїв засади й докази картезіанської філософії, але, як і багато тих, хто був переконаний, що Декартів метод був як обґрунтованим, так і всеохопним, він не вдовольнявся картезіанським поясненням зв’язку між тілом і душею.

Декартові погляди на причинність такі, що а *prima facie*¹ існує протиріччя між тією тезою, що тіло й душа є окремими субстанціями (або їх прикладами), і тезою, що між ними існує взаємодія. Мальбранш не прагнув поставити під сумнів картезіанську ідею субстанції, хоча його твори вирізняються своєю глибокою метафізикою, з якої цю ідею можна викинути, майже не зашкодивши її цілісності. Натомість він ставив під сумнів доктрину причинності, характерну для Декарта: доктрину, згідно з якою стани субстанції мають пояснюватися в термінах

¹ Одряду, на перший погляд (лат.; прим. перекл.).

її суттєвої природи. Мальбранш вважав, що така доктрина не могла пояснити ані нашу здатність сприймати матеріальний світ, ані нашу здатність діяти в ньому. Крім того (і в цьому Мальбранш показав, якою мірою картезіанське поняття матеріальної субстанції відійшло на задній план його філософії, підмінивши це поняття більш сучасною ідеєю матеріального об'єкта), він навіть вважав її несумісною з тим поглядом, що існує каузальна дія між окремими тілами, оскільки вона нібито передає, що кожне тіло, саме по собі бувши довершеним, не мало чого одержувати від свого оточення або передавати йому. Відкидаючи той погляд, що тілам властива внутрішня "сила" впливати на нас і одне на одного, як звичайнісінький забобон, Мальбранш сприйняв теорію "оказіоналізму", вже запропоновану картезіанцями Ж. де Кордемуа (1620—1684) та Арнольдом Гейлінксом (1624—1669), яку він дуже енергійно відстоював. У цій теорії — певне, першому розгорнутому поясненні поняття причинного зв'язку в сучасній філософії — доводиться, що, оскільки закони Всесвіту породжені Богом, то саме Бог є творцем того, що підпорядковується цим законам. Жодна подія не спричиняє іншу, подібну до неї за своєю природою. Радше, коли щось відбувається, то воно є причиною для того, щоб Бог створив те, що відоме нам як його "наслідок". З цієї позиції, зв'язок між душею і тілом не становить особливих труднощів, оскільки слова про взаємодію між ними можуть бути лише манерою говорити: власне, як лише манерою говорити є посилання на взаємодію між чим-небудь.

У Мальбраншевій метафізиці міститься набагато більше, ніж ця доктрина (яку часто вважають не загальною філософією причинного зв'язку, а радше *ad hoc* апологетикою, за допомогою якої узгоджують картезіанську теорію свідомості з очевидністю). Зокрема, Мальбранш підтримував і розвивав картезіанську теорію безперервного творення; він підтримував той погляд, що основні засади науки мають бути закорінені в апіорних метафізичних доктринах; і він обґрунтовував розрізнення між раціонально мислимою сутністю і властивостями речі, які сприймаються емпірично. Але його вплив у

цих питаннях був менш істотним, ніж він міг би бути. Картезіанську філософію вже затьмарювали систематизованіші праці Спінози та Ляйбніца, а також потужна критика раціоналізму, розпочата Гобсом і авторитетно сформульована Локом в “Есе про людське розуміння”.

Неможливо піти від теми картезіанської революції, не кинувши короткий погляд на той інтелектуальний рух, який історики ідей називають “Просвітництвом”, а філософи — “вісімнадцятим століттям” або ніяк взагалі. Наприкінці сімнадцятого століття наукове знання і картезіанська ясність висловлювань стали загальними рисами освіченого класу; почалося піднесення нової літератури, енциклопедичної за своїм призначенням, антиавторитарної за змістом і відвертої у способі висловлювання (надто П'єр Бейль (1647—1706) у праці “Історичний і критичний словник”, 1696). Сягнувши свого апогею у творах Вольтера, Дідро та Д'Аламбера, цей рух здобув визнання в очах істориків. Але він залишається переважно французьким за своїм змістом і манерою. Ясні, елегантні, гордовиті й іронічні “*філософи*”, як їх стали називати, народжуються наприкінці сторіччя, в якому інтелектуальні, політичні й моральні революції підірвали авторитет церкви й держави і принизили їх в очах усіх смертних, чиї претензії на зверхність не були підперті ані розумом, ані експериментом. Інтелектуально більшість “*філософів*” виросли з картезіанського скептицизму; але тепер цей скептицизм, окремо від інтелектуальних здобутків метафізики, яка відокремилася від нього, перетворився на літературний прийом, засіб підтримати відсторонене ставлення раціональної невіри при трактуванні питань, які не допускають ані систематизованого розвитку, ані легкого висловування моралі.

“*Філософи*” й постаті літературного Просвітництва, автори літературних шедеврів, серед яких були такі різні між собою твори, як “Століття Людовіка XIV” Вольтера і “Небіж Рамо” Дідро, були б неможливі, якби не було десятиріч картезіанської метафізики, що очистила для них інтелектуальну атмосферу. І все ж таки вони відіграють неістотну роль в історії філософії, нічого не додаючи й не віднімаючи тих метафізичних доктрин,

які вони завдяки своєму поштивому скептицизму були радше схильні висміювати, ніж розуміти. Безперечно, ще однією Декартовою заслугою є те, що його метод мав лягти в основу надто багатьох літературних форм. Але історія філософії розвивалася незалежно, повертаючись до Декартової спадщини з духовними настановами, які б він визнав, але які йому не належали.

Розділ 5

СПІНОЗА

Бенедикт (Барух) Спіноза (1632—1677), подібно до Декарта й Ляйбніца, був філософом, який глибоко займався математичними й науковими дослідженнями. Найбільший вплив на його мислення справили Декарт; Спіноза листувався з такими ученими, як Ольденбург (секретар щойно створеного тоді Королівського товариства) і Бойл, і став визнаним авторитетом з оптики, заробляючи собі на життя тим, що виготовляв лінзи. Він здобув освіту в Єврейському коледжі в Амстердамі, куди його батьки-євреї перебралися з Португалії, тікаючи від переслідувань. Відлучений від синагоги за свої скептичні погляди, Спіноза пристав до групи освічених християн, які утворили філософський гурток, керівником якого невдовзі він став. Згодом, полишивши Амстердам, жив відлюдником; відмовлявся від грошей і наукових відзнак і навіть не дозволив друкувати свою видатну “Етику” як з любові до істини й інтелектуальної незалежності, так і зі страху перед цензурою. Помер він від сухот, так і не опублікувавши свій найважливіший твір.

Філософія Спінози оперта на дві засади. Перша, — раціоналістська теорія знання, згідно з якою те, що “адекватно” розуміється, є з цієї причини істинним; друга, — поняття субстанції, успадковане через Декарта від аристотелівської традиції, мимовільним спадкоємцем якої був сам Декарт. З точки зору метафізики, найбільшою заслугою Спінози, безперечно, було те, що він досліджував поняття субстанції і відмовлявся полишити його, доки до останньої крихти не видобув з нього філософське значення.

Як і Декарт, Спіноза прагнув знайти те, що є певним, і вважав пошуки певності єдиною заповукою людського знання. Однак, на відміну від Декарта, він не прагнув будувати свою систему на єдиному безперечному засновку *cogito*. Твердженню “я мислю” властиві дві ха-

рактерні риси, які, на думку Спінози, не мають сенсу. По-перше, це твердження виражає лише можливу істину, тоді як для Спінози всяка певність має зрештою ґрунтуватися на необхідності. По-друге, воно містить невід'ємне посилення на першу особу, а за Спінозою — філософської істини можна досягти лише тоді, коли ми підносимося над заклопотаністю своїм власним обмеженим досвідом і способом мислення і вчимося бачити речі з безсторонньої точки зору раціонального спостерігача, який сприймає все “з позиції вічності” (*sub specie aeternitatis*).

1. Геометричний метод

Спіноза обрав за взірць об'єктивного раціонального дослідження Евклідову геометрію. Це дослідження, вважає він, починається з аксіом, істинність яких самоочевидна, і з визначень, які пояснюють поняття, використані для того, щоб сформулювати їх. Окрім того, воно просувається за допомогою безперечних логічних кроків вперед до теорем, які завдяки перевагам дедуктивного методу мають бути такою самою мірою певні й вільні від помилок, як і аксіоми, на основі яких вони виведені. Беручи геометричний метод за свій філософський ідеал, Спіноза ясно залишає осторонь звичайні поняття й повсякденну мову. Він доводить, що його визначення — не довільна гра слів, а знаряддя, за допомогою якого можна сформулювати певні апріорні ідеї мовою точнішою, ніж рідна.

Однією з небагатьох праць, опублікованих за його життя, були “Основи картезіанської філософії” (1663), де він намагався викласти всі фундаментальні аксіоми, до яких можна звести Декартову метафізику, а тоді вивести з цих аксіом справжній зміст Декартової філософії. Ця праця є блискучим конспектом і становить великий інтерес, оскільки була написана не із штучної точки зору Декартових “Розмірковувань”, — де метафізичний сумнів усувається лише за допомогою звернення до вкрай специфічного можливого засновку. Але головне унаочнення геометричного методу Спінози міс-

титься в “Етиці”, де філософія самого Спінози подана в аксіоматичній формі.

2. Субстанція

Як ми бачили в попередньому розділі, картезіанське поняття субстанції, привабливість якого зумовили логічні, наукові й метафізичні підстави, порушило проблеми, які ставали дедалі важливішими в міру того, як усвідомлювалась їхня глибина. Як пов’язані між собою субстанція, витлумачена як індивідуальна, і субстанція, витлумачена як матеріальна чи речовинна? Скільки існує субстанцій? Як можна і чи можна взагалі пояснити їхню взаємодію? Якщо вони можуть підтримувати своє існування, тоді навіщо пояснювати їхнє походження? Декарт і картезіанці по-різному відповідали на ці запитання, і жодну з їхніх відповідей не можна вважати задовільною. Спіноза швидко спостеріг, що поняття субстанції є, власне, наріжним каменем картезіанської метафізики. Звідси, на всі ці питання слід відповідати недвозначно й послідовно, якщо ми хочемо, аби метафізична структура витримала філософське випробування. Якби метафізика занепала, тоді, вважав Спіноза (і в цьому він був заодно з усіма раціоналістичними мислителями), те саме сталося б з наукою.

Без поняття субстанції, згідно зі Спінозою, сама думка стає неможливою. Отже, філософія потребує справжнього визначення субстанції, яке виокремить істотне в цій ідеї. Субстанція, пише він, це те, що є “в собі і уявляється через себе”, або “поняття, від якого не залежить поняття іншої речі, з якої воно має утворитися”. Іншими словами, Спіноза виділяє з ідеї субстанції, яка була панівною за його доби, прикмету можливості бути зрозумілою окремо. Субстанція має бути зрозумілою поза всіма зв’язками з іншими речами. Звідси, продовжує він аргументувати, субстанція не може вступати у зв’язки і, зокрема, не може вступати у причинні зв’язки. До того ступеня, до якого вона робить це, субстанцію слід пояснювати через інші речі, а отже, “розуміти через” них. Субстанція не може, таким чином,

бути породжена нічим іншим, крім самої себе, отже, вона безумовно є причиною самої себе (*causa sui*).

Спіноза пропонує визначення основних філософських термінів, а також аксіом природи, як він думав, настільки простих, що сумніватися в них — означає перестати ясно мислити; далі він пропонує відповіді на складні метафізичні питання стосовно картезіанського поняття субстанції. Він доводить, що існує і можлива лише одна субстанція і що, відтак, неможлива взаємодія між субстанціями. Ця єдина субстанція може правити і за індивіда, і за матерію, з якої складаються всі зримі індивіди (які не справжні індивіди, а лише видозміни єдиної субстанції). Вона нескінченна й існує необхідно; отож немає пояснення її постійності, яке водночас не було б поясненням її походження. Ця єдина субстанція має нескінченно багато атрибутів, число яких безкінечне, й ототожнюється вона з Богом.

Щоб зрозуміти Спінозину ідею Бога, нам треба збагнути розрізнення, яке він проводить між атрибутом і модусом. Кожен із цих трьох термінів — атрибут, модус і субстанція — визначається в термінах інтелектуальних дій, через які мислиться світ. Атрибут — це те, що “розум сприймає як складову сутності субстанції”, тим часом як модус — це те, що існує “в чомусь іншому”, через котре воно має уявлятися у той спосіб, у який конкретний приклад червоного є “у” книзі, що містить його. Протяжність є атрибутом, оскільки ми сприймаємо її як складову сутності матеріального світу: немає нічого більш основного, ніж протяжність, за допомогою якої можна дати остаточне пояснення матеріальних речей. Ми маємо повне (адекватне) знання властивостей протяжності через науку геометрії. Ось чому, будучи атрибутом, вона сприймається, якщо сприймається взагалі, сама по собі через те, що для неї є суттєвим.

3. Монізм

Однак, якщо протяжність є атрибутом, якій тоді субстанції вона властива? Звісно, можлива лише одна відповідь: протяжність — це атрибут Бога, і, подібно до всіх атрибутів Бога, вона кількісно безкінечна (а це

по-простому означає, що простір безмежний, — твердження, яке Спіноза пояснює окремим доказом). Залишається перевірити, які ще атрибути можуть бути в Бога. Іншим претендентом на цю роль, успадкованим картезіанською філософією, було мислення, яке Декарт вважав суттєвою характеристикою душі. Спіноза заперечував, що і мислення також має бути атрибутом єдиної божественної субстанції, оскільки його можна уявити самим по собі й поза ним нема нічого такого, завдяки чому можливо зрозуміти чи пояснити його. Мислення має видозміни — конкретні думки, образи й поєднання перших з другими — так само, як протяжність має свої модули. Втім, при раціональному поясненні цих видозмін потрібно звертатися лише до мислення; звертаючись до мислення, нам не потрібно виходити за його межі і шукати якогось атрибута вищого рівня, через який слід досягати саме мислення. Це пояснює, чому властивості мислення зрозумілі нам (хоч, поміркувавши, збагнеш, що мислення й протяжність зрозумілі у різний спосіб і з різних причин). Мислення, отже, є ще одним атрибутом божественної субстанції.

Хоч таких атрибутів існує багато, для смертних істот доступне лише обмежене знання. Таким чином, Спіноза пояснює, як можна уявити собі Бога через атрибут протяжності або через атрибут мислення, тоді як інші способи розуміння перебувають поза нашими розумовими здатностями. Оскільки ми можемо пізнавати світ, то він складається з однієї речі, яку бачать під двома кутами, що відповідають двом пізнаваним атрибутам. Цю річ можна досягнути або з погляду мислення, і в такому разі ми називаємо її Богом, або з погляду протяжності, і в такому разі ми називаємо її природою. Бог, або Природа (*Deus sive Natura*) — це єдина суцільна річ, яка існує самодостатньо і, як самопричина, існує вічно. Мислення і протяжність — це не лише властивості Бога: обидві вони становлять Божу сутність, і кожна з них, отже, дає розумові повне й адекватне уявлення про те, чим є Бог.

Звісно, украй важко уявити собі в такий спосіб *єдине*, котре має більше ніж одну сутність: поняття “атрибут” здається зрозумілим лише тоді, коли розглядається епі-

стемологічно, як посилення на два можливі шляхи пізнання Бога; альтернативну, онтологічну концепцію, яка приписує Богові дві окремі сутності, надзвичайно важко зрозуміти. Але Спіноза, безперечно, мав на увазі, що його теорію будуть тлумачити онтологічно, вважаючи, що лише тоді стануть зрозумілими всі інтелектуальні наслідки, які містяться в понятті субстанції. Лише тоді стане очевидним, що те саме онтологічне доведення, яке показує існування субстанції, пояснює також існування субстанції й протяжності матерії. Вже не буде різниці між творінням і творцем, і в такий спосіб зникне найбільша теологічна проблема. Так само не буде реальної різниці між душею і матерією. Отже, усувається й найбільша метафізична проблема. Душа, матерія, творіння, творець — все це імена однієї й тієї ж вічної самопричинної речі.

4. Душа і тіло

Теза монізму буде, мабуть, трохи яснішою, якщо ми перестанемо міркувати про загальні речі (яким є Бог) і розглянемо натомість якусь частину цього загалу (яка у кращому разі буде модусом Бога). Я є частиною загалу і як така складаюся з видозмін протяжності й видозмін мислення; перші — це моє тіло, а другі — моя душа. За словами Спінози, “душа і тіло — це одна й та сама річ, яка пізнається або через атрибут мислення, або через атрибут протяжності”. Крім того, кожній видозміні душі відповідає певна видозміна матерії, якій вона тотожна, і навпаки. Результатом цієї теорії є радикальний панпсихізм, який ми вияснимо для себе, поміркувавши над своїм власним випадком і уявивши собі, що зв’язок, котрий існує між станами нашої душі і станами нашого тіла (який ми інтуїтивно сприймаємо і розуміємо за допомогою філософського розмірковування як зв’язок тотожності), повторюється в усій безкінечній природі, причому всі фізичні явища вважаються водночас і фізичними, і психічними.

5. Особи і речі

Чим же ми тоді є? Сказати, що ми модуси божественної субстанції, означає сказати недостатньо, адже, як усвідомлював і Спіноза, це не пояснює нашу індивідуальність. Зокрема, не розв'язується важливе питання про те, як ми можемо вважати себе речами, навіть попри те, що не можемо бути субстанціями. Таким чином, Спіноза, довівши, що може бути лише одна субстанція, намагався узгодити цю доктрину з тим поглядом, що існує потенційно нескінченне число речей. Він зробив це, переглянувши Декартів приклад з воском.

Воскові, слід пам'ятати, схоже, не властива жодна суттєва єдність чи тотожність, окрім тотожності матеріалу, з якого він складається. Його можна розламати, розтопити, видозмінити відносно будь-якої з його властивостей, попри ті, що притаманні власне матерії. Його індивідуальність, порівняно з його складом, не має ніякого значення. Навпаки, помічає Спіноза, існують певні видозміни фундаментальної субстанції, яким притаманна природжена протидія змінам, подібним до тих, що їх зазнає Декартова крихта воску. Речі опираються руйнуванню, розпаду або ж, зазнавши пошкодження, відновлюються згідно зі своїм внутрішнім принципом існування. Вони докладають зусиль, щоб, за словами Спінози, тривати у своєму власному бутті. Такі зусилля (*conatus*) складають їхню сутність остільки, оскільки має сенс приписувати сутність тому, що не має ані повноти, ані самодостатності істинної субстанції.

Очевидні приклади цих часткових субстанцій чи індивідуальних речей — організми; характеризуючи їхню тотожність у термінах *conatus*, Спіноза фактично реанімував одне з понять аристотелівської біології. Організм, певне, властиво більше *conatus*, ніж мертвим об'єктам: вони уникають пошкоджень, опираються їм, відновлюються після них. Ось чому ми схильні наділяти їх особистісними ознаками, які не завжди хочче приписуємо неживим об'єктам. Ми говоримо про одне дерево, одного птаха, одну людину, але тільки про *крихту* воску, *кучугуру* снігу, *калюжу* води, визначаючи

таким чином перші як особистості, а другі як кількості певної речовини, яку можна схарактеризувати окремо.

Щодо істот ми також можемо пізнати ці *conatus* не лише з позиції фізичного зчеплення як такого, що характеризує все органічне життя, а також і з позиції мислення. З цього боку *conatus* виглядає як бажання чи, радше (оскільки люди мають адекватне знання), як бажання, доповнене своєю власною ідеєю: те, що ми можемо назвати самоусвідомлюваним бажанням. Саме це бажання (з погляду мисленнєвого) лежить в основі наших зусиль, тим-то задоволення від них становить наше благо.

6. Пізнання

Теорія пізнання Спінози виростає безпосередньо з його пояснення природи душі. Тут він наслідує Платона, постулюючи три рівні пізнання. (Таких рівнів було чотири в його короткому трактаті “Зміна розуміння”; у більш зрілій праці “Етика” їх було зменшено до трьох). Ось ці три рівні: по-перше, чуттєве сприйняття, чи уява, по-друге, обґрунтоване міркування, яке веде до засад, і, по-третє, найвищий рівень логічного розмірковування, названого “інтуїцією”, де адекватність ідеї пізнається безпосередньо. У цьому Спіноза був раціоналістом: він вважав другий і третій рівні пізнання такими, які тільки й мають право на цю назву; вони — єдині форми пізнання, які можна гарантувати зсередини за допомогою наших іманентних інтелектуальних можливостей.

Теорія “адекватної” ідеї або поняття пояснюється в такий спосіб: ідея “відповідає” своєму *ideatum* або об’єкту, і в цій відповідності криється її істинність. Тепер, оскільки всі ідеї є, по суті, тотожними своїм *ideata*, будучи нічим іншим, як тими самими *ideata*, що розуміються з точки зору мислення, нібито виходить, що не може бути хибної ідеї, адже ідея і об’єкт, як тотожні, обов’язково мають бути відповідними. Спіноза приймає цей висновок, та все ж хоче запровадити розрізнення ідей на істинні та хибні. Він робить це, виокремлюючи поняття, яким властива *внутрішня* ознака істини, на

відміну від тих, чия істинність є лише зовнішньою (котра полягає тільки в необхідній відповідності своїм *ideata*, на які я щойно посилався). Внутрішньою ознакою істини є властивість, яку Спіноза називає “адекватністю”. З-поміж мисленневих станів ми можемо виділити стани більш чи менш адекватні реальностям, що пізнаються через них.

Розглянемо, наприклад, Сонце таким, яким його бачить людина з Землі. Образ, що складається у сприйнятті такої людини, і справді є поняттям. Але об’єкт цього поняття не такий, як ми думаємо. Це не Сонце, що абсолютно неправильно сприймається у вигляді маленької червоної кулі кількох футів діаметром, яка пропливає синім небосхилом. Справжній об’єкт цього поняття — це радше видозміна, у складі якої цей образ є психічним аспектом. Але я не співвідношу образ із цим тілесним виявом; швидше я співвідношу його з Сонцем і вважаю його таким, що перебуває із ним у зв’язку, який фактично неможливий. Звідси, цей образ дає мені лише неадекватне знання про Сонце. Всяке знання, здобуте через чуттєве сприйняття, є неадекватним саме в такий спосіб.

Оскільки Сонце не є частиною нашого тіла, то його неможливо адекватно пізнати за допомогою модусів нашого тіла, а зробити це можна лише за допомогою науки — астрономії, — яка дає нам можливість збагнути адекватне поняття Сонця. Це поняття вже міститься у свідомості Бога (власне, як саме Сонце міститься у Природі); але вона має бути виявлена через процес дослідження, за допомогою якого, виходячи за межі чуттєвого сприйняття, ми приходимо до усвідомлення своєї єдності з Богом і до участі в тих поняттях, за допомогою яких Всесвіт стає очевидним як одне ціле.

Отже, всяке поняття є мисленневим виявом фізичного процесу, і, зворотно, всякий фізичний процес є дійш широким утіленням поняття. Звідси випливає, що “порядок і зв’язок понять такий самий, як порядок і зв’язок речей”. Це твердження постулює найрадикальніший раціоналізм, що з ним погодиться будь-який філософ, — і наслідки цього раціоналізму величезні. Зв’язок між поняттями, якщо розглядати його чисто з позиції

мислення, — це логічний зв'язок: одне поняття випливає з логічних засновків іншого або саме створює такі засновки. Єдиний спосіб, у який поняття може дати задовільне пояснення іншого поняття, — саме такі логічні зв'язки. Ми можемо пояснити висновок доказу, лише показавши його логічний зв'язок із засновками. Такий зв'язок є зв'язком необхідності.

Подібний порядок речей — це порядок, який допускає пояснення. З погляду Спінози, все, що відбувається, оскільки воно виростає з тієї самої необхідної природи єдиної божественної субстанції, відбувається не випадково, а з необхідності. Отож порядок речей має виявляти цю необхідність. Один порядок показує, чому одна подія відбувається у природі, демонструючи, що вона є необхідним наслідком всього, що передувало їй. Її необхідність, яка визначає послідовність природи, тут точнісінько така сама, як необхідність, що використовується в математичному доведенні. Справді, якщо ми розуміємо всю природу адекватно, тобто уявляємо її собі не лише з точки зору протяжності, а також і з точки зору мислення, тоді вона виявляється нами точнісінько так, як математичне доведення. Фізичні події, якщо їх вважати відповідними поняттями, розглядалися б як такі, що впливають одна з одної так само, як поняття в математичній послідовності.

Адекватне знання фізичних речей здобувається остільки, оскільки ми можемо володіти поняттями того, що є спільним для всіх фізичних процесів. Ці поняття (*notiones communes*) відбиватимуть універсальні властивості протяжності; звідси, хоч би що вони показували за допомогою логічних міркувань, все точно відповідатиме дійсності, оскільки ніщо у фізичному світі не братиме свій початок з цих універсальних властивостей інакше, ніж у відповідності до логічної послідовності понять, що їх породжують наші загальні поняття. Ознакою таких адекватних понять є те, що, як тільки їх запропоновано, вони розуміються і сприймаються з певністю, подібно до “ясних і виразних ідей” Декарта. Певність тут — це не що інше, як віддзеркалення того факту, що ми вже так влаштовані, що не можемо мислити інакше. Мати іншу природу — означає мати

природу, яка не відповідає загальним поняттям. Але, *ex. hypotesi*, ці загальні поняття є спільними, оскільки вони віддзеркалюють те, що є універсальним і необхідним у природі. Саме за допомогою абстрактного осмислення цих понять одержується точне розуміння сутності речей.

7. Свобода

Щойно окреслена теорія має глибоке і для багатьох неприйнятне значення. Виявляється, що у царині фізичних речей так само мало свободи; як і в світі ідей: дія визначається своєю причиною з усією непереможністю математичної теореми. Крім того, всяка людська дія виростає з того самого нерозривного ланцюга причинної необхідності, як це відбувається з рухом планет, падінням дерев і невинною течією річок. Детермінізм Спінози, по суті, є абсолютно жорстким і може розглядатися як наслідок тієї чи тієї неістотної метафізичної доктрини, на основі того розуміння філософії, з якого ми починали. Він сам доводив це лише в один спосіб; але його система була аж надто добре розроблена, як і майже всі його доктрини, тому існує можливість розглядати якийсь інший доказ цієї доктрини детермінізму. Такі докази можна заперечити, лише заперечивши ту чи ту аксіому Спінози. Щойно ми сприймаємо поняття Бога як *causa sui*, разом з тим раціоналістським засновком, що все на світі повинно мати пояснення, ми змушені погодитися з тим уявленням, що пояснення всякої події має звертатися до Бога. Адже знайти пояснення — означає знайти причину, а причина будь-чого має критися або в ньому самому, або поза ним. Якщо причина міститься в якійсь речі, то ця річ є *causa sui*, а отже, є самим Богом і тотожна всьому загалу речей. Якщо причина міститься поза річчю, — вона має міститися десь-інде: в тому, що своєю чергою повинне мати причину. Припустимо, що якась подія була б іншою. Вона могла б бути іншою лише в тому разі, якби їй передувала низка причин, що різняться від тих, які фактично мали місце; а це було б можливим лише в тому разі, коли б найперша причина була іншою.

Але ця першопричина, Бог, є *causa sui*, а отже, має всі свої властивості необхідно. Таким чином, вона не може бути іншою, ніж є. Отже, припущення, згідно з яким все могло б бути інакшим, — абсурдне. Спіноза пише:

“... порядок взаємного зв'язку речей є єдиним порядком, незалежно від того, чи розуміється природа згідно з тим чи тим атрибутом; звідси, отже, впливає, що порядок дій і жадань нашого тіла існує у природі водночас із вирішеннями і жаданнями розуму... Отож все це ясно показує, що рішення розуму, а також потреби й бажання тіла є одночасними за природою, або, радше, що все це є одним і тим самим і називається, якщо його розглядати у світлі атрибута мислення і пояснювати в термінах цього атрибута, рішенням, а якщо розглядати згідно з атрибутом протяжності і виводити з законів руху і спокою, — причинністю”.

Таким чином, спінозівське розв'язання проблеми зв'язку між душею й тілом (а саме, що вони є лише однією й тією самою річчю), хоч і долає всі труднощі, пов'язані із взаємодією, які турбували картезіанців, має той не-уникний наслідок, що втрачається людська свобода. Люди є лише частиною природи, а причинний порядок природи такий самий жорсткий і незламний, як і логічний порядок ідей. Розгортання подій у природі відбувається з невідворотністю математичного доведення, якого прагне всезнаючий розум. До чого ж у такому разі зводиться людська свобода, якщо коріння всякої людської дії лежить в первісній ідеї Бога, чи Природи, власне, як і коріння всякої події?

Саме звернувшись до цього питання, Спіноза розвинув ту частину своєї філософії, завдяки якій він здебільшого й зажив слави, — теорію людської свободи і супутній їй аналіз пристрастей.

8. Почуття

Як і свідчить її назва, “Етика” писалася не лише як метафізичний трактат з розмаїтими моральними відступами. Навпаки, ця книжка мала на меті розглянути людську природу й моральне життя в термінах, які, хоч і здобули обґрунтування в надійній метафізичній основі

й не містять в собі плутанини щодо Природи чи Бога, були достатньо чіткими, щоб привести до з'ясування місця людини у світі природи. Таке пояснення, своєю чергою, було б достатнім для виявлення істинної системи моральної поведінки. Маючи такі засновки, Спіноза більш-менш успішно впорався з цим завданням. Цей факт тим більш дивовижний, що його уявлення про мораль у жодному разі не були банальними для того часу і їх неможливо було передбачити, спираючись на літературу християнських та юдейських моралістів, які були його наставниками в житті й освіті. Спіноза доводив не лише, що жаль є “сумним і марним”, а й те, що “самовдоволення — це найбільше благо, якого тільки можна бажати”; він також глузував з кривд бідних і безталанних, раюючи покірність і каяття лише тим, хто не може жити згідно з диктатом розуму. Необхідний місток від безкомпромісного детермінізму метафізики до цього майже ніцшеанського морального бачення міститься у філософії почуттів.

Попри те, що Декарт написав трактат про “пристрасті”, справедливість вимагає сказати, що Спіноза був першим видатним філософом після Аквінського, який вдався до спроби систематизованого дослідження людських пристрастей, цілковито усвідомлюючи, що місце людини у природі неможливо схарактеризувати, поки не завершено це дослідження. Саме з цієї теорії пристрастей Спіноза виснував своє поняття свободи. Бог вільний, адже він є самопричиною. Люди ж не можуть бути вільними в такому сенсі (сенсі, який можна застосовувати лише до матеріального). До чого ж у такому разі зводиться різниця між свободою й несвободою? Спіноза помічає, що різниця між свободою і несвободою має виражатися в інших термінах, аніж різниця (яку Спіноза вважав гаданою) між спричиненим і безпричинним. У цьому його підтримало багато пізніших філософів. Перший крок до відновлення розрізнення між свободою й несвободою міститься в його теорії пристрастей.

У певних аспектах теорія пристрастей Спінози дещо подібна до куди менш детально розробленої й образної теорії, запропонованої його попередником-емпіриком

Гобсом. Зокрема він, слідом за Гобсом, припускав, що розмаїті людські почуття можна визначити у вигляді порівняно простого числа психічних станів, а також за допомогою деталізації змісту думок і бажань, характерних для кожної окремої пристрасті. Отож Гобс визначив страх як “відразу, в основі якої лежить біль” (“Левіафан”, I, VI). Гобс гадав, що він міг би деталізувати весь спектр почуттів у термінах конкретних поглядів і бажань, які є характерними для кожного з них, хоча й чітко не сказав про те, як ці погляди й бажання об’єднані.

Подібним чином Спіноза спробував визначити почуття з погляду бажання, втіхи й болю (для яких він запропонував визначення), а також певних характерних причин. Ці причини були пояснені Спінозою із залученням поняття психіки. Вони містили в собі конкретні пояснення світу, які визначали не лише причини, а й об’єкти почуттів. (Розрізнення, яке він проводить між об’єктом і причиною, стає зрозумілим з такого прикладу: я боюся того, що станеться під час моєї зустрічі з Головою; причина мого страху — думки про колишню поведінку Голови. Об’єкт тут міститься в майбутньому, а отже, не може бути причиною. Розрізнення між об’єктом і причиною, у край важливе для теорії почуттів, було майстерно проведене Аквінським, а не Спінозою, чия теорія душі все ж таки привела до того, що цієї хиби не було в загальній теорії емоційного життя, яка сформувалася на його засновках). Може здаватися дивним, що явище, начебто таке саме довільне й мінливе, як людські пристрасті, можна трактувати за допомогою геометричного методу в такий спосіб, щоб висновки стосовно природи смутку, мук сумління й заздрощів ясно випливали з визначень і аксіом безумовної метафізики. Однак Спіноза, який у цьому, як і в багатьох інших аспектах, був близьким до середньовічної думки, не вдовольнився традиційними припущеннями щодо безладності у цій царині і вважав, що багато тверджень про емоційне життя, які, здавалося, були плодами тривалих спостережень, не гарантованих від помилок, були, по суті, необхідними. Заново відкриваючи, таким чином, галузь почуттів для філософської думки, він стає

головним провідником для тих пізніших філософів, які прагнули зрозуміти їх. Багато філософів погодилися б зі Спінозою, скажімо, в тому, що ми не можемо ненавидіти те, що ми жаліємо, або що ніхто не заздрить чеснотам інших, за винятком рівних собі; і які так само погодилися б із ним у розумінні цих положень як необхідних істин, що встановлюються не за допомогою емпіричного дослідження, а шляхом філософського доведення. Визначивши індивідуальні почуття і зробивши на основі цих визначень такі висновки, Спіноза зробив свій найбільший внесок у філософію.

9. Активність і пасивність

Сутністю всякого почуття, на думку Спінози, є пристрасть. У тій мірі, в якій людина емоційно реагує на світ, вона вважається пасивною до нього. Почуття — це те, що переживають. Наступним щаблем Спінозиної доктрини свободи була спроба показати тотожність між станом, коли людина підвладна пристрасті, і станом, коли вона є жертвою зовнішньої обставини. Людина є активною настільки, наскільки дії беруть свій початок всередині неї. Тепер, звісно, з метафізики випливає, що, буквально кажучи, всяка дія має свій початок поза діячем — у Бозі. Але тут є питання ступеня. Власне, як доктрина *conatus* дозволяє нам постулювати невизначено багато квазііндивідів у світі, який, буквально мовлячи, містить у собі лиш одного індивіда, так само вона дає нам змогу говорити про більший чи менший ступінь, до якого причини якоїсь дії містяться всередині тіла діяча, а отже, всередині його душі. Пасивність є, таким чином, питанням ступеня.

Наступний крок полягає в доведенні, від засновку, що кожній фізичній дії в тілі відповідає психічна дія, яка складає її ідею до висновку, що чим активніша людина, тим більше її душа містить адекватних ідей причин її дії. Людина тим активніша в аспекті своєї поведінки, чим повніше її свідомість містить адекватну ідею поведінки та причини цієї поведінки. Мати цілковито адекватне поняття причини означає побачити її у зв'язку з її власною причиною і так далі, до точки

осягнення цілковитої необхідності системи, частиною якої є причини. Спіноза аргументує, що це дедали більше розуміння причин нашої дії є лише правильним поняттям людської свободи, що його можна постулювати. Свобода — це не свобода від ланцюга необхідності, а радше усвідомлення самої цієї необхідності.

Отож почуття, оскільки воно вже містить у собі неясне сприйняття дійсності, можна вдосконалити, так би мовити, перетворивши з пасивного на активне, в міру того, як поліпшується це сприйняття. До якого ступеня відбувається таке вдосконалення (до ступеня, як ми сказали б, де об'єкт почуття розуміється більш ясно й повно), до такого ступеня почуття переходить від пристрасті до дії, від того, що переживають, до того, що роблять. Вільна людина — це людина, яка, таким чином, стає паном своїх почуттів, перетворюючи їх на точні концепції світу, де він у такий спосіб домінує. Перехід від пасивності до активності є саме тим, що ми маємо на увазі під задоволенням, а зворотна зміна є тим, що ми маємо на увазі під болом.

Звідси зовсім недалеко до тієї доктрини, що лише вільна людина є по-справжньому щасливою і що її свобода та її розум тотожні. Відтак, на основі цих благородних ідей Спіноза розгортає свою моральну систему, про один аспект якої варто тут згадати.

10. Інтелектуальна любов до Бога

Остаточне моральне бачення Спінози має аристотелівський і платонічний аспекти. Як і філософи платонівської традиції, Спіноза бажає встановити вищу мудрість і щастя людини в інтелектуальній любові до Бога (любові, яка сповнює блаженні душі Дантового раю). І він вважає, що може з'ясувати те, в чому полягає ця любов. У якій мірі ми розуміємо те, від чого одержуємо втіху, і наскільки ця втіха є чистою — без домішки заплутаних понять, — настільки воно становить любов. Отже розуміння Всесвіту в усій його повноті не може породити плутані поняття, оскільки ідея Всесвіту в усій його повноті є ідеєю Бога, яка є адекватною в нас до того ступеня, до якого ми усвідомлюємо її. Тож нама-

гання збагнути реальність через цю ідею необхідно веде нас до любові до дійсності; інакше кажучи, до любові до Бога. Але ця любов є активною й інтелектуальною, а не пасивною й емоційною; здобуваючи її, ми беремо участь у божественній природі. Ми розуміємо світ у його повноті згідно з ідеєю Бога, а не в частковій, плутаній чи пасивній формі. Розглядаючи речі таким чином, ми бачимо їх, за словами Спінози, “з погляду вічності”. Вічність означає не нескінченний час, а відсутність часу. Ми бачимо світ так, як бачимо числа, як єдність, що триває, бо вона не має протяжності, що є безкінечною, бо вона не має частин, і в котрій ми беремо участь, оскільки ми в ній розчинені. Отож, бачачи світ, ми бачимо Бога. Інші способи показати Його — як особистісне, антропоморфне, пристрасне створіння запровадженої релігії — були б корисними при заохоченні моральних відчуттів серед нетямущих, за допомогою ідей божественної винагороди й кари, які є неістотними для філософського розуму. Крім того, моральне життя освіченої людини не має потреби в антропоморфній релігії. Коли людина бачить речі *sub specie aeternitatis*, вона усвідомлює, що щастя, свобода й доброчесність тотожні, а отже, що чеснота є строго своєю власною винагородою.

11. Висновок

Спінозине бачення, викладене в його “Етиці”, є, отже, баченням найвищої об’єктивності. Ми щасливі в міру того, наскільки ми поділяємо те об’єктивне бачення, яке є Божим (бачення світу *sub specie aeternitatis*). Декартів погляд від першої особи був цілковито втрачений. *Cogito* з’являється лиш неясно відображене (в одному з початкових тверджень Книги I); воно не відіграє ніякої ролі в обґрунтуванні системи і неминуче відкриває шлях баченню третьої особи, до якого схиляється “Етика”. Ця втрата епістемологічного сумніву і, як наслідок, відмова від привілею першої особи як основи філософії є характерною для посткартезіанської метафізики і стала джерелом найпотужнішої наступної критики, яка мала знищити цю метафізику. У Спінози ми

бачимо найдраматичніший з можливих розвиток ідей Бога і субстанції згідно з тим, як їх пояснювали філософи Середньовіччя. З рідкісною інтелектуальною чесністю він розробляв те, що, на його думку, було неминучим логічним наслідком цих понять, водночас доводячи їхню необхідність. Результатом стала вичерпна характеристика людини, природи, світу й Бога. Слабке місце його філософії міститься не в її висновках, а в засновках, і зокрема у тій фатальній ідеї субстанції, якої, на думку Спінози, він і потребував, і міг зробити зрозумілою.

Розділ 6

ЛЯЙБНІЦ

Готфрід Вільгельм фон Ляйбніц (1646—1716) разом з Ньютоном поділяє честь відкриття диференціального числення, він також запровадив у механіку поняття кінетичної енергії. Ляйбніц захоплювався історією, правом, хімією, геологією й механікою, він випадково зробив багато важливих відкриттів, був невтомним політиком і придворним, заснував Берлінську академію, вільно писав французькою, німецькою й латиною, листувався з усіма обдарованими людьми, про яких йому вдавалося довідатись, і розробив на диво могутню й оригінальну філософську систему, яка правила за підвалини німецької академічної філософії впродовж століття після його смерті. У цю систему вписані засади нової логіки, й після відкриттів сучасної логіки інтерес до мислення Ляйбніца пробудився знову. Але його розум був аж надто плідним, і аж надто геніальними були його праці, тож навіть досі багато що з написаного ним лишається неопублікованим і мало хто може похвалитися обізнаністю з усіма аспектами його мислення.

За життя Ляйбніц публікувався мало, і його філософський шедевр “Монадологія”, (1714) — справжній триумф стислого вираження. Для того, щоб його повністю витлумачити, слід звертатися до багатьох інших праць і листування Ляйбніца, аби збагнути деталізовані докази, на які сперті висновки цієї праці. Найважливішими з цих творів є “Роздуми про метафізику”, “Нові розвідки про людський розум” (написані почасти у відповідь на деякі з теорій емпірика Лока), “Теодицея”¹ і листування з Арно, Кларком, де Вольдером і Де Босе.

Сам Ляйбніц ніколи не намагався викласти свою філософію в поширеній формі. Йому не були прита-

¹ Опублікована 1710 року. Інші згадані праці були видані посмертно. Див. бібліографію.

манні ані самотність, ані нещадність Спінози, чийм генієм він, проте, захоплювався, тож він полишив плоди своїх розмірковувань організаторським талантам інших, менш обдарованих людей. Найповажнішим з них був Християн Вольф (1679—1754), якому, попри серйозні помилки, вдалося подати філософські досягнення Ляйбніца в такий спосіб, щоб утвердити систему монадології як прийнятну метафізику німецького Просвітництва. Саме через Вольфа Ляйбніц, а разом з ним і вся раціоналістична традиція, зазнали нищівної критики з боку Канта.

Ляйбніцове мислення істотно розвивалося протягом його життя, і те, що завершилося як система раціоналістської метафізики, брало свій початок в науковій і математичній полеміках, метафізичний підтекст яких, як правило, не був такою мірою зрозумілим його сучасникам, як самому Ляйбніцу. Ляйбніц жив під час наукової революції, лише початок якої захопив Декарта. Він розумів із власного досвіду, надто приголомшливого для всеохопного бачення, яке лежало в основі цього досвіду, необхідність такої метафізичної системи, котра б увібрала в себе нові відкриття і водночас розв'язала б позірні парадокси та нелогічності, що їх ці відкриття спричинили. Лише поступово з цього досвіду розвинулася та філософія, завдяки якій Ляйбніц здобув славу. Її — філософію монад — багато хто з його безпосередніх послідовників вважав єдиною можливою раціоналістичною метафізикою, а пізніші філософи розглядали як логічний наслідок метафізичних засад, що їх однаково важко і прийняти, і відкинути.

Ляйбніц розпочав із двох взаємопов'язаних, не висловлених прямо доктрин. Перша доктрина — це виразно раціоналістичне розуміння субстанції: він вважав, що світ складається з субстанцій та їхніх атрибутів, і твердив, що неможливе поняття субстанції, згідно з яким субстанції можна створити чи знищити інакше, аніж за допомогою дива. Ляйбніц відчував так само, як відчували послідовники Декарта, що існує неминуче ускладнення в припущенні наявності взаємодії між субстанціями, тож він мав запропонувати оригінальне вирішення цього ускладнення.

Друга доктрина, яка мається на увазі, також раціоналістична: існують фундаментальні закони мислення, які, коли адекватно застосовані, будуть достатніми для визначення основної структури дійсності. Треба лише дотримуватися певних правил, очевидних для того, що Декарт назвав “природним світлом”, аби описати природу речей. Безперечно, це має бути сумісним із відкриттями природничої науки. Однак такі відкриття можна легко включити в повну метафізичну теорію, як тільки стає зрозумілим, що вони стосуються не основних складників дійсності, а лише їхніх “феноменальних” аспектів. Відтак у Ляйбніца виробилось уявлення, що природнича наука є зображенням світу в його систематизованому вигляді; світ, таким, яким він насправді є, можна пізнати лише через застосування тих найперших засад мислення, без яких ми не можемо розпочинати наукового дослідження.

Один з таких принципів — закон несуперечності. Послідовне мислення можливе, коли дотримуватись цього закону, який має характер не наукового відкриття, а аксіоми розуму, що диктує структуру думки. Ляйбніц наголошував на цих засадах, висував їх як аксіоматичні, намагаючись при цьому спиратися на науку логіки. Він не погоджувався з картезіанською зневагою до Арістотеля і схоластів, визнаючи, що логіка Арістотеля була багато в чому недосконалою, і знаходив у деяких схоластичних доктринах засади, які, на його думку, були доконечними наслідками спроби розвинути логіку, відповідну потребам сучасної науки. Ляйбніц прагнув скласти на цих засадах граматику “універсального змісту”, мову, де все можна виразити лише відповідно до законів логіки, мову, граматика якої диктувалася б цими законами. Його раціоналізм змушував його думати, ніби все, що можна висловити такою мовою, також буде істинним. Хоча йому і не вдалося цього довести, він дав поштовх міркуванням, які принесли плоди набагато пізніше — у працях Расела, Вітгенштайна і логічних атомістів, — і з цієї причини його логіка останнім часом становила істотний інтерес. Втім, далі ми розглянемо лише його метафізику й ті аспекти логіки, які дотичні до неї.

1. Засади

На додаток до закону несуперечності Ляйбніц виокремлював певні закони мислення, вважаючи деякі з них аксіоматичними. Він систематизовано не досліджував зв'язок між цими законами, і довго тривала суперечка щодо того, які закони можна вивести з інших, а які, навпаки, є основоположними в системі.

Перша засада впливає з розгляду давньої доктрини субстанції та її зв'язку з формами мислення. Субстанція — це те, що відповідає суб'єкту в суб'єкт-предикатному реченні; атрибут — це те, що відповідає предикатові. Що робить речення " $s \in p$ " істинним? Зрозуміло, той факт, що атрибут p притаманний субстанції s . Що ж таке тоді субстанція? Ясно, що безглуздо ототожнювати субстанцію з будь-яким із її атрибутів, оскільки й далі поставало б питання, чого стосується даний атрибут? Але сказати, що існує просте безатрибутне підгрунтя, себто річ без якостей, — означає позбавити її окремішності, злити її з недиференційованим цілим. У такому разі не було б жодної характерної риси, за допомогою якої одну субстанцію можна було б відрізнити від іншої; всі субстанції стають частиною єдиної матерії. Отож слід погодитися з точкою зору Спінози і твердити, що може бути лише одна субстанція. Однак Ляйбніц хотів узгодити раціоналістичну доктрину субстанції, яку він вважав логічно нерозривною з будь-яким поясненням істинності суб'єкт-предикатних речень, з плюралізмом. Він вважав очевидним, що світ містить більше, ніж одну річ. Що ж лишається, таким чином, окрім того, як постулювати давню схоластичну, й найвищою мірою аристотелівську, "індивідуальну сутність", — атрибут, який робить субстанцію тим, чим вона є? Оскільки субстанції можуть різнитися вкрай неістотними деталями, не будучи однаковими, то, здавалося б, субстанцію слід визначати в термінах сукупності її атрибутів. Ця загальність відповідає загальній характеристиці — переліку всіх істинних тверджень, — з якої складається "повне знання" про річ. Це поняття визначає й тотожне тому, що Ляйбніц назвав "мона-

дою". Монади є тими остаточними елементами, з яких складається світ.

З цією засадою — що субстанція ототожнюється через всю сукупність її атрибутів — тісно пов'язаний знаменитий закон Ляйбніца про "тотожність нерозрізнимого". Згідно з цим законом, якщо є два уявних індивіди, яким властиві однакові атрибути, то таких індивідів не два, а один. Здавалося б, у такому законі немає потреби: бо, зрештою, принаймні в теорії, хіба не може бути абсолютно ідентичних двійників, які різняться лише тією обставиною, що вони перебувають одночасно в різних місцях або в різний час в одному й тому самому місці? Ляйбніц заперечував такий погляд, оскільки вважав, що просторова й часова позиції зобов'язані своєю реальністю різницям у властивостях окремих монад. А в такому разі уявні двійники, зрештою, не володітимуть спільно всіма своїми властивостями.

Третьою засадою, на яку Ляйбніц спирався, будуючи свою метафізику (і на котру він іноді посилався як на таку, що становить, разом із законом несуперечності, основу його філософії), став "закон достатньої підстави": нічого не буває без достатнього пояснення. Немає жодного істинного вислову, стосовно якого запитання "чому?" не припускає жодної відповіді. Як і Спіноза, Ляйбніц не хотів обмежувати "пояснення" механічними каузальними тлумаченнями: навпаки, він насправді мав на увазі розум, а не лише причину. Тобто він вважав "причиною" те, завдяки чому явище можна осягнути раціонально, а не лише те, що викликало це явище.

Ці три засади різняться від закону несуперечності своєю видимою необов'язковістю для того, що можна було б вважати раціональним мисленням. Вони радше є виявом вже схарактеризованої в загальних рисах метафізики. Хоча Ляйбніц і вважав їх необхідними законами мислення, іншим філософам не вдавалося розглядати їх з цієї ж позиції без шкоди для переконливості своєї аргументації. Підсвідома правдоподібність цих засад, їхня позірна суворість і точне роз'яснення тієї ідеї, що субстанції є також і індивідами, наділяли їх, однак, великою переконливою силою. Глибина метафізики

Ляйбніца виростає з його мислення через ці засади до їхнього логічного завершення, водночас узгоджуючи їх зі зримими фактами людського досвіду.

2. Ймовірність

Одразу можна помітити, що, з точки зору Ляйбніца, всі суб'єкт-предикатні твердження, якщо вони правильні, є істинними завдяки значенням термінів, які використовуються для того, щоб виразити їх. Твердження штибу " $s \in p$ " попросту приписує s певну властивість, яка є частиною його визначення: в ньому мовиться про сукупність властивостей $p, q, r...$ що вона містить p . Як же в такому разі Ляйбніц пояснює різницю між необхідною й можливою істинами? (Або, як він казав, між істинами розуму й істинами факту?) Ляйбніц робить це за допомогою прийому, який після нього використали для цілкового революціонування логіки й лінгвістики. Він запровадив поняття можливого світу. Необхідні істини — це істини про всі можливі світи. Далі, субстанції s може не бути в усіх можливих світах. Справді, є лише одна субстанція, строго кажучи, яка є в усіх можливих світах, а саме — Бог. Звідси всі твердження про s є (оскільки вони мають на увазі існування s) можливими. Принцип, подібний до принципу несуперечності, або математичні істини — адже в них припускається існування нічого — є істинними в усіх можливих світах, а отже, необхідними.

3. Метафізика

Ляйбніц вважав, як і всі раціоналісти, що засади метафізики мають забезпечувати підвалини емпіричного дослідження і самі не повинні виводитись із досвіду. Водночас вони мають бути спроможними створювати основу для наукового пояснення: вони мусять подавати нам картину світу, яка і показує можливість наукового пояснення, і засвідчує його епістемологічний статус. Ляйбніц пішов далі, наслідуючи в цьому Декарта, спробувавши вивести *основні* фізичні закони (приміром, ньютонівський закон руху) на засадах чистого розуму. Ці його зусилля були обмеженими, але навіть Кант

вважав їх обгрунтованими. Вони мали непересічне значення: адже виходило, що Ляйбніц відчував необхідність узгодити наукові результати зі своєю метафізикою. Це було неабиякою спонукуючою його плуралізму, а також доктрин простору і часу.

На перший погляд, його намір наштовхнувся на очевидні складнощі. Вони безпосередньо виростали з доктрини субстанції в тому вигляді, як її сформулював Ляйбніц. По-перше, окремі субстанції, чи монади, не могли бути протяжними. Це є наслідком закону достатньої підстави й того погляду, що все істинне відносно монади має міститися в ній, будучи одним із її предикатів. Із цих двох принципів випливає, що пояснення будь-чого, що відбувається з монадою, має критися у природі самої монади. Далі: річ, яка має протяжність, можна розділити, а будучи розділеною, вона стає двома речами. Звідси — вона перестає існувати як одна річ. Отже, вона може перестати існувати внаслідок зовнішньої причини, а в такому разі вона не може бути субстанцією. Тож чи не є монади лише точками простору? Ляйбніц вважав, що ми маємо лише абстрактне уявлення про таку річ. Єдиним ясним, на його думку, розв'язанням цих загадок було взагалі заперечити наявність у монад протяжності.

Таке розв'язання знаходило безпосередню підтримку в картезіанському розумінні душі, успадкованому Ляйбніцом. Адже, якщо існують монади, то, можливо, я є однією з них? Моя реальність, моя неподільність, мій брак просторових атрибутів були для Ляйбніца очевидними й узвичаєними істинами. Можливо, не всі монади є душами, але душа дає нам реальний і узагальнюючий приклад того, якими можуть бути монади. Звідси — монади, як і душі, не можуть мати протяжності.

По-друге, монади, схоже, не можуть взаємодіяти. Принцип розвитку кожної монади має міститися в самому собі, у своїй індивідуальній сутності. Підстави для будь-якого з її станів слід шукати, принаймні початково, в сукупності, з якої складається ціле. Ляйбніц вважав, що є якийсь внутрішній абсурд у тій ідеї, що одна монада “передає” певну властивість іншій, і так само абсурдною він вважав ідею залежності частини

природи субстанції (тобто однієї з її властивостей) від іншої субстанції. Таким чином, цілковито відкидалася ідея взаємодії. Ляйбніц не стільки розв'язує Декартову проблему — проблему взаємодії, — скільки спростовує, як безглузді, припущення, на які ця проблема спирається.

Ляйбніц зробив ще один крок уперед. Крім заперечення можливості взаємодії між субстанціями, він так само заперечував можливість справжнього зв'язку між ними. Зв'язок мав би бути властивістю, притаманною двом субстанціям одразу. Це твердження не лише внутрішньо абсурдне (адже два об'єкти, хоч і можуть мати певну властивість, не є прикладами одного й того самого окремого випадку властивості), — воно також порушує перший принцип Ляйбніца, згідно з яким індивідуальна сутність, означена суб'єктивним терміном, містить у собі всі предикати, які можна насправді визнати за нею. Предикат зв'язку, якщо він існує, мав би бути властивий двом речам одразу, і в такому разі його не можна було б присуджувати кожній з них окремо.

Отже, Ляйбніц гадав, ніби з доктрин, до підтримки яких його привів розум, впливло зображення світу, що цілковито різнилось од зримого світу. Світ складається із сукупності монад, які, подібно до душі, не мають протяжності і які не взаємодіють і не утворюють між собою який-небудь інший різновид зв'язку. І все ж таки нам здається, що ми живемо у світі речей, котрі мають просторову протяжність і впливають одна на одну відповідно до постійних причинних законів; серед цих речей можна розрізнити живі й неживі, і між ними підтримуються всі види зв'язку. Як же це можливо? Щоб відповісти на це запитання, Ляйбніц запровадив метафізичне поняття великого історичного значення, а саме поняття “достатньо обгрунтованого явища”.

4. Матеріальний світ

Насамперед розглянемо простір. Ляйбніц виступав проти Ньютона (через Ньютонового представника Семюела Кларка) на підтримку погляду, протилежного абсолютному розумінню простору. Якщо простір абсолютний і

має до того ж реальність просторових зв'язків між індивідами, тоді цілий Всесвіт міг би рухатися через простір без помітних змін. Тим-то розглянемо позицію Всесвіту як цілого. Чому він має розташовуватися в цій, а не в іншій ділянці? На це запитання немає відповіді. Згідно з постульованою природою простору, не буде помітною різниця між двома розташуваннями. Звідси, немає пояснення дійсності ані першого, ані другого, а це порушує принцип достатньої підстави. (Ляйбніц використовував багато аргументів такого кшталту, роблячи різні висновки відповідно до того, чи спирався він у ході своїх розмірковувань на принцип достатньої підстави, а чи на принцип тотожності нерозрізнимого). Отож простір має складатися із сукупності просторових зв'язків між об'єктами. І якщо запитують про визначення якоїсь точки простору, каже Ляйбніц, то таке визначення можна дати, показавши, що означає для двох об'єктів займати одну й ту саму точку. Два об'єкти займають одну й ту саму точку в просторі, якщо вони перебувають в однакових просторових зв'язках з усіма іншими речами.

Але що ж таке просторові зв'язки? Оскільки зв'язки нереальні, то й просторові зв'язки мають бути нереальними. Те, що ми сприймаємо як зв'язок між А і Б, складається із факту конкретних видозмін А і Б. Розглянемо такий приклад: те, що Джон вищий на зріст від Генрі, складається із двох фактів: по-перше, Джон має шість футів, а по-друге, Генрі має п'ять футів. Таким чином, те, що ми сприймаємо як просторові зв'язки, насправді є певними видозмінами монад. Їх можна назвати "просторово-спороджувальними" властивостями; Ляйбніц посилався на них (щоб одразу були зрозумілі підстави), як на їхні індивідуальні "точки зору". Такий висновок, схоже, є неминучим наслідком метафізики Ляйбніца. Цей висновок також має далекосяжне значення. Адже тепер Ляйбніц міг зовсім просто показати, яким чином звичний нам світ здається просторовим, попри те що монади не мають протяжності, а насправді, строго кажучи, взагалі не мають просторових властивостей. Оскільки простір, як система зв'язків, може бути лише *видимістю*, то, мабуть, не

буде дивним, якщо сама реальність не є просторовою. Однак простір є не лише різновидом видимості. Хоч, коли ми сприймаємо речі як організовані просторово, ми не сприймаємо їх такими, якими вони є насправді, тож простір і далі слід відрізняти від звичайнісінької галюцинації, ілюзії чи омани. Саме це Ляйбніц мав на увазі, характеризуючи простір як “добре обгрунтоване явище”.

Цим виразом Ляйбніц запровадив одне з найважливіших понять, які лежать в основі Кантової філософії. Фізичний світ було схарактеризовано як “систематичну видимість”. Згідно з системою Ляйбніца, весь фізичний світ обертається на добре обгрунтоване явище. Тобто динамічні й статичні властивості матерії, її просторову і навіть часову влаштованість і, зрештою, причинні закони, які керують її поведінкою, Ляйбніц зараховував до світу видимості. Щоб зрозуміти цю думку, нам треба спершу розглянути його позитивну теорію природи монад.

5. Монадологія

Я є монадою і, як всі субстанції, крім Бога, маю і матерію, і форму. Ляйбніц вживає ці терміни в їхньому схоластичному розумінні: я складаюся з певної матерії (*materia prima*), організованої відповідно до індивідуального життєвого принципу, або *vis viva*, який творить із цієї матерії активну мислячу істоту. Цей *vis viva* не надто різниться від спінозівського *conatus*. Зауважимо, що ляйбніцівське припущення цього принципу, за допомогою якого наступні стадії монад, так би мовити, народжуються з їхнього попереднього стану, не є очевидно сумісним із першим з його законів мислення. У цьому законі твердиться, що суб’єкт визначається всією сукупністю своїх предикатів. У такому разі субстанція володіє своєю ознакою вічно й незмінно, отже, не може містити в собі ніякої основи розвитку. Хоч би як там було, а поняття *vis viva* давало Ляйбніцу можливість створити графічну картину того, яким насправді є світ. Духовне начало складається з перцепції, інстинктивного потягу і властивості, названої невиразністю, яка, строго мовлячи, притаманна “баченню” монади. Кожна монада

сприймає відповідно до свого бачення, і це бачення репрезентує її довколишній світ. Деякі монади сприймаються порівняно ясно і навіть виразно. Інші сприймаються нечітко. Просто кажучи, що нечіткішим є сприйняття, то “віддаленішою” ми вважаємо монаду як буття. Отже, оскільки між монадами не може бути взаємодії, то можна поцікавитися, чому ми взагалі повинні мати бажання говорити про перцепцію. Хіба сприйняття не має на увазі, що одна монада впливає на іншу? Щоб відповісти на це запитання, Ляйбніц мусив звернутися по допомогу до дотепної теорії.

По-перше, здавалося б очевидним, що кожна монада має існувати вічно, якщо тільки Бог, за допомогою дива, не вирішить знищити її. Звідси, кожна монада мусить мати нескінченне число предикатів. Але Бог, створюючи порядок монад, так влаштував його, що послідовність цих предикатів в окремих монадах має точно “віддзеркалювати” послідовність в усіх інших монадах. Кожна монада відбиває Всесвіт по-своєму. Якщо я сприймаю машину, яка проїздить повз моє вікно, то моє сприйняття є частиною стану цієї монади; цей стан віддзеркалює стани монад, які сукупно утворюють автомобіль, оскільки вони розташовані в такий спосіб, що перед моїм нечітким сприйняттям машина постає в стані руху. Перцепції індивідуальних монад узгоджуються, і чуттєвий світ, що “сприймається” ними, здобуває внутрішню послідовність завдяки наперед встановленій гармонії, згідно з якою історії індивідуальних монад розвиваються відповідно до послідовних “віддзеркалень” загалу речей. Бог встановив цю гармонію при творенні, а далі монади розвивалися згідно зі своєю внутрішньою рушійною силою, проте, поділяючи колективне бачення спільного фізичного світу, частиною якого вони є і емпіричним знанням якого вони володіють. Один раз встановлена, ця гармонія діє завжди: втручання Бога, аби побачити, що закони Всесвіту є обов’язковими за будь-якого конкретного бачення, потрібне не більше, ніж втручання годинникаря, щоб забезпечити, аби два досконалі годинники, один раз заведені, завжди показували однаковий час.

Видимість взаємодії тепер легко пояснити. Постійна гармонійна видимість речей дозволяє нам сформулювати незмінні сподівання. Ми очікуємо, що світ, який ми туманно сприймаємо (світ як “добре обгрунтоване явище”), зримо розвиватиметься відповідно до законів, які дозволяють нам передбачити послідовність подій. Ці закони природи самі будуть добре обгрунтованими явищами, але вони створюватимуть постійну ілюзію справжньої взаємодії між субстанціями. Якби ці субстанції ясно сприймалися, то було б видно, що вони рухаються цілком самостійно, відповідно до своїх внутрішніх засад, і кожна з них лише “відбиває” Всесвіт по-своєму.

Цікавим наслідком цієї теорії є теорія, що, оскільки існує безліч монад, то має бути й безліч станів кожної монади, кожен з яких віддзеркалюватиме певну частину Всесвіту. Але кожна монада має лише скінченне число свідомих перцепцій (або “аперцепцій”); тож не всі стани монади можуть бути свідомими. Ляйбніц, таким чином, постулював існування *petites perceptions*. Існування цих несвідомих психічних процесів, на його думку, можна дуже легко продемонструвати. Візьмемо для прикладу людську здатність помічати, що годинник зупинився: якщо людина здатна помітити це, то лише тому, що перед цим вона сприймала дійсне цокання годинника, хоча й не усвідомлювала, що сприймає те цокання. Ця думка започаткувала філософську дискусію щодо поняття “несвідомої душі”.

6. Бог

Але чому я все-таки тверджу, що існує безліч монад? Відповідь на це запитання підводить нас до ляйбніцівської теології. Те, що існує безліч монад, — ймовірна істина. Є можливі світи, які містять число менше, ніж нескінченне. Однак, на думку Ляйбніца, дійсний світ має містити в собі нескінченне число, адже ніяка інша гіпотеза не узгоджується з нескінченним божественним благом.

Ляйбніц вважав, що існування Бога можна ясно довести. Він погоджувався з різними більш чи менш раціоналістичними доведеннями. Серед них було онто-

логічне доведення з тим важливим для Ляйбніца застереженням, що це доведення може бути обґрунтованим лише в тому разі, якщо вдасться показати відсутність внутрішньої суперечливості в понятті істоти, наділеної всіма досконалими якостями. (Воно не суперечливе, доводить він, оскільки досконалість можна заперечити лише за допомогою браку досконалості чи вади, а не за допомогою іншої досконалості). Ляйбніц також приймав інші аргументи, включаючи псевдоплатонівський аргумент, згідно з яким Бог має існувати, оскільки існують вічні істини (такі, як істини розуму й логіки), які є істинними в усіх можливих світах. Вони мають бути зобов'язані своєю істинністю характерним особливостям, властивим звичайнісіньким імовірностям. Прості ймовірності мусять, отже, мати певний різновид існування, навіть коли ми — смертні істоти — не спроможні сприйняти їх. Відтак мусить існувати наділений всією мудрістю розум, який, так би мовити, гарантував би існування цих імовірностей.

Ляйбніц продовжував свою аргументацію — покладаючись переважно на раціоналістичні доктрини, згідно з якими існування є досконалістю, зло є її відсутністю і так далі, — з тим наслідком, що Бог міг створити лише найкращий з усіх можливих світів. (Саме цей аспект Ляйбніцової філософії висміював Вольтер в образі доктора Панглоса у своєму "Кандіді"). Це може означати лише те, що дійсний світ містить у собі максимальне число і максимальне розмаїття породжених речей (оскільки існування — це досконалість), сумісних з максимальним спрощенням законів, які керують їхнім розташуванням (адже простота рівнозначна зрозумілості, а отже, ясності, а отже, іншій формі досконалості). Усе зрине зло у світі є лише результатом сприйняття, з конкретної туманної точки зору, гармонійної сукупності, простішої й довершенішої за яку годі прагнути.) У філософії Ляйбніца є ще багато аспектів. Але я сподіваюся, що читачеві тепер зрозуміло, як далеко пройшов Ляйбніц у напрямку, визначеному Спінозою. Як і Спіноза, він прагнув подати світ лише у термінах чистого розуму, і то так, щоб не було прямого зв'язку зі способом сприйняття цього світу. Водночас Ляйбніц

прийшов до свого бачення світу не довільно, а тому, що його змусили до цього процеси розмірковування, яких аж ніяк неможливо було уникнути. Принципи, з яких він розпочинав, були або, як закони логіки, необхідними істинами, що сприймаються як такі тими, хто прагнув би засудити їх, або, як засади, наведені в розділі 1, аж надто очевидними для розуму, тож було б важко зрозуміти, як можливо досягти якого-небудь істотного висновку щодо природи дійсності, не спираючись на них. Як буде показано далі, є, однак, велика різниця між істинами логіки (що їх Ляйбніц надто ретельно досліджував) і метафізичними принципами, які привели до його монадології. Ми можемо прийняти одні, не відчуючи примусу з боку розуму надати перевагу іншим.

Частина друга

ЕМПІРИЗМ

ЛОК І БЕРКЛІ

Не можна сказати, що філософський емпіризм є характерним або панівним у Британії. Проте варто наголосити на тому, що від середньовіччя не уривалася низка британських авторів, кожен з яких обстоював з різкою незалежністю духу, — що, мабуть, по-справжньому більш властива англосаксонському генію, ніж якій-небудь конкретній доктрині, яку він міг би підтримати, — варіант емпіричного світогляду.

Емпірики вважають людське розуміння обмеженим рамками людського досвіду; воно виходить за ці рамки лише для того, щоб стати жертвою скептицизму або загубитися в безглузді. У середні віки Вільям Окам уже запропонував емпіричні доктрини причинності, душі, а також природи й обмеженості науки; ці доктрини згодом здобули широке визнання. У добу пізнього Відродження Френсіс Бекон виразив, у спосіб радше надмірний, ніж систематичний, теорію пізнання, де перевага над метафізикою віддавалася навичкам емпіричного дослідження.

1. Гобс і філософія мови

Емпіризм лише починав досягати зрілості як філософія, коли йому вдалося структуруватися за допомогою всеохопної теорії мови. Саме тоді, коли він відчув свою спроможність визначити те, що можна і що не можна висловити, емпіризм зміг кинути виклик раціоналізмові там, де, як виявилось, було його найслабше місце. Раціоналізм вимушений вважати, що люди володіють поняттями, значення яких виходить за межі будь-якого досвіду, що міг би пояснити їхній зміст. Серед таких понять були поняття “Бог”, “субстанція”, “причина” і “я”, на яких раціоналістичний світогляд звів свої підвалини. Саме цей засновок відкидала нова філософія мови.

Емпіричну теорію мови сформулював Томас Гобс (1588—1679), який, хоч його тепер переважно знають завдяки політичним творам, чимало міркував над питаннями метафізики й епістемології. Гобс багато писав, прагнучи запропонувати довершену філософію людини. Він опирався Декартовому впливові й був серед тих, кого Мерсен запросив висловити свої зауваження щодо “Розмірковувань”. Його зауваження, попри всю їхню грубість, відкривають пульсування могутнього й допитливого розуму, а також невдоволення раціоналізмом, який Гобс побачив у Декарта. Гобс шукав теорію, що відкрила б йому, як слова здобувають значення, аби показати, що деякі метафізичні дотрини є, цілком буквально, позбавленими значення. Подібно до пізніших емпіриків, він схилився до заперечення не лише тієї чи тієї метафізичної доктрини, а *всієї* метафізики, як науки, змушеної вживати слова у спосіб, який виходить за межі, визначені їхнім смислом: “Якщо хтось говоритиме мені про *круглий прямокутник*... чи *нематеріальні субстанції*... або про *вільного підвладного*... я не повинен казати, що він помиляється, я скажу, що його слова позбавлені смислу” (“Левіафан”, 1651).

Разом із багатьма іншими емпіриками Гобс давав генетичне пояснення походження значення: слова одержують своє значення через репрезентаційні “думки”, а все мислення коріниться в чуттєвому досвіді, “адже в людському розумі немає жодного поняття, яке спершу не було б, цілковито чи почасти, схоплене органами чуттів”. Щоб розкрити зміст будь-якого вислову, потрібно простежити його в минуле до тих зримих обставин, які призвели до його виникнення; цих обставин буде достатньо, щоб визначити думку, яка міститься у вислові. Гобс далі доводить, що, оскільки чуттєвий досвід дає нам знання одиничного, слова (назви), які виражають наші думки, зрештою мають стосуватися одиничних речей. Таким чином, загальний термін не може позначати “універсалію”; він радше неточно позначає окремих членів певного класу. У такий спосіб Гобс висловив думку, вже відому із праць Окама. Він відчув зв'язок між емпіризмом і номіналізмом (див. розділ 2, ст. 24). .Однією з головних проблем пізнішої

емпіричної філософії було визначення того, до чого ж, власне, зводиться обов'язковий номіналізм, а також того, наскільки він може бути логічним, не заперечуючи водночас наукового мислення.

Гобс випередив Лока й Берклі ще багато в чому. Плутано, але рішуче він намагався спростувати раціоналістичну концепцію причинності, хоча й не ясно було, чим її можна замінити. Ця неясність була притаманна й усім іншим мислителям, з якими можна порівняти Гобса, і подолали її лише після того, як Берклі зробив перші кроки до радикальної теорії каузальності, яку остаточно розвинув Г'юм. Гобс успадкував від Декарта і П'єра Гасенді (1592—1655) розрізнення між “первинними” і “вторинними” властивостями, як їх називав Лок. У своїй теорії Гасенді провів фундаментальний крок уперед, що його, як правило, приписують Локові. Гобс також прагнув запропонувати загальну теорію пристрастей і людської природи, оперту лише на емпіричні засновки. Він поєднав цю теорію з поясненням добра і зла, яке подає моральні судження як цілковито суб'єктивні.

2. Лок і теорія ідей

Однак, щоб збагнути філософське значення емпіризму і справжню природу його протистояння філософським поглядам Декарта, Спінози та Ляйбніца, потрібно розглянути зрілий вираз емпіризму, поданий Джоном Локом у “Розвідці про людське розуміння”, котру він опублікував 1690 року як певну реакцію на емпіризм Гобса. У Кембріджі було засновано антиемпіричну школу (відому як *кембріджські платоніки*; до неї належали такі мислителі, як Ральф Кедворт (1617—1688) і Генрі Мор (1614—1687)). Ця школа підтримувала багато традиційних метафізичних тверджень; однак вона завдячувала своїм авторитетом радше умоглядній платонівській метафізиці, аніж методологічному раціоналізму Декарта. Вона не мала довготривалого впливу, а публікація Локової розвідки, невдовзі після виходу ньютонівських “Начал”, аж надто повно виражала новий емпіричний дух і затьмарювала здобутки менш визначних постатей.

Джон Лок (1632—1704) був студентом коледжу Церкви Христа в Оксфорді, юристом і лікарем. Через те що його втягли, оскільки він займав посаду домашнього вчителя графа Шефтсбері, в політичні суперечки тієї доби, Лок був змушений частину свого життя провести у вигнанні в Голландії. Там він чекав на “славетну революцію”, яка мала посадити на англійський престол Вільяма Оранського і виправдати, всупереч пишномовним заявам монархії Стюартів, ідеал легітимності, що його Лок обстоював у своїх творах. Політичні твори Лока я розгляну нижче, в розділі 13; тепер же нас має цікавити та зміна, яку вписала у філософію Локова край амбіційна і впливова теорія пізнання.

Лок також розпочинав із теорії значення. Його теорія була більш вичерпним варіантом тієї теорії, яку Гобс вже накреслив у загальних рисах. Слова одержують своє значення, “символізуючи” ідеї. При спілкуванні слова служать засобом, за допомогою якого передаються ідеї. Ідея в моему розумі викликає вислів, який, своєю чергою, викликає після того, як ви почули його, тотожну ідею у вашому розумі. Постійне поєднання слова й ідеї в такий спосіб, отже, прив’язує ідею до слова, й ідея стає значенням слова. Ідеї охоплюють “все те, стосовно чого у процесі мислення можна залучити розум”. Лок твердив, що єдиним джерелом ідей для розуму є досвід, як досвід відчуттів, коли ми можемо бачити, чути чи відчувати на дотик зовнішні об’єкти, так і досвід рефлексії, коли ми звертаємося до діяльності власне розуму. Отже, слово не має значення, якщо це слово неможливо об’єднати з досвідом, який дає поштовх до його вживання.

Лок виклав свою теорію значення мовою, яка зробила цю теорію відкритою для серйозної критики. Зокрема, в ній плутається зв’язок значення, яке встановлюється за домовленістю, з природним зв’язком між словом і ідеєю, яку те пробуджує. Немає потреби говорити з цього приводу більше, ніж сказано у наведеному нижче уривку:

“—У Лондоні помер мій молодий господар, — мовив Обадя.

Зелена шовкова нічна сорочка моєї матінки, яку вже двічі прали, була першою ідеєю, що виникла в голові Сюзани після вигуку Обаді. Лок цілком міг би написати розділ, присвячений недосконалості слів.

— Тоді, — промовила Сюзана, — ми всі повинні одягти жалобу.

Але, зауважте вдруге: слово *жалоба*, незважаючи на те, що Сюзана скористалася ним, не виконало свого призначення. Воно не пробудило жодної ідеї з чорним чи сірим забарвленням — все було зеленим — зелена нічна сорочка й досі висіла там".

(*"Трістрам Шенді"*, книга 5, розділ 7).

Одне з досягнень сучасної філософії, досягнення, яким вона завдячує переважно Вітгенштайнові, — це те, що філософія всерйоз сприйняла суть такої сатири. Це досягнення створило засади для бачення в мові практичної навички, що керується домовленостями, яким не потрібно посилається на такі випадкові явища, як Локові психічні "ідеї". Можна було б далі заперечити Локові, що, згідно з його власним поясненням ідеї, мені ніколи не вдалося б дізнатися, що ви під певним словом маєте на увазі те саме, що й я. Зокрема, ту ідею, яку я поєдную зі словом "біль", ви можете поєднувати зі словом "задоволення"; ця різниця між нами залишається, так би мовити, нерозкритою під маскою нашого повсякденного вжитку. Така теорія, яка позбавляє значення його внутрішньої "гласності", була б тепер з цієї причини відкинута майже всіма.

3. Природжені ідеї

Локова теорія значення має на меті структурувати його твердження, що немає ідей, які б з'являлись у розумі поза досвідом. З другого боку, ми могли б запитати, звідки він про це знає, і подумати, що нас знайомлять радше із засновком, а не з висновком його філософії. Навряд чи це, таким чином, могло мати вагу, потрібну для боротьби з раціоналістичними переконаннями, згідно з якими є ідеї, які засвоюються в якийсь інший спосіб. Лок не пояснює зв'язок між досвідом та ідеями, який дозволив би нам зважити істинність його тверд-

ження. Чи означає це, що воно має бути істинним, як вважав Г'юм (оскільки така *природа* ідей)? Чи, може, це лише доведене загальне правило, яке все ж таки можна спростувати за допомогою свідчення? Або щось інше? Справді, оскільки Лок вживав термін “ідея” аж надто широко, охоплюючи ним будь-який зміст розуму, включаючи і власне досвід, часом буває важко збагнути, між чим він встановлював цей універсальний і, мабуть, необхідний зв'язок. Ляйбніц усвідомлював це, й у своїй “Новій розвідці про людське розуміння” (написаній 1704 року, але не опублікованій за життя автора) брався захистити “природжені ідеї”. Сам Лок захищав свою теорію лише за допомогою негативного методу критики цього поняття.

Полеміка між захисниками і критиками природжених ідей була тривалою й заплутаною. Здавалося б, тепер вона становить лише обмежений інтерес, але насправді це не так з двох причин. По-перше, тому, що її недавно реанімували завдяки працям Хомського в лінгвістиці; по-друге, тому, що за зовнішньою галасливістю цієї суперечки приховане серйозніше протистояння щодо статусу апіорних істин. Перша з цих причин мало цікавить нас. Ті лінгвісти, які доводять, що мають бути природжені поняття, якщо мовне надбання можливе, лише повторюють давню помилку, адекватно розкрити самим Локом. Вони плутають володіння поняттям з можливістю набувати його. Як вказує Лок, банально стверджувати існування природжених ідей, якщо ми маємо на увазі лише те, що дитя народжується із *здатністю* засвоювати ті ідеї, які згодом проявляються в ньому. Адже хіба може бути інакше?

Але це приводить нас до другої й важливішої причини зацікавленості цією полемікою. На перший погляд здається доволі дивним, що філософи, від Декарта до Г'юма, мали витрачати аж надто багато зусиль на обговорення малоістотного моменту. Та чи визначає це, говорячи по-філософському, що ми вирішуємо вірити разом з Локом, що розум дитини — це *tabula rasa*, яка очікує запису досвіду, або разом з Ляйбніцом, що ми отримуємо цю дошку, мовити б, розкресленою й роз-

писаною, з віхами, важливість яких з'ясується згодом? У який спосіб ці теорії впливають на наше розуміння людського знання чи дійсності? Щоб збагнути сучасне значення цього диспуту, потрібно, як і завжди, коли йдеться про ранніх філософів емпіриків, перефразувати теорію, що була виражена генетично (у термінах "історії" надбання поняття), в теорію відносно природи поняття, однак це поняття є фактично надбаним. Тоді ми побачимо, що Лок і Ляйбніц вели полеміку про існування апіорних понять, у розумінні, яке згодом уточнив Кант. Лок прагнув показати, що все, що ми осягаємо (всі ідеї), ми осягаємо *завдяки* досвіду. Зміст будь-якої ідеї розкривається, якщо її простежити досвідно. (Інше питання — *походить* вона чи ні з досвіду, і це питання не стосується епістемології). Ляйбніц мав багато філософських мотивів, аби виступати проти цього твердження, так само як і проти його помилкового формулювання в генетичних термінах. Зокрема, він хотів захистити раціоналістичний засновок, що є ідеї, зміст яких не може розкрити жодний досвід, а розкривається він лише за допомогою розуму. До того ж ми можемо створити на основі цього змісту систему істин, за допомогою якої пізнаємо Всесвіт таким, яким він є насправді, а не таким, яким його сприймають наші схильні помилятися органи чуттів. У це знання ми, відтак, можемо якнайкраще вписати свій досвід. Але не досвід каже нам, що ми означаємо.

Ця полеміка залишалася неясною, аж поки Кант не сформулював свою доктрину синтетичної апіорної істини. Однак, щоб зрозуміти Локів намір, нам потрібно лише визнати, що він не висував ніякої психологічної гіпотези. Натомість він пропонував радше емпіричну теорію розуміння. Згідно з цією теорією, все спілкування залежить від спільного значення слів. Це значення можна визначити, тільки посилаючись на досвід, який змушує нас або застосовувати слова, значення яких ми прагнемо пояснити, або утримуватися від їхнього вжитку. Такий виклад цієї теорії не локівський, і, по суті, він суперечить власному формулюванню Лока, згідно з яким "ідеї", — це складники конкретного

розуму, доступні лише через слова, що позначають ці ідеї. І все ж таки це найбільш правдоподібна теза, що міститься у властивому для Лока розгляді природжених ідей. Ця теза також спонукала його заперечити можливість раціоналістичної метафізики, заперечуючи всі значення слів, що їх така метафізика була б змушена використовувати.

Це не означає, що Лок вніс цілковиту ясність щодо того, якою мірою він відкидав раціоналізм. Він засвоїв у зміненому вигляді картезіанське поняття “інтуїція” і доводив, що в людини все-таки є інтуїтивне знання певних істин (включаючи ту істину, що я існую), протиставляючи цьому інтуїтивному знанню “доказове” знання математики. Він також доводив, що ми маємо “доказове” знання Бога. Отже, здавалося б, Лок був схильний, як і раціоналісти, сприйняти, принаймні почасти, ту ідею, що остаточну істину про світ можна вивести за допомогою самого лише розуму. Однак виявляється, що це не так. Його доказ існування Бога має суто випадковий (чи інтуїтивний) засновок, а саме той засновок, що я існую. Він поступається раціоналізмові лише тією засадою, яку раціоналізм використовує для того, щоб іти вперед від цього засновку. Ось ця засада (яку Лок ніяк не аргументує і яка стоїть зовсім окремо від решти його думок): “Все, що має початок, має причину”. Іншими словами, Локів доказ існування Бога є варіантом “космологічного” доведення. А це не веде його до відкидання фундаментальних засад емпіризму. Крім того, він твердив, що “доказ”, і в математиці також, не дає нового знання про світ. Він викриває лише зв'язок між ідеями. Ця теорія математичної істини була розвинена далі у філософії Г'юма і обумовлює сучасну емпіричну доктрину, згідно з якою необхідні істини є “тавтологічними” або “словесними” (див. розділ 19).

4. Абстрактні ідеї

Лок, подібно до інших емпіриків, відчував необхідність пояснити людську здатність творити загальні поняття. Ця здатність виявляється в будь-якому застосуванні предиката,

а отже, майже в кожній думці. Він цілком усвідомлював, що, якщо всі ідеї закорінені в досвіді, то вони мають насамперед віддзеркалювати конкретні характерні риси досвіду, з якого вони виростають. Яким же чином, у такому разі, яка-небудь наша думка стає загальною за своєю природою, якщо сам досвід є доконечно індивідуальним? Тут Лок запроваджує розподіл між простими й складними ідеями, припустивши, що останні насправді можуть бути сформульовані за допомогою розумової діяльності, тоді як "ані найславетніший розум, ані потужна уява не спроможні, за допомогою швидкого чи розмаїтого мислення, винайти або сформулювати у свідомості нову ідею".

Ми творимо складні ідеї або зводячи прості ідеї разом у складне ціле (і до таких складних цілих належать всі наші ідеї зв'язку), або розмежовуючи ідеї в такий спосіб, що виокремлюємо те спільне, що є в кожній із них. Цей другий процес Лок назвав абстрагуванням, вважаючи його вельми важливим для розвитку людського пізнання. Лок гадав, що абстрагування дозволяло йому пояснити, не відриваючись від теорії ідей, людську здатність вживати загальні терміни. "Слова, — писав він, — стають загальними, коли стають знаками загальних ідей", а ці загальні ідеї виводяться з конкретних ідей (або ідей конкретних речей) за допомогою процесу абстрагування. Простіше кажучи, теорія зводиться ось до чого: у мене є багато ідей конкретних людей, дехто з яких гладкий, а дехто худий; дехто розумний, а дехто дурний; дехто білий, а дехто чорний. Усі аспекти, в яких ці ідеї можуть різнитися між собою, все ж таки залишаючись ідеями людей, знищують один одного у складній ідеї, сформованій при їхньому злитті. Те, що залишається, і є "абстрактною" ідеєю, яка містить у собі лише ті риси, які є спільними в усіх випадках. Ці риси є визначальними якостями людства, ідея якого абстрактна, адже, будучи неповною, вона не може стосуватися жодної конкретної речі.

5. Фізичний світ

Невдовзі я повернуся до теорії абстрактних ідей, коли розглядатиму те, як її критикував Берклі. Тепер зали-

шається коротко викласти те бачення світу і наукового дослідження, що його Лок висноував зі своєї теорії пізнання. Багато в чому це бачення відображає поліпшену теорію природи науки; деякі з її аспектів і справді були реабілітовані в останні роки, коли вчені збагнули їхню користь. Лок успадкував від Гасенді (1592—1655) інтерес до розрізнення первинних і вторинних якостей. Він також досліджував — в абсолютно новий і роз'яснюючий спосіб — поняття сутності і субстанції, прагнучи як поновити їхній статус фундаментальних наукових понять, так і, водночас, звільнити їх від метафізичних доктрин, які внесли аж надто багато плутанини. Тут він зробив філософський крок, важливість якого не розуміли протягом понад двох століть.

З-поміж складних ідей Лок виділяв ідеї модусів, субстанцій і відношень. Цим ідеям відповідають граматичні категорії присудка, підмета і відношення. Однак (здається, Лок іноді й сам це усвідомлював) неправильно казати, що в нас є ідея індивідуальної субстанції. Почасти неясність у теорії абстрактних ідей виникає внаслідок того, що всім ідеям начебто притаманна загальність; тобто вони відображають якості, про які з повним правом можна сказати, що вони властиві більше, ніж одному об'єктові (власне, як більше ніж одна особа може точно відповідати намальованому образу). Як же в такому разі ми приходимо до поняття індивідуальної речі, яка є суб'єктом предикації? Лок старанно уникав парадоксів спінозизму і прагнув зберегти поняття субстанції, яке не суперечило існуванню багатьох — по можливості безлічі — матеріальних речей. Тож він не міг погодитися з картезіанською ідеєю субстанції. Вона, ця ідея, як ми переконалися, має на увазі приховану тотожність між "річчю" і "речовиною", запроваджуючи, таким чином, індивідуальність лише як різновид унікальності, підтриманий за допомогою тих прийомів обґрунтування, що їх ми бачили в Ляйбніца та Спінози. Як же в такому разі одержати ідеї індивідуальних речей, уникнувши помилок, властивих раціоналістичній теорії субстанції?

Лок вважав, що потрібно розмежувати ідеї і якості; якості — це *здатність* об'єктів породжувати в нас ідеї.

(Тут Лок вживає термін “ідея”, щоб послатися і на досвід, і на поняття, які ми виводимо з цього досвіду). Вважається, що первинні якості невіддільні від об’єктів, яким вони властиві, і породжують прості ідеї. Це якості протяжності, руху, маси тощо, і вони є істинними суб’єктами наукового дослідження. Вторинні якості є нічим іншим, як певними здатностями породжувати ідеї (властивість цукру викликати солодкий смак, червоних речей викликати певні характерні візуальні враження тощо).

Важко точно визначити свою позицію щодо цього розрізнення (яке можна провести по-різному з різною метою). Але одне Локове твердження стосовно нього є, безперечно, вкрай важливим як з історичного, так і з філософського погляду. Тим часом як первинні якості відображають ті ідеї, які породжуються ними, вторинні якості цього не роблять. А це дозволяє нам сказати, що є певне розуміння, в якому первинні якості і справді містяться в об’єктах, наділених цими якістьми, тоді як вторинні якості — ні. Берклі заперечував це твердження, доводячи абсурдність засновку, що будь-яка якість матеріальної субстанції може скидатися на ідею, оскільки ідеї — це розумові сутності, які належать до зовсім іншої галузі, і *prima facie* абсурдно припускати, що ідеї можуть бути схожими на речі, які не є ідеями.

Щоб відповісти на це заперечення, потрібно ще раз звільнити висловлене Локом розуміння від мертвих теорій, що оточують його. Слід визнати, що, коли він говорить про подібність між ідеями і якістьми, його думка рухається у хибному напрямку, зумовленому власною теорією значення. У певному розумінні, згідно з Локом, деякі якості, що їх можна визначити й виміряти, є фундаментальними для реальності речі, на відміну від інших якостей, які не є такими. Вторинні якості, так би мовити, потребують суб’єкта, а первинним якостям потрібен лише об’єкт. Цю думку можна висловити й так: якщо ви знаєте всі первинні якості об’єкта і характер людини, яка сприймає їх, то лише це вже дозволяє вам пояснити, яким цей об’єкт бачить та людина. Немає потреби звертатися до вторинних якостей об’єкта, щоб пояснити те, як він сприймається.

Можна сказати, що первинні якості скидаються на наше сприйняття їх у тому розумінні, що до них самих слід звертатися при поясненні цього сприйняття. Казати так — означає заперечувати не реальність вторинних якостей, а лише їхнє центральне місце для будь-якого наукового бачення природи об'єкта, наділеного цими якостями.

6. Реальна й номінальна сутність

Зрозуміле в такий спосіб розрізнення між первинними і вторинними якостями пов'язане з іншим Локовим розрізненням, а саме — розрізненням між реальною і номінальною сутностями. Лок робить це нове розрізнення в ході дослідження природи матеріальних речей і при критичному аналізі схоластичних ідей “субстанції” й “сутності”. Якщо ми вважаємо “субстанції” індивідуальними речами, носіями якостей, то в нас не може бути позитивного розуміння цих речей. Вони є невимовною основою, що “підтримує” ті якості, через які пізнається будь-який об'єкт. Будь-яке позитивне розуміння індивіда є ідеєю якості, а отже, не самої основи.

Облишмо осторонь надзвичайно важке (для Лока) питання можливості здобути ідею субстанції. Лок, як і багато філософів, під прямим чи непрямым впливом Арістотеля визнавав, що така негативна концепція залишає нам завдання визначення природи індивіда. Його неможливо визначити як окрему субстанцію (навіть якщо він тотожний з такою субстанцією), оскільки про субстанції, якщо їх розглядати окремо від їхніх якостей, нічого не можна сказати. Як говорили схоласти, “*individuum est ineffabile*” (“індивід є непізнаваний”), — цю доктрину Лок зрештою був схильний підтримувати. Отож необхідно розмежувати серед властивостей речі ті, які визначають її сутність, і ті, відносно яких річ може змінюватися, не міняючи своєї природи. Так ми найближче можемо підійти до ідеї індивіда.

Але яка ж вона, ця сутність? Фактично, Лок тепер веде мову не про індивідів, а про види. Схоластична ідея індивідуальної сутності, на його думку, була непослідовною. Він вважав усі проблеми індивідуальності

вичерпаними при дослідженні, з одного боку, фундаментального виду, до якого належить індивід, а з другого боку — обставин існування його особистості. За винятком загальної ідеї “основи (субстрату)”, сказати про щось іще за допомогою характеристики природи речі було неможливо. Сумнівно, що Локова емпірична теорія значення могла дати йому підстави для припущення навіть цієї “загальної” ідеї “основи (субстрату)”. Мабуть, безглуздо гадати, що ми здобуваємо цю “загальну” ідею за допомогою абстрагування, оскільки абстрагування мало б у такому разі зайти, так би мовити, надто далеко, нічого нам не залишивши.

Я маю на увазі, що Локова мета при дослідженні поняття сутності була почасти полемічною. Він прагнув критикувати аристотелівську науку, яка спиралася на систему жорстких категорій. Ці категорії, певне, мали розумітися апіорно і без посилання на дійсну будову об’єктів, які підпадають під них. Для Лока єдиною значущою ідеєю сутності мала бути ідея будови. Будову об’єкта можливо визначити не за декретом, а лише досліджуючи реальність самої речі. Звідси, її неможливо визначити апіорно. Лок, таким чином, запровадив ідею реальної сутності, яку слід відрізнити від номінальної сутності, накинutoї об’єктові шляхом довільної класифікації, згідно з якою ми відносимо його до певної категорії.

Проаналізуємо категорію “холостяк”. Вона визначає номінальну сутність, яка, так би мовити, є набором властивостей, що їх ми вважаємо визначальними атрибутами класу неодружених. Класифікація є довільною; ми могли б визначити це слово інакше. Але оскільки це слово існує, то воно дозволяє нам говорити про певну “сутність”. Можна сказати, приміром, що суттєвою характерною особливістю холостяка є те, що він неодружений, а це означає, що, *qua* холостяк, він необхідно неодружений. Але те, що Джон (який є холостяком) неодружений, не є його суттєвою особливістю: навпаки, він може вирішити одружитися завтра і в такому разі перестане бути неодруженим, перестане бути холостяком. Номінальні сутності є, отже, випадками класифікації; вони відбивають обмеження, при-

таманні нашій мові, але ці обмеження не впливають на самі речі. Вони мають значення, як сказав би середньовічний логік, не *de re*, а *de dicto*. Лок вважав, що лише номінальні сутності можна знати апіорно, і то лише завдяки тому, що таке знання було б беззмістовним віддзеркаленням наших власних мовних навичок, а не знання про самі речі.

Тепер розглянемо категорію “золото”. Вона пов’язана, згідно з Локом, з номінальною сутністю: золото — це жовта металева субстанція тощо. Але золото також має реальну сутність, відносно якої воно не може змінюватися, не перестаючи бути видом тієї речовини, до якої належить. Ця реальна сутність не зумовлюється (крім якогось надзвичайного випадку) номінальною сутністю. Реальна сутність має розкриватися за допомогою наукового дослідження. Номінальна сутність веде нас в цьому дослідженні лише для того, щоб бути спростованою в його ході. Фактично Лок був схильний думати, що реальні сутності неможливо пізнати. Це пояснюється почасти його переконаністю, що реальності, які лежать в основі матеріальних субстанцій, мають лишатися прихованими від спостереження. Відтоді були знайдені підстави заперечити цю думку. Ми могли б дійти висновку, що насправді для золота має значення, наприклад, його атомна вага, а не ті властивості, на яких ми спершу ґрунтували свою класифікацію. На цій підставі емпіричне дослідження може з’ясувати реальну сутність золота: це питання, однак, ніколи не вдасться розв’язати за домовленістю.

У випадку модусів і простих ідей (інакше кажучи, у випадку ідей, які стосуються якостей) реальну й номінальну сутності неможливо розрізнити. Лише у випадку субстанцій можливе таке розрізнення. Але, як показує приклад, є чіткі “видові” терміни — на кшталт “золота”, — які дозволяють таке розрізнення. Чи позначають вони, таким чином, субстанції? Безперечно, ні, — принаймні не в тому розумінні, що його тримався Лок. Золото не індивідуальна річ, а речовина. Іншими словами, воно — субстанція більш загальновідомого, узвичаєного розуміння цього терміна. Тепер ми починаємо розуміти, що ані Лок, ані раціоналісти не були готові збагнути,

що реальні сутності властиві не лише індивідам, а й видам. В останньому випадку види описують за допомогою того, що ми тепер назвали б “масовими термінами”. Ці терміни вказують не на якості, а на речовину. Було певне розуміння розрізнення між реальною й номінальною сутностями, яке спонукало багатьох філософів розглядати поняття індивіда й поняття речовини разом. Ідея “реальної сутності” наповнює змістом такого нескazanного “носія” якостей, що його філософи дуже довго не могли схарактеризувати. Але сама ця ідея веде нас від індивіда до речовини, з якої цей індивід складається.

7. Тотожність особистості

Ще одна особливість Локової філософії заслуговує на згадку, перш ніж ми перейдемо до розгляду критики Берклі. Це його теорія тотожності особистості. Його дослідження поняття сутності не давало задовільного пояснення природи індивідуальних субстанцій. Лок став усвідомлювати, що поняття тотожності має відігравати важливу роль у виокремленні індивідів з видів. Він висловлював припущення щодо глибинного внутрішнього зв'язку між індивідуальністю речі і її розташуванням у просторі й часі; але його найважливіший внесок у цій галузі полягав у порушенні проблеми тотожності особистості в її сучасному розумінні. Док доводив, що бути людиною — це одне, а бути особистістю — інше. Людина може продовжувати існувати, коли особистість перестає, і навпаки. Людина є організмом, чия тотожність визначається цілісністю цього організму, відповідною справді властивій йому сутності. Але організм не тотожний особистості; люди можуть зазнавати радикальних змін особистості; або ж можна уявити собі особистість, яка після існування в одному організмі раптом зникає і тієї самої миті з'являється незмінною в іншому тілі, що до того спало. Можна провести багато психологічних дослідів на користь того висновку, що тотожність людини й тотожність особистості є окремими ідеями. Тоді в чому ж полягає тотожність особистості? Чи є тут реальна сутність, до

якої можна було б звернутися? Лок на це відповідає, що та сама особистість існує, якщо забезпечено достатню цілісність свідомості від минулого до майбутнього, — тобто за умови, що особистість пам'ятає попередні стани свідомості і планує майбутні стани свідомості, які разом можуть бути сформовані у безперервний і нерозривний потік. Це припущення не доповнювалося детальним поясненням особистості, оскільки Лок вважав, що ми маємо достатнє інтуїтивне знання природи свідомості, а отже, йому не потрібно нагадувати нам про неї.

8. Концепція причини

Протягом життя Лока відбувався неослабний поступ наукової революції. Було засноване Королівське товариство, і Локів друг, хімік Бойл (1627—1691) багато й скептично писав про традиційну науку у спосіб, прямо пов'язаний із тодішніми філософськими проблемами. Бойл, слідом за Беконом, відкидав усілякі дослідження кінцевих причин як недоречні в науці; але він неохоче, у своїх пошуках конкретних причин зримого явища, керувався Декартовим апіорним методом, згідно з яким фундаментальні принципи можна вивести лише на основі метафізики. Зокрема, Бойл заперечував метафізичний закон, що його Декарт помістив у центрі своєї фізики: закон збереження руху. Цей закон був у новій формі запропонований Ньютоном, і коли нарешті “Начала” були опубліковані майже водночас із Локовою “Розвідкою”, філософи зіткнулися з незвичним синтезом апіорних розмірковувань і емпіричного методу, де, здавалося б, неспростовні закони висувалися як такі, що керують і пояснюють весь хаотичний світ швидкоплинних явищ. До Канта ніхто не зміг повною мірою оцінити філософське значення Ньютонових доктрин. Тим часом Ляйбніц палко боровся проти запропонованого Ньютоном розуміння простору як абсолютного, хоча емпірики переймалися досягненням глибокого й складного поняття каузальності, на якому була побудована ньютонівська фізика.

Лок вже визнав, що, згідно з його принципами, має бути можливим пояснити *досвід*, з якого ідея причин-

ності виводить свій зміст. Йому було нескладно розв'язати цю проблему так, як він цього хотів. Вияв волі, на його думку, дає нам досвід причинності, який є безпосереднім, безсумнівним і неперетворюваним на щось фундаментальніше. У певному розумінні Берклі йшов слідом за Локом у цій доктрині; тобто він вважав, що оскільки ми володіємо ідеєю істинної причинності, то це може бути лише ідея волі, виявлення якої сприймається нами і як діяльність, і як те, що справляє вплив. Однак, спостерігаючи природу, ми стикаємося з постійним перебігом подій, а не з яким-небудь виявом вольового акту. Твердити, що існує приваблива воля, яка зводить маси до купи, означає говорити оманливо і необґрунтовано, оскільки все, що ми можемо спостерігати — це злиття мас. Якщо ми тут посиляємося на закон природи, то цей закон є всього лиш виразом постійного і начебто незмінного способу, в який відбувається таке злиття. (Берклі, таким чином, критикує Ньютонові вислови “притягання” чи “сила” в теорії тяжіння останнього, оскільки ці терміни мають на увазі наявність чогось більшого, ніж можна виявити за допомогою безпосереднього спостереження).

Берклі, як і Лок, був емпіриком. Він вважав, що всі наші слова черпають свій зміст у досвіді. А що наш досвід про зв'язок між речами у “зовнішньому світі” дає нам знання лише про регулярну послідовність, а не про який-небудь дух чи волю, яка оживляє її, то, звертаючись до законів причинності, ми посиляємося лише на цю регулярність. Ця теорія Берклі попереджала Г'юмові скептичні нападки на поняття причинності загалом. Вона також повторювала Ляйбніцову теорію, згідно з якою каузальні закони виражають “добре обґрунтоване явище”. Вона свідчила про міру, до якої поняття причинності ставало чільним в умах філософів і починало утверджуватись, стаючи однією з головних проблем як одне з центральних понять метафізики.

9. Критика Берклі

Джордж Берклі (1685—1753), єпископ Клойнський, був, мабуть, найвидатнішим з філософів, які черпали своє

натхнення в Локовій метафізиці. Широко відомий він став завдяки своїй ідеалістичній теорії, викладеній у “Трактаті про засади людського знання” (1710), згідно з яким світ не містить нічого, крім духів та їхніх “ідей”. Берклі вважав цю теорію неунікним наслідком епістемологічних доктрин, запропонованих Локом. Оскільки він сприйняв ці доктрини — і до того ж вважав, що вони були єдиними доктринами, які узгоджувалися з людським здоровим глуздом, — то прийняв і їхні наслідки. Однак його відданість ідеалізму була результатом чіткішого, хоча й набагато вужчого пояснення поняття “ідей”, яке можна було вивести із праць Лока. Берклі вважав “ідей” частинками душі, безпосередніми об’єктами того “сприйняття”, за допомогою якого нам розкривається зміст нашого розуму, і ці частинки є складниками всього дійсного змісту душі. Образи, чуттєвий досвід, думки, поняття — все це “ідей” в розумінні Берклі, оскільки всі вони є об’єктами безпосереднього психічного сприйняття. (Кант не був єдиним, хто висловлював невдоволення таким включенням аж надто різних предметів до однієї категорії. Але, певне, саме Кант виступив з найпереконливішою критикою, доводячи, що емпірики вважають свої висновки переконливими лише тому, що вони плутають чуттєвість з розумінням, а отже, “сенсуалізують” поняття розуміння й неправильно трактують природу і функції цих понять в етимології людського знання).

Однак, висунувши таке припущення, Берклі схилився до висновків, які здавалися переконливими і йому, й багатьом його сучасникам. По-перше, він критикував висунуту Локом теорію абстрагування, доводячи, що оскільки все сутне є конкретним, така річ, як абстрактна ідея, неможлива. Розглянемо абстрактну ідею трикутника: вважається, що він не є ані косокутним, ані рівнобічним, водночас маючи всі трикутні форми і не маючи конкретної трикутної форми. Тож хіба не безглуздо розглядати трикутник, всі властивості якого не визначені? Є одна очевидна відповідь: Лок розглядав не трикутник, а *ідею* трикутника; смішно гадати, що *ідеєю* трикутника є сам трикутник, а отже, фігура, яка має визначену форму. Але таку відповідь Берклі робить

неможливою, зводячи ідеї й образи до однієї категорії мислення. Образ трикутника у певному розумінні поділяє властивості трикутника, який він подає. Берклі, таким чином, слушно припускає, що абстрактний образ трикутника так само неможливий, як і абстрактний трикутник. А оскільки образи Берклі розглядає як модель для всіх “ідей” свідомості, то його висновок має, отже, відповідно здаватися більш правдоподібним.

Але чому таке поєднання ідей та образів здавалося переконливим? Відповідь слід шукати у спробах Берклі заповнити прогалину, яку лишила відкритою Локова емпірична теорія значення, а саме — розрив між досвідом та ідеєю. Берклі *отожднює* досвід та ідеї: сприйняття червоної книжки, образ червоної книжки, ідея червоної книжки — все це приклади одного виду речі, яка має різні назви, але одну й ту саму природу. Звідси не складно показати, як слова одержують значення через своє застосування в досвіді: все позначене словом є фактично досвідом (чи ідеєю), і ні в кого не повинно бути сумнівів щодо того, що він має на увазі під тими словами, які вимовляє. Йому потрібно лише звернутися до досвіду, позначеного даним словом. (Характерною рисою раціоналістичної філософії є намагання подати всі психічні процеси на один штиб. Але для раціоналізму так само характерне ретельне розрізнення між тими “ясними й виразними ідеями”, які властиві розуму, і тими більш невиразними психічними моментами, які показують діяльність відчуттів та уяви. Для Берклі таке розрізнення не мало сенсу).

10. Ідеалізм

Берклі відчував, що він міг запропонувати відповідь на фундаментальне питання філософії, як він його розумів. Це питання існування. Що *таке* існування? Насамперед Берклі вважав, що *бути* означає бути сприйнятим: *esse est percipi*. Якщо все, з чим ми стикаємося, є ідеєю, тоді принцип існування слід шукати у природі ідей. Однак безглуздо думати, що ідея існує поза свідомістю. А існувати в розумі означає бути сприйнятим ним. Звідси: ніщо не може існувати, якщо воно не сприй-

мається; будь-яке метафізичне твердження, яке ґрунтується на існуванні речі, яку неможливо сприйняти, — абсурдне. Зокрема, Берклі вважав абсурдною віру в те, що він називав “матеріальною субстанцією”: цей термін не відповідає жодній ідеї, а отже, не має сенсу. Ми навіть не знаємо, що хочемо постулювати, коли посилаємося на існування того, що цей термін мав би поійменовувати.

Такий радикальний висновок (котрий, на думку доктора Джонсона, можна заперечити так само, як спростувати камінну брилу) не був, згідно з Берклі, несумісним із здоровим глуздом. Навпаки, це єдина метафізична плутанина, яка змусила б пересічну людину сумніватися в ній, адже вона застосовує слова відповідно до властивого їм значення, отже, стверджує існування лише тих речей, стосовно яких ця людина має ідею; інакше кажучи, тих речей, які вона сприймає. Чим же в такому разі є “матеріальні об’єкти”, до яких пересічна людина постійно звертається? Берклі не стверджує, що вони є *ідеями*: адже стосовно кожного стола існує не одне, а багато, можливо, нескінченно багато сприйнятів. Таким чином, термін “стіл” позначає не одну ідею, а “зібрання ідей”. Неясність цієї теорії стає очевидною після відповіді Берклі на запитання: “Що означає сказати, що стіл існує, тим часом як я його не сприймаю?” Його відповідь (насамперед) полягає в тому, що таке твердження означає лиш те, що, якби я повернувся туди, де стоїть стіл, то в мене було б певне сприйняття. Іншими словами, у цій відповіді він посилається не на дійсну, а на можливу ідею. Це вносить у філософську систему Берклі ускладнення, яке він відмітає дещо безапеляційно, але яке останнім часом було визнано головним джерелом труднощів у теоріях на зразок теорії Берклі: хіба можуть бути такі реальності, як можливі ідеї?

Аргументи, висунуті Берклі на підтримку своєї позиції, оскільки ці аргументи є не лише повторним підтвердженням безпосередніх наслідків його теорії ідей, полягають у запальних, але, як тепер здається, переважно необґрунтованих нападках на Лока. Берклі заперечує розрізнення між первинними і вторинними

якостями. Він вважає, що будь-які докази на підтримку нереальності других мають одночасно доводити нереальність перших. Він також відкидає погляд Лока на субстанцію, доводячи, що ми не можемо мати ідею чистої "основи", позбавленої своїх якостей, а отже, не можемо знати, що маємо на увазі, посилаючись на таку річ. Він іде від суб'єктивності ідей прямо до суб'єктивності якостей, що подані через них, у той спосіб, що виказує його надто легке об'єднання думок з відчуттями, і який доводить таким чином неадекватність перших через посилення на загальновідомі картезіанські докази неадекватності останніх.

Нам, вочевидь, краще, ніж сучасникам Берклі, зрозуміло, що ці негативні докази побудовані на недоречних гоєднаннях і нерозсудливих аналогіях. Берклі плутає (хоч це не цілковито його вина) локівську "субстанцію" з матеріальною речовиною фізичного світу; він нехтує розрізнення між реальною й номінальною сутностями і вживає слово "ідея", щоб поіменувати, не розрізняючи, якості, відчуття й поняття, які утворюються з них. Коротше кажучи, йому не вдалося переконливо постулювати питання, яке насправді цікавить його, а саме — питання зв'язку між видимістю й дійсністю. Його гасло: "Бути — означає бути сприйнятим", — мабуть, краще виразити, як: "Буття є видимим". Тим-то справжню епістемологічну вагу його аргументації, певне, можна звести до такого судження: необхідною істиною є те, що всі мої докази природи речей виростають з мого безпосереднього і непоправного знання того, якими речі мені видаються. Однак я не можу мати на увазі, посилаючись на світ, згадку про інший світ, аніж той, що я знаю (адже інакше я не знав би, що маю на увазі). Отож те, про що я говорю, висловлюючись про об'єкти, це не якась основоположна реальність, яка перебуває поза моєю здатністю спостерігати, а радше сукупність видимого. Іншими словами, коли я кажу про об'єкти, я свідчу про суму того, що можу бачити на власні очі. Мій *світ* — це *мій* світ. Слова про якийсь інший світ, вищий за той, що його я бачу, не лише бездоказові, а й позбавлені сенсу. Оскільки "зовнішність", чи "те, як він виглядає", — це терміни, що

необхідно посиляються на психічний стан спостерігача, то складається враження, що спостерігач не має ані підстав, ані здатності стверджувати існування речей, які не є психічними.

11. Бог і душа

Справжня проблема, з якою стикався Берклі, проблема, яку він визнавав, полягала ось у чому: хіба можна приймати таку позицію й уникати того висновку, що все, що я думаю і знаю, міститься у сфері моєї власної свідомості, тож у мене немає підстав стверджувати існування духа, крім мене самого? Це питання Берклі розв'язує у спосіб, що нагадує Декартів. Він обстоює існування всезнаючого і всемогутнього Бога, який підтримує не лише ілюзію, а й реальність населеного багатьма душами Всесвіту. Берклі, однак, розумів, що йому не вдалося б взятися до проблеми, не показавши спершу, що такі терміни, як “душа”, “свідомість” чи “дух”, насправді сповнені значення, відповідно до його власних засновків. Він визнавав певну складність, властиву цьому завданню, доводячи, що свідомість сама не є ідеєю, адже вона не тотожна жодному зі своїх складників. Тож чи маємо ми ідею свідомості? Якщо усунути весь зміст свідомості, то не усувається сама свідомість, оскільки вона не тотожна жодному зі своїх складників чи всім складникам разом. Справді, свідомість здається субстанцією саме в локівському розумінні: це непізнана основа. Змушений визнати ці положення, Берклі виявляє, що необхідно сказати (начебто від цього суть справи стає яснішою), що ми маємо не ідею, а “поняття” цієї основи. Це припущення певною мірою підтримують ось такі спостереження. По-перше, ми все ж такі маємо унікальний досвід, який пов'язується зі свідомістю: досвід волевияву, за допомогою якого ми виводимо ідею *справжньої* причинності. По-друге, ми можемо наповнити смислом термін “психічна субстанція”, поширивши максимум, яка застосовувалася до ідей (тобто, що *бути* — означає бути сприйнятим), на поняття субстанції. У наведеному варіанті ця максима матиме такий вираз: *бути* означає сприймати. Отже,

саме через зв'язок сприйняття ми розуміємо природу свідомості. Сприйняття вимагає двох термінів; реальність одного терміна (ідея) і реальність зв'язку (сприйняття) зумовлює між ними реальність другого терміна (свідомість). Складається враження, що сприйняття є прихованим зв'язком між субстанцією й атрибутом. Безперечно, що суміщення в Берклі ідей з яkostями, а також його погляд, згідно з яким субстанція має містити в собі певні активні засади і, таким чином, може бути лише психічною, мабуть, наперед визначили такий висновок.

Розв'язавши проблему природи свідомості так, як йому того хотілося, Берклі відчув, що тепер він міг би спертися на картезіанську частину своєї аргументації. Ця аргументація приводить, через доведення існування Бога, до висновку, що світ насправді є більшим, аніж здається: лише Бог бачить його таким, яким він є. Хоч наше знання цієї божественної видимості недосконале, ми можемо бути достатньо впевнені, що ми не схибили в тих поглядах, які послідовно й природно виростають із дарованої нам Богом здатності сприймати.

Найцікавіша частина теології Берклі криється в новому доведенні існування Бога. Це доведення водночас і роз'яснює, і спирається на запропоноване Берклі поняття духовної субстанції як єдиного джерела діяльності. Він слушно зауважує, що серед ідей ми можемо виділити ті, відносно яких ми є активними, і ті, відносно яких ми пасивні. Я можу силою волі викликати у своїй свідомості образ чи думку і визнати її продуктом своєї психічної діяльності. Але інші ідеї — зокрема ті, які підпадають під означення відчуття і віри, — не є так само доступними для моєї свідомості. Я не можу звеліти собі вірити, що Франція менша, ніж Англія, бачити перед собою людину, а не стіл, відчувати, як в мене болить палець тощо. І все ж таки ці мимовільні ідеї, схоже, аж надто жваво накидаються мені. Звідки вони приходять? Не від мене, адже я не можу ані спростувати, ані скоригувати їх. Нізвідки? Їхня яскравість і переконливість свідчать про інше: вони несуть на собі відбиток якоїсь іншої сили. Але сила означає активний принцип — волю, — який оживляє всяку духовну суб-

станцію. Отож я роблю висновок, що їх породжує в мені якась інша істота, істота набагато більша, мудріша й могутніша за мене.

Такий висновок не відповідає бажаному з теологічної точки зору. Прикрашений іншими аргументами і вміщений у контекст радикального скептицизму Берклі, цей висновок міг виглядати достатньо переконливим щодо його власних можливостей і можливостей його читачів переступити межі знання, одержаного через досвід. Однак це доведення багато в чому хитке. Твердження, що (оскільки я пасивний відносно ідеї) якась інша істота мусить бути відносно неї активною, принаймні потребує обґрунтування. Втім, саме з цієї позиції Берклі, як і Декарт, береться за непосильне завдання відновлення світу здорового глузду. На його думку, він не був причиною жодної справжньої зміни в цьому світі; він лише відновив пріоритет видимого, розбивши в такий спосіб метафізичні заборони під огидною назвою “матеріальна субстанція”.

12. Висновок

Важко коротко узагальнити досягнення чи доктрини раннях емпіриків. Але схоже на те, що є певні нитки, які об’єднують їхні філософії. Зокрема, очевидна схильність ставити теорію пізнання вище від метафізики. Опираючись на це, вони опинялись у вигідному становищі, завдяки якому можна було критикувати метафізику і навіть відкидати її як безглузду. Але така особливість була невіддільною від історично визначальної тенденції. Ця тенденція помітна вже в Декарта: шукати *підвалини* знання, завдяки чому виводити задовільну доктрину того, що я можу знати і мати на увазі на основі доступних мені свідчень та розуміння. Таким чином, скрізь у традиційному емпіризмі ми знаходимо беззастережну відданість випадку першої особи, віри, що питання всієї філософії слід розв’язати через досвід і за допомогою вивчення подробиць того, якими я бачу речі.

З цієї заповзятості утворилося багато плутанини, але й було роз’яснено багато питань. Стало ясно, напри-

клад, що певні поняття, які раніше вважалися другорядними для філософського дослідження, фактично стоять у центрі всієї істинної метафізики, — це поняття причини, об'єкта, існування й розрізнення між видимістю і дійсністю. Водночас стає очевидною залежність філософського дослідження від теорії значення й від концепції пізнавальної спроможності людської свідомості. І вже Г'юм, готовий у своєму радикальному скептицизмі виснувати істинні, на його думку, наслідки емпіричних припущень, запропонував те, на що Лок і Берклі лише сподівалися: філософію, присвячену руйнуванню всієї метафізики і цілковито сперту на науку про людську природу.

ІДЕЯ МОРАЛЬНОЇ НАУКИ

Становлення сучасної науки впродовж сімнадцятого століття похитнуло узвичаєні погляди в релігії, політиці та моралі, поступово вселяючи в тих, хто мав сміливість чи нетямущість відкидати ці погляди, непередбачену переконаність у могутності й можливостях людського інтелекту. Втім, розвиток науки приніс також нове й до того незнане обмеження амбіцій мислення. Вона, це обмеження, обумовлювалося, принаймні почасти, авторитетністю спостережень. Отож відбувся новий поворот до картезіанського сумніву. Якщо те, що я знаю про світ, я знаю завдяки спостереженням, то що я можу знати, крім того факту, що я нібито спостерігаю речі? Інакше кажучи, що я можу знати поза змістом моєї власної свідомості? Без апіорної істини філософії, мабуть, бракувало містка, який привів би її від суб'єкта до об'єкта. Вона потрапила в пастку першої особи і змушена була або залишатися там, або звернутися, як повівся з нею Берклі, у новий і менш обґрунтований спосіб до особи Бога, котрий порятував Декарта від соліпсизму.

Перш ніж радикальний скептицизм міг цілковито утвердитися, в умах менш спостережливих філософів панував ньютонівський оптимізм. Оскільки їхнє мислення сприяло створенню того, що відтоді стало однією з фундаментальних галузей філософії, ми повинні розглянути їхні концепції. Цей розділ має на меті показати, як поступово вичерпався локівський емпіризм, оскільки він кидав тінь сумніву на той розділ філософії, яка систематизовано досліджувалася в нові часи лише глибоко неемпіричним Спінозою. Цей розділ — етика.

Філософи, вчення яких я розглядатиму — Шефтсбері, Хатчeson і Батлер, — належать до Просвітництва. При першому спалаху наукової самовпевненості мислителі Просвітництва намагалися перенести на кожне людське інтелектуальне зусилля пошук основних принципів, що у ньютонівській фізиці мало неабиякий успіх. Цей по-

шук приніс із собою скептичне ставлення до авторитету, відкидаючи все, що не має міцних підвалин у досвіді. В історії, моралі, метафізиці та літературі цей дух поширився, давши поштовх феноменальним амбіціям французьких енциклопедистів, а також підтримуваному ними матеріалістичному, майже механістичному баченню Всесвіту. Ця доба породила політичні теорії, які надихали Французьку й Американську революції, а також систематизовані дослідження хімії та біології, які мали призвести до еволюціонізму дев'ятнадцятого століття. Тоді ж були зроблені технічні відкриття, які зумовили сучасний індустріалізм, і, хоча Просвітництво в такий спосіб вторувало шлях для лих революцій і фабричної праці, воно додало освіченим верствам ясності світогляду, віри в людські можливості, всупереч нападам Г'юмового скептицизму, антираціоналізму Віко, дедалі більшому самозаглибленню й фаталістичному містицизму романтиків. Це була Августівська доба англійської поезії, доба Джонсона і Голдсмита, доба Вольтера, Дідро і Русо, доба Лесінга й Вінкельмана. З точки зору історика, це була, мабуть, найбагатша і найбільш цікава з усіх інтелектуальних епох не лише за своїм змістом, а й завдяки впливу ідей, властивих цій епосі.

Серед найвидатніших філософів — два провідні мислителі Просвітництва, творчість яких я аналізуватиму: Г'юм і Кант. Але я розглядатиму їх окремо від тієї інтелектуальної течії, з якої вони виростили, як тому, що вони стояли вище за неї, так і тому, що їхнє мислення має філософське значення, котре оцінюється всуціль неправильно, якщо їх вважати лише провісниками духовної потуги, яка, хоч і була властивою багатьом, найвиразніше означена індивідуалістичністю лише кількох мислителів. Я знехтую енциклопедистами, французькими матеріалістами, англійськими і шотландськими реалістами, які не погоджувалися з працями Г'юма. Я знехтую також тією видатною традицією німецької академічної філософії, яка створила місток між Ляйбніцом і Кантом. У всіх цих випадках філософські ідеї, які були повно розвинені десь-інде, виявлялися більш тьмяно. Так само в усіх цих випадках насамперед при-

голомшує не глибина міркувань, а радше дивовижний характер епохи, яка змогла оманути видимістю глибини надто багатьох людей.

Але, хоч і можливо вивчати історію епістемології й метафізики в такий спосіб, щоб зосереджуватись лише на найвидатніших мислителях, необхідно трохи відхилитися від стежки генія, аби розглянути історію другорядних галузей філософії. Це, зокрема, слушно щодо етики, естетики й політичної філософії. Я заторкну першу з них у цьому розділі, а третю в розділі 14. В обох випадках я розкриватиму характерні моменти мислення епохи Просвітництва.

Разом із поступом науки виникла надія на “моральну” науку. Одним із перших цю надію висловив Декарт у своєму “Трактаті про пристрасті” (1649), праці, яка справила глибокий вплив на Спінозу. Спінозина власна, заснована на дедукції, система етики, з її приголомшливими висновками і її віддаленим, шляхетним баченням людських речей, послужила моделлю для багатьох пізніших мислителів. Її привабливість полягала не лише в новому ствердженні платонівського ідеалу людини, як істоти звільненої і завершеної в мисленні, спроможної піднятися над мінливістю природи за допомогою самого лише мислення; вона спиралася також і на ту обставину, що її висновки начебто не залежали від звертання до явної релігії або до будь-якого іншого морального авторитету, якого б уже не було в людському розумі. Бачення в “кожній людині свого власного мораліста” було найглибше і найпереконливіше постульоване у філософії Канта. Але спершу інші мислителі мусили докорінно змінити предмет дослідження етики, запровадивши в ній філософську позицію емпіризму. Вони прагнули об’єднати цю позицію з ідеалом науки про людську природу, з якої випливали б правила етики не як підстави для добровільного послуху, а як засади звичаю. Іншими словами, виникає загальний ухил до етичного “натуралізму”¹. Натуралізм — це доктрина,

¹Цей термін вживається в етиці й у дещо іншому розумінні, яке виводять із запровадження Дж. Е. Муром терміна “натуралістична помилка” (G.E.Moore. *Principia Ethica*, 1905, ch.1).

згідно з якою ідеал доброго життя слід виводити не з божественної заповіді, а з характеристики людської природи. Така доктрина має на меті показати, що зло є супротивним природі, а добро відповідає їй.

Найістотніше ця теорія проявилася у Британії, де вона призвела до заснування школи “Британських моралістів”, чия стриманість стилю й відсутність метафізичних претензій певною мірою приховали зародковий характер їхньої філософії. Їхні думки почали формуватися під впливом Лока і в працях людини, чия родина була близькою до цього філософа й користувалася його настановами. Ентоні Ешлі Купер, третій граф Шефтсбері (1671—1713) 1699 року опублікував своє “Дослідження про чесноти або заслуги”, а 1711-го — “Характеристику людей, звичаїв, суджень, часів”. Ця остання була однією з найпопулярніших філософських праць вісімнадцятого століття, і до 1790 року вона витримала одинадцять видань. Шефтсбері був засновником емпіричної “моральної науки” і сучасного вивчення естетики. Він справив великий вплив на французьке й німецьке Просвітництво. Навіть наприкінці вісімнадцятого століття Гердер міг написати, що “цей віртуоз гуманізму... мав значний вплив на найкращі уми нашого сторіччя, на тих, хто рішуче і широко прагнув істини, краси й добра”. Однак аспект його мислення, який тепер становить найбільший інтерес, не мав негайного впливу. У своїх ранніх творах Шефтсбері намагався об’єднати локівські спостереження за діяльністю людського розуму з багатьма аргументами “Нікомахової етики” Арістотеля, і саме цей аспект філософії Шефтсбері нам потрібно розглянути.

За античності спроба пояснити добродієсне життя з характеристики людської природи була найкраще виражена в Арістотеля. На перший погляд може здаватися, що Шефтсбері аж ніяк не був оригінальним, коли намагався реанімувати світогляд (якщо не всі висновки) Арістотеля. В галузі етики у гуманізму Відродження було мало досягнень, і майже в кожному випадку ці досягнення надихалися Арістотелем. Навіть Аквінат обстоював етичні доктрини, які виростали безпосередньо з арістотелівських концепцій, і коли граф Балдасар

Кастільйоне (1478—1529) у своїй “Книзі придворного” (1528) дав цим доктринам гуманістичний ухил, який вони природно сприйняли, граф змінив мораль схоластики лише у двох незначних деталях. Він знехтував згадкою про Бога і водночас змістив наголос етики з опису добра на опис шляхетності.

Арістотелізм Шефтсбері був, однак, новим. Йому стали притаманні ті самі скептичне ставлення і прагнення визначеності, що й емпіризмові. Шефтсбері так само прагнув відокремити висновки етики від того чи того конкретного стилю життя, того чи того набору манер, тих чи тих захисних інституцій. Його арістотелізм був, за задумом, “вільним від інституцій” у той спосіб, у який не була вільною етика гуманістів. Звідси, Шефтсбері виводив свій опис доброго життя з якостей людської природи, що їх він вважав більш чи менш спільними для всіх і такими, що визначають людську норму. Подібно до Арістотеля, він хотів заснувати моральну систему не так на понятті “правильності” чи “хибності” конкретних дій, як на понятті “корисності” чи “шкідливості” характерів, які породжують ці дії. І, знову ж таки, як Арістотель, він вважав добрий характер, чи чесноту, єдиним джерелом і достатньою причиною щастя. Щастя — це стан, у якому наша природа перебуває в гармонії сама з собою; весь характер є частиною цієї гармонії, яка є різновидом рівноваги в душі. Наша любов до краси, отже, такою самою мірою викликається сприйняттям щастя (чи чесноти), як і наше природжене співчуття, і людській природі такою самою мірою властиво захоплюватися чеснотами інших, як і прагнути самим стати їх втіленням.

У чому ж полягає чеснота? І знову Шефтсбері пропонує арістотелівське пояснення: чеснота полягає в певній схильності характеру, де розум панує над пристрастями (“афектами”). Таке панування не є *погамуванням* пристрасті, воно забезпечує її “правильне застосування”. Добродісна людина не та, яка не відчуває ненависті, любові, гніву чи зневаги. Це та людина, яка схильна відчувати ці пристрасті лише відносно того, що заслуговує на такі відчуття, — тих речей, які варто ненавидіти, любити, зневажати, на які варто гніватися.

Така схильність вимагає твердої волі й рішучості, а не якоїсь форми нечутливості чи сліпого послуху. Весь характер є частиною чесноти, тож будь-яка по-справжньому лиха дія, оскільки її шкідливість показує ваду, що була рушійною силою цієї дії, свідчить про характер діючого.

Чим же є цей “розум”, який панує чи має панувати над пристрастями? Шефтсбері не дав ясної відповіді на це запитання, але він усвідомлював необхідність відповіді, і слова, в яких він сформулював це запитання, мали забезпечити ту структуру моральної філософії, що вповні була розвинена Кантом. Оновну діяльність розуму в цій ланці Шефтсбері був схильний називати “совістю”. Він доводив, що жодна мораль не може ґрунтуватися на релігійному послуху чи благочесті. Навпаки, людину спонукає до такого послуху лише совість, яка твердить їй, що божественна істота варта послуху. Шефтсбері вгавав між баченням походження совісті в розумі і розумінням її як специфічного морального почуття. Це почуття він також вважав природженим, свєрідним внутрішнім вираженням нашої соціальної свідомості. Саме тому, що ми є суспільними істотами, ми надбали відчуття правильного і хибного. Совість, отже, відображає природу не того чи того конкретного людського діяча, а радше природу нашого спільного гуманізму. Нахили доброчесної людини є здійсненням цієї спільної природи, отже, й самі вони мають перебувати з нею в гармонії. Засадою гармонії є співчуття, яке є здатністю відчувати страждання й радість кожної людини як частини більшого цілого.

Такий перенос наголосу з розуму на співчуття, як головну засаду морального мислення, був характерним. Він свідчить, що Шефтсбері не хотів довести свою аргументацію до кінця або цілковито визначити свою термінологію. Він також виказує, що Шефтсбері усвідомлював складність морального й емоційного життя людини. Це усвідомлення мало зміцнити й стати виразнішим у наступних мислителів. Шефтсбері сприйняв дві важливі істини: по-перше, мораль є як характерною для розумних істот, так і невіддільною від всієї їхньої природи; по-друге, мораль тісно пов'язана з емоціями,

і в центрі цього зв'язку лежить розуміння людиною своєї природи як суспільної істоти. До якої сфери в такому разі слід віднести мораль: раціональної чи емоційної? Вагання Шефтсбері є почасти вираженням запізнілого розуміння того, що різниця між цими сферами так само нечітка, як і визначення кожної з них, і що поступ "моральних наук" буде неможливим без чіткого пояснення механізму взаємодії розуму й почуття.

Як пізніше мав збагнути Кант, проблеми Шефтсбері виникали при намаганні взяти назад й визначити межу поняття "практичного розуму", яке завдало багато клопотів Арістотелеві. Однак до Канта не було жодної спроби ще раз повно розглянути засади морального мислення. Проміжний період, який вів від Шефтсбері до Г'юма, характеризувався новими зусиллями, спрямованими на дослідження структури "людської природи", з якої виводилася мораль. Найбільш цікаві спроби в цій галузі належали Хатчесону (1694—1746), Батлеру (1692—1752) й Адаму Сміту (1723—1790); двом першим із них я присвячую решту цього розділу.

"Дослідження стосовно моралі добра і зла" Френсіса Хатчесона було опубліковане 1725 року. В ньому скрізь помітний вплив Шефтсбері через сприйняття неарістотелівського погляду на людські чесноти і спрямування багатьох окремих аргументів цієї праці проти моральних скептиків сімнадцятого століття (таких, як Гобс і Мандевіль), у чиїх творах рівною мірою ганьбився Шефтсбері. І все ж таки це дослідження має істотні оригінальні риси. Хатчесон бачив в етиці основу нової епістемологічної проблеми. Постулюючи питання в термінах локівського емпіризму, він зауважує, що, оскільки наша мова містить такі терміни, як "моральне добро" і "моральне зло", то ми мусимо бути спроможними знайти ті ідеї, що їх позначають ці слова, а в об'єктах — якості, представлені цими ідеями. Слід запитати себе, які підвалини існують у природі для такого розрізнення слів. Хатчесон визнає, що таке питання викликає епістемологічну проблему, яка є надто гострою для емпірика. Чим є досвід, чи набір досвідів, з якого виростають наші моральні ідеї? Якщо ми неспроможні нічого сказати про цей досвід, тоді перед нами постає проблема

не лише стосовно істинності чи хибності моральних суджень, а й щодо їхньої значущості.

Хатчесон перший розмежував егоїзм і мораль. Він доводив, що позиція Шефтсбері — згідно з якою самого лише егоїзму достатньо, щоб переконати розсудливу людину бути благочестивою, — є помилковою. Шефтсбері цілком знехтував інший характер мотивації моралі й егоїзму, а також інший спосіб, у який ми зазнаємо впливу, коли сприймаємо моральну й неморальну реальність речей. Тепер перед Хатчесоном стояло питання: як дізнатися, що певна дія чи характер є моральними, якщо це не відкривається нам через розрахунки корисливого інтересу? Він відчував, що на це запитання неможливо відповісти, просто пославшись на звичайну здатність чуттєвого сприйняття: добро не є, можна зауважити, “чуттєвосприйнятною властивістю” світу, у той спосіб, якою є червоний колір. З одного боку, як Шефтсбері також помітив, лише розумні істоти мають моральні погляди. І все ж таки немає нічого безглузлого у припущенні, що нерозумна істота мусить мати всі чуттєві здатності — зорові, дактильні, слухові тощо, — які є характерними для нас. З іншого боку, Хатчесон не був схильний припускати, що лише розум міг би визначити, що є добрим, а що поганим. Він попередив Г'юмів погляд, згідно з яким розум не може дати нам нічого, крім встановлення зв'язку між ідеями. Звідси, він не дозволяє збагнути мету нашої поведінки, хоч би яким корисним розум був при визначенні засобів досягнення цієї мети. Крім того, Хатчесон був глибоко переконаний не лише в хибності раціоналістичної метафізики, а й у помилковості підтексту, який міститься в цій метафізиці. Цей підтекст є майже явним в етиці Спінози (чий “систематизований” підхід до етики Хатчесон, проте, намагався перевершити). Складається враження, що, згідно з раціоналістичною позицією, пересічна немисляча істота могла б мати лише плутані й невизначені моральні переконання і що збіг суджень нормально активної більшості буде неймовірною випадковістю. Такий наслідок раціоналізму відкидався всіма британськими моралістами як вочевидь абсурдний.

Хатчесон, попри свій емпіричний ухил і внаслідок наголосу на запитанні “Звідки мені знати?”, поділяв з іншими натуралістами вісімнадцятого століття той погляд, що існує спільний масив моральних знань і що цей масив доступний всім, незалежно від їхньої освіти. Засвоєння цього масиву моральних знань і користування ними є частиною людської природи. У який же спосіб ці знання набуваються? Відповідь Хатчесона полягає в тому, що кожен з нас має моральне відчуття, яке провадить нас, через досвід, до моральних ідей, що керують нашими вчинками. Отож ці ідеї можна зрозуміти, як і всі інші ідеї, за допомогою внутрішнього зв'язку з досвідом, із якого вони виростають. Таке постулювання морального “відчуття” пояснює розмаїті факти, які інакше були б таємничими. По-перше, воно пояснює, чому моральні судження є спільними для людей всіх епох і культур, причому місцеві відмінності пояснювалися не як фундаментальні розбіжності світогляду, а як віддзеркалення мінливих обставин, з якими пов'язаний спільний моральний світогляд. По-друге, воно пояснює, чому ці судження виникають у нас спонтанно, коли ми сприймаємо добре чи лихе діяння. Ці судження виникають, так би мовити, мимовільно: зіткнувшись із негідним вчинком, я обурююсь. Це не те, що я *роблю*, а що *відбувається* зі мною. (“Пасивність” — це риса чуттєвого сприйняття, яку виділяв Берклі, а згодом — Г'юм). Крім того, моральне відчуття начебто неспроможне подолати егоїзм чи пристрасть: воно завжди виявляє мені, що правильно чи неправильно, подібно до того, як мої очі завжди свідчать мені, що переді мною, незважаючи на мої особисті бажання, плани чи емоції.

Зрозуміло, що теорія морального відчуття може узгодити об'єктивність морального судження з емпіричними концепціями значення. І все ж таки вона залишає нерозв'язаними багато питань. Скажімо, дивно говорити про “відчуття”, коли немає конкретного органа, причетного до такого відчуття. Крім того, залишається проблема пояснення того, чому лише розумні істоти — істоти з певними нечуттєвими здібностями — спроможні виносити моральні судження. Чому собака неспромож-

жених природою бажань, волі й емоцій, так і його відповідями на питання моралі.

До того ж Батлер виступав проти виявів гедонізму. Згідно з його теорією, ніхто не робить нічого, поки в нього не виникає бажання. Оскільки задоволення бажання є насолодою, то кінцевою метою всякої дії є насолода. Не має значення, що первісне бажання мало на меті добро: звершення дії полягає в насолоді, яка супутня її успіхові. Звідси, саме насолода є *справжньою* метою. Батлер відчував, що ця думка, чи якийсь варіант її, лежить в основі більшої частини постулатів скептицизму, а також в основі багатьох загальноприйнятих пояснень природи емоцій. Оскільки Батлер також думав, що це робить мораль або неможливою, або, у кращому разі, не більш природною чи поважною, ніж її протилежність, то він був змушений досліджувати природу мотивацій для того, щоб спростувати гедонізм у цій чи будь-якій іншій формі. Водночас він розвинув тонку і в багатьох відношеннях переконливу теорію раціональної дії, завдяки якій і здобув широке визнання.

По-перше, Батлер доводив, що гедонізм спирається на похибку. Навіть якби правда була в тому, що все, що я роблю, я роблю з бажання, і правда в тому, що насолода є природним і навіть істотним наслідком задоволення бажання, то звідси не випливає, що моє бажання завжди має на меті насолоду. Навпаки, доводив Батлер, насолода зумовлює наявність бажання і здобувається не тому, що ми прагнемо її, а тому, що ми прагнемо чогось іншого. Насолода від вина приходить через задоволення бажання випити вина. Якби ми прагнули тільки насолоди, то вино можна було б замінити іншим засобом досягнення цієї насолоди. Я міг би сказати людині, яка попросила в мене склянку вина: "Візьми оце, воно згодиться не гірше", — і відтак дати їй якусь іншу річ — книжку, пістолет, таріль з рибою, — володіння якою дає втіху. Якщо стисло викласти цю думку, гедонізм випускає з уваги специфічну природу об'єктів наших бажань і пристрастей.

Крім того, Батлер твердить, що гедонізм спирається на надто спрощене розуміння природи бажань. Він зводить всі бажання до безпосереднього поривання.

Гедонізм виявляється неспроможним розрізнити бажання, характерні для розуму, і бажання, які закорінені у тваринній природі. Розумна істота може розмірковувати щодо свого призначення і бачити, що задоволення того чи того бажання може суперечити її довготерміновим інтересам, спричиняючи дискомфорт, неспокій, безсилля чи смуток. Сучасний філософ тут запитав би про здатність розумної істоти мати “тривалі” бажання чи бажання “другого порядку”. Деякі з моїх бажань зумовлюють, як частину своєї мети, те, здійснювати мені чи ні якийсь інше нетривале бажання а чи бажання першого порядку. Батлер у цьому зв’язку говорив про “холодний егоїзм”, маючи на увазі загальну здатність виходити за межі сфери теперішньої спонуки й розмірковувати над своїм існуванням, яке є протяжним у часі, щоб зрозуміти, яких схильностей чи характеру найбільш бажано набути, а відтак діяти відповідно, заохочуючи одні бажання й погамовуючи інші, з метою досягнення свого остаточного добробуту.

Шефтсбері обстоював думку, що спільна мораль може вже бути породжена спокійним егоїзмом, без зв’язку з яким-небудь іншим принципом. Він дотримувався того аристотелівського погляду, що, при належному застосуванні, міркування щодо природи здійснення людських бажань чи щастя приведе нас до розуміння того, що лише певна довгострокова схильність — схильність до благочестя — придатна для досягнення щастя. Батлер не був переконаний висновком Шефтсбері, але він прийняв багато його засновків. Зокрема, він погоджувався, що мотивацію раціональної істоти слід розуміти в термінах принципу самопізнання, який бере до уваги тривалі задоволення і здійснення бажань і який може відкидати заради цих бажань вимоги конкретніших бажань чи жадань. Окрім того, він погоджувався з тим поглядом, що головні об’єкти цього принципу другого порядку є не конкретними чи тимчасовими речами, а радше загальними нахилами характеру. І далі він погоджувався, що серед цих нахилів милосердя є одним із найбільш важливих, а можливо, і найважливішим. Звідси, правильно те, що розсудливий егоїзм вказує нам напрямок до добродісного життя. Однак Батлер

вважав, що картина раціональної мотивації все ще залишалася надто спрощеною. Є ще один принцип, який слід згадати, аби теорія раціональної дії стала зрозумілою, — це принцип совісті.

“...власне характер нашої натури вимагає, щоб ми виносили всю свою поведінку на суд цієї верховної сили; чекали на її ухвалу; самі собі накидали її авторитет і поставили собі за мету життя, оскільки це є абсолютно всією справою морального діяча, жити у злагоді з нею”.

Батлерова характеристика совісті є дуже цікавою почасти тому, що вона спрощає і певною мірою додає змістовності пізнішим Кантовим міркуванням про природу практичного розуму. Вона також свідчить про бажання уникнути звичайних спрощень емпіричного мислення, водночас залишаючись вільною від спірних вимог, що висувують на противагу цим спрощенням від імені можливостей розуму. За словами Батлера, на які його надихнуло одне зауваження св. Павла, людина за своєю природою є законом для самої себе. Нас, коли ми діємо свідомо, утримує від лихих вчинків не страх перед покаранням і навіть не нахили, які прищепив би нам егоїзм, а щось навзагалт вище, а саме: наша огида до порушення відомого обов'язку. Совість — постійне, непорушне і відчувається навіть при впливі непокори. Отже, совість є водночас і творцем закону, і мотивом послуху; воно має (і тут Батлер запозичує твердження з політичної думки давнього Цицеронівського розрізнення) і владу, і авторитет, кажучи нам, що є добром, і в той самий час спонукає нас до добра. Совість, на відміну від егоїзму, є мотивом, який може подолати пристрасть. Хоча розсудливий егоїзм може підказати нам, поміркувавши, що ми маємо, скажімо, розвивати схильність до помірності, і хоча це може бути найбільшим наслідком при переконуванні нас відповідно змінити своє життя, егоїзм мало годиться для справжнього руху пристрасті і так само швидко долається хтивістю, обжерливістю чи скороминущою пристрастю, як ця пристрасть сама може бути подолана конкуруючими афектами чи бажаннями. Совість, з іншого боку, продовжує тихо по-

велівати нами навіть у шалі бажання і може, отже, запобігти підпорядкуванню людської природи бажанням, які суперечать цій природі.

Батлєрова характеристика совісті гостра і чітка. Він почасти залишався натуралістом, відданим тому поглядові, що вся етика, навіть та частина її, за яку відповідає лише совість, була нічим іншим, як дослідженням людської природи, а також того, що потрібно, аби ця природа діяла у гармонії із самою собою. Йому, таким чином, вдалося включити у свій світогляд багато давніх і цікаво аргументованих доктрин, які були привабливими для Шефтсбері. Він, скажімо, твердив, що:

“...немає такого явища, як любов до несправедливості, гноблення, зради, невдячності; є лише палке прагнення ось таких і таких зовнішніх благ; що їх, згідно з дуже давнім спостереженням, найбільш знедолені вирішили б здобути за допомогою безневинних засобів, якби ці засоби були доступними і дієвими для досягнення їхньої мети”.

Справді, часто складається враження, що вимоги, які Батлєр висуває щодо совісті, — суто описового характеру; вони черпають свій авторитет з тієї самої безпристрасної аргументації про справжню природу раціональної дії, яка здивувала і втішила стародавніх греків своїми наслідками, — зокрема тим, що порок є сам собі покаранням, а чеснота сама собі винагородою. Однак фактичне проголошення Батлєром цього нового принципу авторитету в моральному житті є відходом від натуралізму. Навіть якщо ми віднесемо совість на рахунок мотиваційної сили, достатньої для забезпечення послуху, то нам потрібно також показати, що те, чим вона керує, по суті, може бути виправданим. Це, здавалося б, порушує ті епістемологічні питання, що на них, на думку Хатчесона, він міг би відповісти, а Г'юм згодом доводив, що це неможливо.

Натуралістичне дослідження морального життя продовжив Адам Сміт у цікавій дискусії щодо моральних почуттів. Ця дискусія, зрештою, привела до утилітаризму й вивчення політичної економії як природничої науки, створивши в такий спосіб історичні засади для

деяких головних течій думки дев'ятнадцятого століття. Водночас — і знову ж таки під первісним впливом Шефтсбері — філософи-емпірики почали цікавитися предметом естетики. Локівська теорія асоціювання ідей начебто підвела нову основу під той погляд, що краса є не суб'єктивним відчуттям, а тим, що прискорює зв'язки мислення, які проникають у наші найглибші почуття. Краса мусить, отже, мати значення більше, ніж значення будь-якого бажання чи чуттєвої насолоди. Філософи-емпірики почали усвідомлювати ту велику прогалину, що її залишили в їхній філософії свідомості невміння говорити про красу, а також незграбні спроби пояснити те, чому світ відрізняє істинний смак від простої чуттєвої переваги. Це усвідомлення, виражене у працях лорда Кеймса (Lord Kames. *Elements of Criticism*, 1763), Арчибальда Елісона й Едмунда Берка (Edmund Burke. *On the Sublime and the Beautiful*, 1750), мало дати поняття, з яких Кант вивів заново філософську дисципліну естетики, підпорядкувавши хаос емпіричного спостереження дисципліні глибоко метафізичного складу розуму.

Тепер ми мусимо облішити конструктивний моральний світогляд емпіризму і звернутися до деструктивної філософії, яка стала кульмінацією емпіризму. У Г'юма логіка емпіризму проявилася якнайвиразніше; результат — безкомпромісний скептицизм не лише щодо моралі, а й стосовно майже кожного елемента філософської думки.

Розділ 9

Г'ЮМ

Шотландський філософ Девід Г'юм (1711—1776) був найвидатнішим і найбільш впливовим з британських емпіриків вісімнадцятого століття. Г'юм походив з гарної родини і мав достатньо засобів для затишного життя. Він деякий час перебував на дипломатичній службі, обіймаючи посаду секретаря посольства в Парижі. Його філософський шедевр — “Трактат про людську природу” — був написаний у віці всього двадцяти шести років і залишився неперевершеним в його творчій спадщині. Повернувшись до Шотландії, він продовжив свою письменницьку кар’єру в атмосфері інтелектуальної діяльності, яка на той час переживала в цій країні розквіт, написавши, на додаток до “Дослідження про людський розум” (1748—1751) (коротший і перероблений варіант “Трактату”), багато літературних, політичних і філософських есе. Він також уклав “Історію Великої Британії” (1752—1757), яка вирізняється вишуканістю, науковістю і гуманізмом. Г'юмова скептична й вільнодумна інтелектуальна позиція не завадила йому, однак, бути непохитним і відвертим торі, людиною, яка очевидно жила у злагоді зі світом, яка прищепила своїм сучасникам любов до життя і ясність світогляду, котрий прихилив до нього майже всіх, з ким він зустрічався.

Слава Г'юма ґрунтується почасти на його скептицизмові. Він бачив або думав, що бачить, те, чого не усвідомлювали його попередники: як позиції емпіризму обмежували можливості пізнання. До того ж він доводив, що остаточного скептицизму можна уникнути, лише відкинувши засновки аж надто фундаментальні, нехтування якими означало б заперечення глибшого “здорового глузду”. Ці засновки — пріоритетні у випадку першої особи й емпіричної теорії значення — вже привели Берклі до ідеалізму. Г'юм вважав, що, належно зрозумілі, вони мають привести до агностицизму і до сумніву, який неможливо розв’язати за допомогою люд-

ського мислення. Г'юм не лише заперечував існування Бога й істинність релігії; не лише відкидав саме поняття Бога і розглядав мораль як питання "почуття", над яким розум не може мати ані верховенства, ані контролю,— він також знайшов підставу для скептичного ставлення до існування матеріальних об'єктів, щодо природи й реальності причинного зв'язку і — що найдивніше — щодо існування самої людської душі.

Природно, аргументація, яка вела до таких висновків, мала бути подана дуже переконливо, якщо її автор не хотів, щоб його взяли на глум. Про вплив Г'юмових емпіричних засновків на уми його сучасників свідчить те, що його аргументи викликали бурхливу реакцію.

Г'юмова філософія, як і Локова, починається з теорії значення, яка, по суті, є ідентичною Локові, маючи на меті сформулювати основоположний емпіричний постулат, згідно з яким неможливе жодне поняття, якщо немає досвіду. Звідси, немає ані підстав для віри в метафізичні доктрини раціоналістичної філософії, ані адекватних засобів для їхнього вираження. Берклі довів Локову теорію пізнання до логічного завершення (так, як він те розумів) і скасував у такий спосіб віру в матеріальний світ, помістивши підпорядковані та свої власні психічні стани в засновки і висновки своєї філософії. Г'юм узяв теорію Лока за свою вихідну точку і зробив висновки, які водночас були радикальнішими і вносили більше неспокою, ніж висновки Берклі: адже малося на увазі, що або слід відмовитись від емпіричного світобачення, або, якщо дотримуватись цього світогляду, то з ним узгоджувалося б дуже мало наших претензій на пізнання.

Як і решта емпіриків, Г'юм подавав свою філософію (хоч вона й виросла з природничої науки про людську свідомість) як результат спостережень, які його читачі можуть одразу підтвердити шляхом прямого самоаналізу. У свідомості він виокремив "враження" та "ідеї". Перші відповідають тому, що слід було б назвати "відчуттями", або "сприйняттями". Коли я сприймаю коня, то в мене є конкретне враження (у даному випадку візуальне); коли я думаю про коня, то викликаю ідею:

ця ідея належить до класу, який у цілому складає (для мене) значення слова “кінь”.

Яка ж різниця між враженнями і ідеями? Г'юм вважав, що вона криється у їхній відносній “силі” чи “яскравості”. Отож Г'юм порівнює ті сфери психічного життя, котрі ми назвали чуттєвою та інтелектуальною. Далекий від припущення, характерного для раціоналістів, що між ними є реальна різниця, — різниця такого роду, що лише друга сфера може привести нас до знання, тим часом як перша залишається в полоні тваринної природи, — Г'юм рухається в річищі локівської традиції, репрезентуючи таке розрізнення як лише питання ступеня. Водночас він надає куди більшого значення в походженні нашого знання тим “потужним” ідеям (чуттєвим враженням), якими нехтували раціоналісти. Отож, якби ми погодилися із Г'юмовим засновком, що зміст розуміння є всього лише блідим варіантом змісту чуттєвого досвіду, то було б безглуздом приписувати першому авторитет, що не був би рівною чи вищою мірою властивий другому.

Такий емпіризм далі поглиблюється тим, що Г'юм прийняв Локову теорію значення. Він твердить, що ідею неможливо надбати інакше, ніж шляхом “послаблення” враження, яке ця ідея повторює. Від такої генетичної гіпотези Г'юм приходить до висновку: значення всього, що можна сказати, слід шукати в чуттєвому змісті, вираженому в цьому значенні. Він також погоджується із критикою Берклі на адресу абстрактних ідей, доводячи, що термін стає узагальненим не через зв'язок із класом конкретних ідей, кожна з яких є лише послабленим чуттєвим враженням і реально існує лише у свідомості певного мислителя. Нині було б природним перетлумачити Г'юма, кажучи, що, на його думку, не ідеї впливають з чуттєвих вражень, а їхній зміст слід передавати мовою цих вражень. Але філософське значення цієї доктрини в обох випадках буде однаковим.

Оскільки між Г'юмом і Локом майже немає різниці, дотримуючись методу Берклі, що полягав у спрощенні багатослівних Локових припущень, не було б дивним, якби Г'юм мав дійти, наподобі того ж Берклі, до певної форми ідеалізму. Однак Г'юмова теорія значення

веде його у зовсім новому напрямку. По-перше, він формулює доктрину (яку іноді називають "Г'юмовою виделкою"), згідно з якою всі істотні твердження бувають двох видів: вони є, як ми сказали б, або емпіричними, або логічними. У першому випадку вони виводять своє значення з досвіду; у другому — в них йдеться лише про абстрактні зв'язки між ідеями. Ось як Г'юм пояснює цю різницю:

"Усі об'єкти людського розуму чи дослідження можна природно поділити на два різновиди, а саме: зв'язок ідей і реальності. До першого різновиду належать такі науки, як геометрія, алгебра й арифметика, а всяке твердження, коротше кажучи, є або інтуїтивно, або доказово певним... Твердження цього роду можна розкрити за допомогою самої лише розумової діяльності, незалежно від того, що може існувати десь у Всесвіті... Реальності... не стверджуються в той самий спосіб, і наше свідчення про їхню істинність, хоч би яке значне, має іншу природу. Протилежність кожної реальності є все-таки можливою, адже вона не містить у собі суперечності".

Тут Г'юм виражає три фундаментальні погляди, які відтоді й понині, в тій чи тій формі, знову й знову виникали як визначальні ідеї емпіризму. По-перше, думки, виголошені розумом, є певними і необхідними лише тому, що вони, в разі своєї істинності, порожні. Навіть математично виражений зв'язок між ідеями є істинним лише завдяки відображенням ідеям, або, що зводиться до того самого, "істинним завдяки значенню термінів". По-друге, єдиний альтернативний спосіб пізнання, тобто пізнання реальностей, не породжує доконечну істину, а просто підсумовує те, що виявилось істинним, і те, що могло б бути інакше. По-третє (як Г'юм роз'яснює далі), єдиним джерелом будь-якого знання про реальності є досвід. Усі ідеї, виражені у заснованих на фактах твердження, зрештою виводять свій зміст із вражень, які допомагають народити їх. Отож неможливий апіорний доказ будь-якої реальності. Приміром, ми не могли б показати апіорно, що світ створений або не створений Богом; що ми живемо або не живемо після смерті; що існують або не існують

субстанції, з яких складається дійсність за покровом видимості. У такий спосіб Г'юм висновує те, що є

“... найсправедливішим і найбільш вірогідним запереченням проти значної частини метафізики; що вона насправді не є наукою, а виростає або з даремних зусиль людського марносластва, які проникли б у предмети явно недоступні розумінню, або з обману популярних забобонів, які, неспроможні боронитися чесно, піднімають ці переплутані колочі гілки, аби приховати й захистити свої слабкі місця”.

З цієї позиції Г'юм може прийняти й повернути відповідно до своєї власної скептичної мети ту критику, що її Берклі висловив стосовно запропонованих Локом теорій “матеріальної субстанції” і теорії “абстрактних ідей”. Першу, разом із супутнім їй розмежуванням первинних і вторинних якостей, Г'юм одразу відкидає як забобон, не завдаючи собі клопоту проаналізувати ані справжній намір Лока, ані скупі, проте яскраві докази, що їх висунув проти неї Берклі. (Згідно з Г'юмом, мовою його теорії значення — теорії, якої він тримався догматично, попри її умисний статус висновку наукового спостереження, — не можна отримати враження від матеріальної субстанції; звідси випливає, що не може бути її ідеї, а отже, сам термін “матеріальна субстанція” беззмстовний). Доктрину абстрактних ідей Г'юм вважав несумісною з фундаментальним засновком своєї філософії щодо “видатного й дуже цінного відкриття” Берклі, що, оскільки все сутне є як індивідуальним, так і наперед визначеним у всіх своїх властивостях, то сама ідея того, що існує з атрибутом “загальності”, веде до абсурду. Замість цього абсурдного припущення Г'юм доводив, що індивідуальні ідеї могли “об'єднуватись” у такий спосіб, щоб запровадити в наше мислення необхідний елемент загальності. Цю теорію — теорію “асоціації ідей” — він в основному запозичив у Лока (а той, своєю чергою, — у Гарвея). У Г'юма теорія зберігає свій первісний статус спростовної емпіричної гіпотези. Ця обставина, зрештою, привела до того, що ця теорія розвалилася під шаленим натиском Кантової теорії пізнання. І все ж таки з цих

неперспективних початків Г'юм зміг сформулювати скептичну філософію, яка цілковито підірвала ту віру, що ще залишалася в дослідженні метафізики. Першим об'єктом його скептичного наступу стало поняття причинності, визначальне для всякого наукового дослідження, включаючи те, що, на думку Г'юма, він сам проводив.

1. Причинність і індукція

Г'юм вважав, що коли ми стверджуємо існування причинного зв'язку між подіями, — пояснюючи одну в термінах іншої, — ми маємо на увазі ствердити існування своєрідного “необхідного зв'язку” у світі. У той самий час, доводив він, це твердження неможливо виправдати, а ідея такого необхідного зв'язку ґрунтується на помилці. Все, що можна спостерігати в дійсності, є постійним збігом подій. Коли ми бачимо, що А є причиною Б, то це означає, що ми спостерегли, що за подіями типу А в минулому завжди йшли події типу Б; окрім цього універсального зв'язку послідовності, немає нічого, що ми бачимо, насправді нічого, що можна було б побачити, у зв'язку між А і Б, що становило б поєднання “необхідного зв'язку”.

Можна було б запитати, чому Г'юм аж так впевнений, що “необхідні зв'язки” між подіями неможливо спостерегти? Саме тут він пропонує філософське міркування, на яке спираються багато його висновків. Згідно з його думкою, якщо дві речі чи події А і Б існують в різний час, то вони є відокремленими в мисленні. А це означає, що існування однієї можна уявити собі, не припускаючи існування другої; у такому разі будь-яке твердження з тим наслідком, що одна річ чи подія завжди супутня другій, має бути можливою, а не необхідною істиною. Цей принцип — що речі, різні в часі, можуть бути лише ймовірно пов'язані між собою, — раз по раз трапляється в Г'юмовій філософії. Якби її поставили під сумнів, то Г'юм відповів би ось так: будь-якої миті можливо, що мій досвід має скінчитися. І все ж таки я міг би зберегти повне знання свого досвіду до цього кінця. Як, отже, мій досвід може вказувати на

яку-небудь необхідну траєкторію, що лежить за цією кінцевою точкою? Звідси мало б випливати, що всі зв'язки між різними часами є ймовірними. Якщо все знання ґрунтується на досвіді, то такий самий можливий зв'язок між часами має бути притаманний речам, які пізнаються через досвід, оскільки досвід відбувається в часі.

Г'юм супроводжує це скептичне пояснення спробою показати, як ми, проте, *думаємо*, що в дійсності є необхідні зв'язки. Нас переконує в цьому певна "звичка свідомості", яка, під впливом своїх колишніх спостережень, невідворотно переходить від враження про одну подію до думки про те, що, як правило, відбувається згодом. Саме з цього досвіду "асоціювання" виростає ідея "необхідного зв'язку". Тут ми маємо приклад того, чому Г'юм був схильний надавати великого значення, а саме — тенденції людського розуму "поширюватися на об'єкти". Іншими словами, ми приписуємо зовнішньому світові властивості, які коріняться в нас і ідеї яких виникають не в нормальний спосіб (через процес, за допомогою якого чуттєві враження перетворюються у свої тьмяні інтелектуальні відбитки), а через певну діяльність розуму, незалежного від стимулу, що його забезпечує зовнішнє сприйняття.

Ця критика загальноприйнятого поняття причинності була не новою¹, але Г'юм віддав їй багато часу й зусиль, і суперечка, причиною якої стала ця критика, залишається однією з наріжних проблем метафізики. Крім того, Г'юм порушив перед поборниками наукового дослідження ще одну проблему. Ця проблема відома під назвою проблеми індукції. Оскільки зв'язок між речами в різний час завжди є ймовірним, то не може бути доконечного висновку від минулого до майбутнього. Отож можна цілком уявити собі, що подія, яка завжди відбувалася з очевидною регулярністю і згідно з тим, що ми називаємо законами природи, може і не відбутися. Сонце може не зійти, і це цілком узгоджувалося б із нашим попереднім досвідом. Що ж у такому разі

¹ Вона з'являється у праці Аль-Газалі "Неспісовність філософії" ("Тахафут аль-фаласіфа", бл. 1100 р.), а також у творах Вільяма Окама і Миколая з Отрекура (див. вище с. 14-15).

виправдовує наше твердження на основі минулого досвіду як щодо того, що сонце зійде завтра, так і щодо того, що воно, можливо, зійде? Ця проблема здається загальною. Оскільки наукові закони встановлюють універсальні істини, які можна застосовувати завжди і скрізь, то з необхідністю жодна кінцева кількість свідчень не може вичерпати їхнього змісту. Звідси, жодне свідчення, наявне у таких смертних істот, як ми, не може гарантувати їхню істинність. Що ж тоді дає нам підстави обстоювати їх?

2. Зовнішній світ

Хоч найбільш оригінальний внесок Г'юма у метафізику слід шукати в тій систематизованій критиці понять, властивих науковому дослідженню, він також додав новий вимір скептицизму у його більш традиційній формі. Цей скептицизм постає з міркувань щодо невідповідності, яка існує між нашим знанням про нас самих як суб'єктів і нашим знанням об'єктивного світу. Знову Г'юм розпочинає з тієї ідеї, що речі, які існують в різний час, мають бути і чіткими, і в принципі помітними. Фундаментальний складник нашого уявлення про фізичні об'єкти — “тотожність упродовж часу”. Без тотожності впродовж часу ідея об'єктивності непереконлива. У світі миттєвих речей було б неможливим відділити наш скороминущий досвід від об'єктів, які є причиною цього досвіду. Стосовно наших суджень і про досвід, і про об'єкти були б точнісінько ті самі свідчення, і в такому разі розрізнення між ними (між видимістю та реальністю) було б неможливим. Г'юм доводив, що ми не можемо покладатися на поняття тотожності впродовж часу при проведенні такого розрізнення. Якби ми могли спертися на це поняття, то можна було б дійти висновку, що об'єкти тривають від одного моменту до іншого, а отже, що вони можуть існувати в принципі, хоч були непомітними.

Але чому могла б бути неспостереженою ідея існування, якщо не може бути відповідного враження? Таку ідею годі співвіднести з “зовнішнім” світом, тож вона пояснюється лише (за Г'юмовим визначенням) діяльністю нашої уяви.

Уява постійно будує із фрагментарних свідчень відчуттів образи тривких речей. Цю ідею — “тотожність” — Г'юм протиставить іншій — “єдності”. Завжди, коли в нас складається враження, ми в той самий час одержуємо враження єдності. Єдність речі сама по собі невіддільна від враження, а отже, від ідеї “об'єкта”.

Коли ми одержуємо два враження в різний час, то в нас складається враження не єдності, а подвійності, і ніякими зусиллями уяви не виправдати, хоча вони в певний спосіб і можуть її породити, ідею тотожності як чіткого й виразного досвіду. Через брак враження тотожності нам також бракує ідеї, з якої мало б випливати, що загалом поняття зовнішнього світу стає сумнівним. Все, що ми можемо обгрунтовано стверджувати, посилаючись на такий світ, — це певний елемент “постійності” і “зв'язності” наших вражень.

Слід зауважити, що Г'юм — хоч він також підтримував і деякою мірою повторював нападки Берклі на Лока — у цій аргументації зосередився на зовсім новому аспекті проблеми зовнішнього світу. Скептично поставившись до поняття “тотожності протягом часу”, Г'юм загострив увагу пізніших філософів на фундаментальній моделі мислення, на яку, зрештою, оперті всі наші уявлення про об'єктивність. Засада цього скепсису — принцип можливого зв'язку у часі — показує ступінь, до якого поняття причинності і об'єктивності є незахищеними від одних і тих самих сумнівів і можуть (як прагнув довести Кант) бути захищені за допомогою одних і тих самих антискептичних стратегій. Згодом ставало дедалі очевиднішим, що існує не дві проблеми — одна стосовно причинності й індукції, друга стосовно зовнішнього світу, — а одна: проблема об'єктивності знання як такого. Цю проблему можна було показати багатьма способами, але вона залишалася розв'язаною чи нерозв'язаною відповідно до здатності конкретного філософа аргументувати реальні зв'язки між окремими проміжками часу. Це почасти пояснює дедалі більше зосередження філософської аргументації на концепції часу.

3. Его

Цьовно, найбільш несподіваний аспект скептицизму Г'ю-ма слід шукати в його доктрині *его*. Може видатись, що філософ аж надто рішуче наголошував на неадекватності наших претензій на пізнання, спираючись на надійну емпіричну основу, принаймні вдовольнившись картезіанською позицією, згідно з якою мій власний досвід свідчить, що я існую. Але що є, запитує Г'юм, отим "я", існування якого надто сміливо утверджується в усьому мисленні? Зазирнувши у свою власну свідомість, він знаходить там багато розрізнених деталей: враження, ідеї, дії, що унаочнюються в їхньому зв'язку. Але він не бачить жодної деталі, враження чи ідеї, які б відповідали цьому "я", чие існування ми впевнено стверджуємо. Якщо я запитаю себе, чим я є, то єдиною задовільною відповіддю буде те, що мене визначають не ті чи ті враження або ідеї, а сукупність моїх вражень та ідей. Ця теорія, яку іноді називають "сукупною" теорією *его*, виникає із поширення на психічну сферу вже знайомих заперечень щодо концепції індивідуальної субстанції. Ці заперечення Берклі вже висував проти локівської теорії фізичного світу. Г'юм в основному схвалив їх. За умови відсутності хоч якоїсь психічної "субстанції", для мене не існує нічого, що було б тотожним чи то з враженням, чи то з ідеєю, чи з їхньою сукупністю.

4. Етика

З такими ж настановами, які розкрили все, що мало стати типовою епістемологічною проблемою метафізики, Г'юм підійшов до з'ясування прихованих проблем етики. Їх дві, і кожна з них ставить під сумнів можливість об'єктивної моральної системи. Ось як подається перша:

"... у всіх системах моралі, з якими я досі стикався ... автор деякий час дотримується традиційного способу обґрунтування ... коли несподівано я з подивом виявляю, що, замість звичайного спаровування тверджень *є* і *не є*, я не бачу жодного твердження, яке не є сполученим із *мусить* чи *не мусить*. Така зміна непомітна; але вона має

один-єдиний наслідок: оскільки *мусить* чи *не мусить* виражає певний новий зв'язок чи твердження, то воно обов'язково має бути поміченим і поясненим; і водночас слід висунути обґрунтування, яке майже неможливо уявити собі, з урахуванням того, як цей новий зв'язок може бути виведеним з інших зв'язків, які цілковито різняться від нього”.

Як і в своїй критиці індукції, Г'юм тут доводить, що зв'язок між твердженнями, котрі ми приймаємо, і свідченням, яке ми наводимо на їхню підтримку, не є і не може бути дедуктивним. На чому ж, в такому разі, ґрунтується наша впевненість, що “свідчення” взагалі дає нам якусь підставу обстоювати твердження, які нібито мають ґрунтуватися на ньому? Складність тут полягає у знаходженні задовільного зв'язку між твердженнями стосовно того, що є, і твердженнями стосовно того, що має бути. Саме те, що нема дедуктивного зв'язку між “є” і “має бути”, — це той постулат, який іноді називають “законом Г'юма”. Багато хто вважав, що цей “закон” загрожує всяким допевненням морального знання, полишаючи етику на милість суб'єктивної примхи, проти якої неможливо висунути жодних переконливих аргументів.

Друга проблема, яку Г'юм виокремив щодо об'єктивності моралі, є більш глибокою і більш далекою за своїм значенням. Вона стосується не ідеї морального судження, а фундаментальної ідеї, на яку сперте моральне судження, — ідеї практичного розуму. Г'юм заперечував, що можлива така річ, як практичний розум. Для того, щоб розум був практичним, мало застосовувати його на практичний манір; він має також бути спроможним породжувати практичні висновки. Як доводив Арістотель у своїй “Нікомаховій етиці”, практичними висновками стають не думки, а вчинки. Розум, у своєму практичному використанні, має породжувати дії таким само чином, як у своєму теоретичному застосуванні він породжує думки та ідеї. Але ж хіба це можливо?

В основі вчинків лежать мотиви, а сам лише розум, каже Г'юм, неспроможний створити мотив дії. Все, що

може зробити розум, — це забезпечити нас баченням засобів для досягнення даної мети, він не може переконати нас ані прийняти цю мету, ані відкинути її. Розум обмежений у своїй діяльності фактами і зв'язком між ідеями. “Після того, як стають відомими всі обставини і всі зв'язки, розумові не залишається ані простору для дії, ані якого-небудь об'єкта, відносно якого він міг би застосувати себе”. Хоч би які висновки ми зробили щодо способів існування речей, ми анітрохи не наблизимося до мотиву дії. Отож, “не суперечить розумові, що ліпше знищити весь світ, аніж подрпати свій палець”. Те, що ми вважаємо практичним міркуванням, є всього лише вибором найкращих засобів для задоволення бажань, які мають свої витoki не в розумі, а в пристрасті. Справді, Г'юм заходить аж надто далеко, стверджуючи: “Розум є і має бути лише рабом пристрастей”. Як сказав би сучасний філософ, всі практичні міркування пов'язані з попереднім бажанням — єдиним джерелом їхньої переконливості. У такому разі ніякі міркування не переконують лиху людину (людину з лихими бажаннями) обрати інший спосіб дії, ніж той, що вже привабив її. Такий етичний скептицизм можна розглядати як розвиток думки, що можливі лише ймовірні зв'язки між окремими відтинками часу. Якби розум міг забезпечити мотив дії, тоді дію можна було б визначити за допомогою попереднього міркування. Але зв'язок між таким міркуванням і дією був би доконечно необхідним, а це суперечить тому припущенню, що дія *відбувається* після обдумування.

Чому ж тоді Г'юм каже, що розум *мусить* бути рабом пристрастей? Безперечно, це твердження навряд чи сумісне з далекосяжним скептицизмом щодо слова “мусить”. Розв'язання цієї проблеми слід шукати в тій частині Г'юмової філософії, яка була найбільш очевидним продуктом того інтелектуального середовища, де він виріс: в його теорії моральних почуттів і їхнього непорушно центрального місця в людській природі. Г'юм наполягає, що, попри видимі місцеві відмінності, людям притаманна визначальна одноманітність мораль-

ного почуття. Як і британські моралісти, про яких мова йшла в попередньому розділі, Г'юм вважав, що в кожній місцевості і в кожний період історії схильність людей схвалювати одні явища й засуджувати інші пояснюється внутрішнім потягом, невіддільним від людської природи симпатизувати своїм близьким. Саме з почуття симпатії, джерело і об'єкт якого криються в життєвих обставинах, а також з милосердя, яке тільки й робить ці обставини можливими, світ постає перед нами морально забарвленим. Але ми не повинні думати, що “правильно” чи “неправильно” є властивостями, притаманними речам незалежно від нашої схильності схвалювати чи засуджувати їх. Поглибивши локівську ідею вторинної якості, Г'юм доводив, що немає іншого факту, крім наших моральних почуттів. “Порок і чесноту... можна порівняти зі звуками, кольорами, спекою і холодом, котрі не якості об'єктів, а перцепції свідомості”. З тим наслідком, що “коли будь-який вчинок або вдачу ви проголошуєте лихими, то при цьому мається на увазі лише те, що за складом вашого характеру вам властива риса чи схильність ганити їх”.

У своїй характеристиці моральних почуттів Г'юм покладался здебільшого на аналіз моральних відчуттів, наведений Арістотелем, Хатчесоном і, частково, Спінозою. Г'юмове сприйняття складності цих почуттів і його намагання запровадити правдиве пояснення їхнього значення привели до системи етики, яка послабила його скептицизм щодо місця розуму в оцінці людського вчинку. Зруйнувавши “вульгарні” системи моралі, Г'юм створив замість них врівноважену й позбавлену пристрастей картину пристойного людського життя. Ця картина не дуже різнилась од тієї, котру обстоювали Шефтсбері й Хатчесон.

5. Бог і свобода волі

Не варто навіть казати, що скептицизм, притаманний Г'юмові, навряд чи міг утриматись від критики релігії. В опублікованих посмертно “Діалогах про природу релігії” Г'юм залюбки розбиває головні, на його думку,

аргументи на користь існування Бога. Крім того, у своєму уславленому есе він намагається довести, що віра в чудеса не буває виправданою. Самі закони природи, які достатньо підсумовують наші знання про дійсність, — найпереконливіший з можливих доказів проти свідчень тих, хоч би яку позицію вони займали, хто взявся переконувати нас, що в інтересах божественного откровення дія тих законів була з якоїсь причини тимчасово призупинена.

Лише в питанні людської свободи Г'юм трохи пом'якшав, дотримуючись примирливої позиції, яка відтоді стала загальноприйнятною. Він твердив, що немає протиріччя між постулатом, що люди є вільними, і вірою в те, що природою правлять незмінні й універсальні закони. Якщо ми проаналізуємо ідею свободи, доводив він, то не знайдемо там нічого, що натякало б на відкидання законів природи. Таким чином, те, що вважали філософською проблемою, взагалі не становило проблеми. Це — систематична ілюзія, сперта на неправильне тлумачення цілком ясних, зрозумілих і незалежних ідей. Таке “закриття” традиційного метафізичного питання — котре, в певному розумінні, було наслідком скептицизму, — засвідчило про зусилля Г'юма радше усунути, ніж створити інтелектуальне збентеження щодо питання, де збентеження, на його думку, було не природним, а штучним.

6. Скептицизм і перша особа

Якщо Г'юмову філософію звільнити від її зв'язків з дискредитованими теоріями значення і застарілою психологічною доктриною, то стає помітним дивовижне виведення наслідків з картезіанського сумніву. Об'єднавши Декартів наголос на епістемології і першій особі з жорстким емпіризмом, Г'юм виявив, що він послідовно розбиває претензії нашого здорового глузду на об'єктивне знання. Дальший відступ до обмеження себе першою особою не супроводжувався жодною лінією обґрунтувань, яка допомогла б йому вийти за її межі. Навіть сфера суб'єкта піддається сумнівові, коли —

що майже неминуче для філософії, яка послідовно ставить під сумнів всі твердження, котрі неможливо перекласти мовою емпіричних термінів, — відкидається доктрина субстанції. Г'юм опиняється у пастці цієї сфери свого власного досвіду, не маючи навіть упевненості того “я”, якому цей досвід належить. Втрата об'єкта, схоже, тягне за собою втрату суб'єкта. Кант розумів це і відчував величезну непослідовність у філософії, яка підносить суб'єктивний досвід до ролі єдиної основи знання, водночас руйнуючи ідею суб'єкта. Тож він прагнув спростувати Г'юмів скептицизм і показати, що саме припущення існування сфери суб'єктивного знання вже містить у собі приховане підтвердження всього, що Г'юм хотів заперечити. Тепер настав час звернутися до того, що зробив Кант. Тоді, можливо, ми зрозуміємо справжнє історичне значення Г'юма.

Частина третя

КАНТ І ІДЕАЛІЗМ

Розділ 10

КАНТ І: КРИТИКА ЧИСТОГО РОЗУМУ

Ми простежили розвиток двох протилежних філософських течій — раціоналізму й емпіризму — від спільного для них обох початку в Декартовому *cogito* до остаточного розходження у працях Ляйбніца і Г'юма. У вісімнадцятому столітті, столітті Просвітництва, мислячий людині доводилось вибирати саме між цими двома філософськими течіями. (А для мислячих людей, яких не приваблювала метафізика, за придатні заміники правили новоспечені форми історичного й політичного мислення). Головним внеском Канта було виявлення нереальності вибору між емпіризмом і раціоналізмом, розкриття того, що ці філософські течії були однаково хибними і що єдиною мислимою метафізикою, яка могла б приваблювати розсудливих людей, мало бути поєднання емпіризму з раціоналізмом.

Імануїл Кант (1729—1804) жив і викладав у тодішньому пруському місті Кенігсберзі (теперішньому Калінінграді). Після виходу його ранніх праць (написаних у так званий “докритичний” період) Кант довго мовчав (1770—1781), а тоді опублікував першу із трьох видатних “Критик” — “Критику чистого розуму” (1781, друге видання вийшло 1787 року). У цій праці систематизовано розглядалися всі галузі епістемології й метафізики; за нею вийшли “Критика практичного розуму” (1788), присвячена етиці, і “Критика здатності до судження” (1790), присвячена переважно естетиці. Серед інших Кантових творів найважливішими є “Вступ до будь-якої майбутньої метафізики” (1783) і “Основи метафізики моралі” (1785): перша була популярним викладом його зрілої метафізики, а друга — його життєвою моральною позицією. Праці Канта з питань логіки, юриспруденції та політичної філософії не справили особливого впливу, хоча Гегелева політична трансформація “Критики практичного розуму” мала пізніше величезний вплив на політичне мислення і суспільну діяльність.

Маючи мініатюрну статуру й аскетичні звички, Кант, утім, був компанійською людиною, блискучим співрозмовником і улюбленим та шанованим членом світських та літературних кіл. Він став одним із засновників німецького романтизму, який мав змінити свідомість Європи, а також батьком ідеалізму дев'ятнадцятого століття. Він був (і лишається) найвидатнішим філософом від часів Арістотеля, а його найважливіші праці, "Критиці чистого розуму", притаманні інтелектуальна глибина й велич, які годі висловити. Ось як писала про цю працю мадам де Сталь:

"Його трактат про природу людського пізнання під назвою "Дослідження чистого розуму" з'явився близько тридцяти років тому і якийсь час залишався невідомим; але коли нарешті були розкриті скарби думки, що містяться в ньому, ця праця викликала в Німеччині таку сенсацію, що майже все, здійснене відтоді в літературі, так само як і в філософії, бере свій початок в поштовсі, що його дав цей твір".

Я присвячу цей розділ розгляду названої праці, залишивши етику, естетику і примхи Кантового безпосереднього впливу для наступного розділу.

Перше філософське натхнення Кантові дала система Ляйбніца, так, як її тлумачив Вольф (див. розділ 5). Але, попри цей вплив — який видно скрізь у "Критиці чистого розуму", — Кантова філософія є неповторною як щодо своїх методів, так і щодо своїх цілей. Щоб зрозуміти ці цілі, нам слід ще раз зважити вплив (упродовж сімнадцятого—вісімнадцятого століть) піднесення науки. Наука постала як універсальна дисципліна, засновки якої були переконливими, а методи можна було заперечувати, лише ставши на позицію філософського скептицизму. Ніхто не міг братися за науку, не прийнявши як встановлених результатів своїх попередників, так і емпіричних методів, які вели до цих результатів. Наука створювала картину однаковості та об'єктивності, з якою не могла зрівнятися жодна система метафізики. Змушена цим фактом до природного самоусвідомлення, філософія виявила, що в неї немає жодних результатів, які вона могла б запропонувати як свій характерний внесок до скарбниці люд-

ського знання. Сама можливість метафізики піддавалася сумніву, і цей сумнів лише посилювався завдяки Г'юмовому радикальному скептицизму — скептицизму, який, згідно з Кантом, вивів його з “догматичного [тобто лляйбніцівського] сну”. Вся філософія, таким чином, за Кантом, має розпочинатися з питання: “Як можлива метафізика?”

Відповідаючи на це запитання, Кант вдався до систематизованої критики людського мислення і розуму. Він намагався дослідити не лише наукове пізнання, а все пізнання, щоб встановити точно, що включає в себе акт віри, як такий. Він хотів описати природу й межі знання не лише відносно наукового відкриття, а й абсолютно: його метафізика задумувалася не як післямова до фізики, а як основа будь-якого дискусивного мислення. Він сподівався показати три моменти:

1. Що є легітимне застосування розсудку, правила якого можна подати у чистому вигляді, і що можна встановити межу цього обґрунтованого застосування. (Вражає висновок з Кантової думки, згідно з яким у раціональну теологію не лише неможливо повірити, а що вона є немислимою).
2. Що г'юмівський скептицизм неможливий, оскільки правил розуміння вже достатньо, щоб встановити існування об'єктивного світу, який підпорядковується законові причинного зв'язку.
3. Що певні фундаментальні засади науки — такі, як принцип збереження матерії, принцип, згідно з яким всяка подія повинна мати причину, принцип існування об'єктів у просторі та часі, — можна встановити апіорно.

Кант розпочинає доведення цих тверджень з теорії “синтетичного знання *a priori*”. Згідно з Кантом, наукове знання є *a posteriori*: воно постає з дійсного досвіду і сперте на нього. Наука, отже, має справу не з необхідними істинами, а з фактами. Однак вона ґрунтується на певних універсальних максимах — засадах, які, оскільки їхня істинність наперед припускається з початком емпіричного дослідження, самі не можуть

бути наслідком такого дослідження. Ці аксіоми є, отже, апіорними, хоча деякі з них є “аналітичними” (істинними за допомогою значення слів, вжитих для формулювання їх), а інші — “синтетичними”, які свідчать щось істотне про емпіричний світ. Крім того, ці синтетичні *a priori* істини, оскільки їх годі встановити емпірично, можна, якщо можна взагалі, виправдати шляхом міркувань, а мислення присудить їм лише той різновид істини, який властивий йому: необхідну істину. Ці істини мають бути справедливими в будь-якому уявному світі. (Кантова ідея необхідності тут слабша, ніж у Ляйбніца, для якого необхідність означала істину в усіх можливих світах; див. сс. 71—72.) Ці істини, отже, складають справжній предмет метафізики; вихідне запитання метафізики набирає такого вигляду: “Як можливе синтетичне *a priori* знання?”

Кант порівнював свою відповідь на це запитання (яку він виразно назвав “трансцендентальним ідеалізмом”) з коперниківською революцією в астрономії, бо, подібно до Коперника, він відійшов від вузького бачення, коли в центрі уваги стоїть одна річ, до ширшого, з позиції якого цю одну річ (у даному разі можливості людського розуміння) можна вивчати і критикувати. Одразу виникає безпосереднє інтелектуальне утруднення, що його усвідомлював Кант і яке дає пояснення слова “трансцендентальний” (технічний термін, який аж ніяк не пов’язаний з “трансцендентальною медитацією” чи “Трансцендентальними дослідженнями” Ліста). Розглянемо запитання: “Як можлива логіка?” Який аргумент можна було б висунути на підтримку тих принципів логіки, що вже не містив би їх у собі? Аналогічно, якщо синтетичні *апіорні* принципи розуміння є настільки фундаментальними для мислення, наскільки стверджував Кант, тоді сама спроба встановити їхню обґрунтованість має водночас припускати це мислення. Саме з цієї причини Кант назвав свій філософський метод “трансцендентальним”, адже він містив у собі намагання вийти за допомогою аргументації за межі того, що цей аргумент має означати. Не дивно, що можливість такого “трансцендентального аргументу” була об’єктом постійного скептицизму. І все ж таки окремі

висновки “Критики чистого розуму” становлять надто великий інтерес і часто мають таку внутрішню правдоподібність, що Кантова власна теорія щодо природи його методу переконувала відмовитися від повторення його аргументації лише найбільш твердих прихильників здорового глузду.

Кант вважав, що ані емпірик, ані раціоналіст не могли створити зв’язної теорії пізнання. Перший, який ставить досвід вище знання, позбавляє себе понять, у яких можна було б описати досвід (адже будь-яке поняття можна вивести з досвіду, як звичайнісіньку “абстракцію”), тоді як другий, який наголошує на розумінні за рахунок досвіду, позбавляє себе самого предмета знання. Знання досягається через синтез поняття і досвіду, що його Кант назвав “трансцендентальним”, маючи на увазі, що він не може бути спостережений як процес, а завжди має вважатися результатом. Синтетичне *a priori* знання можливе, оскільки ми можемо встановити, що досвід, якщо він підвладний цьому синтезові, мусить узгоджуватися з “категоріями” розсудку. Ці категорії є базисними формами думки чи апріорними поняттями, куди включено всі прості емпіричні поняття. (Скажімо, поняття “стіл” підпадає під категорію “річ”, яка своєю чергою включена до категорії “об’єкт”, а відтак до категорії “субстанція”; поняття “убивство” підпадає під категорію “дії”, що включається до категорії “причини”. Категорії є кінцевими ланками цих ланцюгів віднесення до категорій, точками, за які ніхто не може вийти, адже вони репрезентують найбільш фундаментальні дії людського мислення). Таким чином, ми можемо знати *a priori*, що наш світ (якщо це *наш* світ) мусить коритися певним принципам, принципам, прихованим у таких поняттях, як субстанція, об’єкт і причина, і що цей світ повинен вкладатися в загальний просторово-часовий порядок.

Наріжний камінь цього антискептичного доказу міститься у знаменитому, але дуже неясному уривку з “Критики чистого розуму”, відомому як “Трансцендентальна дедукція категорій”. Цей уривок існує у двох варіантах, відповідно до двох видань “Критики чистого розуму”, і важко сказати, якому варіантові слід віддати

перевагу, адже ні той, ні другий не є цілком зрозумілим. Але план аргументації можна показати, і тоді стане видно, якщо цей план правильний, що вона є однією з найважливіших аргументацій всієї його філософії.

Як і Декарт, Кант розпочинає з дослідження аспекту самосвідомості. Але, на відміну від Декарта, він використовує свою аргументацію, щоб відкинути те, що я назвав “пріоритетом першої особи”. Іншими словами, він позбавляє суб’єктивізм привілею і при цьому знищує можливість емпіричної теорії свідомості. Прямим наслідком, як ми побачимо, є те, що епістемологія стає другорядною щодо метафізики; адже без метафізики свідчення почуттів неможливо описати.

Ліхтенберг, який жив майже одночасно з Кантом, зауважував, що Декарт мав би сказати не “я думаю”, а лише “воно думає в мені”. Однак, як визнавав Кант, в ідеї мислення — як будь-якого психічного процесу — міститься поняття суб’єкта. Крім того, суб’єкт має безпосереднє й інтуїтивне осягнення своєї власної єдності: я безпосередньо знаю про свої теперішні психічні стани, що вони мої, і за нормальних обставин я не можу помилятися щодо цього. (Інакше кажучи, у випадку теперішнього змісту свідомості зникає різниця між сутнім і позірним. Саме це мається на увазі під “суб’єктивністю” першої особи). Неможливо, щоб я опинився у становищі місіс Гредграйнд (з Дікенсових “Важких часів”), яка на своєму смертному одрі знала лише, що десь у кімнаті є біль, але не розуміла, що цей біль її. Мені також не потрібно *з’ясовувати*, що мій біль і моє мислення належать одній свідомості. Те, що в мене є ці стани, означає мою здатність приписувати їх єдиній суб’єктивній єдності “я”.

Кант називає цю “єдність” “трансцендентальною єдністю аперцепції”, де “аперцепція” означає самоусвідомлення, а слово “трансцендентальний” показує, що “єдність” *єго* відома не як висновок аргументації, а як засновок всякого самопізнання. Отже, ця єдність є не простою “сполучною силою” серед мисленневих моментів; це те, що Кант називає “первісною” єдністю. Вона полягає, іншими словами, в існуванні речі (суб’єкта), яка несе свої психічні стани не як другорядні

обставини, а як властивості. Власне, ідея самопізнання веде нас, таким чином, до єдності “я” як суті, що стоїть вище сукупності своїх психічних сутностей. Звідси випливає, що відносно *єго* існує більше, ніж може запропонувати теперішнє самопізнання. *Єго* має тотожність (і, зокрема, тотожність у часі), що виходить за межі простої сукупності його наявних думок і відчуттів. Звідси, хоч я й можу мати безпосереднє знання останніх, є інші аспекти мого “я”, щодо яких я міг би помилятися і які мені слід було б з’ясувати. Мабуть, мені треба було б розкрити правду про своє минуле і майбутнє. Звідси: моє “я” як суб’єкт зумовлює моє “я” як об’єкт. Хоча й існує царина самопізнання, яка є суб’єктивною (де зникає різниця між сутнім і позірним), це можливо лише тому, що *єго* має тривку, об’єктивну тотожність, і лише тому, що ця область може так само бути інакшою, ніж вона здається. Отож суб’єкт досвіду, якщо він хоче мати знання про себе як про суб’єкта, мусить жити в об’єктивному світі, світі, де загальне поняття об’єкта знаходить застосування. Таким чином, радикальний скептицизм, який можна постулювати, лише виходячи з засновку самопізнання, зумовлює свою власну помилковість.

Згідно з Кантом, трансцендентальна дедукція встановлює обґрунтованість (у певному розумінні) загального поняття об’єктивності. Залишається розкрити суть цього поняття, і тут ми знову мусимо звернутися до теорії категорій. Кант доводить, що всяке знання передбачає застосування понять до досвіду. Показавши, що неможливе жодне знання, навіть самопізнання, якщо немає загального поняття об’єкта, ми можемо відразу зробити висновок, що досвід має узгоджуватися з властивою цьому поняттю строгістю. Інакше кажучи, досвід має узгоджуватися з категоріями; адже вони є не чим іншим, як детальним розвитком всього, що міститься в абстрактному понятті об’єктивності. Отож я не можу думати в термінах об’єктів, не міркуючи про сутності, які зазнають змін; для цього потрібно, щоб я застосував до свого досвіду поняття субстанції. Але субстанція, своєю чергою, включає ідею того, що саме підтримує своє буття, а ця ідея містить у собі поняття

причинності (чи каузального пояснення). Причинність, своєю чергою, потребує ідеї природного закону, а звідси поняття необхідності, можливості й реальності. І так далі. Отож бачимо: від припущення про те, що досвід підпадає під поняття об'єкта, ми приходимо до висновку, що він, у свою чергу, має належати до всіх категорій.

Кантова аргументація має ще один шабель. Адже, показавши (як він гадав), що досвід узгоджується з категоріями, Кант відчував необхідність показати, що категорії узгоджуються з досвідом. Тобто категорії можуть означати лише абстракції, але вони повинні мати своє основне застосування в досвіді; а це означає (як він доводить на самому початку "Критики") — у просторі й часі. (Кантова теза у першій частині — естетиці — полягає в тому, що простір є "формою" "зовнішнього відчуття", а час — це "форма" "внутрішнього відчуття". Це означає, приблизно, що ідея емпіричного світу невіддільна від ідеї простору). У такий спосіб він намагається показати, що раціоналістичний погляд на знання є так само помилковим, як і емпірична позиція. Бо раціоналіст вважає можливим розуміння таких категорій, як "причина" і "субстанція", незалежно від дійсного чи можливого досвіду, до якого їх можна застосувати. Кант доводить, що у процесі "підгонки" між поняттям і досвідом народжується все наукове знання. І саме шляхом вивчення структури цієї "підгонки" можна пояснити і обґрунтувати синтетичні апріорні засади розуміння. Ось приклад: якщо ми хочемо збагнути, яким чином категорію причини можна застосувати до досвіду, то слід сам досвід розглядати як вже обмежений загальним принципом каузальності, принципом, згідно з яким всяка подія мусить мати причину. Через розвиток системи "принципів" Кант сподівався встановити, що фундаментальні аксіоми науки є синтетичними *a priori*. Тут, хоч на нього частково впливали вузькі поняття ньютонівської фізики й Евклідової геометрії, він також міг переконувати безвідносно до цих наук і одержувати результати, які могли б прийняти багато сучасних учених. Приміром, Кант намагався знайти доказ єдності науки (теорія, згідно з якою всі події коряться законові взі-

емного впливу), доконечності принципу збереження “субстанції” (скажімо, маси чи енергії), необхідності як інтенсивних, так і екстенсивних величин при формулюванні наукових законів. Усі ці докази настільки переконливі, що виходять за рамки мислення вісімнадцятого сторіччя.

Що мав на увазі Кант, коли говорив про свою філософію як про різновид “ідеалізму” (хоч і “трансцендентального”)? Це одне з найважчих питань кантіанської екзегези, надто тому, що Кант явно відкидає філософію Берклі (яку він назвав “емпіричним ідеалізмом”). Він твердить, що “трансцендентальний ідеалізм” є формою “емпіричного реалізму”, і додає до другого видання “Критики” розділ під назвою “Спростування ідеалізму”. Я повернусь до цього складного питання згодом. Спершу, однак, слід збагнути важливе розрізнення, встановлене Кантом між “феноменом” і “ноуменом”. Кантова теорія синтезу *a priori* спирається переважно на елемент емпіризму в його філософії — той погляд, що знання приходить через синтез поняття і досвіду. Ми можемо мати апріорне знання дійсності лише як “феномен” — як можливий об’єкт емпіричного дослідження. Феномени — це речі, що можуть бути розкриті як такі а чи такі, речі, інакше кажучи, які вступають в причинний зв’язок з нами і нашим досвідом. Такі філософи, як Ляйбніц, намагалися описати дійсність як “ноумен” — об’єкт суто інтелектуального осягнення. Кантова теорія синтезу *a priori* і його спростування скептицизму мають на меті встановити реальність феноменального світу (“світу видимого”). Намагатися встановити реальність ноуменального світу — означає намагатися досягти знання лише за допомогою чистих понять; це спроба вийти за межі людського розуміння і досягти знання про світ, який неможливо осягнути емпірично. Ця спроба містить в собі перетворення розсуду на “чистий розум”, і Кант вважав її приреченою на поразку. Частина значення виразу “трансцендентальний ідеалізм” міститься, отже, в цьому сильному наголосі на емпіричному як на обґрунтованій сфері знання і на неможливості пізнати “ноумен”, або “річ у собі”.

Але чи справді кантівський “трансцендентальний ідеалізм” містить заперечення скептицизму? Існує систематична невизначеність у фактичній теорії трансцендентального ідеалізму, яка утруднює відповідь на це запитання. Невизначеність міститься у виразі, вжитому в попередньому абзаці: “світ видимого”. Я серйозно сприйняв Кантове твердження, що трансцендентальний ідеалізм є формою реалізму. Я припустив, що він хотів ствердити: світ, про який ми маємо знання, справді існує незалежно. Світ є “світом видимого” лише в тому розумінні, що він або сприймається нами, або ж причинно зв’язаний з нашим сприйняттям. Таку інтерпретацію можна було б назвати “об’єктивним” тлумаченням Кантової теорії. Таке тлумачення робить цю теорію несумісною з Г’юмовим скептицизмом.

Однак існує альтернативна інтерпретація, яку можна було б назвати “суб’єктивною”. До недавнього часу цю інтерпретацію приймали куди ширше, попри її сумісність принаймні з підтекстом Г’юмової точки зору. Альтернативна інтерпретація наголошує не на “емпіричному реалізмі”, а на “трансцендентальному ідеалізмі”. В ній трансцендентальна дедукція трактується як пояснення тези про природу людської свідомості. Саме наші обмежені здатності, які характеризуються, а також критика емпіризму є спрямованою не проти скептицизму, а проти зубожілої концепції людської психіки (і зокрема необґрунтована концепція “досвіду”), від якої відокремився емпіризм. Коли Кант говорить, що ми маємо знання не про світ, “яким він є в собі”, а лише про світ, яким він бачиться (“світ видимого”), то його слова можна витлумачити як ускладнений спосіб погодитися з емпіричними висновками. Світ видимого встановлює межу, яку ми не можемо переступити в природі речей. Пізнання характеризується в суб’єктивних термінах — як щось, породжене розсудом, через синтез понять і споглядань. Знання, згідно з цією інтерпретацією, аж ніяк не сягає за межі цього синтезу до незалежного світу (світу “речі в собі”). Підтримку цієї Кантової альтернативної психологічної інтерпретації, яка справляла істотний вплив, можна знайти в тексті “Критики”. Ретроспективно здається, однак, що лише

об'єктивна інтерпретація першого варіанту "Критики" дає нам підстави вважати Кантову працю як слушною, так і важливою.

У другій частині "Критики чистого розуму" Кант ставить діагноз неспроможності "чистого розуму", коли намагається показати, що спроба використати поняття поза рамками, визначеними їхнім емпіричним застосуванням, неминуче веде до помилок — у вигляді парадоксів, недоречностей і прямих суперечностей. Доконечне прагнення розуму вийти за межі розуміння Кант назвав "діалектикою" розуму (і цьому поняттю судилося справити глибокий вплив — через Гегеля — на пізнішу філософію, хоч цей вплив цілковито розходився з Кантовими намірами). Кант намагався показати, що всі традиційні метафізичні (а надто раціоналістичні) аргументи — аргументи на підтримку матеріальності й невмирущості душі, нескінченності Всесвіту, необхідності існування Бога і реальності свободи волі — були доконечно сперті на протиріччя й парадокс. Його блискуче пояснення цих помилок, а також чарівність встановленого ним діагнозу таких помилок як не випадкових, а неминучих хвороб розсуду, є неперевершеними в історії філософії. Через брак місця, однак, ми можемо навести лише найважливіші Кантові висновки, а саме ті, що стосуються душі і Бога. Аналізові свободи волі доведеться чекати наступного розділу.

Кантове розуміння душі є надзвичайно заплутаним. Він ще раз розпочинає з поняття "аперцепції". Ясно, що без суб'єкта немає мислення. А оскільки цей суб'єкт мусить мати привілейований доступ до своїх теперішніх психічних станів, то спокусливо думати, слідом за Декартом, що його чиста "суб'єктивність" дає певне свідчення його сутнісної природи; що скасування різниці між сутнім і позірним дозволяє зробити висновок, що мое "я" є чисто "суб'єктивним" буттям; звідси випливає, що мое "я" не підпорядковане законам про об'єкти, бо є незнищеним і неподільним. Кант зазначає, що такий висновок помилковий. Немає переходу від привілею самопізнання до сутності відомого. Привілей першої особи має на увазі існування *його* як об'єкта; отож відоме має визначатися не за допомогою самопізнання.

Суть *его* залишається прихованою, хоча його побічні обставини безпосередньо “переддаються” свідомості. Далі Кант пов’язує цей погляд з теорією практичного знання, а також із теорією морального буття *его*, яку я розгляну в наступному розділі.

Власне, як розсуд має свої категорії, так і “чистий розум” має свої “ідеї”. Це категорії, які, хоч би як там було, вийшли за межі можливості пізнавального застосування — постійних ілюзій розуміння, що їх людина приречена завжди прагнути, але так ніколи й не досягнути. Серед цих ідей — ідея нескінченності, що тлумачиться не як невизначеність (як у безкінечній незавершеності математичного ряду), а як завершена нескінченність (як у сприйнятті часу Платоном чи Боецієм). Головним і позірно незаперечним моментом цієї ідеї є Бог, і саме на спростуванні традиційних доведень існування Бога великою мірою зосереджена Кантова діалектика. Зокрема, він запропонував знамените спростування онтологічного доведення, спростування, що його переважна більшість людей стали вважати остаточним і таким, що руйнує всю споруду раціональної теології. Його аргументація звертається до того засновку, що існування не є предикатом; таким чином, неможливо, твердив Кант, просуватися від поняття Бога до існування Бога. Жодне поняття не може вказувати на свою власну наслідність, а логічний характер існування помилково тлумачиться при будь-якій спробі зробити його частиною концепції речі. Як ми побачимо в розділі 17, Кантів засновок містив передчуття одного з найважливіших результатів сучасної логіки. Цьому результаті судилося ще раз змінити напрям поступу філософії.

Відкидаючи твердження “чистого розуму”, Кант мав ґрунтовні застереження. По-перше, він вважав, що “ідеям” розуму притаманна важлива “регулятивна” функція. Якщо ці ідеї розглядати не як автономні знаряддя пізнання, а як дороговкази для розсуду, то теоретичне застосування їх призведе не до помилки, а до постійного стимулювання нового відкриття. Є, однак, важливіше застосування “чистого розуму”, в загальних рисах схарактеризоване вже в деяких частинах діалектики, а повністю розвинене лише у “Критиці практичного ро-

зumu". Розум знаходить своє легітимне застосування у практичній сфері, і ми можемо зрозуміти твердження теології. наприклад, якщо розглядатимемо їх не як інтелектуальні істини, котрі можна постулювати й аргументувати, а, так би мовити, як "натяки", які стають очевидними для нашої свідомості, коли ми діємо відповідно до моральних законів. Таким чином, тепер нам слід звернутися до кантівської філософії цінностей.

Розділ 11

КАНТ II: ЕТИКА Й ЕСТЕТИКА

У “Критиці чистого розуму” Кант намагався обмежити претензії позірної метафізики, запроваджуючи *a priori* ті принципи, яких варто дотримуватись, якщо існують знання об’єктивного порядку. Ці принципи уможливають фундаментальне розрізнення між видимістю й реальністю, яке потрібно впроваджувати систематично й авторитетно. Те ж саме піклування про об’єктивність можна знайти в Кантових працях з етики й естетики, предмети дослідження яких він цілковито змінив. Існує дві “Критики” (1788 і 1790 років), у яких йдеться про ці галузі філософії, а також більш рання і багато в чому сміливіша праця “Основи метафізики моралі” (1785). У цих творах розвинено систему цінностей, котра має на меті не лише вичерпне дослідження питання об’єктивності морального й естетичного судження, а й довести до завершення метафізичні міркування, початок яким було покладено в першій “Критиці”. Кант намагався реабілітувати через теорію “практичного розуму” деякі вкрай важливі метафізичні догмати, котрі теоретичний розум самотужки створити не в змозі.

У своїх етиці й естетиці Кант менше опікувався руйнуванням умоглядних претензій, а більше цікавився тим, щоб створити незаперечну підтримку поціновуючих суджень. Він прагнув виправдати фундаментальні постулати віри і звести підвалини для мислення, що були б і не захищеними від філософського скептицизму, і водночас базисними для нашого уявлення про себе. Ще раз Кант вважав себе зобов’язаним відповісти на виклик Г’юмового скептицизму в тій сфері, де — оскільки моральні й естетичні засади створюють перешкоди як для здійснення природжених нахилів, так і для вибору альтернативи, — існує загальна спонука гучно вітати скептицизм. Крім цього, згадана спонука здається добре вмотивованою. Бо ж до чого ще можуть зводитись моральні й естетичні принципи, як не до вираження

індивідуальних смаків, які, можливо, панують над свідомістю, що породжує їх, але яким не сприяє будь-який незалежний порядок? Вони підтримуються, якщо підтримуються взагалі, завдяки санкціям, що є так само довільними, як і закони, котрі вони стверджують.

Як ми пересвідчилися, Г'юм сформулював фундаментальні засновки цього скептицизму у двох стислих, але складних думках. По-перше, "має бути" не виводиться з "є", завдяки чому стало б очевидним, що моральні судження, оскільки вони не описують те, якими є речі, не виправдовуються природничою наукою. По-друге, оскільки єдиною спонудою до дії є бажання, а розум сам по собі не є рушійною силою, то єдине можливе раціональне пояснення полягає в тому, аби показати, чим ця дія сприяє задоволенню бажань діяча. Всяке міркування — це міркування щодо засобів, і воно стає безпідставним поза межами бажання, яке породжує його. Силі розуму не властиво перемогти силу бажання, а отже, ніяка сила розуму об'єктивно не зумовлює дію.

Першим переконливим моментом, що містився в Кантовій філософії моралі, було усвідомлення того, що Г'юмове першоджерело скептицизму не мало суттєвого значення. Припустимо, що проблема "є — має бути" була розв'язана в такий спосіб, що моральні судження стало можливим визначати з об'єктивністю природничої науки. Це не призвело б до спростування скептицизму. Адже, щоб спростувати скептицизм, нам потрібно показати, як такі судження створюють підстави для дії. Іншими словами, друге заперечення Г'юма й далі було б достатнім для відкидання об'єктивності моралі. З іншого боку, якби ми зуміли показати, що існують об'єктивні підстави для дії, то проблема "є — має бути" стає неістотною. Вже не матиме значення, що ми можемо чи не можемо вивести "має бути" з "є", бо мораль здобуде свою раціональну основу незалежно. Таким чином, Кантові здавалося, що давнє розрізнення між теоретичним і практичним розумом слід поновити, а засади другого дослідити з тією самою ретельністю, з якою він пояснював перший. Таке повторне впровадження й розвиток поняття практичного розуму було одним із найбільш впливових із Кантових здобутків,

і воно створювало ґрунт не лише для свого власного часткового заперечення метафізики в першій “Критиці”, а й для багатьох досягнень пізніших німецьких ідеалістів.

Теоретичний розум керує вірою, а практичний розум керує дією; перший, отже, прагне істини, а другий — справедливості. Перший, коли його використання виправдане, Кант назвав розсудком; а коли невиправдане — чистим розумом. Розум можна, однак, також використовувати виправдано, але в такому разі він має бути підпорядкований тим визначенням, які перетворюють його на практичний розум. Розсудок має наслідком судження (інтелектуальні дії, які можуть бути або правильними, або хибними); практичний розум має наслідком імперативи, згідно з якими можна діяти, але які неможливо назвати правильними. (Звідси, — хоча Кант не робить такого висновку, — немає логічного переходу від “є” до “має бути”, немає аргументації, яка просувалася б уперед, спираючись лише на засади панівної істини). Практичний розум полягає, отже, у виправданні імперативів, а проблема полягає у визначенні й обґрунтуванні поняття об’єктивності, що водночас і застосовується до таких імперативів, і породжує систему моралі, яку можна розпізнати.

1. Категоричний імператив

Імперативи, зауважив Кант, бувають двох видів: гіпотетичні й категоричні. Перший вид визначається наявністю умови “якщо...”, — яка стосується умови потреби чи бажання. “Якщо ви хочете випити, то йдіть до вітальні”. Друга частина такого імперативу постулює (якщо він є обґрунтованим) адекватні засоби для задоволення потреби чи бажання. Такі імперативи можуть бути пояснені об’єктивно, без звернення до якої-небудь спеціальної функції практичного розуму. Достатньо показати, що, фактично, засоби, на які посилаються, є адекватними для пропонованої мети. Але важливим є смисл, щодо якого вони не є об’єктивними і не претендують на об’єктивність: адже вони забезпечують підстави для дії лише тій людині, якій притаманне бажан-

ня, згадане в їхній передній частині. Їхня вага, чи мотивуюча сила, залежить від дійсних бажань суб'єкта, якому вони адресовані, і сприяє мотивуючій силі цих бажань. Згідно з Г'юмом, немає іншого практичного застосування розуму, крім породження імперативів такого виду, тобто специфічного й обмеженого застосування теоретичного розуму для узгодження засобів з метою.

Але існує й інший вид імперативу — категоричний, який не пов'язаний із конкретними бажаннями чи потребами і обґрунтованість якого (якби він міг бути обґрунтованим), отже, не залежить від жодних “якщо...”, від жодних поступок попереднім бажанням суб'єкта. Такі імперативи набувають вигляду “Зроби так!” або “Вам слід зробити це!”. Наявність “слід” вказує на те, що, хоч ці імперативи можуть не стати обґрунтованими, вони напевне претендують на це. Тут наявна претензія на справжню об'єктивність, не залежну від теоретичного розуму. Це вимога зобов'язати суб'єкта, незалежно від його дійсних бажань, скласти, як диктат розуму, припис, який слід насаджувати силоміць.

Однак, як пояснити такий імператив? Саме тут Кант побачив характерні завдання і структуру практичного розуму. Категоричний імператив пояснюється через проголошення певних засад практичного розуму, які всі можна або вивести з єдиного керівного принципу, або прирівняти до нього. Цей керівний принцип Кант назвав категоричним імперативом. Він формулював його в кілька способів, і насамперед у такий: “Поводься так, щоб максими (правила), якими керується твоя воля, могли стати принципами загального законодавства”. Цей імператив має на меті надати сповненій змісту філософській фразі переконливої сили морального питання, на яке відповідають всі розумні істоти, питання: “А що, якби інші мали робити так само?” Кант подав його як таке, що має апіорну обґрунтованість. Воно має той самий кінцевий статус у практичному розумі, який він приписував засадам чистого розсудку: будь-яке подальше пояснення його має бути філософським. Воно такою самою мірою є передумовою практичного мислення, якою закон причинності є засновком науки.

Категоричний імператив був перепостульований в розмаїтих формах, і Кант стверджував, що всі ці форми були рівноправними, що всі вони були різними формулюваннями того самого філософського розуміння. Ось два зокрема важливих формулювання: “Дійте так, щоб принцип вашої дії був універсальним законом у Царстві Мети” і “Дійте так, щоб ніколи не трактувати будь-яку розумну істоту, в собі чи в комусь іншому, лише як засіб, а завжди як мету”. Перше з них означає приблизно, що при формулюванні принципу поведінки раціональна істота змушена постулювати ідеал. У цьому ідеалі, або в “Царстві Мети”, є те, що має бути і має бути те, що є. Посилаючись на таке королівство і на себе, як на частину його, діяч бачить себе у зв’язку з іншими раціональними істотами як одного з багатьох, вважає себе рівним їм за значенням, таким, що заслуговує на повагу, і віддає належне, ґрунтуючись лише на розумі, а не на тих емпіричних умовах, які створюють різницю між людьми.

Другий принцип має на увазі, що розум змушує раціональну істоту не підкоряти інших своїм особистим цілям, не поневолювати, не зневажати і не експлуатувати їх, а завжди визнавати, що вони містять у собі виправдання свого власного існування, а також право на автономію. Принципи між собою утворюють першорядну кантівську ідею, згідно з якою моральний закон ґрунтується на “повазі до особи”, а також є вираженням цієї поваги.

Кантове твердження, що ці три принципи є лише окремими варіантами єдиного принципу, важко зрозуміти: принципи не виглядають тотожними і, фактично, для їхнього формулювання використовуються різні терміни. Однак Кант однозначно вважав, що будь-яке філософське пояснення одного також було б адекватним для обґрунтування інших, певне, тому, що кожен із них містить у собі основоположний аспект одного гона понять: раціональний чинник, автономна воля, мета. Ці поняття, мабуть, можна було б вважати такими, що забезпечують основні ідеї практичного розуму. Ясно, що ці три принципи (і різні їхні видозміни, які час від часу пропонував Кант) містять у собі зерня могутньої

й узгодженої зі здоровом глуздом моральної точки зору. Вони приписують шанувати інших; вони забороняють рабство, обман, крадіжки, насильство й сексуальні зловживання; вони пропонують систематизоване випробування, що викликає довіру; спираючись на нього, можна визначити претензії будь-якої конкретної моралі. Кантове твердження, отже, про те, що він розкрив фундаментальні засади моралі, може не бути цілковито безпідставним.

2. Об'єктивна необхідність категоричного імперативу

Одразу постають два питання. У чому полягає об'єктивність категоричного імперативу? І як її захистити? Об'єктивність категоричного імперативу полягає у трьох окремих властивостях. По-перше, він не пов'язаний з індивідуальними бажаннями чи потребами, фактично він не пов'язаний ні з чим, окрім поняття раціональності як такої. Звідси, він не проводить різниці між раціональними діями, а застосовує, так би мовити, універсально до всіх, хто кориться диктату розуму. (Він, отже, керує міркуваннями щодо цілей, а не щодо засобів). По-друге, розум змушує раціонального діяча прийняти категоричний імператив: цей імператив такою самою мірою є фундаментальним законом, якою закон непротиріччя є законом мислення. Не прийняти його означає не міркувати практично. Отже, його неможливо раціонально заперечити, як і закон непротиріччя. По-третє, прийняти такий принцип означає одержати спонуку до дії — тобто бути схиленим до *послуху*. Оскільки імператив пов'язаний не з якимось бажанням, а лише зі здатністю міркувати як такою, то виходить, що коли можна підтримати всі ці три твердження, то один лише практичний розум може створити мотив дії. Звідси, основа Г'юмового скептицизму — згідно з яким розум є інертним, а практичне міркування просто сприяє бажанню, — відкидається. Крім того, моральний закон стає не лише універсальним, а й необхідним, адже не має практичного способу мислення, який би не містив у собі відкритого чи прихованого схвалення. Катего-

ричний імператив має “об’єктивну необхідність” і досягає її шляхом абстрагування від усіх потреб і бажань, усіх “емпіричних чинників”. Він репрезентує діяча, зв’язаного лише своєю раціональною природою.

Як можна підтримати цю претензію на об’єктивність? Саме тут Кантова моральна філософія стає важкою й неясною. Хоч Кант твердить, що нам апіорно відома обґрунтованість категоричного імперативу, він визнає, що для такого твердження у випадку практичного міркування цієї обґрунтованості достатньо не більше, ніж у випадку наукового розуміння. Йому так само потрібен доказ — той вид доказу, що його нібито забезпечує трансцендентальна дедукція у випадку вихідних понять наукового мислення. Але Кант не пояснює цієї трансцендентальної дедукції; натомість він присвятив другу “Критику” дослідженню метафізичних питань, які, хоч і були надзвичайно впливовими, залишали прогалину між його мораллю і його метафізикою. Це дослідження, що, певне, задумувалось як своєрідний заміник трансцендентальної дедукції, звертається до понять свободи, розуму й автономії.

3. Свобода і розум

Кант твердив, що жоден моральний закон (а практично жодне раціональне міркування) не зрозумілий без постулювання свободи; він також твердив, що лише раціональна істота може бути вільною в тому розумінні, як того вимагає мораль. А в чому ж тоді полягає свобода? Не у простій випадковості, як адекватно доводили Спіноза, Г’юм і багато інших, і не в незалежності від законів, які правлять Всесвітом. Ми зрозуміємо, як тільки вивчимо це питання, що вільний діяч визначається не браком примусу, а особливим характером примусу, який керує діячем. У своєму сприйнятті морального закону він діє за примусом розуму. Свобода — це покора моральному закону, і вона ніколи не виявляється яскравіше, ніж у визнанні необхідності цього закону і його абсолютної влади над діями морального діяча.

Щоб прояснити цю думку, нам слід розмежувати дію *згідно* із законом і дію *за* законом. Людина може діяти згідно із законом зі страху чи примусу або у сподіванні винагороди. У цих випадках закон не є мотивом дії, а принцип, що керує діяльністю людини, хоч і може здаватися категоричним, фактично є гіпотетичним. Діяти за законом означає діяти через сприйняття самого категоричного імперативу й мотивуватися цим сприйняттям. А що ця мотивація є сама по собі невіддільною від категоричного імперативу, то вона виростає із застосування самого лише розуму; таким чином, раціональний діяч, коли він діє за законом, водночас виражає те, що Кант назвав “автономією волі”. Його діяльність виростає з його власних раціональних міркувань, яких достатньо для того, щоб викликати в нього спонуку до дії. Ця дія, у глибокому сенсі, є його власною, а рішення, з якого вона випливає, відбиває все його існування як раціональної істоти, а не довільне (емпіричне) рішення того чи того бажання.

Супротивною цій автономії є “гетерономія” діяча, який діє не згідно з наказами розуму, а, приміром, з пристрасті, страху чи сподівання на винагороду. “Гетерономний” діяч — це той, хто відійшов від вимог чистої моралі і знайшов притулок у рабстві. Його дії підпорядковані або природі, або якійсь вищій силі. Він може приховати свою аморальність за допомогою релігійних докорів сумління, які змушують його діяти згідно з моральним законом через надію або страх. Але в собі, зазнавши поразки у намаганні досягти автономії, яка тільки й викликає повагу в раціональній істоті, він стоїть поза моральним ладом, невіддільний, догідливий, принижений особисто і позбавлений поваги до самого себе.

4. Антиномія свободи

Встановивши зв'язок між свободою, розумом і автономією, Кант береться за проблему свободи волі. Розробляючи це, він поступово пом'якшував свою сувору критику умоглядної метафізики. В “Антиноміях чистого розуму”, що містяться в діалектиці першої “Критики”, Кант мав намір показати розмаїті способи, в які чистий розум намагається вийти за межі “зумовленого”, при-

гніченого часом світу емпіричного спостереження, щоб охопити незумовлений вічний світ “ноумена”. Кант прагнув продемонструвати, що кожен із цих способів пошуку “незумовленого”, “зрозумілого” порядку породжує суперечність.

Проте одна з “космологічних” суперечностей, на його думку, потребувала вирішення. Це була суперечність між свободою волі й детермінізмом. Категорія причини і її супутній принцип, згідно з яким всяка подія має причину, керує емпіричним світом у такий спосіб, що не залишає місця для незумовленої події. І все ж таки людська свобода, схоже, змушує нас розглядати себе у певному розумінні “творцями” своїх дій, непідвладними природі. Ця свобода є чимось, стосовно чого ми маємо безсумнівну інтуїцію. Цей парадокс турбував Канта. Він не міг погодитися з позицією Г'юма, що тут немає справжнього протиріччя. Він також не міг прийняти свою власну офіційну теорію, згідно з якою антиномії є необхідним наслідком намагання людського розуму мислити безвідносно до природи, прагнути абсолютного і незумовленого, замість того щоб обмежувати себе “феноменальним” світом. Він, отже, прагнув розвинути, як тут, так і в другій “Критиці”, розв'язання проблеми свободи волі. Це розв'язання набуло ось такого вигляду.

Інтуїтивне знання нашої свободи є примітивним і первинним. Воно є передумовою будь-якої практичної проблеми і будь-якого практичного міркування, до якого можна звернутися, щоб розв'язати цю проблему. Воно так само очевидне для розуму, як трансцендентальна єдність аперцепції очевидна для теоретичного розуміння: воно — незаперечний засновок, без якого не було б ані проблеми, ані її розв'язання. Але практичне знання різниться від знання теоретичного. Воно спрямоване не на осягнення природи, не на пояснення і передбачення, а на пошуки підстав діяльності, на складання законів раціональної поведінки. Мислячи себе вільною людиною, я думаю про себе, так би мовити, “в аспекті дії”. Таким чином, я бачу себе не як об'єкта у світі об'єктів, який кориться причинним законам, а як суб'єкта, творця свого власного світу, чия позиція є активною і чий закони є законами свободи,

які можна пізнати лише за допомогою розуму. (До певного ступеня це розрізнення можна зрозуміти через інше розрізнення, що його ми інтуїтивно схоплюємо, а саме — між передбаченням і рішенням. Одна річ передбачити, що я питиму сьогодні ввечері, а інша — вирішити зробити це. У першому випадку я дивлюся на себе збоку, в контексті законів природи, яким я підпорядкований, і спостерігаю себе так, начебто я — не я, намагаючись зробити передбачення щодо моєї ймовірної поведінки. У другому випадку я реаую як визначальний суб'єкт і беру на себе відповідальність за реалізацію майбутньої дії. В одному випадку я даю собі міркування для якихось поглядів на мою майбутню поведінку — теоретичні міркування, — у другому я даю собі міркування для дії — практичні міркування).

Отже, твердить Кант, здається, що я пізнаю себе у два способи: теоретично, як частину природи, і практично, як діяча. З цима двома формами пізнання пов'язані дві форми закону, які я відкриваю через них: закони природи і закони свободи, де останні, що не дивно, є категоричними імперативами, які ми попередньо розглянули. Відтак Кант робить крок, який мав і зруйнувати висновки першої "Критики", і спонукати наступні покоління німецьких філософів до такого самого руйнування. Він твердив, що в першій формі пізнання я досягаю себе як феномен, у другій, у практичному знанні, я пізнаю себе як ноумен. Попри Кантову начебто встановлену теорію, що ноумени є, по суті, неможливими для розуміння, він, через звернення до давньої ідеї "практичного" знання, дає уявлення про те, як їх можна все-таки пізнати.

"...воля раціональної істоти як такої, що належить до чуттєвого світу, визнає себе, як і всі інші дієві причини, необхідно підпорядкованою законам причинності, хоч у практичних питаннях, у своїх інших аспектах як істоти-в-собі вона усвідомлює свій досвід як такий, що його можна визначити у зрозумілому порядку речей".

Іншими словами, світ ноуменів зрештою стає відкритим для розуму, але для розуму не в теоретичному

застосуванні, а в його єдиній законній формі, формі “практичного розуму” античного світу. Далі Кант твердить, що навіть у цій формі він забезпечує нас знаннями. Розв’язує чи не розв’язує проблему свободи волі (як виходить, що *его* може вільно діяти у світі феноменів) ствердження себе як ноумена, я залишаю на розсуд читача. Питання, яке ми маємо тепер розглянути — це статус і зміст того знання, що його дає практичний розум.

5. Постулати розуму

Ми з’ясуємо, що, фактично, практичний розум веде нас саме до тих головних метафізичних доктрин, які мала на меті спростувати перша “Критика”: існування “ноуменального” світу, невмирущість душі, ствердження позитивної свободи й існування Бога (останні три Кант назвав “постулатами розуму”). Позитивна свобода раціонального діяча полягає в тому, що він

“... усвідомлює своє власне існування як речі в собі [і] розглядає своє існування остільки, оскільки воно не підпадає під часові умови, і... самого себе, як обмеженого лише законами, котрі він встановлює для себе через розум. У цьому існуванні ніщо не є апіорним для визначення його волі”.

Невмирущість душі вважається необхідним наслідком тієї думки (яку в певний спосіб можна вивести з категоричного імперативу), що вдосконаленню людини немає межі, отже, люди можуть жити стільки, скільки потрібно для нескінченного вдосконалення. Існування Бога своєю чергою припускається тим самим категоричним імперативом як своєрідна заповідь, без якої доконечна вимога “Царства Меті” була б логічно неможливою.

Думаю, що досі ніхто не зміг дати задовільного пояснення цього аспекту Кантової філософії, і причини цього досить легко знайти. При розмежуванні теоретичного і практичного розуму в такий спосіб, що сферою першого є судження, а другого — дія, здається

неминучим, що претензії на істину належатимуть першому, тим часом як другий мусить мати справу лише з претензіями на право, зобов'язання і обов'язок. Практичний розум, отже, неспроможний постулювати існування Бога чи невмирущість душі як теоретичні висновки. Він не може привести нас до твердження, що речі є ось такими. У кращому разі він може сказати (а цього, звісно, недостатньо), що речі *мають* бути саме такими.

Однак ось один із способів, у який можна збагнути Кантову думку: існування Бога і безсмертя душі не можна довести як теоретичні положення, оскільки людське розуміння неспроможне ні чітко їх уявити, ні здогадатися про них. І все ж таки, якщо діяти згідно з моральним законом, то ми пізнаємо ці речі не як істини, а в інший спосіб. Ми “пізнаємо Бога” як нуменальну присутність; у нас є натяк (у Вордсвортовому розумінні) на нашу невмирущість. Але це відчуття знайомості, накинута нам власне сприйняттям морального порядку, неможливо перекласти мовою наукового твердження, а отже, йому неможливо приписати вартість точних істин.

6. Естетика

Жоден філософ не захищав непохитніше, ніж Кант, ту позицію, що моральні судження є об'єктивними, раціональними і обов'язковими для всіх, а його пояснення моралі є відправною точкою, де починається весь наступний скептицизм. Але навіть Кант, для якого об'єктивність раціонального дослідження становила фундаментальну філософську проблему в усіх сферах людської поведінки, відчував, що при розгляді естетики він має зробити певні поступки суб'єктивізму.

Естетичні судження, твердив Кант, мають справу з конкретними об'єктами і є як “безсторонніми” (поза вимогами практичного міркування), так і “вільними від понять” (поза правилами розсуду). Мета цього судження — не наукове знання і не правильна дія, а радше розгляд індивідуального об'єкта заради його самого, такого, яким він є в собі, й у світлі конкретного чуттєвого досвіду,

породженого цим об'єктом. І все ж таки естетичне споглядання відрізняється від тваринної насолоди. Воно є раціональним заняттям і приводить до суджень, які, хоч їх і неможливо підтримати за допомогою об'єктивних чи універсальних принципів, все ж таки претендують на об'єктивність. Ця претензія неминуха. Адже, якою мірою наша насолода виростає з нашої раціональної природи, такою ж мірою ми відчуваємо, що істоти, подібні за своєю будовою, мають поділяти цю насолоду, отже, шукаємо в об'єкті мотиви, які переконують цих істот також насолоджуватися ним. Ці пошуки об'єктивності, хоч і безнадійні, є неминучими. Вони невіддільні від естетичної насолоди, яка ґрунтується на критичному розумінні і яку неможливо звести до чуттєвого потурання.

Кантова теорія естетичного судження була складною і не до кінця розвиненою. Хоча третя "Критика", безперечно, є найважливішим твором з естетики, написаним після Арістотеля, вона була продуктом виснаженого розуму, який ще містив у собі несформовані думки, але вже був неспроможний повністю розвинути їх. Причому, Кант припускає у своїй знаменитій фразі, що естетичне судження шукає і в природі, і в мистецтві "доцільність без цілі". Тут він має на увазі не лише теорію естетики, а й ширше бачення, яке показує роль естетичного судження в інтелектуальному дослідженні загалом. Естетичному судженню відводиться доконечне місце при створенні картини зв'язку людської свідомості зі світом, досягнутим досвідом. Іншим мислителям, зокрема Шилерові, судилося розвинути цю думку, а відтак закласти підвалини тієї філософії мистецтва, яка справила якнайпомітніший вплив в інтелектуальній історії.

7. Трансцендентальний ідеалізм

Отже, "Критика здатності до судження" стверджує не об'єктивну обґрунтованість естетичних вартостей, а ту обставину, що ми повинні *мислити* їх об'єктивно цінними. Це одразу ж веде нас до запитання: яким чином Кант міг загалом розмежувати справжню об'єктивність

способу мислення і нашу внутрішню потребу тлумачити цей спосіб так, начебто він був об'єктивним? Розглянемо моральні судження (витлумачені в кантівський спосіб таким чином, що натяк на Бога і безсмертя є невід'ємною частиною морального розуміння). Може, цей випадок Кант висував на підтримку їхньої об'єктивності? Чи просто твердив, що мусимо *тракувати* моральні судження так, ніби вони є об'єктивними? Багато філософів погоджувалися з другою тезою (насправді вірячи, що цей "тиск розуму" є характерним для моральної позиції), відкидаючи, проте, першу — тезу об'єктивності моралі.

Як я вже припускав, цей сумнів щодо природи і масштабу Кантових зусиль можна поширити навіть на першу "Критику". Чи пропонував він докази на підтримку справжньої об'єктивності науки й існування об'єктів, які можуть бути іншими, ніж їх бачать? Чи він просто висунув тезу щодо людських психічних здібностей, тезу, згідно з якою ми змушені думати так, наче це було правдою? Викладемо її у більш ідеалістичному вигляді: чи не доводив він достоту, що ми впорядковуємо (через організаційні засади розуміння) свій досвід, який потім тлумачимо у відомих термінах об'єкта, причини, простору і часу? Сучасні філософи намагалися трактувати Кантову аргументацію як підтримку справжньої об'єктивності науки. Світ є таким, яким його описує наука. Ми самі лише спостерігаємо його, і наші особливості мають розкриватися не за допомогою самоаналізу, а радше через прийняття позиції об'єктивного світу, частину якого ми становимо. Однак безпосередні наступники Канта тлумачили його інакше. На їхню думку, він не стільки заклав підвалини справжньої об'єктивності, скільки досліджував простори суб'єктивності. Не маючи наміру позбавляти першу особу властивого їй до того часу привілейованого місця в епістемології, він зробив суб'єктивність єдиним принципом не лише епістемології, а й самої метафізики.

Три характерні риси Кантової філософії дають підстави для такої інтерпретації. По-перше, є його власноручна характеристика філософії першої "Критики" як "трансцендентального ідеалізму". По-друге, Кант,

посилаючись на здатності людської свідомості, завжди говорить про “наш” досвід, “наше” розуміння, “наші” поняття, “нашу” волю тощо, залишаючи відкритим важливе питання, чи слід сприймати це “наше” у загальному розумінні. Чи означає це, що всі люди розглядаються безсторонньо? Чи це питання слід трактувати у конкретному розумінні ідеалізму, де воно пов’язане з абстрактним суб’єктом, “я”, що бере участь в інтелектуальному будівництві “світу”? Ця неясність є вирішальною, оскільки, залежно від її тлумачення, ми схиляємось або до безособистісної метафізики, або до вкрай соліпсичної епістемології. Нарешті, існує плутанина, створена другою “Критикою”, яка нібито відкидає той погляд, що світ “феноменів” є дійсним світом, де слід проводити розрізнення між видимістю й реальністю, і стверджує натомість позицію, згідно з якою всі “феномени” є лише видимістю, а реальність міститься в речі у собі, що схована за цією видимістю. Водночас стверджується, що річ у собі пізнається, зрештою, через постулати практичного розуму.

8. Фіхте, Шілер і Шелінг

З цих трьох характерних рис кантівської критичної філософії Йоган Готліб Фіхте (1762—1814) виснував ось таке бачення Кантового значення. Фундаментальним предметом філософського дослідження є суб’єкт, або *его*. Воно пізнає себе і свою власну природу за допомогою емпіричного знання, оскільки його сутність — самотворча діяльність. Закони, які правлять цією діяльністю, — це добровільні закони моралі. (Такою є теза, як розумів її Фіхте, другої “Критики”). *Его*, проте, може пізнати себе як суб’єкт, лише “взявши за основу” або створивши для себе світ об’єктів, через який воно розуміє свою власну діяльність. Цей світ має бути підвладний часові, змінам і причинності, він мусить бути сповнений ладу, необхідного, аби підтримувати видимість “природи”, на тлі якої активне *его* може визначити себе. (Це теза, як Фіхте розумів її, з аналітики першої “Критики”). Але цей самостворений світ є “лише видимістю”, і його об’єктивне існування не виходить за

межі здатності бути спостереженим і зазнавати впливу. Існує, однак, дійсність — світ речей у собі, — яка по-справжньому незалежна від суб'єкта. Суб'єкт знає лише, що цей світ існує; він може більше нічого не знати про нього. (Така теза діалектики).

За такої інтерпретації, запитує Фіхте, чи є в Канта право припускати існування речі в собі? Якщо її насправді неможливо пізнати, то яке значення має твердження, що вона існує? Безперечно, ми повинні відмовитись від усяких посилань на неї й розвинути трансцендентальний ідеалізм у його "чистій", суб'єктивній формі. Ми можемо, отже, твердити, що світ природи є сукупністю тих видимостей, через які *его* пізнає себе, підвладних порядкові, єдиним принципом і джерелом якого є *его* в акті пізнання. Але трансцендентальний ідеалізм у цій формі є неприйнятним. Адже він нібито зводиться до соліпсизму — до погляду, згідно з яким нічого у світі, крім себе і свого стану душі, неможливо пізнати. Хоч я можу організувати ці стани відповідно до категорій розуміння і таким чином начеписати їм ярлик "природа", все одно вона є всього лише пишною назвою для моєї власної самодіяльності, що розуміється під аспектом самопізнання.

Якщо світ мусить мати справжнє об'єктивне існування, то він має складатися з певної "речовини" чи "речей", які є, по суті, "не-Я", і постає питання, як пояснити цю "речовину" чи "речі". Для Фіхте відповідь була очевидною і вже містилася в кантівській теорії практичного знання. Наше відчуття об'єктивної реальності дається нам в акті волі, через практичне знання, яке переводить нас у моральний світ. Об'єктивний світ — це світ, що пізнається через моральну діяльність. Це світ раціональних духів, які діють згідно з моральним законом. Моральний закон має, отже, бути верховним законом, який описує "матерію" світу. Звідси випливає, що світ є іншим, так би мовити, більшим *его*. Фіхте назвав його "абсолютним Я". Його матерія є духовною, а сутність — самопрагненням. Ця філософія була першим кроком до "абсолютного ідеалізму", який згодом був виражений у праці Гегеля.

Попри те, що Фіхте в такий спосіб намагався обернути критичну філософію на справжній ідеалізм, інші мислителі поширили її застосування на менш метафізичний манір. Багато хто намагався завершити завдання, в загальних рисах накреслене в третій “Критиці”: показати зв’язок між наукою, мораллю і більш тьманими сферами раціональної думки — естетикою, релігією й політикою. Першим і найважливішим з цих мислителів був поет Фрідріх фон Шилер (1759—1805). У низці “Листів про естетичне виховання людини” (1794—1795) Шилер дав особливе визначення кантівського погляду на естетичний смисл як “незацікавленого”. На противагу Кантові, який мало уваги присвячував мистецтву, Шилер доклав зусиль, щоб схарактеризувати його як вершину людської діяльності. Мистецтво — це діяльність, у якій “незацікавлена” людина водночас є цілковито вільною і перебуває у стані цілковитого спокою. Мистецтво — це форма “гри”. Воно, таким чином, посідає привілейоване місце не лише в людському самопізнанні (найвищим прикладом якого воно виступає), а й у житті держави. Саме через “естетичне виховання” моральні й пізнавальні здібності людини здобувають вільне вираження і, отже, розвиваються відповідно до своїх внутрішніх принципів гармонії. Добра держава має, таким чином, і заохочувати, і втілювати те естетичне розуміння, яке дає найбільше знання єдності між людьми та між людиною і природою.

Зусилля Шилера ввести в критичну філософію вичерпне пояснення природи і вартості мистецтва продовжив Фрідріх Вільгельм Йозеф фон Шелінг (1775—1854). Шелінг розпочинав як послідовник Фіхте, обстоюючи у своїй “Системі трансцендентального ідеалізму” (1800) те саме розуміння світу, як самотворчого *его*, і те саме розуміння пізнання, як просування від суб’єкта до об’єкта, де об’єкт грає активну й визначальну роль. Але, як і на Шилера, на нього справив глибокий вплив панівний романтичний підхід до мистецтва і творчої уяви. Він прагнув охарактеризувати естетичний спосіб розуміння як невід’ємну частину людської свідомості.

Щодо естетичних позицій, Шилер оригінальніший за Шелінга, і цікавіший для нас. Стосовно ж історії філософії, Шелінга цілком затьмарив його суперник Гегель, який мислив би, втім, інакше, якби Шелінг, Фіхте та Шилер не підготували для нього ґрунт. Ці три філософи посідають почесне місце в історії ідей, ставши частиною великого розквіту літературної діяльності, відомого як *Goethezeit*. Початок цьому розквітові поклали у вісімнадцятому і на початку дев'ятнадцятого сторіччя Гете, Шилер, брати Шлегелі, Новалис і Гердер. Невдовзі цей розквіт став визначати художнє сприйняття освічених людей і перетворився на духовний феномен, який ми тепер називаємо романтичним рухом. Якби не було Гегеля, то Фіхте й Шелінга тепер вивчали б так само наполегливо, як і за їхнього життя. Однак Гегель, наймогутніший з-поміж німецьких ідеалістів, височіє над цими меншими постатями, запропонувавши філософію, яка не лише справила найпомітніший вплив у сучасній історії, а й мала найбільший масштаб і образне осягнення, була найбільш ясною у своєму розумінні наслідків, що виникають, коли філософія зосереджується на практичному, а не на теоретичному знанні. Вона також була найсміливішою у своїй зневазі до будь-якого способу мислення, який би водночас не був аліорним у методі й безкінечним у прагненні.

Розділ 12

ГЕГЕЛЬ

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770—1831) зазнав впливу з боку трьох окремих інтелектуальних рухів: по-перше, найістотнішого, з боку посткантівського ідеалізму і самого Канта. По-друге, з боку християнства, і зокрема теології Нового Заповіту, предмету якої присвячено більшість із Гегелевих ранніх творів. (Гегель прагнув дати вичерпне пояснення думки, що “спочатку було Слово”). І, нарешті, його світогляд і манера зазнали впливу з боку літератури пізнього німецького романтизму, для якого він запропонував детальне філософське обґрунтування. Гегель мав видатні літературні здібності, він дружив з багатьма митцями своєї доби, а надто з поетом Гельдерліном. Попри свій богемний антураж, він, однак, не дозволяв переважанню суб’єктивності перемогти його прагнення успіху й стабільності життя і закінчив свій шлях як шанований і задоволений життям офіційний філософ Пруської держави, яку, за щастям, але характерним порухом думки, він прозвістив найвищим вираженням політичного життя людини.

Гегелівські лекції, опубліковані по його смерті, містять важливі праці з естетики й філософії історії; тим часом як “Енциклопедія філософських наук” (1817, розширене видання 1827 року) дає загальне уявлення про всю систему, де наука, логіка, душа, мистецтво, мораль і релігія постають у різних формах і де весь світ, як його бачить розум, розкривається в акті філософського пізнання. Є три конкретні праці, які цікавлять нас і які всі були опубліковані за життя Гегеля. Це “Феноменологія духу” (1807), “Наука логіки” (1812—1816) і “Філософія права” (1821), які розглядатимуться в розділі 14. Перші дві праці загальновідомі через свою складність, незважаючи на яку вони породжували безліч тлумачень й альтернативних філософських вчень. Надто багато Гегелевих сучасників насправді вважали, що воістину знайдено ключ до таємниць Всесвіту і що слід

підтримати непряму Гегелеву претензію на проголошення істини в останній інстанції щодо всього на світі. По його смерті хід філософії, грубо кажучи, перетворився на процес поступового розчарування в Гегелі, який сягнув свого апогею в рішучому запереченні його мислення філософами аналітичного переконання. Але навіть у двадцятому столітті ще відчувався його вплив. Гегелева філософія буття перейшла у змінений формі до праць Гайдегера, а його теорія самопізнання присутня, в тому чи тому варіанті, у більшості важливих праць із феноменології, а також у більшості теорій мистецтва. У цьому розділі я спробую стисло схарактеризувати деякі центральні гегелівські теми, щоб показати, чому Гегеля й досі слід вважати видатною постаттю в сучасній філософії.

У певному розумінні не пощастило Гегелеві в тому, що він прагнув оперти свою філософію на загальну теорію логіки, а ще більше не поталанило в тому, що йому довелося висунути теорію “діалектики” як таку, що містить у собі всю метафізику, таким чином проілюструвавши, за словами Бертрана Расела, “одну важливу істину, а саме, що чим гірша ваша логіка, тим цікавішими є її наслідки”. Гегель гадав, що він замінив порожній формалізм неоарістотелівської логіки новою наукою, яка має і форму, і зміст, і з якої можна висувати природу метафізичної істини. Він, отже, винайшов нову відправну точку для логіки, яка мала розглядати не формальну структуру аргументації, а природу самого буття. Логіка має справу з істиною не лише у формальному розумінні, підказуючи нам, які докази зберігають істину, а й у суттєвому розумінні, підказуючи, що таке істина, а звідси — що є істинним (“є” тут відповідає “є” тотожності).

Цей амбіційний проект може виглядати безглуздим у світлі розвитку сучасної логіки, яка усунула з предмета дослідження не лише метафізику Гегеля, а й конкретний різновид формалізму, запропонований Арістотелем. Таким чином, тепер, читаючи Гегеля, слід більше, ніж йому хотілося б, приділяти уваги подробицям і менше шанувати систему. Однак дивовижно те, що його “діа-

лектична” філософія й досі вважається як важливою, так і часто прийнятною.

Термін “діалектика” вживав Платон для характеристики сократівського методу, який прагнув знайти філософську істину за допомогою полеміки. Кант набагато точніше визначив цей термін, і саме це значення прийняв Гегель, щоб скористатися ним у заперечний спосіб, цілковито антипатичний його критичній філософії. Друга — негативна — частина Кантової “Критики чистого розуму” була присвячена дослідженню помилок, що супроводжували намагання перейти з окресленої сфери “розсуду” в безмежний простір “чистого розуму”. У цьому прагненні абсолютної істини людський розум опікується лише абсолютною помилковістю внутрішнього протиріччя. Кантів діагноз помилок чистого розуму міститься в розділі під назвою. “Антиномія чистого розуму” (див. с. 168.) Тут Кант намагався описати певні протиріччя, що в них плутається розум у своєму прагненні перейти від обмеженої позиції емпіричного дослідження до сфери абсолютної космології, де “цілісність” речей розуміється такою, якою вона є, незалежно від обмежень, створених нашими перцептуальними здібностями. Я вже посилався на двозначність кантівських висновків: не зовсім ясно, твердить він, що межа людського розуміння і межа істини є тотожними; або ж, навпаки, він вказує на світ речей у собі, про який нам принаймні відомо, що ми цих речей не знаємо. Завдяки цій двозначності Гегель міг трактувати Кантову “критику” чистого розуму як проголошення своєї остаточної перемоги. Кантівські суперечності, на думку Гегеля, були лише суперечностями з обмеженої позиції розсуду. Отже, вони створили своєрідну логічну спонуку для переходу цієї точки зору у світ власне чистого розуму, з перспективи якого можна було б розв’язати ці та багато інших протиріч. (Проведемо аналогію: коли я сиджу у вагоні поїзда, який рухається від станції, мені здається, що станція рухається від мене. Я також знаю, що станція нерухома, а я їду вперед. Ці два судження утворюють протиріччя, яке “розв’язується”, коли, підносячись до безсторонньої позиції наукового міркування, я визнаю, що вони обидва припускають помил-

кове, егоцентричне сприйняття руху. Істина цієї проблеми полягає у відносному русі, природу якого можна повністю збагнути лише за допомогою наукової теорії, котра не надає значення моїй обмеженій особистій перспективі).

Отже, хоч Кант вживав слово “діалектика” відносно схильності до протиріч, Гегель використовував його, щоб означити схильність долати протиріччя. Цей процес подолання є істинним ходом логіки, а “діалектика” — це назва інтелектуальних зусиль, кінцева мета яких не обмежена чи часткова, а навпаки, сама є абсолютною істиною. “... глибше проникнення в антиномії, або, радше, в діалектичну природу Розуму показує нам... що всяке поняття є єдністю супротивних моментів, що їх, таким чином, можна було б ствердити у вигляді антиномії” (“Наука логіки”, том 1).

Яка ж тоді структура діалектики розуму? Слід визнати, що терміни гегелівської логіки є не твердженнями чи судженнями, а радше *поняттями*; і самі поняття, з його позиції, є істинними чи хибними. Помилковість — це форма обмеженості чи незавершеності, тим часом як істина є формою цілісності, подоланням усіх обмежень. (Скрізь ми бачимо вплив Спінози). Діалектика — це метод просування між поняттями, за допомогою яких “більш істинне” (або, як сказав би Спіноза, “більш адекватне”) поняття народжується з неадекватних засновків, через подолання властивих їм суперечностей.

Діалектичний процес, отже, полягає ось у чому: певне поняття береться за відправну точку. Воно пропонується як можливий опис дійсності. Одразу з'ясовується, з позиції логіки, що це поняття має містити в собі своє власне заперечення: протилежне поняття додається автоматично, і між цими двома поняттями виникає “боротьба”. Боротьба розв'язується через перехід у вищу площину, з якої цю боротьбу можна збагнути й замирити; такий перехід є процесом “піднесення” (*Aufhebung*), який породжує нове поняття з уламків попередніх понять. Це нове поняття викликає своє власне заперечення, і, таким чином, процес триває доти, поки шляхом послідовного застосування діалектики не розкриється вся дійсність.

Напрошується метафора, але як її трактувати? Гегелева логіка перебуває в абсолютній суперечності до традиційних теорій, де логічні зв'язки розглядаються як позачасові, визначені не змістом, а структурою. Думці не потрібен час, гадає хтось, в якому слід породжувати свої наслідки; справді, суть *логічного* наслідку полягає в тому, що він невіддільний від самої думки: логічний наслідок неможливо ані набути, ані втратити. І все ж таки Гегель розглядає поняття як такі, що *рухаються* до більшого розуміння реальності, і веде мову про “прокладання шляху” діалектики як необхідної і для істинності, і для значення результату. Він посилається на послідовні етапи як на “моменти”, що їх слід “долати” під час “піднесення”, за допомогою якого народжується нове поняття:

Ці часові паралелі були б менш загадовими, якби Гегель до того ж не мислив історичні процеси в діалектичних термінах — як послідовне породження й подолання суперечностей. І саме цей гегелівський аспект, відкрито запропонований у лекціях з філософії історії, а непрямо — скрізь, справив найпомітніший вплив, певне, тому, що був найбільш зрозумілим з його доктрин. Часто складається враження, що вся гегелівська метафізика вказує водночас і на логічну, і на історичну інтерпретацію. Певною мірою це віддзеркалює сплутання Гегелем логіки як науки про зв'язки між ідеями з логікою як інтелектуальною діяльністю, за допомогою якої ці зв'язки розкриваються. Зрозуміло, якщо то правда, що ми маємо пройти крізь якийсь діалектичний процес, щоб пізнати логічні зв'язки, — це факт, який стосується нас, а не логіки. Але навіть ця плутанина майже непомітна, адже Гегель пише на надто високому рівні абстракції, приписуючи процес мислення не конкретному, а радше загальному суб'єктові думки. Логіка, зрештою, перетворюється на історію, чи, можливо, анатомію, вічного безособистісного “поняття”.

Це “поняття” стане трохи яснішим, якщо дослідити початок і кінець діалектичного процесу і сказати щось про його перебіг між цими точками. Відправна точка логіки не є, за Гегелем, довільною. Сучасні поняття

логіки схиляються до тієї позиції, що логіка є знаряддям, за допомогою якого виводяться наслідки певного засновка. Логіка неспроможна дати знання, допоки не встановлено засновок. Це явно відрізняється від установки Гегеля, який вважав, що засновок логіки визначається самою логікою. Засновок логіки — це “чисте неозначене буття”: буття, що уявляється собі без будь-яких конкретних визначень, через які воно стає доступним для розуміння. Буття — це єдине велике апіорне поняття, міркування про природу якого приводять нас до апіорної доктрини дійсності. (Сучасний логік, як ми ще побачимо, неохоче погоджується з існуванням такого поняття, як поняття “чистого буття”: це лише показує — з усією неспростовністю, яку тягне за собою це означення, — що гегелівській метафізиці вже не так легко маскуватися під логіку).

Логіка розпочинається, отже, з “буття” і просувається до свого завершення, яке є “абсолютною ідеєю самої істини”. Ця абсолютна ідея є одразу і думкою, і дійсністю: це Бог Арістотеля і Спінози, нерухомих рушій, який охоплює весь загальний речей і, будучи тотожним з цим загальним, існує, мислячи сам себе. Кожне поняття в діалектичному процесі, що веде до цього верховного поняття, виводиться з поняття буття за допомогою низки діалектичних перетворень.

Уявімо собі певне безособистісне діалектичне “мислення”, чи мислителя, що намагається осягнути світ. Крім думки, воно не має нічого, а отже, змушене висувати, як свій єдиний інструмент пізнання, “поняття”, які просвічують його. З необхідності воно розпочинає з єдиного найбільш невизначеного поняття — того, що міститься в усіх поняттях, а втім, логічно передуює їм: поняття буття. Однак, що таке буття, яке вважається “неопосередкованим” за допомогою міркування і вільним від сторонніх визначень? Це, безперечно, ніщо, або (як полюбляють писати англійські перекладачі Гегеля) Ніщо. (Порівняйте з аргументацією Берклі проти локівського “субстрату”). Звідси поняття буття містить в собі своє заперечення — ніщо, — і діалектична суперечність між цими двома поняттями розв’язується лише при переході до нового поняття. Це

поняття перебуває у “становленні”, що охоплює істину, яка міститься в тій попередній суперечності, істиною *переходу* буття в ніщо і ніщо в буття. Наш безособистісний мислитель тепер бачить світ радше таким, що стає, ніж таким, що існує, і це сприйняття “правильніше”, аніж попереднє, хоч все-таки ще дуже далеке від тієї абсолютної істини, де всі такі суперечності мають бути розв’язані.

Становлення, схоже, є специфічною “часовою” характеристикою, але ми не можемо припустити на цьому етапі, що “часовий” характер гегелівської логіки є чимось більшим, ніж метафора. З позиції логіки, становлення страждає на ті самі вади, що й буття; воно породжує свою власну суперечність з “рівноваги виникнення і зникнення”. Тож відкривається шлях для вищої істини, яка є істиною “встановленого буття”, де буття і ніщо нарешті узгоджуються. Встановлене буття — це більш відома, менш абстрактна форма існування, приклади якого наводить наш світ: буття встановлюється через його обмеження й так, неначе воно втілене в певній тотожності. З цього “обмеження” утворюються наступні суперечності, і процес триває, доки нашого “мислителя” начебто невідворотний процес не приведе до самої абсолютної ідеї, а отже, вся дійсність сприймається як така, що “виростає” з обов’язкового поняття, з якого має починатися всяке мислення.

Не буде несправедливим твердити, що гегелівська метафізика складається з онтологічного доведення існування всього на світі. Характерна особливість цього, як і будь-якого онтологічного доведення, полягає в тому, що воно просувається від поняття до дійсності, доводячи, крім того, що розкриття дійсності й “розгортання” поняття — це одне й те саме. У Гегелівій метафізиці цей аспект до певного ступеня приховує його небажання конкретизувати природу абстрактного “мислителя”, для якого розгортається діалектична послідовність понять. Його геній абстрагування веде нас геть від предмета мислення до власне мислення. А природа одержаної внаслідок цього метафізики є такою, що цілковито стирається різниця між думкою і дійсніс-

тню, таким чином показуючи головні характерні особливості ідеалізму.

Не варто очікувати, що таку логіку легко зробити ясною або що філософія, спроможна розважливо проголосити (приміром), що “Межа — це посередництво, через яке Одне і Друге водночас і є, і не-є”, має абсолютно різнитися від чистісінької нісенітниці. Проте картину діалектики неважко намалювати, і цю картину важливо пам’ятати, коли ми розглядатимемо ту частину гегелівської філософії — філософії свідомості й філософії політики, — яка нині вважається найбільш вартою, щоб її досліджувати, і такою, що найімовірніше допоможе у знаходженні знання. Картина, яку я маю на увазі, — це та картина, яка найчіткіше проявилася в теорії часу Ляйбніца. Згідно з нею, наш світ був би найкращим із можливих світів лише в тому разі, якби він був також і найбагатшим — найбагатшим відносно кількості й розмаїття монад, що містяться в ньому. Щоб таке було можливим, окремі монади мають містити в собі предикати, які неспроможні — з нашої обмеженої позиції — співіснувати. Ось приклад: річ не може бути водночас і червоною, і зеленою — ці два атрибути начебто перебувають у суперечності між собою. Але річ може бути червоною і зеленою послідовно. Таким чином, у порядку феноменальному вимір часу уможливорює монади (чия реальність позачасова), так би мовити, показувати безліч своїх предикатів один за одним. При сприйнятті світу в часовому аспекті ми в такий спосіб узгоджуємо те, що інакше могло б здаватися суперечностями, властивими цьому світові. Як сказав Ляйбніц (*“Response aux reflections de Bayle”*): “Час — це порядок ймовірностей, які є непослідовними, але які все ж таки мають певний зв’язок”. У подібний спосіб діалектика суперечності витискає гегелівське поняття з її логічної незмінності в порядок наступності, підмінюючи буття становленням, а логічний застій — онтологічним розвитком.

Постійне ковзання між логічними й часовими зв’язками становило саму суть гегелівської філософії й передувало офіційному формулюванню його доктрини логіки, унаочненої в найвидатніший серед його праць і

яка, безперечно, викликає найбільше роздумів, — це “Феноменологія духу”. Гегель розпочав її 1806 року і завершив у Єні напередодні наполеонівської битви біля цього міста. Складність і масштаб “Феноменології” годі описати: вона охоплює всі предмети від мистецтва до теології, від точної науки до історії і містить у собі приклади, які змушують глибоко замислитись, та інтелектуальні алегорії в літературі і філософії. Я обмежуся стислим викладом того, що, на мою думку, є головним аргументом цієї праці.

Слід пам'ятати, що кантівська позитивна філософія у “Критиці чистого розуму” пропонувалась через “трансцендентальну дедукцію”. Відповідно до неї, чистий “предмет дослідження” Декарта й емпіриків дозволяє пізнати себе як суб'єкт лише тому, що він — суб'єкт — пізнає світ як об'єкт, класифікуючи свій досвід згідно з апріорними категоріями розсуду. З епістемологічної точки зору, Гегель лише тупцював довкола цієї головної кантівської тези, але тупцював так, що перехоплювало подих. У гегелівській крутоверті епістемологія переливається в етику, метафізика — у філософію свідомості, а теоретичне розуміння — у практичний розум. Цей сплав практичного й теоретичного розуму почасти пояснює часовий наголос гегелівської логіки. Адже сутність практичного розуму полягає в тому, щоб просуватися до рішень, а не відмежовуватись від обставин того, хто міркує. Висновок і аргументацію тут неможливо відокремити, хоч їх не можна подати в позачасовий спосіб, як того вимагає традиційна теоретична логіка.

Давайте, як це зробив Гегель, уповні скористаємося часовою метафорою. Ми досліджуємо зв'язок між суб'єктом і об'єктом, показуючи, як чистий суб'єкт *наближається* до самоусвідомлення через послідовні постулати об'єктивності світу. Далі, Гегелева “чиста суб'єктивність” є абстракцією, і він продовжує виступати як у “Феноменології духу”, так і в інших своїх працях, проти будь-якого погляду на “я”, який не забезпечує універсального статусу своєму предметові дослідження. І все ж таки ми можемо, не спотворюючи, вважати, що він посиляється також, і переважно, на індивідуального суб'єкта і створює алегоричною, квазіісторич-

ною мовою умови, яких слід дотримуватись, якщо даний суб'єкт бажає піднятися до самоусвідомлення, яке доконує його природу.

Подібно до Канта, Гегель визнавав, що існування *его* у будь-якій формі тягне за собою одну характерну нагальність — нагальність Кантової трансцендентальної єдності аперцепції. І Гегель запозичує в Канта один із головних висновків “Критики чистого розуму” (він робиться в тій частині діалектики, що має назву “Паралогізми”, де розбивається раціоналістична доктрина душі). Саме тому “безпосередність”, з якою наші психічні стани являються нам, неспроможна дати нам підказку щодо природи цих станів. Це лише поверхнєве жевріння знання, цілковито позбавлене глибини. Безпосередність чистого суб'єкта є, як сказав би Гегель, недиференційованою, невизначеною і, таким чином, позбавленою змісту.

Отже, виходить, що чистий суб'єкт, якого ми собі уявляли, неспроможний здобути знання про самого себе і про світ, у якому він живе. І все ж таки, як розумів Кант, його існування є передумовою *єдності*, і ця єдність вимагає принципу єдності: того, що тримає свідомість цілісною, як одну річ. Спіноза говорив у цьому зв'язку про *conatus*, або жадання, яке становить єдність органічних істот. Гегель звернувся до подібного поняття: аристотелівського *orexis*, або бажання. З його допомогою суб'єкта випускають у такий спосіб, щоб він був позбавлений знання і залишався непоінформованим щодо перспективи успіху. Свідомість існує лише у вигляді примітивного дитячого “я хочу”, вимогливого крику пташеняти у гнізді.

Але бажання не може не бути бажанням *чого-небудь*. Як сказав би Гегель, бажання бере за основу свій об'єкт як незалежний від себе; наш примітивний суб'єкт вже зробив крок до розуміння іншого, а отже, до розуміння себе як відмінного від інших. Його “абсолютна простота” майже розклалася. Але свідомість ще не стала *діячем*: вона не має розуміння своєї природи і не оцінює свої примітивні бажання. Вона залишається рабою бажання й потягу. Це, приблизно, стан тваринної свідомості, яка досліджує світ лише як об'єкт бажання і

яка, будучи нічим для самої себе, не має справжньої волі.

Тут настає характерний “момент” у свідомості примітивної суб’єктивності. Це момент протистояння. Світ не просто пасивно не сприяє вдоволенню вимог чи бажань — він ще й активно чинить їм опір. Відмінність мого світу створює протистояння. Вона, здається, віддаляє об’єкт мого бажання, щоб боротися за нього, щоб прагнути мого знищення як суперника.

“Я” нарешті “знайшло собі пару”, і тут виникає те, що Гегель поетично називає “боротьбою життя і смерті, де “я” розпочинає усвідомлювати себе як волю, як силу, що протистоїть іншим волям та іншим силам. Наслідком цього не стає цілковите самоусвідомлення — адже ця боротьба виникає в результаті бажання і не призводить до розуміння цінності бажаного. Звідси, вона не сприяє усвідомленню *єго* як такого, що перебуває у певному зв’язку зі світом, як такого, що йому допомагають одні речі й відмовляють інші. Як сказав би Гегель, вона не породжує поняття себе у *своїй свободі*. Навпаки, результат цієї боротьби — панування однієї сторони над іншою. Конфлікт розв’язується лише в нестабільному зв’язку пана і раба.

Цей новий “момент” самоусвідомлення становить найбільший інтерес, а тому, як Гегель пояснив його, судилося справити глибокий вплив на етичну й політичну філософію дев’ятнадцятого століття. Одна сторона поневолила іншу і, отже, здобула владу користуватися працею цієї іншої. Завдяки чужій праці вона може вдовольняти свої бажання, не витрачаючи власних зусиль і в такий спосіб мати дозвілля. Дозвілля, однак, призводить до атрофії волі; світ вже не сприймається як об’єкт, що чинить опір, проти якого суб’єкт має діяти і в термінах якого він має прагнути самовизначення. Дозвілля обертається на втому; відмінність світу стає завуальованою, а *єго* — яке визначає себе в контрасті із цим світом — губиться в таємниці. Воно знову впадає в апатію, а його щойно здобута “свобода” обертається на різновид п’яної маячні. Справжня свобода вимагає самоусвідомлення, без якого неможливе розуміння того, як досягти поліпшення за допомогою певної

дії, а отже, неможливе розуміння її оцінки. Але самоусвідомлення пана містить у собі фатальну ваду. Він не може здобути розуміння цінності бажаного, спостерігаючи працю свого раба. Адже раб в очах свого пана є лише засобом; він начебто не має своєї власної мети. Навпаки, його поглинув недиференційований механізм природи, і він не надає своїм жалюгідним завданням того значення, яке дозволило б його панові зрозуміти вартість їх виконання.

Але давайте тепер поглянемо на речі очима раба. Хоча його воля закута в кайдани, він не позбавлений волі. Він залишається активним стосовно світу навіть у своєму рабстві, і, хоч діє за наказом свого пана, він вкладає свою працю в об'єкти й залишає на них відбиток своєї особистості. Він формує світ за своєю подобою, навіть попри те, що не користується цим світом. Отже, він виокремлює себе з цього інакшого світу й розкриває свою особистість в акті праці. Його самоусвідомлення зростає, і попри те, що до нього ставляться як до засобу, він неминуче здобуває як розуміння мети своєї діяльності, так і волю зробити цю мету своєю. Його внутрішня свобода зростає пропорційно до втоми його пана, аж поки раб не повстає і поневоле пана лише для того, щоб самому "загрузнути" в болоті пасивності, що супроводжує стан дозволя.

Кожен із них — пан і раб — володіє половиною свободи: один можливістю користуватися нею, другий — уявленням про себе, щоб розуміти її цінність. Але ні в того, ні в того немає цілої свободи, і в цьому перетягуванні влади між собою кожен почувається незахищено й невдоволеним. "Діалектика" їхнього зв'язку очікує на своє розв'язання, і це розв'язання настає лише тоді, коли кожен з них розглядатиме іншого не як засіб, а як мету: тобто коли кожен відкидає боротьбу життя і смерті, яка поневолила його, і шанує дійсність волі іншого. У такий спосіб вони приймають категоричний імператив справедливості — ставитись до інших як до мети, а не як до засобів. Вони, отже, змушені дивитися на себе так, як на них дивляться інші. Кожна людина розглядає себе як об'єкт, вартий пошанування, який стоїть окремо від природи, зв'язаний із громадою

через взаємні вимоги, підтримані спільним моральним законом. Цей закон, за Кантовим формулюванням, є законом свободи. І в цей “момент” *єго* здобуває розуміння своєї діяльності; вона — ця діяльність — є автономною, а втім, підпорядкованою закону участі у спільній природі, а також проголошенням універсальних вартостей.

Але поступ нашого недиференційованого суб'єкта не завершено. Гегель досліджує розвиток від примітивного розуміння встановленого права до релігійного світобачення (“нешаслива свідомість”), де здійснення самовиявлення переступає межу особистої автономії. Нешаслива (або відчужена) свідомість наділяє об'єктивний світ владою, яка належить лише їй самій, і в такий спосіб занепадає духом; її переслідує почуття провини, вона прагне спокути. Гегель розкриває подолання цієї релігійної свідомості і зростання морального життя (або *Sittlichkeit*), кінцевою метою якого є розвиток вільного громадянина у протекційній державі. Деякі з цих пізніших висновків буде розглянуто в розділі 14. Вони містять важливі психологічні припущення й дивовижні злети уяви. Але було надто важко виразити все їхнє філософське значення. На завершення цього розгляду “Феноменології духу” я ще дещо скажу про її методи і статус її результатів.

Насамперед, що нам робити з оповідальною формою “Феноменології”? Хоча Гегель ясно каже, що в “Науці логіки” лише окреслено загальні засади “Феноменології духу”, цілком зрозуміло, що часова інтерпретація є, в останньому випадку, набагато правдоподібнішою, і нею міг би скористатися той, для кого метод “діалектики” був чистісінькою нісенітницею. Цікаво зауважити, що є *дві* часові інтерпретації “моментів” свідомості. “Феноменологія духу” містить алегорію суб'єкта, випущеного зі своїм інфантильним “я хочу” у світ, який поступово зводить це “я хочу” до володіння, таким чином надаючи і собі, і світові об'єктивної форми. Вона також містить завуальовану історію людського роду. Дивовижне інтелектуальне зухвальство Гегеля було таким, що він навіть не намагався заперечити, що людство *як ціле* мусить розвиватися згідно з моделлю “Феноменології духу”.

Ми вже наводили уривки, які стосувалися доісторичного стану природи, недиференційованого “видового” буття тварини, епізоду первісної боротьби між племенами, Римської імперії з її потребою рабства й автократичного правління. (Нас також ведуть до розуміння того, що стани свідомості, описані в уривку, де йдеться про пана і раба, стосуються імператора Марка Аврелія і його інтелектуального пана — раба-стоїка Епіктета). Не випадково ми з'ясовуємо, що пізні етапи еволюції свідомості один за одним припадають на послідовні періоди історії і що, за допомогою дива, наперед визначеності, самоусвідомлення сягає свого апогею у тій вільній, бунтівній німецькій науці (*Wissenschaft*), чийм пророком і тлумачем був Гегель.

Але ці історичні тлумачення є водночас і химерними, і оманливими. Існує глибша, логічна позиція, що випливає з цієї аргументації. Щоб з'ясувати її, нам слід інтерпретувати “момент” свідомості не як щабель на шляху до самоусвідомлення, а радше як стан, притаманний самоусвідомленню. Стверджуючи, що релігійна свідомість є вищою, ніж примітивне визнання морального закону, Гегель міг би звернутися не до часового, а радше до понятійного пріоритету. Однак цей понятійний пріоритет фактично перевертає “часове” розташування, і ось у який спосіб.

Власне, навіподіб твердженню Канта, що моє знання про себе як про суб'єкта зумовлює знання об'єктивного світу, Гегель начебто доводив, що більш ранні “моменти” свідомості зумовлюють принаймні можливість пізніших. Безпосереднє знання себе (картезіанський засновок) ґрунтується на діяльності, яка становить моє “я”. Це припускає бажання, а звідси і знання об'єктів, що, своєю чергою, зумовлює боротьбу з відмінним і відповідну поведінку, яка виростає з цієї боротьби. Поступово нас підводять до висновку, що *его*, чи суб'єкт, можливе лише в контексті політичного організму, який “реалізує” його.

Такий процес “самореалізації” може мати ступені, але ці ступені не позначають “етапів шляху”. Хоч би яким фрагментарним було моє самоусвідомлення, воно існує лише тому, що я беру участь у тій колективній

самотрансцендуючій діяльності, яка становить доконечну переробку людської свідомості. Я можу брати в ній участь тільки час від часу чи переміжно; до такого ступеня моє самопізнання і свобода будуть зруйновані чи порушені. Але якби я навіть мусив існувати як суб'єктивність (як істота, що пізнає себе безпосередньо), то мені довелося б визнати вимоги об'єктивних класифікацій, які перевершують мене, і приєднатися до них.

Пояснену в такий спосіб, радше як аналітичну, ніж генетичну теорію раціонального самоусвідомлення, цю тезу “Феноменології духу” можна вважати продовженням трансцендентальної дедукції. Гегель намагається показати, що знання себе як суб'єкта має на увазі не просто знання об'єктів, а знання загальнодоступного суспільного світу, де є моральний лад і громадянська довіра. Крім того, він намагається показати, звідки виростає апріорне твердження цього найбільш змістовного і спірного з кантівських імперативів — імперативу трактувати раціональних істот як мету, а не як засоби. Для нас зараз не важливо, чи обґрунтована ця аргументація: ми маємо звернути увагу на той ступінь, до якого вона перевершує (у прагненні) все, що пропонував Кант. Адже вона має на меті одночасну поразку епістемологічного й морального скептицизму. Вона також зводить нанівець різницю між практичним і теоретичним розумом (оскільки тиск на суб'єкта щодо визнання існування відмінного завжди виростає з виявів діяльності й волі). Вона — аргументація — таким чином робить переконливою ту особливу логіку, діяльність якої ми вже розглянули і яка трактує розум у необоротно динамічних термінах.

Запропонувавши таку інтерпретацію “Феноменології духу”, я мушу, однак, зауважити, що до певної міри вагаюсь. Адже самореалізація, описана у “Феноменології”, попри мої припущення, не реалізація індивіда. Індивідуальне “я” для Гегеля лише метафора. Жодне філософське твердження не може відштовхуватись від знання індивіда, бо саме в акті пізнання індивід здобуває універсальність. Всяка думка є класифікацією згідно з якимсь поняттям. Саме з цих міркувань Гегель запропонував у “Науці логіки” ідею, що справжній предмет

мислення — власне поняття. Я можу думати, у моєму особистому випадку, що я безпосередньо знайомий з якоюсь індивідуальною річчю, але як тільки я починаю висловлювати цю думку для себе, я змушений означити цю річ — мушу звернутись до поняття “я”. А “я”, подібно до будь-якого іншого поняття, є універсальним. Отож Гегель мислить, що в нього є достатньо підстав абстрагуватися від картезіанської й емпіричної позиції першої особи такою мірою, щоб більше не вважати їхні загадки зрозумілими. Справжній предмет дослідження “Феноменології духу” — не конкретне, скептичне, соліпсичне *ego*, а універсальний стверджувальний дух (*Geist*), просування якого до реалізації в об’єктивному світі є тим, у чому ви чи я можемо брати участь, але на що ми в інших відношеннях не справляємо впливу.

Отже, велика частина гегелівської метафізики розвивається незалежно від будь-якої епістемологічної основи. Він уникає Декартової позиції першої особи не завдяки якій-небудь альтернативній теорії пізнання, а за допомогою процесу абстрагування, який, оскільки він усуває індивіда, взагалі не залишає видимого простору для теорії пізнання. Це робить гегелівську метафізику надто вразливою для скептичних нападів, тож вважається, що з неї нічого успадковувати, окрім її поетики.

Діалектика розуму рухається від чистого, безпосереднього буття, через всі визначення буття, які сукупно складають дійсність, сягаючи свого завершення в абсолютній ідеї. Як я вже зауважував, ця абсолютна ідея є загальною сумою дійсності, істиною світу і самим Богом. В реальності немає нічого такого, що не є вирішальним чинником чистого буття й існування, що не виводилося б з діалектичного аналізу цього поняття. Розум, оскільки він породжує все на світі, охоплює все на світі; звідси знаменита фраза: “Дійсне є розумним, а розумне — дійсним”. Все, що існує, існує необхідно; але воно існує не завдяки якійсь вічній сутності, а завдяки боротьбі розуму, аби примусити наступні поняття дати ще детальніші результати. Гегель називає цю боротьбу “зусиллями негативного чинника”. Породжений у такий спосіб світ, як продукт розуму, за-

свідчує “проникливість” розуму — світ розкривається розумові таким чином, що явно випадкове може вважатися по-справжньому необхідним, а довільне й розпорошене — цілеспрямованим і цілісним.

Кант вважав, що річ у собі була “невизначеним принципом спротиву” — вона передавала думку про те, що наше знання має межу. Для Гегеля річ у собі є дійсною і можливою для пізнання — вона не що інше, як абсолютна ідея і її наступні виявлення. Не може бути більше однієї такої трансцендентної речі; але так само не може бути менше однієї. Абсолютна ідея — це спінозівська єдина безсмертна субстанція. Вона має, на думку Гегеля, лише одну природу, і ця природа розкривається нам у свідомості. Просуваючись до неї, ми “глумачимо” світ природи (розуміючи ідею як “силу”, а звідси, як “матерію”, — місце концентрації сили) і світ “духу”. Це способи реалізації, що їх зазнає в нас абсолют, але в яких він не вичерпується. Як же в такому разі ми пізнаємо абсолют? Гегель найближче підійшов до відповіді на це запитання у своїй теорії конкретної універсальності, згідно з якою світ як *даний* є водночас і пізнаваний (адже він універсальний), і чуттєво пізнаваний (оскільки він конкретний). Тож у моменти чистого споглядання ми розуміємо його таким, яким він є одвічно, хоча й бачачи його обмеженим у часі, в облозі всіх своїх визначень, убраним в атрибути, прикутим до збагненої точки буття. Філософія показує світ таким чином, але філософія є виснажливою працею; мистецтво показує його безпосередніше, оскільки мистецтво є чуттєвим *втіленням* ідеї.

З малозрозумілої, але спокусливої теорії “конкретної універсальності” (теорії, яка, хоч і містила в собі явні суперечності, змусила інтелектуальний світ затамувати подих від захвату) виросли ідеалістичні філософії мистецтва, історії й держави. Усі вони справляли глибокий вплив і достатньо відомі. Поетична привабливість цієї доктрини, яка полягає в тому, що дійсне є розумним, а розумне — дійсним, у поєднанні з теорією історії, котра подавала події як такі, що відбуваються з тією необхідністю, яка здавалася властивою логічним доказам (історія — це лише “хода розуму в світі”), мала

руйнівні наслідки в політиці, історії, а також у мистецтвознавстві, тож не дивно, що Гегеля недавно прокляли як найбільше інтелектуальне нещастя в історії людства. У розділах 14 і 15 я спробую довести, що він не заслуговує на таке обвинувачення хоча б тому, що були більш руйнівні катастрофи.

Розділ 13

РЕАКЦІЯ: ШОПЕНГАУЕР, К'ЕРКЕГОР І НІЦШЕ

Гегелівський ідеалізм настільки домінував у філософському мисленні Німеччини початку дев'ятого століття, а також у державах, чие інтелектуальне життя спиралось на німецьку літературу, що місцеву реакцію на нього спершу не сприймали всерйоз. Так зване “молодогегельянство”, представники якого внесли в гегелівську філософію розмаїте популярне забарвлення, було інтелектуальним рухом майже безпрецедентної сили, в якому найбільш незрозуміла й важка з філософій була перетворена на підвалини не лише могутніх політичних і естетичних доктрин, а й уможливленої літератури та організованого політичного життя. Рух, який сягнув своєї кульмінації в Марксовому історичному матеріалізмі, був настільки впливовим, що історія ідей має відвести йому важливе місце в мисленні дев'ятого століття. Історія філософії, однак, може пройти повз нього, кинувши лише побіжний погляд, і зосередити свою увагу на куди більш виразних мислителях, які залишилися в затінку через галасливу саморекламу гегельянства. Насамперед це був Артур Шопенгауер (1788—1860), якого впродовж останніх ста років дедалі частіше називають одним із великих філософів своєї доби. Шопенгауер був молодшим сучасником Гегеля і, почасти через невдоволення тим, що останній затьмарив його, а почасти через справжню огиду до інтелектуального потурання гегелівської системи власним прагненням, називав Гегеля “дурним і незграбним шарлатаном”. Філософія Шопенгауера є реакцією на трансцендентальний ідеалізм Канта. Як і більшість його сучасників, Шопенгауер переробив цю теорію у спосіб, який я називаю “суб'єктивним” варіантом (див. с. 159). Він твердив, що Кант довів, нібито світ, який ми сприймаємо завдяки відчуттям, є спорудою з видимостей (або “уявлень”, як він назвав їх), і, хоч Шопенгауер позірно відкидав кантівське розуміння категорій, однак він вза-

жав ці “уявлення” творчим втіленням інтелекту, який повеліває світом знання згідно з поняттями простору, часу й причинності. Саме цей спрощений трансцендентальний ідеалізм Шопенгауер протиставив вишуканій Кантовій системі. Як зрозуміло з назви його головної праці “Світ як воля і уявлення” (1818), він вважав, що світ є не лише системою видимості. Світ містить у собі не тільки уявлення та їхні систематизовані зв’язки, а й волю; головним чином Шопенгауера тепер вивчають саме завдяки його філософії волі. Ця філософія пов’язана з філософією Фіхте. Вона, однак, надзвичайно амбіційна, виводячи з єдиного поняття волі всю метафізику, епістемологію, етику й філософію душі, пропонуючи нові розв’язання давніх проблем і нове розуміння самих проблем.

Філософія волі бере свій початок у добре відомому парадоксі речі в собі. Як ми бачили, Кант твердить у першій частині “Критики чистого розуму”, що про річ у собі неможливо нічого дізнатись, оскільки вона не пов’язана з феноменальним світом, який є єдиним об’єктом пізнання. Далі він суперечить цьому твердженню, доводячи, що ми все ж таки маємо знання про річ у собі принаймні в одному випадку (а саме — у своєму власному), але що знання, про яке йдеться, є практичним, даним нам при користуванні свободою. Характеризуючи пізнання трансцендентального *его* як *практичне*, Кант начебто уникає явного протиріччя. Отже, саме до цього поняття практичного розуміння звертається Шопенгауер.

Практичне пізнання, твердить він, є пізнанням волі. Саме воля становить річ у собі, не лише в нашому власному випадку, але й у кожному випадку, де можна розрізнити дійсність і видимість. Усі видимості є “виявленнями” волі, розпізнавані інтелектом через застосування понять. Сама ж воля пізнається не інтелектом, а “безпосередньо”. Мені не потрібно з’ясовувати свої наміри, або наявність власних бажань, або те, що я щось роблю. Всі ці речі надаються мені з переконливістю, яка розбиває скептицизм і сприймається непереборною.

Цю особливість практичного знання — його безпосередність — Шопенгауер також використовував, щоб пояснити синтез *a priori*. Він виражав позицію, твердячи, що воля є апіорним знанням тіла, а тіло є апостеріорним знанням волі. Ось приблизно, що він мав на увазі: мені не потрібно з'ясовувати (я знаю безпосередньо й напевне) розмаїті факти щодо зорієнтованості й руху свого тіла. Це апіорне знання феноменальної дійсності (уявлення); воно стає доступним через діяльність волі. Навпаки, оскільки воля є річчю в собі, яка в певний спосіб лежить в основі видимості (мого тіла), то знання про моє тіло, якби воно мало бути знанням волі, було б знанням волі лише апостеріорно. (Цей запропонований висновок свідчить, наскільки мало Шопенгауер збагнув кантівське поняття межі людського розуміння. Адже за наявності такого поняття безглуздо вважати можливим апостеріорне знання речі в собі).

Шопенгауєрова думка, що “безпосередність” практичного знання якимось чином невіддільна від нашого відчуття свого власного суттєвого буття і від нашого знання про об'єкти, які заважають і чинять опір нам, наводить на роздуми і, можливо, навіть є істиною. Однак для Шопенгауєра вона була лише відправною точкою амбіційної системи, згідно з якою воля — фундаментальна, а слідом за нею йдуть мислення, розум і відчуття, пов'язані цілковитим, але незбагненим підпорядкуванням. Хоч ми й можемо збагнути світ за допомогою думки, все те, що ми осягаємо, є лише світом уявлення — тобто тим, що Шопенгауєр, настроений містично і з поваги до заново відкритої мудрості Сходу, назвав “вуаллю Майї”. За цю вуаль видимості, сформовану згідно з обставинами простору, часу і причинності, ніколи не проник би інтелект. Інтелект неспроможний ані збагнути, ані визначити діяльність волі. І все ж таки Шопенгауєр хотів довести, що воля у певному розумінні *проявлена* у видимості. Тобто багато з того, що ми спостерігаємо, можна вичерпно пояснити (збагнути “достатню причину”, використовуючи ллябніцівську фразу, якій Шопенгауєр надавав перевагу), якщо ми розуміємо його не відповідно до при-

чинних законів, нав'язаних за допомогою розуміння, а як вираз волі. Неясно, в який спосіб можна здобути знання про цю волю. Справді, шопенгауерівська метафізика начебто відкидає можливість такого знання. А втім, воля є очевидною і пропонує пояснення життя й розвитку рослин і тварин, будови й організації навіть неживих речей. У майже спінозівському дусі Шопенгауер бачить індивіда у світі як вияв "бажання". І, подібно до Спінози, він вважає, що така позиція змушує його згодитись із тим, що індивідуальність є ілюзією, що існує, зрештою, лише *єдина* річ у собі. Воля — це єдина універсальна воля, крім неї самої, в неї немає мети чи призначення; це нескінченне, невтомне прагнення, в якому всі ми беремо участь і з якого всі ми постаємо, як тимчасові епізоди під вуаллю Майї, лише для того, щоб знову впасти в непізнану вічність, з якої ми вийшли.

Шопенгауєрові висновки, схоже, накидались йому поза власною волею його розрізненням між безпосереднім практичним знанням, характерним для волі, і знанням про світ уявлень, який опосередковується за допомогою понять, а отже, його можна виразити як істину. Оскільки поняття лише подають нам те, що виступає універсальним, а не індивідуальним, вони не можуть навести нам справжній приклад індивідуальності. Як він дещо неясно пише:

"Навіть у самосвідомості "я" не є абсолютно простим, а складається з того, що знає (інтелект), і того, що відоме (воля); перше не є відомим, а друге не пізнає, хоча ці два складники разом впливають у свідомість "я". Але саме з цієї причини це "я" не знає про себе досконало, так би мовити, не прозирає ясно, а є затемненим і, отже, залишається загадкою для самого себе".

Інакше кажучи, навіть у випадку самого себе понятійне розуміння тримає нас на відстані одного кроку від індивідуальної сутності, і ми змушені визнати, що стосовно нашої власної природи можна сказати лише те, що вона є волею. Ми не можемо схарактеризувати цю волю в такий спосіб, щоб відрізнити її від іншого.

Її цілі і прагнення є тимчасовими епізодами, які не вичерпують волю; вони, ці епізоди, — оскільки вони також усвідомлюються лише під виглядом ілюзії — ані властиві її сутності, ані дозволяють нам однозначно пізнати її.

Не дивно, що цей метафізичний погляд породжує приголомшливі етичні наслідки. Оскільки воля не має внутрішньої мети, а радше проривається крізь всі свої тимчасові звершення і, шойно досягнувши їх, відкидає, як недоречні, — стає неможливим твердити, що існує яка-небудь кінцева мета людської діяльності. Наше життя, на думку Шопенгауера, внутрішньо безглузде. Задоволення — це спокій, який настає після здійснення нашого бажання; воно, отже, є всього лиш передчуттям нетерплячого відновлення бажання. Шопенгауер відчував потяг до глибокого песимізму. Він пояснював релігійну віру як звичайнісіньку потребу вірити, що послідовність індивідуальних бажань була б нескінченною, попри ту обставину, очевидну для міркування, що вони — ці бажання — не могли б мати внутрішньої цінності.

Однак та сама обставина показала, що смерть не може бути злом. Немає смерті самої волі — вмирає лише її смертний вираз у тваринному тілі. Оскільки наша сутність полягає у волі, то ця наша сутність має пережити розпад тимчасового з'явлення у світі видимого. Ніщо не страждає від смерті; феноменальне тіло зникає (а отже, не може страждати), а воля триває. Людина може відчувати, що це втішання ілюзорне, оскільки страх смерті є страхом *своєї* смерті і не може бути погамований за допомогою знання про виживання чогось іще. Але, певне, тут було менше софістики для філософа з шопенгауєрівським складом розуму, який був готовий визнати, що "я" у всякому разі є ілюзією, а звідси, воно нездатне ані до страждань, ані до розпаду, котрі воно помилково змальовує як свої власні.

З цього заперечення страху смерті Шопенгауер робить ще метафізично сміливіший крок до відмови від життя. Оскільки воля сама по собі не має мети і оскільки вське конкретне бажання спрямоване лише на той короткотривалий стан, який породжує біль свого повтор-

ного відновлення, єдине щастя, яке нам судилося пізнати, полягає у зреченні. Лише тоді ілюзорні об'єкти бажання перестають хвилювати нас, і ми починаємо проникати зором за вуаль Майї до універсальної волі, яка лежить в її основі. Самосвідомість, яка різнить нас від тварин, приносить лише усвідомлення розчарування, і якщо їй судилося стати нашою віхою, то вона має бути спрямованою на показ ілюзорної природи бажання. Зречення різниться від спокою; воно має вартість лише тоді, коли воно приходить на зміну сприйняттю марноти тимчасових прагнень. Звідси: його можна досягти, лише здобувши досвід, ставши мудрим. Саме це романтичне захоплення актом остаточного (але не незрілого) зречення лягло в основу філософії вагнерівського "Кільця нібелунгів".

Можна подумати, що, встановивши сутність дійсності у волі й уявивши цю волю відповідно до моделі кантівського трансцендентального "я", Шопенгауер знайшов би готове розв'язання проблеми свободи. Однак сталося навпаки. Він усвідомив, що людей хвалять і обвинувачують лише за їхні вчинки і що ці вчинки належать до світу уявлень. Отже, людську діяльність не можна виправдати за допомогою свободи (яка в будь-якому разі є лише примхливістю), в основі якої лежить непізнана воля. Феноменальний характер людини — джерело усіх її вчинків і так само зумовлений у всіх подробицях. Звідси — існує свобода лише в обмеженій, елементарній формі: людина може *робити* щось, і вона не завжди обмежена чи відчуває перешкоди щодо своїх безпосередніх цілей. "Трансцендентальний" об'єкт шопенгауерівської філософії, таким чином, випадає з поля зору навіть при розгляді тієї проблеми, для розв'язання якої Кант запровадив цей об'єкт. Слід зважити, чи можна знайти ще яке-небудь філософське обґрунтування на підтримку цієї речі, яка хоч і була представлена як єдина найвища реальність, залишається, проте (запозичивши Вітгенштайнові слова), "тим, про що нічого не можна сказати".

Шопенгауер був не єдиним з Гегелевих опонентів, віра яких спиралася на невимовне. Серен К'еркегор (1813—1855) у своїй критиці панівного гегелівського

раціоналізму прагнув спростувати твердження, що “дійсне є реальним, а реальне — дійсним”, і в такий спосіб наново утвердити вартість того, що, будучи дійсним, лежить поза межею досяжності розуму. Але, не маючи шопенгауерівського таланту аргументувати, показавши радше літературні, ніж філософські нахили, він не запропонував якоїсь вивершеної системи ідей, за допомогою якої можна було б відкласти визнання свого кінцевого притулку. К'еркегор не намагається розглядати традиційні філософські проблеми й пропонувати часткове їхнє розв'язання, він не намагається дослідити видимий (хоч і швидкоплинний) світ, щоб відмовитись від нього на користь царства непізнаного. Навпаки, було відкинуто весь порядок посткантівської філософської аргументації, і, хоч наслідком цього був різновид ірраціоналізму, який за самою своєю природою заперечував філософське обґрунтування, немає сумніву, що ретроспективно К'еркегора слід вважати видатним мислителем: він збагнув ту обставину, що філософські системи його доби не можна було утвердити за допомогою аргументації, відтак вони не зажили авторитету, який змусив би розум прийняти їх.

К'еркегор багато писав. Його стиль був іронічним, образним і часто високопоетичним, хоч і попованим гострою самосвідомістю, яка змушувала його постійно ховатися за псевдонімами й вести довгу і нудну полеміку (часто із самим собою). Його цікавив переважно захист християнської віри, тож він завжди писав, прямо чи непрямо, з цією метою, винайшовши супутню назву (якщо не філософію) “екзистенціалізму”, завдяки чому його тепер головним чином і знають. Його філософія — то чіткий приклад реакції проти ідеалізму, який не є формою ані емпіризму, ані скептицизму. Важливо зауважити, що під час цієї реакції ще раз було переутверджено *суб'єкта* як основу всякого філософського мислення. Випадок першої особи набуває того самого владного значення, що він мав для Декарта і Г'юма. Головна різниця полягає в тому, що К'еркегора цікавлять не якості індивіда і не знання про світ, котрі можна вивести з цих якостей, а простий *факт* індивідуального існування, яке розуміється незалежно від

усіх наших намагань класифікувати це існування у категоріях, описати його, зробити якийсь висновок про нього у способи, що замінять його (як це зробив Шопенгауер) універсальною ідеєю.

Найпершим і головним об'єктом уваги К'єркегора був Гегель. К'єркегор критикував ідею "універсального" — духу і пов'язану з нею Гегелеву спробу характеризувати природу і розвиток духу *in abstracto*, безвідносно до індивіда. Саме в індивіді, згідно з К'єркегором, розкривається справжня сутність духу — його сутність як "суб'єктивності". Він, зокрема, вороже ставився до гегелівської філософії історії, правильно вважаючи, що вона відкриває шлях і до обоження історії, і до вихолощення змісту індивідуальної відповідальності за події. Цей зміст К'єркегор іноді охарактеризує як "суб'єктивність", іноді як "екзистенціальний пафос", а іноді як "тривогу"; без нього заперечуються всяка свобода, всяке моральне життя і всяка надія на релігійне спасіння.

Багато молодогегельянців — таких як Бруно Бауер (1809—1882) і Давид Штраус (1808—1874), — вже розробляли теологію історії, яка, прокладаючи шлях марксистському матеріалізмові, уможливила здійснення К'єркегорових побоювань щодо перенесення релігійної віри з Бога на світ. Таке перенесення К'єркегор вважав невинним злом і доконечним наслідком відмови від індивідуального існування як засновку філософії.

К'єркегор правильно критикував гегелівську логіку як сплетіння ілюзій, твердячи у своїй головній філософській праці "Завершення ненаукового постскрипту" (1846), що "впровадження руху в логіку є звичайнісіньким заплутуванням науки логіки". Гегелева "логічна система", маючи на меті обмежити світ та його історію поняттями універсальної науки (*Wissenschaft*), мусить доконечно бути самоспростовною. Логіка, як наука висновку, не може створити свої власні засновки. Отже, вони — засновки — мають бути одержані з якогось іншого джерела. До того ж гегелівський "універсальний суб'єкт" є не чим іншим, як відсутністю суб'єкта. Єдиний законний суб'єкт — конкретний, індивідуальний і в певному розумінні недоступний для законів мислення.

Логіка є позачасовою, позбавленою змісту, тим часом індивід здобуває свою сутність у часі і розіграє в часі ту драму, яка лише й визначає його. Рух, що його Гегель прагнув додати в логіці, відбувається лише в індивіді.

Кант якось сказав, що він критикував домагання розуму, аби звільнити місце для віри. Я не знаю, наскільки серйозними були його слова: контраст між розумом і вірою належить до середньовічних понять, надто далеких від кантівського трансцендентального ідеалізму, щоб пролити на нього хоч якийсь світло. Однак безтеречною правдою є те, що існує подібність між К'єркегором і тими мислителями, які першими подали цей контраст як центральний для християнського світогляду. Справді, філософію К'єркегора можна розглядати і як характерно сучасне, і як характерно протестантське пояснення знаменитого Тертуліанового *credo quia absurdum* (вірю, бо це безглуздо).

К'єркегорова філософія розпочинається і завершується індивідом. Цей індивід є, дуже приблизно, картезіанським суб'єктом; К'єркегор визначає його через категорію "суб'єктивності". Щоб повніше охарактеризувати її, К'єркегор вважає за необхідне розвинути філософію існування. Але, як він твердить, екзистенційна система неможлива, адже будь-яка система, абстрагуючись від індивідуальності того, що вона описує, має нехтувати істотне, а саме — власне існування. Як майже всі філософи, які помістили свого суб'єкта у невимовне, К'єркегор далі багато говорить про нього. В якийсь момент (а саме в усталеному "Або—або" (1843)) він, здавалося б, погоджується з гегелівським поняттям "руху свідомості". Там він твердить, що сутність індивіда є часовою, але що це існування в часі зумовлене непереборним прагненням вічного. "Естетичний" спосіб життя, найбільш очевидно доступний романтичній свідомості, об'єднує суб'єкта з тимчасовим і затримує його душу в безпосередньому. Естетична свідомість знаходить свою парадигму особистого життя в тому, що найбільше визначене плином часу, — в еротичі. "Суттєвий естетичний принцип" полягає в тому, "що мить — це все, а невдовзі знову, по суті, — ніщо". Моральна

свідомість за контрастом розпізнає долю індивіда поза часом. З моральної точки зору, індивідуальне життя — це прагнення вічності. Воно, таким чином, наперед присягається у вірності швидкоплинному. Попри все це, воно не губиться в абстракціях логічного мислення, навіть якщо ці абстракції репрезентують світ, у певному розумінні, *sub specie aeternitatis*. Звернутися по допомогу до абстракцій означає просто скасувати існування. Неможливо уявити собі існування без руху, отже, неможливо передати його вічну реальність. Етична свідомість бачить суб'єкта зваженим між часом і вічністю; він відмовляється від першого, але неспроможний схопити другу, не втративши своєї особистості. Що ж може зробити суб'єкт, аби й досягти вічності, і водночас не випустити з рук — а насправді утвердити — свою реальність як індивідуальне існування?

Саме тут К'єркегор пропонує свою доктрину віри. Розум, який продукує лише абстракції, заперечує нашу індивідуальну сутність. Ця сутність є суб'єктивністю, а суб'єктивність існує лише у “стрижку віри”, чи “стрижку у невідоме”, за допомогою якого індивід зв'язує свою долю з вічністю у той єдиний спосіб, який також гарантуватиме його теперішнє буття.

К'єркегор був переконаним християнином, попри свою довічну негативну реакцію на суміш аскетичності й лицемірства своєї рідної протестантської церкви. Він присвятив багато своїх творів дещо самоспростовному завданню показати, що християнська віра є саме тією вірою, яка найбільше вимагає цього екзистенційного стрибка. Намагаючись встановити це, він висунув доктрину, згідно з якою “істина є суб'єктивністю”. Традиційні поняття віри — або як відповідність із дійсністю, або як зв'язок з системою істинних ідей — він вважав однаково порожніми не через їхню помилковість, а через тавтологію. Істина, як і все інше, перестає бути порожньою лише у зв'язку з суб'єктом. І “для суб'єктивного відображення істина стає питанням привласнення, справжнього ества, суб'єктивності, а думка має дедалі глибше досліджувати суб'єкта і його суб'єктивність”.

Як літературна ідея і як запрошення піднести індивіда до високого рівня, якого він ніколи не досягав раніше, вона — ця доктрина — цілком зрозуміла. Але як філософська доктрина вона має ту очевидну слабкість, що зникає різниця між видимістю і дійсністю. Щоправда, поняття, в термінах якого таке розрізнення зрештою має робитися, було поглинуте сферою видимості, а це призвело ось до такого затемненого визначення: істина є “об’єктивною непевністю, притаманною процесу привласнення найбільш пристрасної природи”, а звідси — “спосіб розуміння істини і є істиною”. Ми могли б викласти цю думку більш просто, сказавши, що для К’еркегора вже немає різниці між суб’єктом і об’єктом. Стрибок у суб’єктивність і стрибок віри є, зрештою, одним і тим самим, і хоча К’еркегор припускає, що індивід наприкінці цього запаморочливого процесу опиняється у цілковитій реальності “етичного життя”, певний своєї власної вічності, а втім, живучи в часі зі справжнім “екзистенційним пафосом”, — важко збагнути, як він має досягти цього. Найбільше, що він спроможний зробити у своєму стані суб’єктивності, — це повірити, що світ більший за нього, можливо, з тією “романтичною іронією”, що її Гегель дуже добре схарактеризував у своїх “Лекціях з естетики”. Але вірити не означає знати, й іронія не є заміником переконання.

К’еркегорів талант письменника і критика більше ніж компенсує його величезну філософську поразку. У дослідженні філософа, з яким його часто порівнюють, висувається припущення, що ця етика “суб’єктивності” завжди вимагатиме обдаровань вищого порядку. Цими талантами, безперечно, був обдарований Фрідріх Вільгельм Ніцше (1844—1900). Далекий від того, щоб використовувати свої таланти для захисту християнства, Ніцше, навпаки, почасти керувався ворожістю до цієї релігії, і ця ворожість, на думку декого, віддзеркалювала безумство, що вразило його наприкінці життя. Ретроспективно ця ворожість виглядає настирливою, якщо не стомливою. Але, на щастя, не вона становить найважливіший аспект ніцшеанського мислення.

Ніцше був моралістом, але моралістом видатної метафізичної винахідливості. Він обрав собі за відправну

точку вислів — “Бог мертвий”. Цьому гаслу вперше надав філософського звучання Макс Штірнер (1806—1856) у своїй яскравій книжці під назвою “Єдиний і його власність” (1845). Штірнер належав до тієї групи молодогегельянців, які виступали проти гегелівської тези, згідно з якою індивід здобуває свободу і досягає самореалізації лише в інституціональних формах, що довершують і обмежують його (див. с. 230). Штірнер з-поміж них дотримувався найбільш крайніх поглядів, заперечуючи всі інституції, всі вартості, всяку релігію, а насправді всі зв’язки, крім тих, котрі могли б привласнити індивідуальне “я”. Штірнер, цей своєрідний атеїстичний К’єркегор, показав, наподоб К’єркегору, здатність породжувати багато слів з невимовного стану ізоляції, що його він вихваляв. Ніцше, навпаки, був куди більш стислий і набагато тонший.

Філософія Ніцше розпочинається, як і К’єркегорова, і Штірнерова, з індивіда; але, на відміну від своїх попередників, Ніцше завжди глибоко сумнівався, що в індивідові залишиться щось істотне, якщо зірвати покрови видимості. Він прийняв ту доктрину, що всякий опис, як понятійний, абстрагується від індивідуальності, яку він характеризує. До того ж він вважав опис і класифікацію індивіда зокрема шкідливими, оскільки вони приписують кожному індивідові лише ту “спільну природу”, “подолати” яку є його обов’язком. Ніцше намагався уникнути парадоксів, притаманних цій позиції, через скептицизм щодо всіх форм об’єктивного знання. Він повторював Г’юмові твердження щодо причинності, а також кантівське заперечення речі в собі. (Річ у собі є вигадкою вульгарного здорового глузду, з якою має боротися кожен справжній філософ). Ніцше прагнув “життєствердного скептицизму”, який перевершив би всі доктрини, які виростають із “стадного інстинкту”, і таким чином дозволив би індивідові постати паном, а не рабом того досвіду, на який він приречений.

Ніцше стверджував, отже, мораль “пана” на противагу “рабській” моралі. Ця ідея була спрямована як проти ортодоксального християнства й егалітарного світогляду його доби, так і проти висновку з Гегелевої аргументації стосовно “пана і раба”. У праці “По той

бік добра і зла" (1866) Ніцше твердив, що немає моральних фактів, а є лише різні способи подавати світ. І все ж таки дехто може репрезентувати світ у способи, які виражають і зміцнюють його силу, власне, як хтось може репрезентувати його під аспектом внутрішньої слабкості. Ясно, що людині більш властивий перший різновид цієї діяльності, ніж другий. Лише тоді індивід буде повелівати своїм досвідом, а отже, буде завершеним за допомогою цього досвіду. Ця думка привела Ніцше до нового пояснення аристотелівської філософії доброчесності, чи досконалості, але в характерно сучасному вигляді. Подібно до Аристотеля, Ніцше знаходив мету життя в "розквіті"; досконалість міститься в тих якостях, що сприяють досягненню цієї мети. Ніцшеанський стиль, звісно, дуже різниться від стилю Аристотеля, — він поетичний і повчальний (як в уславленій стилізації пророцтва Старого Заповіту під назвою "Так казав Заратустра" (1892)). Але в його риториці прихована аргументація, яка є надто аристотелівською, щоб потребувати повторного постулювання як такого.

По-перше, Ніцше заперечує відмінність між "добром" і "злом", бо вона інкапсулює теологічну мораль, не властиву людині, яка не має релігійних переконань. Слово "добрий" має чітке значення при протиставленні зі словом "поганий", де добрий і поганий — це добрий і поганий типи людей. Однак воно не чітко зрозуміле при протиставленні з терміном "лихий". Добрий тип — це той, чия сила підтримується і який, отже, процвітає. Здатність процвітати міститься не в "добрій волі" Канта (якого Ніцше характеризував як "катастрофічного павука") і не в універсальній меті утилітаристів. ("Сто-совно щастя, так його прагне лише англієць"). Її слід шукати в тих рисах характеру, які дозволяють здійснювати волю: хоробрості, гордості, рішучості. З таких рис, які теж були серед аристотелівських чеснот, складається уміння володіти собою: Вони також дозволяють панувати над іншими і стоять на заваді великому "лихові" самоприниження. Цих рис неможливо досягти, погамовуючи пристрасті, — навпаки, пристрасті є визначальним складником чеснотливого характеру. Ніцшеанська людина здатна "бачити у своїх бажаннях закон

для самої себе". (Арістотель твердив, що чеснота полягає не у відсутності пристрастей, а у правильному їх впорядкуванні).

Подібно до Арістотеля, Ніцше не відступив перед наслідками своєї антитеологічної позиції. Оскільки вища якість — мета доброго життя, то моральна філософія має подати нам ідеал людської досконалості. Моральний розвиток вимагає злушення всього банального, стадного, "надто людського". Цей ідеал лежить, за своєю природою, поза межами досяжності пересічної людини. До того ж ідеал може бути (Арістотель) чи навіть має бути (Ніцше) відразливим для тих, чия слабкість духу не дозволяє їм співчувати тому, що не слабше за них самих. Арістотель назвав це ідеальне створіння "великодушною людиною" (*megalopsychos*); Ніцше назвав його "*Übermensch*" (надлюдиною). У всякому разі, гордість, самовпевненість, зневага до тривіального й безплідного разом із піднесеною бадьорістю світогляду та бажанням завжди домінувати й ніколи не бути зобов'язаним вважалися суттєвими рисами самодовершеної людини. Над цією картиною легко глузувати, але в кожному випадку висуваяться міцні аргументи на користь того погляду, що не існує узгодженого розуміння людської природи (іншого, ніж теологічне), яке не має своїм наслідком такого ідеалу вищості.

Сутністю "нової людини", котру Ніцше таким чином запропонував світові, була "радісна мудрість": здатність робити вибір усім своїм "я" і не розходитись із мотивами своєї діяльності. Метою є успіх, не лише стосовно того чи того бажання, а стосовно волі, яка лежить в основі цих бажань. (У Ніцше ми знаходимо шопенгауєрівську волю, яка знову з'ясовується як щось позитивне й індивідуальне, як таке, що має конкретну мету: мету особистого панування над світом. Ранне захоплення Ріхардом Вагнером і наступна пристрасна його критика свідчать про той самий амбівалентний зв'язок із Шопенгауєром). Цей успіх є, по суті, успіхом індивіда. У ніцшеанському портреті ідеальної людини немає місця для жалю: жаль — це не що інше, як патологічне замилювання невдачею. Жаль істотно ослаблює волю і створює зв'язок між рабами, який увічніює їхнє рабство.

Головна претензія Ніцше до християнства полягала в піднесенні цього патологічного почуття до єдиного критерію чесноти; таким чином воно вторгувало шлях для “рабської” моралі, яка, заснована на жалю, має доконечно відкидати все панівне й міцне.

До певної міри ми можемо збагнути все це як перепостулювання сучасною мовою аристотелівського ідеалу практичної мудрості. Об'єднаний з ніцшеанським теоретичним скептицизмом, він вів до погляду, що його часом називають прагматизмом, згідно з яким істину можна перевірити лише “на практиці”. Оскільки немає фактів, а є лише інтерпретації, то перевірка істинності переконання має полягати в його успішності. Істинне переконання — це те, яке примножує владу людини, а хибне переконання — яке її применшує. Відтак Ніцше стало легко рекомендувати віру в метафізичну доктрину, в якій криються значні перешкоди для тверезого мислення, — доктрину вічного повернення. Адже, хоч би як важко було обґрунтувати твердження, що все повторюється вічно, це переконання є спонукою “волі до влади”. Якщо вірити у вічне повернення, стає легше “жити так, щоб бажати жити знову”. Але навіщо в такому разі зупинятися за крок від цього найбільш підбадьорливого з усіх переконань — віри у всемогутнє божество, про яке сказано: “Запитайте, і вам віддасться”? Неможливо втриматись від почуття, що пристрасне поширення егоїзму Ніцше на сферу метафізики веде до плутанини, яку не міг приховати навіть його риторичний талант.

Частина четверта

**ПОЛІТИЧНЕ
ПЕРЕТВОРЕННЯ**

Розділ 14

ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ВІД ГОБСА ДО ГЕГЕЛЯ

Новочасна філософія, на відміну від античної, вважає епістемологію й метафізику своїм головним завданням. Воно, це завдання, відсунуло на периферію політичне застосування філософського мислення. Один з двох видатних новочасних філософів, Кант, писав про політику дещо наївно й уривками, тоді як другий, Вітгенштайн, знехтував її повністю. Найвідоміша праця Платона складається з безперервної аргументації, водночас політично свідомої в усіх своїх аспектах і цілковито філософської. Ті кілька сучасних філософів, які намагалися зрівнятися з ним, загалом наслідували його широту, але їм бракувало філософської дисципліни його методу. Вони схильні були ґрунтувати свої спостереження, як це робив Маркс, на суміші апіорної антропології і псевдонаукової економіки. Можливо, єдиний справжній виняток з цього ряду — єдиний сучасний філософ, який розглядав увесь предмет політики у філософських термінах і бачив політичне застосування майже в будь-якій філософській думці, — це Томас Гобс (1588—1679), тож цей розділ слід починати з короткого аналізу його “Левіафана”.

Опублікований у Парижі 1651 року, за два роки по страті короля Карла I, “Левіафан” був обмеженим у деяких аспектах. Він мав на меті виправдати владу монархії і властивий їй авторитет у добу, яка довела свою здатність повалити першу і зневажити другий. Багато Гобсових тверджень, отже, є *ad hoc*, позначені його прагненням політичної системи, яка, незалежно від того, чи вона внутрішньо досконала, безперечно, не єдиний необхідний наслідок філософського мислення. Це не завадило йому справити глибокий вплив на своїх сучасників. Він навіть надихнув республіканця Спінозу, чий “Політико-теологічний трактат” (1670) надав більш реалістичного вигляду розумінню людської

природи і високої зневаги до політичної моди, що було характерним для Гобса. Та обставина, що Гобс був емпіриком грубо сформульованого, але безкомпромісного напрямку, показує, наскільки дух емпіризму закорінений в основі новітньої політичної філософії, ставши генеруючим принципом головних доктрин держави, навіть коли ці доктрини виходять з-під пера такого філософа, як Спіноза, для котрого розум, а не досвід, є верховним суддею.

Гобс головню цікавився поняттям верховної влади, а також правами і повноваженнями, які з нею асоціюються. Він розглядав громадянське об'єднання як "співдружність", організовану згідно з положенням і впливом довкола верховної влади, власне, як частини організму підпорядковані єдиному активному принципу життя. Органічна аналогія була дуже важливою для Гобса і дозволила йому схарактеризувати природу суверенної влади і відокремити її інтелектуально від будь-якої конкретної особи, зібрання чи конституціонального процесу, що могли б — у тих чи тих політичних обставинах — бути втіленням цієї влади. Отож його ідеї щодо верховної влади мали стати прийнятними для багатьох із тих, хто не поділяв його переконання в тому, що коли верховна влада не знаходить свого конкретного вираження в монархії, то вона ані викликає відданості у громадян, ані підтримує єдності держави. Украв нерозвинений емпіризм Гобса вів його до філософії свідомості, яка не додавала переконливості такому мисленню або ж аналогії між життям громади і життям індивіда. Однак цю аналогію пізніше заново постулював Гегель, скориставшись усіма тими філософськими вигодами, якими Гобс не спромігся підкріпити її. Отоді вона почала виглядати переконливою.

Маючи на увазі мету цього розділу, та єдина найважливіша думка, яку слід шукати в Гобса, полягає у його твердженні, що не може бути "зобов'язання для будь-якої людини, яке не випливає з її власної діяльності". Історія політичної філософії вісімнадцятого століття — це переважно історія цієї думки і дедалі більшого переконання, що вона або хибна, або слугує для приховування чогось набагато важливішого. Коли це твер-

дження правильне, то виходить, що ніхто не народжується обтяжений зобов'язаннями і що жодна держава не має права на відданість, якщо тільки вона не утворилася за дією “згоди” — бодай мовчазної, необдуманної чи спонтанної — громадян. (Слід зрозуміти, що коли Гобс веде мову про “дію”, то він має на увазі навмисну дію того виду, котрий можна вважати таким, що містить у собі творення і прийняття зобов'язання. Яскравим прикладом такої дії є обіцянка; так само як і свідома участь у бізнесі, відповідно до загального контрактного і торговельного права).

Гобс знаходить свою парадигму зобов'язання в договорних і квазідоговірних зв'язках між “дорослими, які дають згоду” (говорячи сучасною мовою). Це, звісно, доволі дивна відправна точка для захисту монархічного правління, де верховний правитель, як правило, має владу над громадянином, яка перевищує все, на що цей громадянин міг дати згоду, ба навіть що він міг збагнути. І все ж таки Гобс вважав, що, мовчки погоджуючись із вигодами правління, громадянин у такий спосіб приймає і таким чином бере на себе зобов'язання щодо заведеного у громаді ладу. Верховний правитель, який є не чим іншим, як втіленням волі цього ладу, діє, отже, згідно з повноваженнями всіх тих, хто прямо чи непрямо шукає в нього захисту.

Філософська основа процитованої Гобсової фрази важлива для розуміння того, про що йтиметься далі. Політична філософія від свого виникнення надто опікувалася вкрай важливим розрізненням — розрізненням між правами (які надаються лише в ім'я справедливості) і повноваженнями (які надаються за будь-яких обставин). Платонова “Держава” розпочинається з дискусії, яка має на меті звести перші до других; Марксів історичний матеріалізм розглядає перші лише як інституціональне віддзеркалення других і надає *матеріальну* реальність лише повноваженням. Гобс, який надто переймався легітимністю, усвідомлював, наскільки крихким є наше людське розуміння справедливості, якщо воно не підтримане матеріальною силою. Що ж у такому разі уможливорює звернення справедливості? Вона не може існувати у “природному стані”, де життя людини

є “огидним, нещасливим, самотнім, брутальним і коротким”: вона, отже, є артефактом, який стає можливим завдяки владі держави. Таким чином, верховна влада створює засади справедливого ладу. Водночас, визнає Гобс, ми розмежовуємо законну і незаконну верховну владу. Може, це просто — як запевняв би нас “вульгарний” марксист — ідеологічна омана? Чи для неї є якась незалежна основа в реальності — тобто незалежна від того очевидного мотиву, що всі ми мусимо вірити (через пощадливість чи боягузтво), що де влада, там і право?

Зрозуміло, права існують лише між особами, і характерною ознакою осіб є те, що права можна добровільно передати, в такий спосіб набувши принаймні почуття обов’язку відносно один одного. Отже, для Гобса було очевидним, що ми можемо збагнути “права”, якщо простежити їхні витоки, через складну історію що оточує їх, до тих дій, у яких вперше постало розуміння обов’язку. Права можна розглядати як такі, що були надані однією особою іншій. Вони мають свою об’єктивну основу у властивості міркувати, яка постачає знання і є необхідною для дружнього обміну між раціональними істотами. Їхнє походження цілковито різниться від походження влади, а отже, вони можуть бути використані для засудження влади, навіть якщо влада прагне скасувати їх. Щаслива громада — це, безперечно, та, де право і влада перебувають у злагоді, і, таким чином, розуміння обов’язку надає авторитет тій *de facto* владі, якій потрібна відданість цієї громади. Такі думки порушують величезні філософські питання щодо природи раціональної діяльності й щодо зв’язку між фактом і оцінкою. Але вони слугують почасти для пояснення того, чому надто багато філософів моралі й політики зосереджувалися на дії обіцянки як на відправній точці своїх досліджень. Вони також показали філософську основу доктрини, розвинутої у працях Лока і Русо, якій судилося стати однією з найвпливовіших з усіх політичних ідей, — доктрини суспільного договору (або “угоди”, як її називав Лок).

“Два трактати про правління” (1689—1690) Джона Лока були написані, як і “Левіафан”, на захист полі-

тичних сил, які прагнули панувати в тогочасній Англії. Цього разу захищалася не абсолютна монархія, а обмежена парламентська монархія (якій загрожувала, як вважав Лок, династія Стюартів), підтримувана тими можновладними вігами, серед яких особливо активним був його власний патрон — перший лорд Шефтсбері. Перший трактат являв собою полеміку, спрямовану проти доктрини божественного права королів, оскільки саме його незадовго перед тим обстоював сер Роберт Філмер. Ця дещо обмежена праця становить для нас інтерес лише як ілюстрація того, що диспут, який надихнув Лока, надихнув і Гобса, — це диспут щодо природи і межі законності. У другому трактаті Лок пропонує, певне, перше широке пояснення справжніх логічних наслідків Гобсових договірних поглядів на державу.

На відміну від Гобса, Лок вважав, що природний стан, який “передую” (в реальності чи в думках) формуванню суспільства, не обходиться без закону. Незалежно від того, буде чи не буде цей закон здійснюватися у природному стані, він все-таки існує там, адже закон вкладено у свідомість людей за допомогою розуму (який у свою чергу є засобом передачі нам Божої волі). Цей “закон природи” породжує “природні права”, що є загальновизнаними серед усіх раціональних істот, хоч би якою була конкретна політична конституція, незалежно нав’язана цим істотам. Погоджуючись з існуванням таких “прав”, Лок засвідчував вплив релігійного філософа Річарда Гукера (1553—1600), який своєю чергою сприйняв і опрацював середньовічну ідею “природного права”, щоб наділити церкву владою, котра перевершувала б і регулювала владу держави, а також брала б у ній участь. Доктрина природного права — по-різному постульована й обстоювана — й досі має своїх послідовників. Вона характеризується “інтернаціональним” характером; вона точно визначає права, які буцїмто незалежні від прав, породжених будь-якими конкретними політичними обставинами, і випереджають ці права. Вона може, отже, забезпечити апеляційний суд проти конкретних законів, які ображають громадян. Саме з цієї причини поняття “людських прав” (найповніша форма цієї доктрини), здавалося б, забезпечило

міжнародне визнання американського лібералізму, конституційні підвалини якого містяться у філософії Лока і який становить альтернативу ідеалам соціалізму. Доктрина людських прав, таким чином, надавала певної законності боротьбі за владу, яка виходить за межі будь-якої однієї конкретної нації.

Питання “Чи можуть існувати природні права?” поставало впродовж історії філософії у багатьох формах і під різними масками, але заслуга Лока полягає в тому, що він чітко сформулював це питання і дав на нього безкомпромісну відповідь. Він вважав, що розум змушує нас визнати існування прав незалежно від будь-якої домовленості, договору чи угоди, які могли б послужити для їхнього виникнення. Згідно з античною тезою, є права, які закорінені не у природі, а в домовленості. Існують, наприклад, природні права на життя і особисту безпеку, а також на свободу, яка зумовлюється наявністю вибору. Є також природне право приватної власності, на захист якого Лок висуває цікаві й могутні аргументи. Людина, “змішуючи” свою працю з об’єктом, наприклад, коли вона обробляє поле чи переробляє сировину, “перетворює її на свою власність”. У такий спосіб вона обертає зв’язок влади на зв’язок права. Ніхто, крім цієї людини, тепер не може виключно користуватися даним об’єктом, не заперечуючи її права. І все ж таки право виникає цілком природно. Для нього не потрібне посередництво якого-небудь договору чи узвичаєного вжитку, що міг би послужити “обґрунтуванням” цього права. Розумові дано бачити, що таке “змішування праці” породжує власність. Людина виступає власником тих ланів, які вона обробляє, так само як вона є власником частин свого тіла. Однак, як усвідомлював Лок, права такого виду будуть захищеними від застережень. Двоє людей можуть обробляти одне й те саме поле; або ж я можу завдячувати вам можливістю “вкласти свою працю” в певний об’єкт, а ви вже, своєю власною працею, помістили мене чи цей об’єкт у відповідний зв’язок. Проте ймовірність таких застережень не відкидає того висновку, що такі майнові права є природними.

Наскільки ця ідея переконлива? Її історичне значення годі заперечувати. Вона не лише пропонує чітке застосування середньовічних ідей природного права, а й дає яскраву термінологію для характеристики сутності матеріальної власності. Ця термінологія, мабуть, вперше, але, безперечно, не востаннє, зосереджує політичне мислення на понятті абстрактної людської праці. До того ж вона має на увазі зв'язок між людською свободою і доступністю плодів праці. Згодом цей зв'язок заволодів увагою політичних філософів усіх переконань.

Однак, попри це історичне значення, дуже важко погодитися як із локівським викладом доктрини природного права, так і з наведеними ним конкретними прикладами цього права. Так що ж таке існує в людському розумі, що дозволяє йому засвоювати природні права? Можливо, Лок припускав, що існують апріорні закони практичного розуму, подібні до кантівського категоричного імперативу? Чи він гадав, що є певне поняття справедливості, якому можна дати пояснення, не посилаючись на конкретні політичні конфлікти, в які воно постійно втягується? Лок не дає іншої відповіді, крім теологічної. Він також не говорить, що такого є у “змішуванні праці”, що дозволяє нам перейти від звичайнісінького факту природи (люди роблять речі) до закону про право (люди володіють речами). І все ж таки в цьому понятті присутня інтуїтивна сила, яка змушує філософів раз по раз повертатися до нього.

Якби навіть природні права існували, то не варто думати, що всі люди у стані природи спостерігатимуть їх. Звідси, суспільство і його інституції є необхідними, а ці інституції вимагатимуть форм послуху і створюватимуть форми зобов'язання, які перевершують те, що можна розглядати як тільки “природне”. Отже, постає питання: який критерій права і законності діятиме поза сферою “природного закону”? Лок дає на нього фактично ту саму відповідь, що й Гобс. Критерієм законності є взаємна згода, і одержаний внаслідок цієї згоди державний лад слід пояснювати в договірних термінах: він виникає з “первісної угоди”. Ось яке міркування висувається стосовно цього: всякий суспільний лад потребує обмеження у незліченні способи тієї свободи,

якою раціональна істота користується у “стані природи”. Окрім того, неможливо гарантувати, що цей лад не порушуватиме також її “природні права”. За яким, отже, правом можна відняти в людини її права і свободи? Єдиним таким правом має бути те, що вона сама, виходячи з якихось міркувань про переваги, що їх можна здобути при цьому, погоджується не користуватися ними. У відповідь, отже, державний лад має ту вигоду, яку він зобов’язаний надати людині, — вигоду, на яку людина погоджується. Цю вигоду важко схарактеризувати, але ми принаймні знаємо, що вона містить в собі мірило безпеки у питаннях життя, тілесної безпеки і власності, разом з іншими вигодами людського суспільства і матеріального добробуту, що їх може дати добре влаштована громада. “Первісна угода”, однак, укладається не з верховною владою, адже існування такої влади є, понятійною мовою, кінцевим результатом, а не основою угоди. Ця угода укладається між вільними істотами у стані природи, коли вони взаємно відмовляються від кількох своїх прав і свобод і об’єднують свої зусилля заради спільного блага.

Не варто заперечувати проти такого погляду, що він історично абсурдний. Лок визнавав, що суспільства не утворюються в такий спосіб і не можна очікувати, що послідовність політичних подій віддзеркалюватиме ті логічні пріоритети, які лише й спроможні виправдати це суспільство. Щоб відокремити історію від розуму, Лок, отже, запровадив поняття “мовчазної згоди”, кажучи не те, що існує явний договір, з якого починається суспільство, а що радше державний лад, коли він законний, твориться за мовчазною згодою громадян, за згодою, яку заради ясності можна було б подати у вигляді явної “угоди”, що визначає права і обов’язки сторін, на зразок договору в законі. На жаль, ця метафора тепер починає виглядати необґрунтованою. Згідно з духом свого сімнадцятого сторіччя, Локові було легше, ніж нам, постулювати засіб (а саме — переселення на “вільне місце”), за допомогою якого згода громадянина зі своїм оточенням могла б бути, ставши свідомою, анульована. Тепер ми знаємо, що є дуже мало “вільних місць”, а отже, існує велика проблема

в окресленні того, що означало б для окремого громадянина анулювати свою згоду на той лад, який оточує і (якщо йому пощастило) захищає його. Але тоді, *pari passu*, має бути точнісінько та сама проблема розуміння того, що означає не просто жити при політичному ладі, а й погоджуватись із ним. У такому випадку метафора суспільного договору стає по-справжньому затемненою.

Лок запровадив у політичне мислення ще одне дуже впливове поняття — “розподіл повноважень”. Гобсів верховний правитель — це єдине автономне джерело, з якого беруть свій початок всі дії спільноти. Його — правителя — влада є законодавчою, військовою і внутрішньою водночас. Лок твердив, що навіть коли такі повноваження на практиці здійснюються одночасно чи єдиною владою, вони теоретично є віддільними, і їх можна як здійснювати, так і пояснювати незалежно одне від одного. Він пішов далі, доводячи, що ці повноваження були, по суті, вже розділені — принаймні до певного ступеня — в конституції Великої Британії, і що вони мали бути розділені, аби ця конституція завоювала підтримку своїх підданців. Ось, на його думку, гілки влади, які бувають і завжди мусять бути, таким чином розділені: законодавча (яка займається законотворенням), виконавча (яка має виконувати закони і вести урядові справи) і “федеративна” (до компетенції якої входить укладання договорів і ведення війни).

Доктрина розподілу повноважень відома з Американської конституції, яка прямо визнає цю доктрину як одну зі своїх підвалин. Її прийняв і вдосконалив теоретик політики вісімнадцятого сторіччя Шарль барон де Монтеск’є (1689—1755) у своїй праці “Про дух законів” (1748) — яскравому звеличенні засад, які, на його думку, були втілені у Британській конституції і які він рекомендував як єдиний надійний порятунок для суспільства, пристосованого до складних занять сучасної людини. Таке суспільство має поєднувати в собі найміцніші можливі гарантії свободи з величезною внутрішньою єдністю, а цього можна досягти, твердив Монтеск’є, через розподіл влади. Такий розподіл (згідно з теорією Монтеск’є, між виконавчою, законодавчою і судовою гілками влади) є запорукою особистої сво-

боди, гарантуючи, що кожна гілка влади контролюватиметься іншою. Він також забезпечує єдність через внутрішні зв'язки між гілками влади, і ці зв'язки унеможливлюють здійснення будь-яких повноважень однією гілкою влади без співпраці з двома іншими. Обговорення цього цікавого поняття триває з неослабною силою й досі, тож тепер дуже важко відокремити основні філософські ідеї від різноманітних забобонів, з якими ці ідеї переплелися. І все ж таки ще одним здобутком різнобічного Локового таланту було те, що йому судилося відкрити спосіб розкласти, так би мовити, гобсівське поняття верховної влади і підвести під нього принаймні подібність обгрунтованої основи.

Доктрина "суспільного договору", певне, найчастіше асоціюється з великим диваком Жан-Жаком Русо (1712—1778), якому вдалося так поєднати її з *sensibilité* вісімнадцятого століття, що вона стала і привабливою для простого люду, і корисною для честолюбного гвотократа, який прагнув панувати над цим людом. Русо пустив за вітром здоровий глузд і політичну прозорливість, які спонукали Гобса і Лока. Він знайшов у договірній теорії політики не лише філософську доктрину законності, а й привід для захоплення "шляхетним дикуном". Русо вважав, що людина є доброю за природою, а поганою її роблять лише інституції. (Доктрина, в яку більшість людей вірять замолоду і в яку дехто продовжує вірити, з різним ступенем істеричності, навіть у похилому віці). Русо видобув із цього забобону впливову філософію освіти ("Еміль, або Про виховання", 1762) і чудове прославляння романтичного кохання ("Юлія, або Нова Елоїза", 1761). Він писав свій уславлений твір "Про суспільний договір" (1762) під впливом цієї доктрини. У цій праці договірна основа суспільства пропонується як єдине можливе його виправдання, а крайня демократія (як протипага лише представницькому врядуванню) захищається як найліпший спосіб розуміння локівської теорії "мовчазної згоди". Однак у цій книжці розкриті парадокси крайньої демократії, і вона доволі відчутно протистоїть їм. Адже доктрина суспільного договору змушує Русо вихвалити таке, що

багато окремих членів цього договору вважали б за тиранію.

У варіанті Русо умови договору дуже чіткі. Договір передбачає “цілковите відчуження кожного учасника, разом з усіма його правами, до єдиної громади”. Це обґрунтовується тим, що ніхто не може, згідно з положеннями такого договору, здобути особисті переваги, тож єдиною зацікавленістю, яка спонукає погодитися з цими положеннями, є зацікавленість у загальному добробуті. Отже, у варіанті Русо, договір створює об’єднання з майже абсолютною владою над своїми членами. Постає в такий спосіб об’єднання називається, якщо воно пасивне, “державою”, а якщо активне — “верховною владою”. У своїй активній формі воно має і індивідуальність, і волю. Русо називає цю волю “загальною волею”. Немає потреби зупинятись тут на подробицях теорії Русо, хоч і слід взяти до уваги ту доктрину — знамениту за його доби й убивчу в наслідках революції, яку мислення Русо виявилось неспроможним передбачити, — згідно з якою той, чия воля протистойть загальній волі, має бути обмежений загальною волею, оскільки його власна участь у суспільному договорі гарантує, що він у такий спосіб буде просто змушений “бути вільним”. З філософської точки зору, важливе твердження, що загальну волю не треба розглядати як суму індивідуальних воель. За словами Русо, є різниця між “загальною волею” і “волею всіх”. Первісний договір не лише об’єднує волі тих, хто уклав його: він веде до виникнення нового порядку волевияву. Загальна воля — це окрема сутність, прикріплена до верховної влади, яка сама уявляється в особистісних термінах. Саме цій частині доктрини Русо судилося надихнути Гегеля.

Чому ми повинні говорити про державу як про особу? Гегель у “Філософії права” (1821) прямо розглядає це питання й намагається узгодити його із здогадами щодо законності, які — тим часом як він на словах підтримує теорію суспільного договору — в своїй основі антидоговірні. Кант намалював портрет особистості, якому були притаманні ось такі риси: особа є діячем; вона самостійна; вона має волю і розум. Особа також має

права, зобов'язання й обов'язки, і в її природі бути трактованою як мета, а не як засіб, причому будь-яке інше трактування буде просто способом заперечити її особистість. Питання про те, буде чи не буде вона з необхідністю організмом, Кант не прояснив, замінивши розрізнення між твариною і розумною істотою більш затемненим (хоча в контексті воно так само наводить на роздуми) розрізненням між емпіричним і трансцендентальним "я". Тепер зрозуміло, що Гобсова "співдружність" є своєрідним організмом. Вона народжується, розквітає, вмирає. Її можна поранити й вилікувати, а зв'язок її частин з цілим справедливо можна назвати органічним. (Загальноновизнано, що термін "організм" є глибоким і складним терміном, який був предметом багатьох філософських дебатів, починаючи від Арістотеля і до наших днів. За таких обставин значило б додавати зайвого збентеження, якщо торкатися чогось глибшого за інтуїтивне розуміння його). Що ж у такому разі можна мати на увазі, висуваючи твердження, що співдружність — це також і особа?

Ось як відповів на це запитання Гегель: по-перше, співдружність має власну волю, яку вона виявляє через той факт, що бувають державні дії — такі, як оголошення війни чи ухвалення законодавчого акту, — які не є діями якоїсь іншої особи. По-друге, держава має розум. Вона діє згідно з міркуваннями, її можна переконати й відрадити — через конституційний процес — робити те чи те. По-третє, держава має права (відносно своїх громадян і відносно інших держав). Вона також має обов'язки (скажімо, піклуватися про добробут своїх членів). По-четверте, державу слід розглядати не лише як засіб, але й як мету. Її права слід поважати, і до них слід підходити з тими безособистісними установками — від любові до ненависті, — котрі застосовуємо до істот, які мають природу цілей у самих собі.

Зауважте, що я запровадив нове поняття — поняття держави. Одним із найважливіших здобутків гегелівської політичної філософії було розрізнення, яке він проводив між державою і громадянським суспільством, а також його намагання продемонструвати, що є сенс говорити про останнє, але не про першу, в понятійних термінах.

При проведенні такого розрізнення Гегель до певної міри перебував під впливом римського права, яке відрізняє істинну юридичну “особу”, яка має юридичні права і обов’язки, від rozmaїтих форм об’єднання, які постають із добровільних договірних чи квазідоговірних зв’язків між їхніми членами, але в такий спосіб не набувають статусу юридичної особи. (Приклад першої — компанія, другої — аматорський футбольний клуб). Але філософська основа такого розрізнення куди глибша, ніж його може розкрити будь-яке юридичне поняття. Я, отже, спробую реконструювати його іншим чином.

Гегелівська політика закорінена в його концепції індивідуального “я”. Засновком усіх договірних теорій держави виступає положення, згідно з яким раціональна істота у природному стані наділена самостійністю. Як іще могла б вона прийти до згоди такого швидкоплинного виду? Гегель заперечував цю самостійність не тому, що вона була історично неймовірною, а через її логічну неможливість. Він розглядав самостійність як своєрідний артефакт. Самостійність не дається і не може даватися суб’єктові у природному стані, вона радше набувається суб’єктом через процес діалектичної взаємодії з подібними йому — почасти цю взаємодію вже було показано на прикладі метафори пана і раба. У природному стані суб’єкт існує як чистий суб’єкт. Він має певну волю, але не має ані самосвідомості, ані свободи, яка виражає її. Він вихоплюється із темряви наприкінці боротьби (і оскільки прихильник контрактної теорії бере до уваги історичний міф, то тим паче це робить Гегель, котрий розглядав історію як “розгортання поняття”). Лише тоді, у світлі взаємності, коли індивід усвідомлює себе як суспільну істоту, зв’язану моральним законом, який змушує його визнати особистість інших і побачити в них мету, а не засоби, він — індивід — здобуває свободу. На той момент суспільство вже існує. Суспільство, отже, не могло б засновуватись на будь-якому договорі, адже індивідуальна автономія, що без неї годі укласти хоч якийсь договір, є засновком суспільства, котре буцімто утворюється за допомогою цього договору.

Таке заперечення достатньо ґрунтовне. Воно пояснює, що політична філософія неспроможна розвиватися незалежно від філософії свідомості і що поняття індивідуальної автономії, яке припускається в теорії суспільного договору (і яке й досі має прихильників у сучасному лібералізмі), може, по суті, бути ухилянням від політичних питань, що на них воно мало б відповісти. Та коли ми погодимося з гегелівським поняттям суб'єкта, то що зможемо сказати про поняття легітимності? Ще раз, у римському дусі, Гегель привертає нашу увагу до поняття жалю (*pietas*). Це здатність усвідомлювати і впливати на зобов'язання, які не є результатом ані договору, ані будь-якої іншої форми індивідуального вибору. Такі зобов'язання оточують індивіда при народженні, формуючи його самосвідомість і втрачаючись у його свободу ще до того, як він здобуде ту чи ту. Ці зобов'язання є зобов'язаннями домашнього вогнища. (Гегель посилається на пенатів — римських богів, покровителів дому). Невірність рідному дому — це невірність самому собі, оскільки вона має на увазі заперечення тієї сили, без якої свобода, воля й розум були б беззмістовними діями в моральній порожнечі. Звідси, важливим складником раціональності є усвідомлення зобов'язань, які не беруться на себе добровільно і про які не “укладається договір”. Усі аргументи на підтримку тієї думки, що раціональна істота мусить визнавати законність у договірних правах, є, таким чином, аргументами на користь того, що ми повинні також визнавати законність в іншому. Саме це “інше” має схарактеризувати політична філософія.

Запровадивши поняття законності, яка є вищою за індивідуальний договір, Гегель відкрив собі шлях до пояснення і захисту концепції держави як сутності, влада якої перевершує все, що можна було б надати їй через “мовчазну згоду”, так само як її історична реальність виходить за межі життя будь-якого індивідуального суб'єкта. Ця велика “особа” має такі права, що їх не могла б мати жодна маленька особа (скажімо, право вимагати смерті окремого громадянина). Гегель одним махом перевернув усю доктрину природного права і замінив її на доктрину “штучного зобов'язання”.

Індивід не має природних прав, які перевищують його зобов'язання бути підвладним державі, що визначила його автономію. Цю думку можна критикувати як право тирана. Гегель не вважав її такою і обґрунтовував своє заперечення подібного звинувачення поясненням природи індивідуальної свободи.

Індивід здобуває свою свободу лише у процесі саморозкриття. До цього процесу причетні всі інституції, що оточують індивіда. Першою з них (як історично, так і понятійно) є родина. Одним із найважливіших здобутків політичного мислення Гегеля було те, що він визнав (а це до нього надто рідко усвідомлювали), що політична істота виводить свій суспільний зміст з приватної домовленості. Вона приватна в тому розумінні, що залежить від зобов'язань благочестя, а щодо них неможливо скласти угоду. (Хіба можу я укласти договір зі своїми батьками, що вони зачнуть і виховують мене в обмін на мою любов і захист? Саме це припущення — нісенітниця). Родина і її зобов'язання, отже, глибоко переплетені зі свободою індивіда в міру його подорослішання. Але свобода його не може бути вивершеною в таких взаєминах "природного благочестя". Індивідові потрібна сфера вільної діяльності, де він може порівняти свою волю з волями інших й утвердитись у справедливих взаєминах. Ця сфера є сферою згоди, а отже, договору. Гегель називає її "громадянським суспільством": воно є ланкою несформованого об'єднання, яке оточує і надає тотожності родині. Несформоване об'єднання можна схарактеризувати в договірних термінах, адже його сутність полягає у взаємному визнанні обов'язків, які закорінені в індивідуальному виборі.

Однак жоден суспільний договір неспроможний здійснити ту свободу, яку він породжує. Він завжди буде незахищеним від тиранії індивідуальної волі і, таким чином, може розпастися щомиті. Він дає діячеві лише недосконале відчуття *об'єктивної* реальності суспільного ладу. Це об'єднання суб'єктів, але воно ще не має незалежного об'єктивного буття. Індивід підноситься до повного самоусвідомлення, лише стикаючись із суспільним об'єктом. Тільки тоді він досягає обмеженість

своєї діяльності. Коли індивід збагне цю межу, він зрозуміє, як виразити свою свободу, не переступаючи її. Коротше кажучи, громадянському суспільству потрібні інституції, які б захищали і зміцнювали його і які зберігали б об'єктивну реальність політичного утворення. Сумою цих інституцій є держава, і якщо держава мусить мати об'єктивну реальність, потрібну для індивідуальної свободи, то вона повинна мати статус, спостережений нами перед цим. Держава має бути особою, з правами, обов'язками, розумом і волею. Звідси: повний розквіт індивідуальної свободи можливий лише в тому разі, якщо індивід може "реалізувати" себе в інституціях, які обмежують його права. Те, що має вигляд тиранії, насправді є свободою в її найвищій, найбільш самопізнаваній формі.

Важко визначити весь філософський зміст цих ідей. Вони стають трохи зрозумілішими, якщо їх пов'язати з ідеєю "самоусвідомлення", схарактеризованою в розділі 12. Але, мабуть, варто нагадати ту обставину, що ці ідеї — не сума політичного мислення Гегеля, а радше схема, в рамках якої він наводить дуже цікаві й складні аргументи, маючи на меті відкинути спрощення політики Просвітництва. Гегель замінив доктрини природного права і суспільного договору тим, що було більш правдоподібним як характеристика політичної реальності, менш руйнівним як ідеологія і, насамперед, могло краще пояснити той факт, що людина є історичною істотою, котра творить себе і свої інституції в безперервному процесі, причому законність, яка асоціюється з цими інституціями, можна вповні збагнути лише в історичних термінах.

Серед гегелівських аргументів — складний захист приватної власності як необхідного знаряддя свободи. Право на власність і справді істинне право. Воно твориться інституцією, яка, так би мовити, наповнює світ зв'язками власності і, отже, ставить об'єкти в центр уваги прав і обов'язків. Власність гуманізує світ. Вона робить його зрозумілим, помічаючи його характерними рисами особистості. Вона є частиною декорацій для тієї індивідуальної свободи, що стає метою політики. Гегель показав схильність керуватися локівським по-

няттям “змішування праці”. Однак цей процес створює не майнові права, а різновид уявлення про себе у працівника (*Bildung*) і самопрагнення, природним здійсненням якого є власність. Інститут власності в такий спосіб стає невіддільним від процесу політики навіть попри те, що він може не бути підтриманий природним правом.

“Філософія права” — мабуть, найбільш стислий політично-філософський гвір з усіх, коли-небудь написаних, — містить багато таких аргументів, і в ній успішно, принаймні порушуються, якщо не розв’язуються, майже всі важливі проблеми сучасної політичної філософії. Вона, отже, підготувала ґрунт для того розквіту інтересу до політичних питань серед філософів, що його найпершим виразив у своїх працях Карл Маркс.

Розділ 15

МАРКС

Гегель не справив би такого впливу, якби на його боці не було авторитетного слова історії. Він пропонував абсолютну істину добі, яка позбавилася релігійної віри; його стиль абстрактний — тому мовби не зіпсований вузькою прихильністю — і все ж таки яскраво образний; він підходить до конкретних деталей політики, мистецтва й морального життя з такою витонченістю і глибиною сприймання, які завжди вселяють шанобливий трепет. Дух пізнього романтизму живе в гегелівській системі, і навіть його найбільш складним для розуміння висловлюванням властива своєрідна меланхолійна гострота. Для його сучасників ця характерна особливість і авторитет, який здобувався завдяки їй, були найбільш очевидними у філософії історії. Вона, філософія історії, була частиною тієї гегелівської системи, яка, здавалось, найкраще пояснювала характерну позицію нової людини дев'ятнадцятого століття. Для тих, хто втратив розуміння вічності, ідея історії була першочерговою турботою. Їхня дезорієнтована свідомість інстинктивно зверталась до філософії, яка приписувала історії й людині всю ту поважність, яка перед тим вважалася приналежністю позачасового і божественного. Молодогегельянці були філософами, багато з яких, подібно до Гегеля, розпочали свою кар'єру з дослідження теології. Вони принесли у філософію серйозність релігії і один за одним втрачали свою безневинність у ті розмаїті способи, до яких їх принадажував Гегель. (Ніцше згодом схаактеризував всю посткантівську філософію як “приховану теологію”, розглядаючи її як намагання зберегти живим релігійний дух під світською машкарою). Дехто прагнув поширити філософію історії на сфери мислення, які ще тільки слід було включити в неї; інші хотіли заново постулювати її без тих релігійних і метафізичних доктрин, що їх вони знаходили в Гегеля. Усі намагались, у той чи той спосіб, дотримуватись нового поняття історії як

виразної філософської ідеї, хоч і позбавляючись у різні способи і різною мірою ідеалістичної метафізики, яка породила це поняття. Найважливішим філософом, який постав з цих наслідків гегельянства, і, певне, найвпливовішим філософом Нового часу був Карл Маркс (1818—1883), в кількох ранніх працях якого міститься уїдлива критика молодогегельянців, до кола яких він спершу належав.

Маркс був людиною геніального розуму, але сформований переважно самоосвітою. Внаслідок того, що він змушений був жити у вигнанні (спочатку у Франції, а потім в Англії) через підтримку революційної діяльності, його праці не могли ані писатись, ані публікуватись за спокійних обставин чи за умов інтелектуального визнання, які надали б їм задовільної дисципліни. Його шедевр “Капітал” (том I, 1867) так і не було завершено, а деякі з найбільш вдумливих і важливих творів залишалися неопублікованими аж до його смерті. Глибока відданість справі соціальної революції змушувала його докладно читати й писати на теми, які тепер навряд чи вважалися б філософськими, а його полемічні нападки на тогочасну філософію — такі, як “Святе сімейство” й “Злиденність філософії”, — часто свідчили про те, що він хотів би, щоб про нього пам’ятали скоріше як про соціолога, аніж філософа. І все ж таки його філософський вплив був надто сильним, а його концепції настільки цікаві самі по собі, що основна філософія, якою він керувався, заслуговує на пильну увагу. Ми знайдемо в Маркса важливу спробу синтезу німецької філософії людської природи — тієї філософії “раціонального діяча”, яка виросла з Кантової “Критики чистого розуму” й перейшла через Шилера та Гегеля до менших постатей часів Марксового студентства, — із здоровим глуздом англійської політичної економії, до критики якої Маркс зрештою звернувся. З цієї суміші гегелівської філософії свідомості й емпіричної економіки, яку він доповнив впливовою теорією історії, постала школа сучасної думки, відома тепер під назвою марксизму.

З-поміж Марксових праць з філософського погляду найбільше значення мають, по-перше, “Рукописи 1844 року” й “Німецька ідеологія” (ці дві праці віддзеркалюють, як молодий Маркс використовував і критикував гегельянство), по-друге, — «Передмова до “Критики політичної економії”» і “*Grundrisse*”, де показано дедалі більший вплив теорії історії; і, нарешті, “Капітал” (доповнений “Теоріями додаткової вартості”), в якому теорія історії поєднана з витонченою економікою. Паростки теорії історії були присутні вже в “Рукописах 1844 року”, але свого остаточного вигляду ця теорія досягла лише після дослідження політичної економії, здійсненого Марксом у роки його вигнання до Англії. Окрім цих праць, є й більш полемічні — такі, як “Маніфест комуністичної партії” (1848) та “18 брюмера Луї Бонапарта”; деякі з них були написані у спів-авторстві з Марксовим вірним другом і посмертним редактором Фрідріхом Енгельсом (1820—1895), котрий і сам був плідним, впливовим автором, який писав на соціальні, політичні й філософські теми.

Маркс успадкував відому гегелівську картину людської приреченості: історії властивий рух, який у певний спосіб віддзеркалює розвиток людської душі. Але з самого початку Маркс хотів порвати з ідеалістичною метафізикою, в термінах якої виражалося це бачення, і таким чином, згідно із його відомою фразою, “поставити Гегеля на ноги”. Це бажання привело його спершу до метафізичного матеріалізму, а згодом, у «Передмові до “Критики політичної економії”» й “Капіталі”, до розвиненої наукової теорії. Ця остання відображає поступальний рух історії в термінах, які не залежать від улюбленої гегелівської паралелі між розвитком історії і розвитком свідомості. Найкраще збагнути синтез історії, економіки й філософії, що його Маркс намагався запровадити, можна, розпочавши з його ранніх творів, більша частина яких не була опублікована за життя.

Ранній Маркс

Для молодого Маркса гегелівська історія і гегелівська теорія самосвідомості були нерозривно переплетені. У “Рукописах 1844 року” Маркс писав, що “видатним здобутком Гегелевої “Феноменології духу” є насамперед те, що Гегель розуміє самотворення людини як процес... і що він, отже, досягає природу *праці* й уявляє собі об’єктивну людину (істинну, адже вона реальна) як результат її *власної праці*”. Така ідея “людської природи” як артефакту може здаватися незрозумілою, надто якщо її відокремити від великої “драми духу”, представленої ідеалістичною філософією.

Гегель висловлювався у термінах необхідного розвитку духу в напрямку ідеї. Хоч і правильно, що цей дух і ця ідея були абстрактними речами і їх не слід плутати з будь-якою індивідуальною свідомістю, все ж таки неможливо думати про них не в спіритуальних термінах. Справа всього Марксового життя полягала в намаганні подолати інтелектуальні труднощі, які заважали “матеріалістично” виразити гегелівську позицію (Марксову філософію згодом назвали “діалектичним матеріалізмом”). Перше спонукання до цього завдання виникло з праці Людвіга Фюєрбаха (1804–1872), молодогегельянця, чие ускладнене іконоборство згодом накидалося (через його перекладача Джорджа Еліота) поколінню скептично й антиавторитарно налаштованих англійців. Фюєрбах, писав Маркс, “заснував справжній матеріалізм і позитивну науку, зробивши суспільні взаємини “людини з людиною” основною засадою своєї теорії”. Ці суспільні взаємини Фюєрбах назвав “родовим життям” людини (“Сутність християнства”, 1841). Лише людина має видове життя, оскільки лише людина *з’ясовує* свою природу, усвідомлюючи себе як суспільну, а отже, соціально визначену істоту. Саме це поняття “родового життя” (*Gattungswesen*) породило матеріалістичний варіант гегелівської філософії людини.

Теорія самосвідомості постає в Маркса у такому вигляді: “я” має три етапи, чи “моменти”. (Маркс дає зрозуміти, що ці “моменти” не слід пояснювати як історично послідовні). Ось ці етапи: перший — примі-

тивне самоусвідомлення, коли людина занурена у своє родове життя; другий — самовідчуження, або відчуження від родового життя; третій — самореалізація, або вираження у вільній творчій діяльності. Як і в Гегеля, ця теорія глибоко антиіндивідуалістична: на кожному етапі “я” формується лише через свою соціальну діяльність, де міститься його сутність. Маркс хотів довести, що суспільна сутність, як і у Фюєрбаха, виступає матеріальною, а не духовною реальністю. Він не вважав, що ця соціальна сутність міститься в якій-небудь гегелівській “ідеї” чи є духовною субстанцією. Вона радше полягає в колективній діяльності, яку Маркс ототожнював із працею. Саме ця “праця” породжує мову, звичаї й інституції — зокрема економічні, — через які постає свідомість.

Цим трьом “моментом” людської свідомості відповідають три етапи історії, кожен з яких виявляє конкретне ставлення людини до свого світу. Ці історичні етапи визначаються тими формами, яких набуває суспільна діяльність. Отже, лише у праці людина перетворює світ і таким чином визначається у зв’язку з ним. Тобто вже у своїй ранній філософії, ще до того, як він розвинув критику політичної економії, Маркс прагнув схарактеризувати рух історії в економічних термінах. На першому історичному етапі — етапі природної людини — природа домінує над людиною, а інститути приватної власності, за допомогою яких природа стає для людини *об’єктом*, ще не розвинені. На другому етапі, з розквітом приватної власності, на перший план виступає відокремлення людини від природи. Але разом із цим відокремленням домінує також і відокремлення людини від людини. Приватна власність (яка народжує інститути обміну, а отже, спосіб виробництва, знаний нами як капіталістичний) — це інститут, через який виражається самовідчуження людини. На зміну цьому етапові має прийти комунізм, де людське панування над природою є настільки всеохопним, що воно перемагає інститут приватної власності і, як наслідок, роз’єднання між людьми. Людина, отже, буде реалізована вільно, у пануванні над природою й у злагоді зі своїм “родовим життям”.

Згодом Маркс відокремив теорію історії від філософії свідомості, якою він на цьому етапі прикрашав її, відмовившись від аналогічної складності на користь наукової точності. І все ж таки справедливо, що ці зусилля підвести матеріальну основу під “діалектику” самовідкриття надають нового виміру гегелівському поняттю відчуження. І саме Марксове трактування “відчуженої праці” великою мірою лежить в основі нещодавньої зацікавленості його працями.

Згідно з Марксом, існує своєрідний внутрішній зв'язок між відчуженням і інститутом приватної власності. Незалежно від того, правильна чи неправильна ця теза, вона має глибоке історичне значення. Адже вона допомагає розкрити залежність того, що ми тепер назвали б “ліберальною” економічною теорією, від завуальованих припущень щодо людської природи. Щоб проілюструвати марксистське значення, необхідно збагнути, чого прагнули “ліберальні” економісти. Такі економісти менше цікавилися природним правом, яке, згідно з Локом, лежить в основі інституту власності, аніж договірними правами, що виростають з цього інституту. Тобто вони цікавилися рухом власності, згідно з договірним правом і законами обміну. Адам Сміт у своєму відомому есе “Багатство народів” (1776) підсумував сторіччя ліберального й емпіричного мислення, прагнучи показати, що вільний обмін та нагромадження приватної власності, керовані егоїзмом, не лише підтримують справедливість, а й сприяють добробуту загалом, вдовольняючи наявні потреби й гарантуючи стабільність.

Щоб дійти такого висновку, Сміт вважає людську природу усталеною. *Ното есопотікус* ліберальної теорії не мислиться як історична істота. Однак вона керується бажаннями і втіхами, які, хоч і подані як постійні риси людських обставин, можуть фактично бути всього лиш особливостями ринкової економіки вісімнадцятого століття, які своєю чергою мають пояснюватися чимось глибшим, аніж дія економічних законів. Якщо природа людини не закріпилася, то ми мусимо розуміти, що корення цим економічним законам ані невідворотне, ані необхідно корисне. Маркс хотів довести, що закони ліберальної економіки, хоч вони можуть панувати над

рухом власності, репрезентують інститут власності як постійний. Звідси: вони відбивають охоту досліджувати інші обставини, за яких власність і супутнє їй відчуження могли б зникнути. За цих інших обставин винагороди і здійснення людської природи також змінюватимуться. І якщо відчуження вдасться подолати, то вони зміняться на краще. Можна було б сказати, що в цій ідеї присутнє те, що викликає заперечення: вона подає природу людини як створену нею самою, водночас твердячи, що є стан людини “поверненої до себе”, якій властива певна вища й виразна цінність. Інакше кажучи, вона буцімто водночас і відкидає, і сприймає ідею вічної людської сутності. Втім, незаперечно, що обвинувачення, висунуті проти ліберальної економічної теорії, — правильні. Жодна теорія економічної діяльності неспроможна цілком відокремитися від філософії людини.

Маркс твердить, що інститут приватної власності лише *позірно* створює ту свободу руху і вираження, ту владу над природою, які вихваляли ліберальні економісти. Фактично він створює глибшу форму підпорядкування. Відчувши потяг до власності, людина стає “відчуженою від самої себе”. Інститут і стан свідомості пов’язані не як причина і наслідок, а природно. Те, що існує об’єктивно як характерні риси володіння, сприймається суб’єктивно як відчуження індивіда від самого себе і від свого родового життя.

Що мається на увазі в такому контексті під відчуженням від самого себе? З історичної точки зору, походження цієї ідеї неважко простежити; подібні спостереження можна знайти в аристотелівській критиці меркантильного способу життя, у християнських доктринах про руйнівну природу земних схильностей, а також у середньовічних нападках на лихварство. Однак для філософської оцінки необхідно відокремити Марксову концепцію від усіх інших, окрім двох, які їй передували.

До першої з них входить поняття “фетиша”, яке впровадив у мислення Просвітництва Де Бросе (*“Du culte des dieux fétiches”*, 1760), а виповнив філософським змістом Кант у своїх несистематизованих працях з філософії релігії. Кант твердив, що існує різниця між

справжнім релігійним мисленням, яке спрямоване на розуміння Бога, самого себе і справжнього зв'язку між ними, і фальшивою релігійною думкою — чи “фетишизмом”, — що передбачає проєкцію на світ засад, які репрезентують лише суб'єктивні характеристики ідолопоклонника, а отже, служать для наповнення його світу таємничістю. Фетишизм затемнює зв'язок суб'єкта зі світом, втягуючи людське життя в марнотне обоження об'єктів і відгороджуючи людину від справжнього розуміння самої себе як самостійної істоти в нерозривному зв'язку з іншими істотами її виду і з Всевишнім Господом. Фетишизм не робить всевишню особистість Бога іманентною у світі. Він наділяє світ фальшивим ореолом постійності, фарбуючи явище суб'єктивними барвами смертної волі. Таким чином, він споруджує нездоланий мур між своїм “я” і Богом.

Термін “відчуження” (*Entfremdung*) прив'язується до терміна “фетишизм”. За Гегелем, релігійний дух — це дух, який, оскільки він вважає себе відокремленим від сфери досконалості і в опозиції до цієї сфери, є духом у самовідчуженні, надто нещасливий в усвідомленні того, що він не те, чим природно має бути. (Він “загинув”, згідно з християнською доктриною). Це стосується не лише кантівського фетишизму, а й будь-якої релігії, оскільки релігія віддзеркалює відчуття людиною власної недосконалості, своєї абсолютної самотності у світі творення, а також своєї залежності від істоти, яка перебуває поза сферою об'єктивного пізнання. Зробивши сміливий крок, який одразу здобув *succes de scandale*, Фюрбах твердив, що цей відчужений характеру релігії — лише доказ того, що всяка релігія є *всього лише* фетишизмом. Християнство саме по собі — різновид самопроекування. Люди беруть із себе приклад і наділяють божественну істоту досконалими властивостями, що їх вони насправді мають. Ці досконалі властивості не мають об'єктивної реальності поза суспільним життям людини, але в суспільному житті вони можуть реально існувати. Відібравши в себе свої досконалі риси і зробивши їх частиною вищого світу, людина робить позірною недосажною свою досконалість, оскільки тепер вона міститься поза сферою її суспільної діяльності. Звідси,

людина стає відчуженою від своєї власної природи й усвідомлює себе як недосконалу та обмежену істоту. Релігія відчужує людину від родового життя, де можливе її вдосконалення, а отже, від самої себе як продукту цього життя.

Марксистську теорію відчуження можна збагнути лише за умови, якщо доповнити її й другою кантівською ідеєю, з якою ми вже ознайомились. Відповідно до формулювання кантівського категоричного імперативу, раціональна істота змушена ставитися до всіх інших подібних до неї істот як до мети, ніколи не вважаючи їх лише засобами. Ми бачили, що Гегель намагався обґрунтувати необхідність цього імперативу метафорою про панування і рабство. Людина стає засобом для самої себе до такого ступеня, до якого вона трактує іншу людину як засіб. Експлуатуючи інших, вона експлуатує себе, втрачаючи свою свободу у різновиді неволі, яка є тим більшою, що людина неспроможна розпізнати її як таку. Саме ця доктрина стала опорою Марксового твердження, що відчуження, виступаючи формою ізоляції від суспільного життя, *переживається* як відчуження від самого себе.

Розвинені форми двох первісних ідей можна викласти ось так:

1. Людина вважає себе об'єктом тією мірою, якою вона наділяє об'єкти людськими можливостями, а відтак перестає розглядати ці можливості як такі, що беруть свій початок у ній.
2. Людина стає об'єктом для самої себе тією мірою, якою вона вважає об'єктами інших людей (де X є об'єктом для $Y = X$ є лише засобом для Y).

Поєднання 1 і 2 є станом самовідчуження. Справжнє усвідомлення самого себе як суб'єкта вимагає двох речей і зумовлюється ними: по-перше, визнання того, що інші люди — це мета, і, по-друге, повторне відкриття свого справжнього людського потенціалу через суспільне життя. Але будь-яке впадання в самовідчуження має також зумовлювати відчуження від родового життя і навпаки.

Складне філософське твердження, яке Маркс ніколи не постулював належним чином, фактично спірне саме по собі, полягає в тому, що цей стан відчуження прямо пов'язаний з інститутом приватної власності. Маркс сподівався зробити це об'єднання в такий спосіб. За панування приватної власності об'єкти стають зосередженням індивідуальних прав, а отже, переймають характер людського життя. Є розуміння, в якому через інститут власності ми наділяємо об'єкти душею. Оскільки єдине джерело цієї душі має міститися в нас, то виходить, що в цьому процесі є елемент систематичного фетишизму. Цей фетишизм розвивається так само, як власність розвивається від споживчої цінності (яка, зрозуміло, пов'язана з людськими потребами) до мінової цінності, де товар починає здобувати власне життя й самостійність. З надходженням чистої мінової цінності у вигляді грошей, завершується перетворення об'єктів на фетиші; а з цим перетворенням (яке здійснюється лише за панування вільного ринку, що сам по собі є метою і здійсненням майнових взаємин) встановлюється капіталізм. За капіталізму купуються і продаються не лише об'єкти, а й люди. І в процесі цієї купівлі-продажу в умовах режиму, коли одній стороні нічого втрачати, крім своєї праці, досягається вища точка ставлення до людини як до засобу. Люди вважають один одного об'єктами, коли зникають будь-які рештки їхнього людського (суспільного) життя, яке проектується назовні на світ товарів. Підсумуємо все, про що мовилося вище, уривком з Маркса, написаним барвистим "молодогегельянським" стилем:

"Гроші — це універсальна, самовстановлена вартість всіх речей. Звідси — вони позбавили весь світ, як світ людей, так і світ природи, його справжньої вартості. Гроші є відчуженою сутністю людської праці й життя, і ця чужа сутність домінує над людиною, яка обожнює її". (К.Маркс. "Про єврейське питання").

Пізній Маркс

Ми вже наблизилися до того, щоб переформулювати Марксову критику інститутів приватної власності. Таке

переформулювання має на меті відокремити теорію історії від теорії людської природи, надавши їй, і тій наукового характеру, на який їм нібито дають право їхні “матеріалістичні” претензії. За мету ставиться підвести основу під твердження, висловлене в “Німецькій ідеології”, згідно з яким “не свідомість визначає життя, а життя визначає свідомість”. Далі Маркс хоче запропонувати систематизовану теорію, що водночас пояснювала б і, пояснюючи, руйнувала ілюзії, які підтримують моральний та політичний лад капіталізму.

У своїх пізніх творах Маркс мало використовував поняття відчуження, і, хоч поняття фетишизму мало відродитися в “Капіталі” (в теоріях фетишистського характеру товару й капіталу), було розірвано безпосередній зв'язок з тим, що можна було б назвати “нещасливою свідомістю”. Цей термін тепер стає частиною наукової теорії, яка відкрито нехтує всяке посилення на достаток чи убожество, з якими економічні взаємини асоціюються для тих, хто бере в них участь. Цей досвід участі критикується не як щасливий чи нещасливий, а як істинний чи хибний. Поняття відчуження відкриває шлях для поняття “хибної свідомості”; хибна свідомість — це та, яка робить не конкретні помилки в судженнях, а глобально помиляється у своєму сприйнятті соціального світу. Вага Марксової критики капіталізму, отже, сперта на майстерно й науково сформульовану теорію експлуатації. Ця теорія лише дотично пов'язана зі спостереженнями над станом людини за умов капіталізму. Помилкова свідомість може не бути різновидом нещастя, але її зло пояснюється тією обставиною, що вона неминуче схвалює експлуатацію через свою неспроможність охопити наявність експлуатації.

Такий зсув наголосу почасти пояснюється тим важливим розумінням, якого Маркс зміг надати теорії історії після того, як він замінив гегелівське уявлення її руху теорією, що була більш науковою за своїм духом. Ця нова теорія історії, у варіанті, співавтором якого був Фрідріх Енгельс, одержала назву “діалектичного матеріалізму” (з подачі Г.В. Плеханова (1856—1918), одного із засновників російського марксизму). Неясно, чи правильно використано слово “діалектичний” для

характеристики цієї теорії: адже виходить, нібито Маркс, як і Гегель, вважав, що історія розвивається через успішне розв'язання "суперечностей". Однак безперечно те, що ця теорія є формою "матеріалізму". Гегель розглядав історію як розвиток свідомості. Маркс твердив, що фундаментальні речі, які розвиваються і таким чином виявляють рух історії, — це загалом не особливості свідомості, а "матеріальні" сили. Розвиток свідомості слід пояснювати в термінах матеріальної реальності, але він не пояснює цю реальність. Тим-то, згідно з відомою фразою Енгельса (Ф. Енгельс. "Людвіг Фюєрбах і кінець класичної німецької філософії"), процитованою вище, Марксова теорія історії "ставить Гегеля на ноги". До того ж стверджувалося, що ця теорія обґрунтовувала, як передбачення, оригінальний погляд, що капіталізм буде замінено гуманнішим соціальним ладом. Вірячи в це передбачення, Маркс вже не вважав надто важливим завдання схарактеризувати людське нещастя. Адже зайве обґрунтовувати те, прихід чого неминучий.

Теорія історії розпочинається зі знаменитого розрізнення між "базисом" і "надбудовою". Марксистські філософи, які чіплялися за гегелівське минуле цієї теорії (приміром, Дьєрдь Лукач і деякі представники так званої "франкфуртської школи"), критикували або навмисне замовчували це розрізнення, вважаючи, що по-справжньому *філософський* марксизм має ґрунтуватися, як теорія відчуження, в розумінні людської свідомості. Це Марксове розрізнення, з другого боку, мало на меті показати людську свідомість як пагін глибшої соціальної й економічної дійсності. Свідомість — це те, що потребує пояснення в термінах, які можуть не розпізнаватися людиною, котра має цю свідомість. Дехто сказав би, що, наближаючись до наукової теорії історії, Маркс також робить крок від позиції першої особи до точки зору третьої особи — крок, який неминуче веде його геть від позиції діяча до позиції спостерігача і до втрати настійливості однієї в обмін на безпеку другої.

Базисом усіх людських інституцій є та основа, на яку спираються форми свідомості і в категоріях якої треба пояснювати ці інституції (а також свідомість, яка виростає з них). Маркс вважав, що цей базис скла-

дається з двох частин: по-перше, з системи економічних зв'язків, по-друге, з певних активних "продуктивних сил". Існування будь-якої конкретної системи економічних зв'язків пояснюється в залежності від рівня розвитку продуктивних сил. Ці сили складаються з робочої сили й нагромадженого знання. В міру того, як посилюється панування людини над природою, продуктивні сили неминуче зростають. На кожному рівні розвитку конкретна система економічних зв'язків найбільше відповідатиме завданню стримування і сприяння діяльності продуктивних сил. Звідси, ми можемо пояснити, скоріше наслідуючи Дарвіна (з чією теорією еволюції ранні марксистки порівнювали Марксову теорію), існування будь-якої даної економічної системи мовою її відповідності продуктивним силам, які, коли б вони були на різних шаблях розвитку, або не потребували б цієї системи, або активно руйнували її.

Над системою економічних відносин підноситься надбудова правових і політичних інститутів. Вони — інститути — слугують для зміцнення й захисту економічного базису, а отже, їх так само можна пояснити через їхні функції підтримки й захисту. Нарешті, політичні інститути породжують свою власну характерну "ідеологію". Це — система поглядів, уявлень, вартостей і передсудів, які всі разом консолідують всі структури і використовуються як для маскування мінливості, так і для облагородження дійсності кожної конкретної формації.

Загалом вирізняють п'ять економічних формацій: первіснообщинний лад, рабовласницький, феодалізм, капіталізм і комунізм. Останній визначається тією обставиною, що зникає потреба у правовій, політичній та ідеологічній надбудові і, зрештою, відмирає держава, разом з усім своїм апаратом і "хибною свідомістю", яка оточує його. За комунізму люди живуть у стані вільного товариства, в рівних умовах; ніхто не експлуатуватиме й не буде експлуатований у світі, де реалізується принцип: від кожного — за здібностями, кожному — за потребами. Такий комуністичний лад Маркс вважав неминучим лише тому, що продуктивні сили мали у своєму розвитку пройти ту точку, де капіталізм

може їх стримувати. Розвинувшись до цієї точки, “кайдани” капіталізму розбиваються на друзки, і комунізм, як єдина економічна формація, придатна для найвищого рівня розвитку, досягнутого на той час, має заступити його місце. Такий перехід, однак, буде неможливий без насильницької революції, такої, яка нібито супроводжувала перехід від феодалізму до буржуазного меркантилізму у Франції вісімнадцятого століття.

Розвиваючи свою теорію, Маркс пропонував розмаїті детальні характеристики капіталістичних та феодальних формацій. Він намагався показати суттєві розбіжності між ними, а також точний спосіб, у який вони породжують супротивні системи права. Ці дослідження привели його до спірних проблем політичної економії, зокрема проблем вартості (ціни). Ніщо не може мати вартості, якщо воно не пов'язане з людською діяльністю. Споживчі вартості можна просто пояснити як зв'язки, які підтримуються між предметами і потребами, що їх ці предмети вдовольняють. А як же бути з міноювою вартістю? Як пояснити ту обставину, що конкретний товар обмінюється за конкретною ціною, яку за нього просять? По-друге, як утворюється додаткова вартість, а іншими словами, як конкретна особа (капіталіст) може нагромадити мінову вартість через ринкову діяльність?

Щоб пояснити ці дві особливості мінової й додаткової вартості (які, на його думку, були взаємозалежні й разом визначали капіталізм), Маркс запозичив у політичного економіста Давида Рікардо (1712—1823) так звану “трудоу теорію вартості”. Ця теорія пояснює мінову вартість товару у вимірах суспільно необхідних годин праці, потрібних для виробництва чи відтворення товару. Нагромадження надлишку, отже, пояснюється як процес відчуження праці від працівника шляхом обміну його засобів для існування (які служать для відновлення його робочої сили і є, отже, справжньою “ціною” праці) на години праці зверх тих, які потрібні для виробництва цих засобів. Таким чином Маркс прийшов до теорії експлуатації. Створення додаткової вартості начебто має обов'язково відбуватися через привласнення годин неоплаченої праці. Звідси — капі-

талістичні відносини обов'язково спираються на експлуатацію.

Ретроспективно може здаватися, що тут мало спільного з тими розмаїтими філософськими вченнями, які пов'язують з Марксовим ім'ям. По суті, однак, три згадані аспекти — філософія людини, теорія історії й концепція вартості — можна розглядати як окремі спроби висловити те, що постійно інтуїтивно відчувалось. Незалежно від того, розглядаємо ми природу людини, рух історії чи структуру економічних вартостей, — ми досліджуємо, якщо Маркс має слухність, одну-єдину базисну річ. Ця річ не є свідомістю; це те, що творить і визначає свідомість. Вона матеріальна, адже її сутність полягає у перетворенні природи; вона також і соціальна, оскільки існує у взаєминах між людьми. Характеризуючи цю дуже важливу річ як “працю”, Маркс прагнув повернути в центр уваги політичної філософії поняття, яке описує обставини не верховного правителя, службовця, адвоката чи власника, а пересічної людини, чия діяльність підтримує “надбудову”, яка її годує. Праця є людською сутністю й рушійною силою історії. Саме праця набуває фіктивних форм ринкової вартості. І саме працю можна відчужити й привласнити, визначаючи в такий спосіб щастя й убогство людства.

Така синтетична картина приваблива, але її частини логічно незалежні. Крім того, вони не однаково переконливі. Часто наголошувалось, що і трудова теорія вартості, і теорія історії мають серйозні вади. Перша мала пояснити те, чого вона фактично не пояснює; друга робить передбачення, які виявляються помилковими. Але залишається в теорії історії велика частина такого, що зробить її зовні переконливою. Є щось майже незаперечне в ідеї суспільної надбудови, яка стимулюється й руйнується рухом економічного базису. Багато з тих, хто виявився неспроможним сприйняти деталі цієї теорії, й досі схильні шукати рух історії деінде, а не в русі людської свідомості. Такий світогляд супроводжується підходом “третьої особи” до політичної діяльності. Цей підхід розглядає “ідеологію”, “хибну свідомість” та економічну визначеність, де сам діяч з'ясовує вартості, санкції, закони й матеріал суспільного

життя. Парадоксально, що таке усунення від людських справ має виростати з філософії, яка довела до вищої точки теорію кантівського суб'єкта і ставила за мету на своїх ранніх етапах з'ясувати обставини сучасного життя у способи, що залишалися б дотичними до дійсного досвіду людини, і поважали б її реальність як частину матеріального світу.

Марксова *філософія* визнавала за основу всякого політичного мислення те інтуїтивне положення, що людина є для самої себе і об'єктом, і суб'єктом. Ця інтуїція лягла в основу "практики", згідно з якою теорія і практика мають бути єдиними. Лише та теорія усуне таємницю з людських справ, яка може бути включена в практичні міркування суб'єкта. Але ця філософія, запозичуючи вірчі грамоти точної науки, зрікається тієї точки зору, яка робить її зрозумілою, зводячи бар'єр між теорією і практикою, і цей бар'єр здається нездоланним. Намагання показати соціальну дійсність поза тканиною людської ілюзії позбавляє свідомість таємничості. Таким чином, ці зусилля, зрештою, майже зовсім усувають вартості, які є єдиним стимулом суспільної діяльності, і тим породжують нову, свою власну таємницю.

Розділ 16

УТИЛІТАРИЗМ І НАСТУПНИЙ ПЕРІОД

Марксова філософія має неперехідну вартість переважно тому, що вона намагається замирити гегелівське розуміння свідомості з емпіричною політичною економією. Ці зусилля призвели до виразного погляду на людську природу, який трансформувався і сприймався багатьма з тих, хто розглядав би пошук теорії історії як ілюзію і хто ганьбив би дослідження політичної економії як псевдонауку.

Утворення марксизму з політичної економії частково збіглось у часі з виникненням іншої школи думки, глибоко закоріненої у традиціях емпіризму. Про цю школу пам'ятають, якщо пам'ятають взагалі, не завдяки теорії людської природи, а завдяки її намаганням схарактеризувати всю мораль і політику без такої теорії. Утилітаризм віддзеркалює бажання вісімнадцятого століття жити і в дев'ятнадцятому і рішучість емпіризму опиратись якомога довше спробі показати особливості сучасного духу. Коли цей новий дух зрештою переміг, то переміг він зброєю безкомпромісного скептицизму. Цій зброї, нищівній в руках Бредлі й англійських ідеалістів, невдовзі судилося обернутися проти самого ідеалізму, а фактично проти будь-якої форми конструктивної метафізики, полишаючи після себе пустелю філософського агностицизму, де недовго торжествували логічні позитивісти. У цьому розділі я не розглядатиму всі аспекти боротьби, що розгорілася з новою силою між емпіризмом та ідеалізмом. Однак ніяка історія не дасть уявлення про філософію дев'ятнадцятого століття, якщо не обговорювати переносу цієї боротьби у сферу етики й політики.

Г'юм у своєму відомому есе відкинув ідею суспільного договору як забобон і припустив, що у сфері громадського життя не могло бути іншого критерію законності, ніж користь. Саме це есе надихнуло Єремію Бентама (1748—1832) написати "Уривок про урядування" (1776).

твір, де він намагається запровадити здоровий глузд і науковий метод в обговорення державних справ. У той самий час Адам Сміт, філософ, на якого глибоке враження справила моральна психологія британських емпіриків, написав “Багатство народів”. Цей трактат заклав теоретичні підвалини для нестримного капіталізму, доводячи, що егоїзм, в рамках конституційного врядування, має обов’язково коригувати рівновагу політики; діючи заради власного добра, людина автоматично діє задля добра суспільства. Гостра Смітова праця стала першим дослідженням з політичної економії і забезпечила філософською підтримкою зауваження д-ра Джонсона, що людина найменш шкідлива, коли вона робить гроші, відтак узгодивши це твердження з оптимістичним і прогресивним духом років розквіту торгівлі.

Бентам переклав цей оптимізм мовою моральної філософії, втративши при цьому більшу частину моральних і філософських поглядів, завдяки яким британський емпіризм зберігся в пам’яті. Адам Сміт поділяв ці погляди і писав з делікатністю й тактом на теми моральної й політичної філософії. Він, отже, не створив ніякої нової системи, виражаючи бадьорість свого світогляду в міркуваннях з питань, які, оскільки вони були надто новими, лежали поза прийнятою компетенцією філософії. Ці питання чекали на праці пізніших філософів — і зокрема Маркса, — щоб стати предметом філософського дослідження.

Отже, саме через Бентама оптимістичний дух здобув своє філософське вираження. Бентамова позиція з усіх питань була позицією “радикальної реформи”. Опір характерові реформи було виражено у праці Едмунда Берка (1729—1797), іншого філософа, закоріненого в моральній психології вісімнадцятого сторіччя. Але Беркові великодушні посилання на складність людських речей виявилися незадовільними за доби політичного аматора і купця-мораліста. Потрібна була система, і Бентам створив таку систему, запропонувавши очікувані відповіді на передбачувані запитання у зрозумілих термінах прибутку і збитків. Отримавши юридичну підготовку, він добре розумівся на праві, маючи також розуміння, яке було водночас і досить вузьким, щоб

зосередити його уяву на деталях, і достатньо простим, щоб висвітлити кожну з цих деталей. Його “Вступ до засад моралі й законодавства” (1789) має ту єдину заслугу, що в ній філософія правової реформи виводиться з теорії, яка також здавалася застосовною до моралі. Таким чином, на втіху багатьох, він розв’язував важке питання зв’язку між законом і мораллю у час, коли закон та інститути, які його підтримували, були предметом постійної моральної критики.

Бентамів засновок був простий: психологічний гедонізм. Люди прагнуть втіхи й уникають болю, і це — єдиний моральний факт.

“Природа віддала людство під владу двох верховних правителів: болю й насолоди... Вони керують всіма нашими вчинками, всіма нашими словами, всіма нашими думками: будь-яке наше зусилля позбавитися свого підвладного стану служитиме лише для його демонстрації й ствердження. На словах людина може намагатися зректись їхньої імперії, але на ділі вона завжди залишатиметься її підданою”.

Це Бентамове спостереження одразу перетворилось на принцип, адже він твердив, що лише насолода й біль “вказують, що ми повинні робити, а також визначають, що ми будемо робити”. Звідси лише один маленький крок до знаменитого “принципу корисності”, який стверджує, що “найбільше щастя всіх, чий інтерес зачіпається”, стає “єдино правильною, належною й загальнобажаною метою людської поведінки”. Бентам не робить різниці між щастям і насолодою, однозначно відкидаючи, як метафізичні оми, ті філософії (як, скажімо, Арістотелеву), в термінах яких таке розрізнення подавалось. Принцип корисності, звісно, постулювали й раніше — приміром, Хатчесон. Бентамове новаторство полягало в його вірі у *верховну* природу цього принципу. Немає іншої обставини — такої, як свідомість, моральні відчуття чи моральний закон, — яка виправдовує цей принцип або потребує його. Навпаки, хоч би хто звертався до такої іншої обставини, він мусить відповісти на запитання: “Чому це розв’язує проблему?” А на це запитання ніщо не

дасть задовільної відповіді, крім самого принципу корисності.

Велика очевидна перевага цього принципу полягає в тому, що він дозволяє розглядати етику в кількісному вираженні. Можна запровадити одиниці виміру насолоди чи болю (які оцінюватимуться в термінах їхньої інтенсивності, тривалості, певності, наближення тощо), завдяки яким вдасться порівнювати між собою різні способи дії. Бентам (наслідуючи ранній, менш відданий приклад Хатчесона) думав про “коефіцієнт щастя”, спираючись на який, всі питання, котрі можна сформулювати, розділялися б на правильні й хибні. За умови, що насолода й біль вважаються такими, що мають лише кількісний, але аж ніяк не якісний зв’язок між собою (тобто, якщо забути про головну мету і предмет дослідження етики), то виникає можливість намітити розв’язання всіх моральних проблем.

Цей метод автоматично поширюється на політику. Фактично, маємо підстави вважати, що політика для Бентама — природне середовище. Але він одразу порушує філософську проблему, через обговорення якої утилітаристи зажили частку своєї репутації, яку вони по-справжньому заслужили, — проблему політичної свободи. Адже, якщо правильно те, що збільшує людську насолоду, то ми маємо знати, як підсумувати насолоду індивідів. Тож немає апіорної причини думати, що всією насолодою одного індивіда неможливо пожертвувати заради більшого блага суспільства.

Саме цю проблему, порушену наведеною думкою, розглядав Джон Стюарт Міл (1806—1873) у своїх найпомітніших працях з теорії моралі: “Утилітаризмі” (1861), “Про свободу” (1859) і в тих частинах написаній раніше “Системи логіки” (1843) — праці великої глибини і сили, — де йдеться про етику й політику. Джон Стюарт Міл, батько Джеймса Міла, був палким послідовником Бентама й особливо енергійно узгоджував щойно відкриті принципи корисності із задовільною теорією політичної економії. Зацікавленість цими проблемами успадкував його син (так само, як і беземоційність, яскраво описані Джеймсом в “Автобіографії” (1873)). Однак Міл негативно реагував на Бен-

тамів вплив і намагався виправити очевидну ваду принципу корисності, яка полягала в тому, що він не ґрунтується хоча б на якійсь теорії людської природи, за допомогою якої можна було б відрізнити людей від свиней. Це здається абсурдним, адже лише певні створіння є моральними суб'єктами або ж до них можна ставитись як до таких. Тим-то ми маємо подати моральну теорію, яка пояснюватиме чіткі характерні особливості морального суб'єкта. Загалом же концепція, на якій ґрунтувалися всі видатні моральні теорії від Платона до Канта, концепція раціонального суб'єкта чи особи, цілком випала з утилітаристської філософії не тому, що її дослідили й визнали неповною, а тому, що її не досліджували.

Міл, як і його попередники, прийшов до філософії через зацікавленість політичною економією, де на нього глибокий вплив справив Адам Сміт. Ознайомившись із творами французького соціаліста Сен-Сімона (1760—1825), він, однак, був змушений внести застереження до ідеології невтручання і, фактично, завершив своє життя (як і розпочав його) на тому самому рівні внутрішньої суперечливості в політичних питаннях, яку був безсилий приховати його пристрасний стиль. В етиці також його позиція була суперечливою. Він запозичив дещо від романтичного антиутилітаризму Колріджа і Карлайла, але мало розумів німецьку філософію, яка породила цю течію. Він рішуче повставав проти банальності й міщанства бентамістів, але майже нічого не зробив для того, щоб зруйнувати їхню філософську основу. Зрештою, “Утилітаризм” і “Про свободу”, — які, подібно до всіх Мілових праць про мораль, ховають під маскою поверхневої ясності напружений інтелектуальний конфлікт — є відображенням неавтентичності позиції, яка варта нашої уваги почасти тому, що її схильні поділяти надзвичайно багато людей.

Подібно до Бентама, Міл чітко не розмежовував насолоду й щастя, постулювавши принцип “найбільшого щастя” у спосіб, з яким в основному згодився б його попередник. Міл намагався, однак, підтримати його незалежним доказом, опертим на поняття бажаності. Щастя, за його словами, не лише жадане, а й бажане,

тож який може бути переконливіший доказ, аніж той факт, що люди прагнуть щастя? Незначний прогрес, подумайте ви; але принаймні цей аргумент має ту перевагу, що ставить на обговорення поняття, характерне для інтелектуального життя раціональних істот, — поняття бажаного.

Крім того, при розгляді щастя чи насолоди Міл непрямо посилається на характерну особливість раціональності. Він твердить, що є якісна різниця між насолодами. Таким чином, Міл підходить до заперечення чисто кількісного підходу до вирахування щастя. Він, проте, не помітив, що таке виправлення цілковито позбавляє авторитету філософію, на підтримку якої воно було спрямоване. Адже чи можна визначити норму якості в насолоді? Що підказує нам, що насолода кохання має більшу вартість, ніж насолода від тваринного потягу? Ми, схоже, звертаємося до іншого критерію цінності, який, оскільки він дозволяє застосувати принцип корисності, зумовлюється цим принципом, отже, його неможливо довести, спираючись на цей принцип.

Аргументація розвивається в цьому річизі, причому всі заперечення проти утилітаризму вносяться шляхом необгрунтованих спростувань. Одне таке заперечення особливо впадає в око читачеві. Принцип найбільшого щастя, цілком задовільний як ідеал, не визначає мотиву. Чому, можна запитати, раціональна істота мусить дотримуватись його? Міл, як і Бентам, був схильний вірити, що людській природі властивий певний принцип — давній емпіричний принцип доброзичливості чи симпатії, — який автоматично створює відсутній мотив. (Асоціативна психологія вісімнадцятого століття справила на Бентама достатній вплив, аби він спробував розробити теорію такого мотиву любові до людей). Однак розглянемо такий випадок. Певне плем'я дотримується суворих законів релігійних обрядів і суворо карає за їхнє порушення. Така практика має утилітаристське виправдання: вона підтримує згуртованість племені і, таким чином, захищає його від ворогів і хижаків. Але таке утилітаристське пояснення, що його якийсь спостерігач-антрополог може зміцнити найретельніше розробленими теоріями, не є і не може бути мотивом

релігійної діяльності. Член племені, який бере участь у релігійному обряді, щоб підтримати суспільну єдність, перестає розуміти релігію. Душею він уже відмежувався від того суспільного організму, який прагне підтримати. Мудрий антрополог, певне, за таких обставин утримався б від з'ясування утилітаристських причин, які лежать в основі діяльності тубільців, через побоювання завдати неоправної шкоди.

Тут ми бачимо, що утилітаристське пояснення діяльності може бути *невіддільним* від позиції третьої особи. Його неможливо зробити частиною світогляду першої особи, який породжує дію. Він, отже, не буде причиною, через яку суб'єкт щось робить, а буде лише виправданням його вчинку в очах спостерігача. Міл схилявся до такого погляду, коли твердив, що щастя вкрай рідко досягають прямим шляхом, але він не розумів наслідків такого пояснення, а саме, що принцип корисності часто має бути прихований від суб'єкта. У такому разі суб'єктові потрібне якесь інше джерело його вартостей. Вада тут криється у втраті тієї позиції першої особи, що, як пояснює кантівська філософія, є засновком морального мислення.

Саме звертаючись до проблеми політичної свободи, Міл писав свою найважливішу і в певних аспектах найбільш вражаючу працю — короткий трактат “Про свободу”. Розвиваючи питання, яке вже розглядав Бентам, він доводив, що проблема політичної свободи розв'язується, якщо розглядати предмет негативно, у термінах обмежень, які законно накладають на індивіда. Оскільки щастя полягає в задоволенні бажання, то політична свобода, якщо вона мусить мати цінність згідно з принципом корисності, повинна полягати в свободі задовольняти бажання. Однак хтось може бажати зробити те, що перешкоджає задоволенню бажань іншої людини. До якого принципу слід звернутися, щоб подолати цей конфлікт? Чи, може, немає ніякого принципу, а є природна боротьба за домінування?

Міл гадав, що має бути обмеження, але воно не може ґрунтуватись лише на принципі корисності: адже такий стан не веде до встановленого закону, так само як і не спонукає до громадянської лояльності у ставленні

до існуючого ладу. Кожна людина може мати своє власне судження щодо того, яке задоволення було б більшим і кориснішим у перспективі. Отож, твердив Міл, нам потрібен більш однозначний критерій. І запропонував критерій шкоди. Згідно з ним, людина вільна вдовольняти всі свої бажання, доки це не завдає шкоди іншим людям. Міл визнавав, що існують труднощі щодо визначення того, що ми маємо на увазі під шкодою, і, пояснюючи це поняття, він використав талант своєї догматичної внутрішньої суперечливості. Однак у деяких виявах ця внутрішня суперечливість притаманна “негативній” концепції політичної свободи, як її стали називати. Багато з того, від чого, на нашу думку, закон має охороняти нас, має не фізичну, а моральну природу. А в таких випадках те, що нам завдають шкоди, і те, що ми прагнемо правового обмеження, є не двома явищами, а одним. У цьому розумінні нам “завдають шкоди”, показуючи огидну порнографію, ображаючи жестами чи негідною поведінкою. Поняття шкоди починає тягти за собою саме те посилення на спільні моральні інтуїції, що їх мали замінити собою ідея корисності й негативна концепція свободи.

Попри такі труднощі, суть Мілової доктрини свободи дожила до нашої доби. Його вплив, опосередкований Сіджвіком і Гербертом Спенсером, став основою ліберальної ортодоксальності в юриспруденції. Сам Міл дотримувався її завдяки ідеалові саморозвитку. Цей ідеал узгоджувався з прогресивним і індивідуалістичним духом тієї доби, але не був очевидно сумісним з класичними засадами утилітаризму. А те, що свободу слід обмежувати, теж мало для Міла позитивний момент. Позитивна свобода полягає в здатності здійснювати й поширювати свої бажання, ставити “експерименти в житті”, без яких прогрес людства був би неповним чи уповільненим, реалізовувати свою природу через вчинки, що віддзеркалюють фундаментальні альтернативи, відповідальність за вибір з-посеред яких лежить лише на індивідові. Слід зауважити, що Міл не посиляється на “свободу” в інших розуміннях, крім політичного, коли характеризує її стримуючу дію чи показує її по-

зитивну винагороду. Його аналіз просувається, як і має бути, незалежно від того метафізичного питання свободи волі, в якому йдеться не про природу індивідуальної поведінки й соціальні обмеження, а про метафізичний статус тих дій і помилок, котрі ми вважаємо невимушеними.

Саме в цій доктрині найбільш очевидно виявилась наївність Міла щодо людської природи. Хоч в одному місці він непевно посилається на ті бажання, які людина “привласнює”, на відміну від тих, до яких її ставлення стримане, однак у нього немає теорії, яка розмежувала б ці два різновиди бажання чи пояснила б спільний для нас погляд, згідно з яким слід задовольняти той, а не інший різновид бажання. Коли гегельянці і марксистки відрізняли істинне бажання від відчуженого, вони мали на меті відокремити ті бажання, де виражається “я”, чи особистість людини, від тих, які поглинають людину і самі утверджуються як незалежні сили. Певні бажання змушують “я” полишити своє суверенне місце як суб’єкта і зводять його до статусу об’єкта, жертви пасивності, яка могла б за певних обставин знищити свої здобутки. Міл випустив з виду такі думки, бо він не мав тієї філософії душі, яка дозволила б йому схарактеризувати людську особистість як посередника чи суддю своїх бажань. Як наслідок, його “вільний розвиток індивіда” часом не надто різниться від анархії — тобто від підкорення особистості будь-якому імпульсові, що був би готовий керувати нею. Такий ідеал не просто відразливий. Це взагалі не ідеал свободи. Ібсен писав норвезькому перекладачеві Міла про “глибокодумне міщанство” утилітаристського проповідника, додаючи, що, “коли я пригадую, що є філософи, які пишуть філософські праці, не знаючи Гегеля... багато що здається мені припустимим”. Безперечно, симпатія до Гегеля могла б певною мірою скоригувати вироблену Мілом фундаментальну концепцію людського духу.

Ці труднощі були очевидними для сучасників Міла, і “Культура та анархія” (1869) Метью Арнолда вже насторожила людей щодо абсурдності утилітаризму і доктрин свободи, ним породжених. Проте антиутилітаристам бракувало конкурентної філософії, щоб зруй-

нувати емпіричні засновки Мілового мислення. Міл мав атомістичну картину людського суб'єкта, згідно з якою свідомість у певний спосіб виростає з індивідуальних бажань, поглядів і відчуттів. Поки ця доктрина була загальноприйнятою філософією, завдання презентації антиутилітаристського пояснення морального життя здавалося безнадійним. Лише наприкінці дев'ятого століття у Британії почала формуватися школа філософських ідеалістів, які прагнули підірвати цю позицію утилітаризму, замінивши її на цілком неадекватну філософію свідомості.

Британський ідеалізм розпочинався, як і емпірична філософія, замість якої він прагнув утвердитися, з інтуїтивної природи свідомості, моралі й політичної сфери. Першим прихильником такого ідеалізму був оксфордський філософ Т.Г.Грін (1836—1882), який рішуче виступав проти неспроможності своїх сучасників зрозуміти Кантову критику метафізичних підвалин емпіризму. Не може бути, кавав Грін, серйозної моральної чи політичної філософії, яка виражалася б в емпіричних термінах. Сам він намагався реанімувати гегелівську концепцію держави. Для Гріна держава була не засобом, а метою, коли відданість громадян неможливо звести ані до корисності, ані до якогось іншого мотиву, пояснити який можна в індивідуальних термінах. (Цікаво зауважити, що власні Кантові ідеї щодо політики сьогодні читаються радше як попередники Мілових, аніж тих ідей, що є явно кантівськими за своїм змістом. Міл напевне не заперечував би проти того, що "державний устрій, який дозволяє ширшу з можливих людських свобод відповідно до законів, за допомогою яких свобода кожного узгоджується зі свободою всіх інших (я не веду мову про найбільше щастя, бо це й так зрозуміло), є... необхідною ідеєю, що має розумітися як фундаментальна не лише при першому укладанні конституції, а й у всіх її законах" (І.Кант. "Критика чистого розуму").

Ретроспективно буде, мабуть, несправедливо трактувати Т.Г.Гріна як обдарованого, але непослідовного провісника свого куди більш видатного наступника серед оксфордських ідеалістів — Ф.Г.Бредлі (1846—1924).

Бредлі уповні розвинув полемічний скептицизм і метафізичну сміливість, якими вперше скористався проти філософії людини, що лежить в основі Мілового утилітаризму. Він виклав свою критику у низці есе, опублікованих 1876 року під загальною назвою “Етичні дослідження”. Написана яскраво й пристрасно, у стилі, який Т.С. Еліот згодом вихваляв як взірць англійської прози, ця коротка праця була спрямована проти теорій, методів і, насамперед, проти саморозуміння утилітаризму. За всією утилітаристською доктриною і всіма концепціями свободи й “вільного розвитку”, що ними вона прикрасилася, Бредлі розгледів той самий, на його думку, згубний міф. Згідно з цим міфом, індивід починає існувати, озброєний потребами, бажаннями й жаданнями; він стикається зі світом так, наче той є нейтральним незалежним об’єктом, у якого слід вибороти те задоволення, якого він уже прагне. Задоволення громади є лише сумою задоволень індивідів, тим часом як задоволення індивіда полягає в задоволенні суми його бажань. Вся ця філософія, однак, ґрунтується на помилці. Помилковий той засновок, що індивід існує ще до суспільних зв’язків і суспільних обмежень, які уможливлюють його діяльність.

З метафізичних міркувань Бредлі невдовзі мусив піддати всю концепцію “я” серйозному сумніву. На цьому етапі він задовольнився показом тієї обставини, що, з його розуміння, “я” і моральний вибір, за допомогою якого воно виражає себе, є артефактом. Його свобода — це не якийсь даний абсолютизм, на основі якого можна визначити соціальне втручання; це також і не щастя бути зрозумілим атомістично, з точки зору задоволення того чи того бажання або скількох завгодно бажань. Індивід такою самою мірою є продуктом соціальних установок, якими він і обмежується, а свобода вибору, що є умовою його оцінок, виступає наслідком складного процесу соціального виховання. Крім того, щастя індивіда слід розуміти не в термінах його потреб чи бажань, а радше в термінах його оцінок — тобто на підставі тих його бажань, котрі увібрало в себе його “я”, як таких, що віддзеркалюють реальні бажання індивіда. Такі бажання постулюються в концепції ба-

жаного; вони — вмістище раціонального вибору і знаряддя самовизначення. Всі інші бажання розуміються як чужі до “я”, викликані зовнішніми силами чи нав’язані тривалим впливом недиференційованої свідомості, якої намагається позбутися справжній моральний суб’єкт.

Розуміння самореалізації видно зі структури, якщо не з фразеології, гегелівського “моменту”. У кількох розділах “Етичних досліджень” Бредлі характеризує, у термінах, які містять в собі всю невизначеність між історією й логікою, між часом і позачасовим і якими дуже вміло оперував Гегель, розвиток душі в напрямку її ідеалу автономії. Один з етапів цього розвитку (і саме цей етап засвідчує виникнення справжньої моральної свідомості з анархії, що її Міл називає свободою, а Бредлі відкидає як різновид тиранії бажання) характеризується у відомій фразі як “моє становище і мої обов’язки”. Саме це — точка спокою, звідки можна спробувати досягти справжньої індивідуальності, але без якої немає ані свободи, ані її відсутності.

Бредлі вважав поняття зобов’язаності й обов’язку невіддільними від розуміння соціального становища (під яким він мав на увазі не соціальний клас). Він палко виступав проти демократичного, реформістського погляду, згідно з яким зміст зобов’язання можна відокремити від лояльності до даного суспільного ладу або утвердити його як незалежну норму, у світлі якої всякий лад і лояльність можна було б піддати сумніву. Навпаки, таке відокремлення змісту зобов’язання просто пересилає його в пустелю релятивізму, де він марніє й гине. В результаті утворюється не свобода, якої прагнув реформатор, а різновид апатичної анархії без цінності й без винагороди.

Детальна критика, якій Бредлі піддав утилітарний індивідуалізм, переконлива й добре сформульована. Але заради справедливості варто зазначити, що позитивна філософія “Етичних досліджень” менш ясна, ніж могла б бути, і стає зрозумілою лише тоді, коли сприймати її у світлі “Феноменології духу”. Бредлі, однак, часто заперечував, що він був гегельянцем, і в своїй пізній діяльності спробував вивести ідеалістичну

метафізику, яка відповідала б його скептичному характеру більше, ніж грандіозна світова система Гегеля. Він намагався здійснити це у двох книжках: “Принципи логіки” (1883) та “Видимість і реальність” (1893), — тож, мабуть, правильно буде завершити цей розділ коротким аналізом названих праць, оскільки вони спрямують нас до теми, яку розглянемо в наступному розділі.

Праця “Принципи логіки” була написана тоді, коли предмет її дослідження зазнавав змін під впливом досліджень Фреге. Хоч деякі її тези й узгоджуються з новою логікою, метафізичне спрямування помітніше єднає її з логікою Гегеля, аніж з тією бездоганною працею, якій невдовзі судилося затьмарити її. Бредлі, підтримуючи, як ми тепер її називаємо, послідовну теорію істини, прагнув довести, що жодне поодиноке судження неспроможне виразити повний факт. Його міркування були не логічними, а метафізичними. Він вважав, що все на світі існує у взаємозалежності і що немає жодного єдиничного факту, який не був би “внутрішньо пов’язаний” з іншим фактом. Внутрішній зв’язок — це зв’язок, притаманний розумінню самих термінів, про які йдеться. Отож, коли я скажу, що “Джон думає про Рим”, то таким чином утверджую внутрішній зв’язок між Джоновою думкою й ідеєю Рима. Я не можу збагнути природу думки без посилання на цю ідею, яка передає її зміст. Отже, слово “про” означає внутрішній зв’язок. Бредлі вважав всі зв’язки внутрішніми. Виокремити будь-який факт з цілого, яке є єдиним справжнім об’єктом нашого розуміння, означає зробити його ізольованим, а це заперечує все те, що становить його реальність. (Ця “логічна” теза — метафізичне переформулювання соціальної доктрини, викладеної в “Етичних дослідженнях”).

У своєму метафізичному трактаті “Видимість і реальність” Бредлі намагався спростувати всі загальноприйняті метафізичні ідеї — те, що він називав метафізикою здорового глузду. З-посеред цих загальноприйнятих ідей він виокремлював такі: в чому полягає відмінність між первинними якостями, властивими речам, і вторинними якостями, котрі лише відбивають ті способи, завдяки яким ми пізнаємо речі; з чого складається

суб'єкт досвіду — моє “я”, — який сприймає й пізнає ці речі. Своєю критикою цих понять він значною мірою зобов'язаний Г'юмові, і все ж таки ця критика використовувалась для підтримки того висновку, який обґрунтовано вважають гегелівським (хоч би як Бредлі обурювався цим присудом).

Бредлі твердив, що в тому випадку, коли річ має відрізнятись од своїх якостей, її неможливо визначити за допомогою будь-якого набору цих якостей. Отже, вона має утворювати певний характерний різновид зв'язку між якостями. Але який же це зв'язок, що *об'єднує* якості речі? Безперечно, це може бути лише якість вищого порядку — якість якостей. Переймаючись пошуками носія якостей, ми знаходимо лише іншу якість, носіями якої вони самі мають бути. Хіба з цього не випливає, що в самій основі розрізнення за допомогою здорового глузду між річчю і якістю міститься суперечність? Бредлі далі пояснює те, що, на його думку, було протиріччями, властивими всім концепціям нашої бездумної метафізики: річ, якість, простір, час і моє “я”.

Що ж у такому разі є реальним? Не дивно, що Бредлі починає відповідати на це питання з тієї думки, що “остаточна реальність — це реальність, яка не суперечить сама собі”. До того ж вона має бути гармонійною, а це означає індивідуалізованою, але неподільною, на кшталт живого організму. Щоб встановити цей другий момент, Бредлі спирається, як він висловився, на вихідний рівень морального життя. “Відчуття” — яке забезпечує нашу фундаментальну інтуїцію природи реальності, — має певний зміст і водночас є багато-елементним і унітарним. Але саме по собі воно не має шкідливих наслідків: не розділяє і не калічить світ знання, перебуваючи натомість у нерозривній гармонії з ним. Мислення, через судження й пошуки знання, має доконечно відокремити те, що відомо наївно. Мислення, аби подолати цю руйнівну тенденцію, має бути забезпеченим системою. Лише система дозволяє нам збагнути загал речей і в такий спосіб заново відкрити на новому рівні свідомості все те, що ми інтуїтивно знали раніше, але втратили, ставши свідомими.

Система дає знання абсолютного, тобто “всього, що, на загальну думку, становить єдину систему, яка виокремлює сама себе”. Бредлі обачно твердить, що абсолютне не є чимось вищим: воно називає спосіб бачення, а не конкретну річ, яку бачать. Звідси, видимість є не нереальною, а лише неповною. Для того, щоб доповнити наше недосконале знання, потрібний не перехід видимості у якусь кантівську річ у собі, а радше підсумування досвіду в межах систематизованого способу пізнання, який відновлює його всеохопність. Цим ідеям Бредлі — зокрема, тим, які стосуються нереальності простору й часу, — невдовзі судилося в ім'я здорового глузду зазнати критики з боку Расела і Мура. Але критичним зауваженням Расела й Мура надавало силу не переконливе альтернативне розуміння метафізичної істини, а радше новий спосіб філософського аналізу, який спирався не стільки на емпіричну догму, скільки на міцні підвалини логіки. Щоб зрозуміти чергову революцію у філософії, нам потрібно насамперед звернути увагу на нову логіку і на її першовідкривача Готлоба Фреге.

Частина п'ята

ПІЗНЯ ФІЛОСОФІЯ

ФРЕГЕ

Немає більш переконливого доказу того факту, що історію філософії слід постійно переписувати, аніж зміна перспективи після неординарного відкриття Готлоба Фреге. Та обставина, що він народився бурхливого 1848 року, аж ніяк не позначилась на ньому. Фреге навчався і викладав у Єні з 1874-го по 1914 рік, існуючи як самотник-науковець, якого не цікавили світські справи. По його смерті 1925 року один тогочасний логік написав: "Я навчався на останніх курсах і вже цікавився логікою, тож гадаю, що мусив би помітити, якби того року були опубліковані якісь промови чи статті на його честь. Але нічого такого я не пригадую"¹.

Попри таку неувагу (він жив у затінку нової феноменології), Фреге заслужив захоплення з боку Расела й Вітгенштайна, мислення яких формувалося і трансформувалося через боротьбу з проблемами й поняттями, успадкованими ними від Фреге. У своїй власній країні його праця залишалася непоміченою, і лише впродовж останніх двадцяти років стало очевидним, що Фреге був не лише істинним засновником сучасної логіки, а й одним із найвидатніших філософів кінця дев'ятого століття. Він не мав широти Міла, Brentano чи Гусерля; але брак широти він компенсував глибиною, і те, що він з'явився в час, коли філософія відчувала гостру потребу в розумі, який міг би зосередитись на фундаментальних питаннях, гарантувало йому як кінцеву репутацію, так і нехтування його доробком з боку сучасників.

Здобуткам Фреге судилось, по-перше, повалити аристотелівську логіку, яка, в тому а чи тому вигляді, домінувала в західній філософії з античної доби; по-друге, закласти підвалини сучасної філософії й мови;

¹W. M. Kneale, in A. J. Ayer et al., *The Revolution in Philosophy*, New York, 1956, p. 26.

по-третє, показати глибинний зв'язок між логікою й математикою. Вкупі ці досягнення забезпечили основу всієї сучасної аналітичної філософії, а також філософії Вітгенштайна, як у ранньому, так і в пізньому її варіантах. У руках Расела та Вітгенштайна фрегеанська концепція логіки й математики мала сформулювати нову епістемологію, нову метафізику й нове бачення природи філософського мислення. З необхідності я лише зрідка посилюватимуся на Расела: він досить добре відомий, і його величезна сила самореклами, мабуть, достатньо виправдовує мій поверховий розгляд його філософії. Однак багато з того, що я говорю про Фреге, можна рівною мірою сказати й про Расела. Вони разом (хоч здебільшого й незалежно один від одного) заклали підвалини сучасної логіки, і кожен з них використовував ці засади для дослідження принципів математичного мислення. Я вирішив зосередитись на логіці Фреге, оскільки, хоч його вплив з тогочасної перспективи не був вирішальним, його мислення було глибшим і чіткішим.

Грунт для логіки Фреге підготували певні відкриття в основах математики, а також у методах формалізації. Однак це стало можливим, зрештою, завдяки фрегеанському розумінню значення логічного дослідження і філософських помилок, які були увічнені в ім'я логіки. Зокрема, Фреге вважав, що кантівська теорія математики — згідно з якою всяка математична істина є апіорно синтетичною — була хибною, і те, що вона хибна, можна було показати за допомогою прийняття логіки, вільної від аристотелівських попередніх концепцій, які заворожили Канта. Фреге пропонував продемонструвати, що арифметична істина не синтетична, а аналітична, в тому розумінні, що випливає із законів логіки настільки базових, що їх неможливо заперечити і при цьому уникнути внутрішньої суперечності. Фреге був своєрідним "платоністом"; він вірив у царство математичної істини; незалежне від людської здатності здобувати знання про нього. І все ж таки, як наслідок його ідей, математику невдовзі стали тлумачити не як дослідження царства позачасових сутностей і не як першорядний приклад апіорно синтетичного знання,

а як проекцію на логічний простір своїх власних нахилів до послідовного мислення. Те, що здається незалежним царством математичних сутностей чи математичної істини, є просто тьмяним віддзеркаленням наших власних інтелектуальних здібностей. Номер перший не є більшою сутністю, ніж пересічна людина, а математичні закони не є більшими істинами щодо незалежного світу, ніж те твердження, що “всі холостяки неодружені”.

З такої позиції (яку Фреге уможливив, але прийняв лише частково) володіння апіорним знанням математичної істини пояснюється тим, що ми самі створили цю істину. (Таке пояснення апіорного знання застаріле, воно подавалося ще середньовічними номіналістами, яким бракувало засобів визначити можливість його застосування до математики). Ясна річ, що таке тлумачення математики має величезні філософські наслідки. Не тільки платонізм, а й уся раціоналістична традиція опиралась у той чи той спосіб на математику, як таку, що давала одразу зрозумілий приклад “істини розуму” й, таким чином, демонструвала вищість розуму над емпіричним мисленням в аспектах певності, завершеності й конечної правдивості. Відтоді як Кант ототожнив метафізику зі сферою синтетичного апіорного знання й подав математику, як найпереконливіший приклад такого знання, — показ того, що математика є аналітикою, відкрив шлях новому й виразно сучасному запереченню метафізичних міркувань.

Емпірики, природно, намагалися спростувати кантівську доктрину математичної істини. Ці зусилля поновив Дж. Ст. Міл у своїй “Системі логіки”. Ця праця, як найбільш систематизований у дев’ятнадцятому столітті виклад догматів британського емпіризму, заслуговує на детальніший аналіз, аніж я можу тут собі дозволити. Міл не лише подав послідовну і з багатьох поглядів переконливу теорію розрізнення між логікою й точною наукою (між логікою дедукції й логікою індукції), заклавши, таким чином, підвалини сучасної філософії науки; він також звертався до багатьох моделей мислення, які призвели до виникнення панівних метафізичних ілюзій. Той факт, що його власні ілюзії розвіялись у перебігу цього дослідження, викликає радше

втіху, аніж здивування, адже саме абсурдність теорії математики Міла зробила ясным для Фреге ту дивну обставину, що математику може глибоко знати людина, яка розуміє її неправильно.

Для Міла наші уявлення про числа відокремлені від досвіду. Число “три” ми пізнаємо через сприймання троїстості, “чотири” — через сприймання чотирискладовості тощо. Крім того, метаматичні істини, скажімо, $2+3=5$, можна розглядати як такі, що віддзеркалюють базисні закони природи, які, згідно зі спостереженнями, правлять тими сукупностями, котрих вони стосуються. Фреге у своїх “Засадах арифметики” (1884) твердив, що не можна прийняти ані це, ані будь-яке інше емпіричне пояснення природи чисел. Міл не лише не дає нам жодного ключа до розуміння числа “нуль”; він також обмежує наше математичне знання на рівні нашого досвіду. Однак, “хто по-справжньому готовий ствердити той факт, що, відповідно до Міла, міститься у визначенні будь-коли спостереженого вісімнадцятизначного числа, і хто готовий заперечити, що символ такого числа все ж таки має смисл?” Стверджуючи, що закони арифметики є індуктивними узагальненнями, Міл плутає застосування математики із власне математикою. Математика зрозуміла незалежно від її застосування. Нарешті, Фреге вказує, що “індукція має спиратись на теорію ймовірності, оскільки вона може розглядати якесь положення лише як імовірне. Однак, як розвинути теорію ймовірності, не припустивши, що математичні істини перебувають поза межами розуміння?”

Фреге був не першим філософом, який вважав математичні істини аналітичними. Ляйбніц намагався довести те ж саме. Втім, оскільки Ляйбніц вважав, що всі суб'єктно-предикативні твердження у певному розумінні аналітичні, це навряд чи можна назвати виразною теорією арифметики. Попри це, Фреге перший розвинув логічну систему, в якій цю теорію можна постулювати й довести. Деталі її виходять за межі цієї праці, але варто з'ясувати один-два кроки в аргументації, як вступ до розуміння філософії Фреге в цілому.

Якщо ми поставимо запитання: “Що таке числа?” — то не знатимемо, твердить Фреге, що відповісти. Об’єкти? Властивості? Абстракції? Жодне з цих припущень не є задовільним. Коли я говорю: “Сократ — один”, — я не надаю якоїсь властивості Сократові, як, скажімо, коли б визнав за ним властивість, назвавши мудрим. Якщо Сократ мудрий і Фалес мудрий, то я роблю висновок, що і Сократ, і Фалес — мудрі: кожен із них має цю властивість сам по собі і продовжує володіти нею тоді, коли їх характеризують спільно. Але із твердження “Сократ — один” і “Фалес — один” неможливо висувати, що “Сократ і Фалес — один”. Отож числа не можуть бути властивостями.

З іншого боку, якби числа були об’єктами, як нам тоді ототожнювати їх? Маємо бути спроможними показати, якими об’єктами вони є. Тут у нас починається філософське запаморочення — ми позірно неспроможні дати наочне чи описове визначення хоч якого-небудь числа. Числа поведуться тут як об’єкти: тобто вони є суб’єктами сутностей; коли ми кажемо, що число планет дорівнює дев’ять, то ми стверджуємо, що два означення — “число планет” і “дев’ять” — стосуються того самого. Але числа різняться від об’єктів у тому відношенні, що посилання на них цілковито залежить від ототожнення поняття, з яким вони пов’язані. Якщо я показую на армію в полі й запитую: “Скільки?” — то єдиною розумною відповіддю буде: “Чого скільки?” Я можу сказати: 12 000, 50 чи 2, — залежно від того, рахуватиму я людей, роти чи дивізії. Іншими словами, відповідь неможливо визначити, доки я не конкретизую поняття, відповідно до якого слід рахувати. Чи в такому разі число виступає властивістю поняття, властивістю другого ряду? Саме від цього припущення відштовхувався Фреге, набираючись натхнення у сфері логіки, відкриття якої було переважно його заслугою, — тобто логіки існування (чи “квантифікація предиката”, як її тепер називають).

Кант твердив, всупереч онтологічному доведенню, що існування не є предикатом (чи властивістю), але він не зміг розвинути логіку, яка узгоджувалася б із цим фактом. Ляйбніц, який значно просунувся вперед

у формальній логіці, визнавав різницю між екзистенційними твердженнями (твердженнями кшталту “*X існує*”) і суб’єктно-предикативними твердженнями, але, знову ж таки, був неспроможний показати цю різницю у систематизований спосіб. Ця вада традиційної логіки мала далекосяжні наслідки. Саме це спорудило штучний бар’єр (на думку Фреге) між арифметикою (логікою кількості) й логікою (логікою якості).

Ми знаємо, незалежно від теорії, що існує зв’язкова логіка, яка править термінами наврод “існує”. Ми знаємо, що твердження: “Існує щось, що є червоним”, — тягне за собою помилкове узагальнення: “Все є червоним”. Традиційна аристотелівська логіка не знала способу розкрити цей зв’язок. Його можна виявити, твердив Фреге, лише тоді, коли ми усвідомимо, що “існує” і “все” мають особливий логічний характер. Вони позначають не властивості. Сказати, що червона річ існує, означає сказати, що червоний колір має приклад. А казати, що всі речі не є червоними, означає твердити, що червоний колір не має прикладу.

На цій основі виявилось можливим запропонувати формальну логіку існування й універсальності і підтвердити Кантове передбачення, що існування не є предикатом і веде до помилок, якщо його розглядати окремо. Можна також сказати, що, окрім Гегелевої, немає концепції буття. Нові аналітичні істини, які тепер доводиться визнавати, не мають суб’єктно-предикативної форми, і потрібно розширити закони логіки, аби охопити їх. Доречно припустити, що ця логіка існування й універсальної квантифікації мала б забезпечити основу для загальної “логіки кількості”.

Але як же тепер бути з числами? Ми говоримо про них як про об’єкти (які є суб’єктами тотожності), і все ж таки ми не дозволяємо їм бути детермінантами, незалежно від поняття, з яким вони пов’язані. Щоб розв’язати цей позірний парадокс, Фреге пропонував загальний “критерій тотожності” для чисел. Цей критерій слід доповнити контекстуальністю, твердив він, оскільки числові вирази можна використати для висловлення істин лише тоді, коли вони пов’язані з поняттями, які визначають те, що обчислюється. Інакше кажучи, лише

в певному контексті числовий термін означає щось конкретне. Припустимо, хтось міг би конкретизувати те, що робить арифметичне твердження у вигляді " $a=b$ " істинним, без звертання до поняття числа. Отоді він пояснив би використання арифметичного поняття тотожності. Він також гарантував би те, що згодом назвали "непрямим" визначенням числа. Зрозуміти це, мабуть, допоможе аналогія. Скажімо, ви хочете знати, що мається на увазі під *напрямком* лінії. Я можу дати загальне визначення "того самого напрямку", яке не звертається до ідеї напрямку. Фактично, я в такий спосіб визначив напрямок. Напрямок лінії *ab* подається за допомогою такого поняття: лінії, які мають такий самий напрямок, що й *ab*.

Подібним чином Фреге виводить своє знамените визначення числа в термінах поняття "рівночисельності", поняття, яке було запроваджене в обговорення засад математики Георгом Кантором (1845—1918). Слово "рівночисельність" можна визначити в суто логічних термінах, і воно позначає властивість поняття. Два поняття є рівночисельними, якщо предмети, що охоплюються одним поняттям, перебувають у прямій відповідності з предметами, охоплюваними другим поняттям. Фреге показує, що цю ідею прямої відповідності можна пояснити, не звертаючись до ідеї числа. Він, отже, визначає число поняття *F* як розширення обсягу поняття "рівночисельного *F*". Я вжив тут термін "протяжність" так, як це робив Фреге, — таке використання впливає з логіки Пор-Рояля, яка розглядалась у розділі 4. Розширення обсягу терміна чи поняття є класом речей, до яких цей термін застосовується. Звідси, визначення числа містить в собі узагальнення ідеї, до якої вже зверталися в логіці існування, в узагальненні "окремого випадку" поняття. Визначення окремих чисел можна вивести із загального визначення, думав Фреге, за допомогою використання основних законів логіки. Достатньо визначити перше з натуральних чисел — нуль — і зв'язок послідовності, за допомогою якого визначається решта чисел.

Нуль — це число, яке належить до поняття "не тотожне саме собі". Фреге обирає це визначення ос-

кільки, на його думку, лише з законів логіки випливає, що поняття “не тотожне саме собі” не має розширення. В усіх моментах своєї аргументації Фреге прагнув просуватися вперед у такий спосіб — не впроваджуючи ті поняття, що їх неможливо пояснити в логічних термінах. Він гадав, що, дотримуючись цього методу, можна вивести визначення й закони арифметики так, аби показати, що всі математичні доведення були складними випадками застосування логіки і що всі арифметичні положення були істинними (якщо були) завдяки значенню термінів, використаних для того, щоб їх виразити.

Досягнення Фреге приголомшувало. Але йому завдало удару Раселове відкриття парадокса, і розв’язання цього парадокса, здавалося б, вимагало відходу від суто логічних ідей до своєрідних метафізичних припущень, які Фреге прагнув усунути з підвалин математики. До того ж Курт Гедель у відомій теоремі (1931) продемонстрував, що є математичні істини, які можна довести в будь-якій логічній системі, котра може бути обґрунтована як послідовна. Звідси, логіка не може назагал використовувати зміст математики. У світлі цих результатів ми, здавалося б, мусимо відкинути фрегеанську “гіпотезу” (як він сам назвав її) аналітичності арифметики й поновити у правах якийсь варіант Кантової теорії, згідно з якою математика синтетична *a priori* й *sui generis*. Однак Фреге настільки наблизився до того, щоб звести арифметику до логіки, а результат Геделя настільки незрозумілий, що питання статусу математичної істини згодом стало однією з найважливіших сучасних філософських проблем. Мабуть, неможливо зійти з напрямку, вказаного Фреге, а втім, так само неможливо просуватись у цьому напрямку. Це неабияке досягнення — створити нерозв’язну філософську проблему з того, що зрозуміло будь-якій дитині.

Дослідженням Фреге основ математики судилось мати глибокі філософські наслідки, не найменшим з яких було визнання того, що математичні поняття можна й потрібно використовувати для формулювання, у протівному разі розпливчастих, проблем у філософії логіки чи мови. У праці “*Begriffsschrift*” (1879) Фреге запропонував першу по-справжньому всеохопну систему фор-

мальної логіки. Він мав на меті забезпечити чітку філософську основу для аргументації своєї попередньої праці з основ арифметики, а також так подати логіку, щоб звільнити її від плутанини, внесеної через вживання повсякденних мовних термінів. Відтак він винайшов сучасну формальну логіку; а йдучи до неї, спростував теорії аристотелівської й постаристотелівської логіки, які два тисячоліття гальмували поступ цієї галузі.

Був один конкретний наслідок цього спростування, не передбачений Фреге напочатку. Колишня логіка ґрунтувалася на граматиці звичайної мови. Саме це аж надто утруднювало показ різниці між твердженнями “Сократ існує” і “Сократ живий”. Різниця криється в обставині настільки радикальній, що ми змушені зробити висновок: граматична форма звичайної мови не служить орієнтиром логічної поведінки. Якщо викласти це, наслідуючи Расела, то істинна логічна форма речення “Сократ існує” не відбита в його граматиці. Як же нам у такому разі подавати це речення? Природно буде відповісти, що слід шукати систему символів, яка дозволяла б вираження лише істинної “логічної форми” будь-якого речення. Таке втручання математичного методу в засади логіки було першим з багатьох. Оскільки логіка сама править більшою частиною філософської аргументації, то цей процес можна продовжити; зрештою він приведе до майже цілковито математизованої філософії атомізму й позитивізму, про які я вестиму мову в останньому розділі.

Є більш специфічні способи, завдяки яким сприйняття й поширення математичних ідей з боку Фреге міняло природу філософії. Це можна бачити на прикладі фрегеанської теорії природи мови. Фреге розумів, як і Ляйбніц, що твердження тотожності відрізняються за своєю формою від тверджень, які проголошують власність об'єкта. “Є” тотожності і “є” предиката різняться логічно. Якщо я скажу: “Венера є ранковою зіркою”, — то я висловлю твердження тотожності. Твердження залишається істинним (або, в разі помилковості, помилковим), якщо переставити порядок слів: “Ранкова зірка є такою самою мірою Венерою, якою Венера є

ранковою зіркою". У реченні "Сократ мудрий" слова не можна переставити у той самий спосіб. Весь зміст речення залежить від того, що я відводжу різні ролі суб'єкту "Сократ" і предикату "мудрий".

Тепер різниця між суб'єктом і предикатом є базовою для мислення. Створіння, неспроможне його зрозуміти, яке говорило лише про тотожності, нічого не знало б про свій світ; воно знало б лише довірливі визначення свого власного вжитку, за допомогою якого це створіння може замінити одну назву іншою. Але воно нічого не знало б про ті речі, котрі воно в такий спосіб називає. Отож нам належить докласти зусиль, аби збагнути зв'язок між суб'єктом і предикатом, — наскільки такий фундаментальний аспект піддається логічному дослідженню.

Аналіз цього зв'язку міститься в низці статей Фреге (зібраних у книжці *The Philosophical Writings of Gottlob Frege, edited by P. T. Geach and M. Black*), серед яких найбільше значення має стаття "Про відчуття і зв'язок". Тут Фреге висунув кілька тез, декотрі з яких вже довели свою важливість в описі природи арифметики. Ось дві тези, які мають особливий інтерес: по-перше, слову належить певне значення лише в контексті цілого речення; по-друге, значення будь-якого речення має бути можливим вивести зі значень його частин. У першій (застосування якої бачимо у фрегеанському контекстуальному визначенні числа) говориться, що значення слова не властиве йому окремо від інших слів, а полягає в його потенційній можливості робити внесок у довершену "думку". Саме тому, що речення можуть виражати думки, слова, з яких складаються речення, мають значення. Друга теза твердить, що значення всього речення (чи будь-якої іншої складної лінгвістичної одиниці) має цілком визначатись розмаїтими "потенційними можливостями", властивими його частинам. Отож слово "людина" має притаманне йому значення тому, що ми вживаємо його, говорячи про людей. Так само речення, якими ми говоримо про людей, виводять своє значення почасти зі значення слова "людина". Взаємозалежність частини від цілого і цілого від частини характерна для мови. Лінгвісти вже почали усвідомлювати, що саме це дозволяє вивчити мову. Якщо значення речення визна-

чається значенням його частин, тоді, маючи лише обмежений словниковий запас, я все ж таки можу розуміти необмежено велику кількість речень. Моє використання мови є автоматично “творчим” і забезпечує мені здатність необмеженого мислення.

Як же нам у такому разі перейти до характеристики складників суб’єктно-предикативного речення? Розглянемо речення “Сократ мудрий”. Фреге твердить, що, з метою чіткішої презентації, ми маємо припустити, що це речення складається з двох частин, називної й предикативної. Називна частина, мабуть, здається зрозумілішою, ніж предикативна: ми розуміємо її, оскільки вона називає об’єкт, і якщо ми знаємо, який об’єкт вона називає, то ми начебто маємо вже знати й те, що вона означає. Але, доводить Фреге, питання тут куди складніше. Розглянемо речення “Венера є Люцифером”¹. Тут використано дві назви, лише одна з яких насправді є назвою вечірньої зірки. Чи міг би я напевно зрозуміти це твердження, не знаючи, що воно істинне? Але, якщо зрозуміти слово “Венера” означає знати, якого об’єкта воно стосується, то я мусив би знати, що речення є істинним, якщо я розумію його. Та я цього не знаю. Фреге наводить цей приклад як доказ того, що в мові існує загальне розрізнення між тим, що ми розуміємо (значення терміна), і тим, на що термін посилається чи що він “вихоплює” (зв’язок терміна). Значення терміна веде нас до зв’язку; але вони не тотожні між собою.

У випадку назви розуміння нагадує складний опис — “планета, яка...” чи “людина, яка...”. Зв’язок, з іншого боку, є додатком. Це здається прийнятним на інтуїтивному рівні; але як же бути тепер з предикатом? І що робити з реченням у цілому?

Розглядаючи фрегеанську теорію арифметики, я багатослівно писав про поняття, властивості й предикати, бажаючи відтягти питання тлумачення цих термінів. Але пора бути більш точним. Зв’язком предиката виступає конкретне поняття: у розумінні предиката “муд-

¹ Венера — вечірня зірка, Люцифер — ранкова зірка. (Приміт. перекл.).

рий” мене “ведуть” до поняття мудрості через його розуміння чи значення. Що, отже, можна сказати, з філософської точки зору, про природу понять? Фреге був певен в одному: поняття є громадськими й такою самою мірою належать до загальновизнаного аспекту мови, що й слова, які їх виражають. “Сенси” предикатів є, отже, так само загальновживаними. У протилежному разі значенню слів неможливо навчити, а мова перестала б бути засобом спілкування. Значення слід відрізняти від особистих асоціацій, від образів і від будь-якого іншого просто “внутрішнього” епізоду. Вони визначаються правилами вжитку, які доступні кожному, хто промовляє.

Ідея публічності “сенсу” містить у собі відкидання традиційної емпіричної теорії значення. Всі ці теорії не розпізнають значення з асоціацією, оскільки вони ототожнюють значення терміна з певною суб’єктивною ідеєю, яка виникла у свідомості особи, котра або вживає, або чує цей термін. Фреге також, через свою теорію зв’язку, розвиває основу для нового метафізичного спростування ідеалізму. Звідси — дослідження логіки привело його до відкидання обох панівних метафізичних ідей доби.

Як же все-таки предикати пов’язуються? Як зв’язок між ними різниться від їхнього значення? Фреге твердив, що, на відміну від назв, предикати є “ненасиченими”. Їхній зв’язок можна зрозуміти не як завершений об’єкт, а лише як дію, котру потрібно завершити, перш ніж за її допомогою буде визначено якийсь об’єкт. Запозичуючи математичну ідею, він назвав таку дію функцією. Розглянемо, приміром, математичну функцію $()^2 + 2$ (чи, підставивши змінну, $x^2 + 2$). Цей вираз дає числове значення для будь-якого конкретного числа: значення 3 для $x=1$, 6 для $x=2$ і так далі. І її значення полягає цілком в цьому. Математична функція трансформує одне число в інше.

За якою ж моделлю предикат “Х мудрий” слід вважати таким, що визначає функцію, котра дає значення кожному індивідуальному об’єкту, на який посилаються за допомогою назви, заміненої на “Х”? Яке ж це “числове значення”, що на нього посилається речення?

Фреге твердив, що ним може бути не що інше, як посилення на повне речення. Для поєднання суб'єкта з предикатом потрібна сполучна ланка.

На що тоді посилаються речення? Спосіб, у який Фреге відповів на це запитання, мабуть, чи не найбільш оригінальна частина його філософії. Спокусливо думати, що, коли речення на щось посилається, — то це якийсь факт, стан справ чи тому подібне. “Сократ мудрий” посилається на факт, що Сократ мудрий. Але на що ж тоді посилаються помилкові речення? І скільки існує станів справ? Якщо спробувати відповісти на друге запитання, то невдовзі усвідомлюєш, що злічити стани справ можна, *лише* рахуючи або речення, або їхні значення. У такому разі ви сплутали ідею *відносності* речення з ідеєю або самого речення, або його значення. За допомогою низки надзвичайно тонких переконливих доказів Фреге вдалося дійти висновку, що, фактично, на запитання: “Чого стосується це речення?” — єдина можлива відповідь: “Свого істинного значення”. Тобто істини чи помилковості. Істина й помилковість відносяться до речень, як об'єкти до назв. А предикати відносяться до понять, що визначають функції, які дають істинність чи помилковість відповідно до тих об'єктів, котрих вони стосуються.

Аналіз суб'єктно-предикативного речення завершується відповіддю на запитання: “Який *сенси* має завершене речення?” Фреге твердив, що сенси є думкою: тією думкою, в нашому випадку, що Сократ мудрий. Думка, як і поняття, — громадська річ, яку не слід плутати з будь-яким приватним забарвленням чи “тоном”. Її слід визначати в термінах умов, які уможливають істинність речення. Той, хто припускає, що Сократ мудрий, припускає, що виконано певні умови, завдяки яким речення “Сократ мудрий” є істинним (або, виклавши цю думку більш формально, завдяки яким речення посилається на оцінку істини: істинне). Остаточний аналіз суб'єктно-предикативного речення, отже, приписує йому два завершені рівні значення у такий спосіб:

	<i>Суб'єкт</i>	<i>Предикат</i>	<i>Речення</i>
синтаксис:	Сократ	мудрий	Сократ мудрий
сенс:	опис	значення предиката	думка (=умови істини)
відношення:	об'єкт	поняття/функція	істинність

Власне, так само, як значення всього речення визначається значенням його частин, так і оцінка істини визначається відношенням окремих слів.

Цей квазіматематичний аналіз лінгвістичної структури має для філософії величезне значення. Якщо Фреге мав слушність, то колишнє розрізнення між розширенням обсягу поняття і його змістом можна застосувати до речень. Розширення речення — його істинність, а зміст — його умови істинності. Розширення терміна віддільне від самого терміна, і його можна визначити в іншій способи. Воно, отже, може існувати незалежно. Ми можемо розглядати речення як таке, що заміщає істинне чи хибне твердження. Поняття логічного зв'язку між реченнями тепер стає цілком зрозумілим. Складне речення “*p* і *c*”, приміром, є істинним лише в тому разі, якщо *p* є істинним і *c* є істинним. Звідси, виведення “*c*” з “*p* і *c*” обґрунтоване: ми йдемо від істини до істини. Інші “логічні сполучники”, такі, як “якщо” і “чи”, можна з'ясувати в той самий спосіб і пояснити їхню логіку. Принцип поширення — згідно з яким кожен термін виражає своє поширення — можна тепер використати для спорудження вивершеної логіки зв'язку між реченнями. Саме ця ідея стала причиною революції у філософії, привівши спочатку до “логічного атомізму” Расела й Вітгенштайна, а потім до нових форм аналітичної метафізики, що поступово витіснила її.

До того ж, якщо фрегеанська теорія мови правильна, то фундаментальне поняття, притаманне розумінню слів, є поняттям істинності. Дехто хотів заперечити таким чином: речення має значення, оскільки люди вживають їх, щоб висловлювати твердження, отож ми маємо аналізувати саме цю характерну функцію, яка здійснюється у твердженні. Саме це “твердження” забезпечує сутність мовного спілкування і, звідси, має бути виокремлене як основний предмет дослідження

філософії мови. Однак розглянемо такий доказ: (1) *p* припускає *c*; (2) *p*; отже, (3) *c*. У (1) речення “*c*” не стверджується; у (3) стверджується: а втім, цей доказ обґрунтований. Звідси, “*c*” має означати те саме за всіх обставин, інакше була б помилка через двозначність твердження. Отож, доводить Фреге, “стверджуваність” не може бути частиною значення речення. Якщо ми запитаетьмо себе, що ми розуміємо, сприймаючи речення чи аргумент, то відповідь завжди веде назад, не до твердження, а до істини. Ми розуміємо або зв’язок між істинами, або умови, які роблять речення істинним. Фреге також вважав, що зв’язок речення з умовами його істинності має бути об’єктивно визначений. Метафізичне припущення сховане в самій логіці міркування. Це припущення об’єктивної істини, до якої спрямовані всі наші висловлювання і в якій вони здобувають своє значення.

Ці думки Фреге повільно й дещо спорадично вписувались у каркас сучасної аналітичної філософії. Одні мислителі заперечували фрегеанську ідею про те, що умови істинності визначають значення. Інші заперечували специфічно “реалістичне” й “антиідеалістичне” тлумачення цієї ідеї з боку Фреге. Таким чином, дискусія, розпочата Фреге, знову гостро поставила фундаментальне питання, порушене Кантовою метафізикою: “Як же нам пройти посередині між “трансцендентальним реалізмом” і “емпіричним ідеалізмом”?” Ось який вигляд це питання має тепер: “Що є фундаментальним для розуміння мови: істина, яка розглядається незалежно від нашої здатності стверджувати її, чи твердження, яке вважається дією, окресленою нашими власними епістемологічними можливостями?”

Ще інші філософи заперечують проти фрегеанського опису природи предиката і його характеристики логіки звичайної мови у квазіматематичних термінах. Однак, хоч би яка позиція була обрана (байдуже, в теорії значення чи в метафізиці), ми можемо бути впевнені: коли ця позиція належить до традиції “аналітичної” філософії, то вона мовчки спиратиметься на фрегеанські ідеї — якщо не для того, аби запровадити свій доказ, то принаймні для того, аби запровадити термінологію, в якій цей доказ виражено.

Розділ 18

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ТА ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ

Рух, який ми розглянемо в цьому розділі, має історію так само довгу, як і історія сучасної логіки, і спочатку він фактично був майже невіддільним від нового пост-деалізму, найкраще представленого у творчості Фреге. Термін “феноменологія” вживав Гегель у своїй праці про природу морального життя. Однак до кінця не ясно, що він мав під ним на увазі. Попри спільну мову, спільні прагнення і спільну для них обох затемненість, зрозуміло, що Гегель і Гуссерль провадили дослідження різного роду. Отож нам слід шукати десь-інде інтелектуальне коріння останнього. По суті, мислитель, який великою мірою має право називатись засновником феноменологічного руху, був, у своїх власних очах, радше психологом, аніж філософом, — психологом, що проповідував вірність методу, який називав емпіричним. У праці “Психологія з емпіричного погляду” (1874), Франц Brentano (1838—1917) узявся дослідити людську свідомість, яка явно відкидала засновки ідеалізму і, зокрема, те поняття, що справжній предмет дослідження психології є універсальним, абстрактним *Geist*, який простує своїм шляхом у світі так, начебто він зв’язаний з окремими людьми лише принагідно й випадково. Психологія не може брати за відправну точку такі абстракції. Подібно до будь-якої іншої науки, вона має розпочинати з окремого випадку, тобто від випадку першої особи, про який дослідник має безпосереднє знання. Brentano, почасти через наголос, який він робив на першій особі, не просунувся надто далеко у сфері, що її тепер називають емпіричною психологією. Натомість він почав розмірковувати над давньою філософською проблемою природи знання першої особи. Що саме я *пізнаю*, коли мені розкривається зміст свідомості? І як відрізняється той, хто пізнає, від пізнаваного?

Намагаючись відповісти на ці запитання, Брентано знову запровадив у філософію метод, відомий з часів середньовічних схоластів, а саме — поняття інтенційності. Будь-який психічний стан чи акт, твердив він, характеризується “відношенням до змісту” чи “спрямуванням на об’єкт” (тобто за допомогою внутрішньої “мети” чи “наміру”). Якщо я вірю, то є щось, у що я вірю; якщо я ненавиджу, то є щось, що я ненавиджу; якщо я бачу, то є щось, що я бачу. У кожному такому випадку “зміст”, чи “об’єкт”, має певні характерні особливості. Він може бути невизначений, може не існувати в реальності або ж може бути іншим, ніж я його собі уявляю. Приміром, я можу боятися лева, але не якогось конкретного лева; я можу ненавидіти людину, яка зірвала мої нарциси, хоч ніколи в житті не бачив цю людину; я можу захоплюватись людиною, яка офірує гроші на лікарню, але зневажати людину, яка вбила мера, хоч це одна й та сама людина.

Найкраще цей феномен інтенційності можна охарактеризувати, провівши межу, знову згідно зі схоластичною термінологією, між “матеріальним” і “інтенціальним” об’єктом психічного стану. Коли я вважаю приви́дом те, що насправді є шматком тканини, то інтенціальним об’єктом мого бачення є привид, тим часом як матеріальним об’єктом — шматок тканини. Інтенціальний об’єкт — це об’єкт, який “сприймається свідомістю” і може не відповідати матеріальній дійсності. Можливість невідповідності пояснює характерну особливість інтенціонального об’єкта. Інтенціальні об’єкти мають багато логічних типів: вони можуть бути твердженнями (об’єктами віри), ідеями (об’єктами мислення), індивідами (об’єктами любові й ненависті). Вони можуть бути невизначеними (лев узагалі) чи визначеними (той лев, що стоїть переді мною). У кожному випадку, вони не існують незалежно від психічного стану, який “відноситься” до них чи “спрямований” на них. Немає реального зв’язку між страхом, скажімо, і інтенціальним об’єктом, оскільки їх неможливо розглядати як такі, що існують окремо. Це один з тих кількох справжніх випадків, коли може виникнути ба-

жання говорити, як казав Бредлі, про “внутрішній” зв’язок (див. с. 259).

Брентано вважав, що ця властивість інтенціональності характерна для психічних феноменів і є спільною для них усіх. Ця властивість, отже, становила для нього виразну ознаку психіки. Ця властивість має, однак, заплутану логіку і створює більше труднощів при описі, ніж це видно з мого короткого викладу. Отож виявилось важко достатньо обґрунтувати цей конкретний аспект мислення Брентано чи цілком зрозуміти його застосування. А надто плутанина, іноді мимовільна, іноді навмисна, між домисленістю і браком того, що логіки називають протяжністю (див. останній розділ), зробила обговорення цієї теми в останні роки особливо запаморочливим і найвищою мірою нудним. Про феноменологів слід сказати, однак, що їхнє знання сучасної логіки було загалом недостатнім, щоб усунути цю плутанину. Їх цікавив саме *феномен* інтенціональності, а не пошуки якоїсь загальної характерної риси психіки.

Першим феноменологом, який заслуговує на увагу, був учень Брентано Едмунд Гусерль (1859—1938). Він розпочав свою філософську кар’єру, написавши книжку про засади арифметики, — цю книжку тепер переважно згадують через нищівну її критику з боку Фреге. Серед багатьох творів Гусерля найбільшу увагу привертають “Логічні дослідження” (1900—1901), “Ідеї чистої феноменології” (1913) і “Картезіанські розмірковування” (1929, уперше опубліковані 1950). Перша із цих праць становить великий інтерес, оскільки в ній проголошується напрямок, завдяки якому Гусерль став відомим, а саме — напрямок “чистої феноменології”. Цей напрямок далі розвивається у другій із його головних праць. На їхніх сторінках він починає характеризувати те, що згодом назвав “методом” феноменологічної редукції. Мислення Гусерля сперше на два головні засновки. По-перше, він знову стверджує сутність картезіанської позиції, згідно з якою безпосереднє знання, яким я володію щодо своїх свідомих розумових виявів, є єдиною певною підвалиною розуміння їхньої природи, за тієї тільки

умови, що я можу виокремити те, що внутрішньо влас-
тине для розумового вияву, і відмежувати його від усього
зовнішнього. По-друге, інтенціональність свідомості ро-
бить “значення” чи “віднесеність” суттєвими для кожного
розумового акту. Зосередитись на з'ясованій природі мен-
тальності означає, отже, зрозуміти також фундаментальну
діяльність “значення”, за допомогою якої світ стає зро-
зумілим. Завдяки цим двом засновкам Гусерль зміг ство-
рити філософію, яка, подібно до Декартової, мала на меті
дати завершене метафізичне розуміння, ґрунтуючись на
міркуваннях про особливості свідомості

Однак дослідження випадку першої особи не матиме
орієнтирів, якщо неможливо виокремити те, що в ньому
міститься. Власне, як Декарт прагнув відокремити “ясну
й виразну ідею” від розумових виявів, з якими вона
змішується, так і Гусерль пропонував метод, за допо-
могою якого можна було б відокремити чисті вияви
свідомості від перешкод, які заважають нам зрозуміти
їх. Це — метод “феноменологічної редукції” чи “винесення за дужки” (грецькою — *epoché*). Всяке посилення
на те, що може викликати сумнів чи опосередковується
міркуванням, має бути виключеним з характеристики
будь-якого розумового вияву, залишаючи тільки слід
чистої безпосередності. Розглянемо випадок страху.
Страх гарантує не існування того, чого я боюся, а лише
його власного “спрямування” на об'єкт страху. Ми
мусимо, отже, “винести за дужки” матеріальний об'єкт
при дослідженні природи страху. Але інтенціональний
об'єкт залишається; ми неспроможні позбавити страх
ідеї об'єкта, оскільки вона міститься у розумі і безпо-
середньо присутня у свідомості людини, яка боїться.

Що ще залишається після процесу винесення за дуж-
ки? Гусерль говорив про “розумовий акт”, про сам
процес спрямування, який у певний спосіб становить
сутність страху. Характерною особливістю методу фе-
номенології є те, що він бере цей розумовий акт за
відправну величину. Годі схарактеризувати ще щось,
що було б або фундаментальнішим щодо знання, або
більш придатним для розкриття сутності відомого. Отже,
хіба феноменолог не обтяжений задавнільм картезіан-

ським питанням про те, як вийти за межі випадку першої особи до знання про незалежний світ? Назва пізньої, малодоступної для розуміння праці — “Картезіанські розмірковування” — наводить на думку, як і її зміст, що “метод” Гусерля фактично кинув його у провалля скептицизму. Однак головний об’єкт цього скептицизму, судячи з історичної позиції, дещо несподіваний. Це не об’єктивний світ, а сам суб’єкт, який спостерігає. Особа (чи *его*) існує для Гусерля лише у виявах інтенціональних актів. Але ця особа не тотожна з будь-яким із них. Вона також не може бути об’єктом такого акту, оскільки, якби вона була об’єктом, то мали б бути якісь інші суб’єкти, що виконували дію, об’єктом якої стала дана особа. Однак хто ж цей суб’єкт, як не вона сама? “Я”, як вивів його Райль в іншому контексті, є постійно невловимим. У якому ж розумінні ми можемо знати, що воно існує? “Я” існує, вважав Гусерль, лише як суб’єкт і ніколи не як об’єкт свідомості. Воно має, таким чином, бути “трансцендентальним”, подібно до розуміння кантівського трансцендентального “я”. Гусерль писав багатослівно, шукаючи це створіння, проголошене непізнаваням, тож не дивно, що внаслідок цього його праці багато хто вважає складними для читання.

Зі сказаного мною неясно: чи існує якийсь особливий “метод” феноменології? Як, приміром, він різниться від психологічної інтроспекції? У “Логічних дослідженнях” Гусерль однозначно відкидає “психологізм” — позицію, згідно з якою логіка — це дуже загальна наука про розум. Ставлячи на її місце феноменологію, він претендував на впровадження методу, вільного від будь-якого емпіричного дослідження, а насправді зумовленого ним. (Його уявлення про статус цієї теорії були, отже, супротивними поглядам Brentano; і я не думаю, що можу вирішити, хто з них мав слушність). Феноменологія — доконечні попередні зауваги до будь-якої науки про розум, оскільки вона визначає — раніше від будь-якого опису, класифікації чи пояснення — індивідуальні розумові акти, що їх має досліджувати психологія. До того ж це єдиний доступ до значення. Значення породжується розумовими актами, а світ сноп-

люється свідомістю лише через ці акти. Звідси, наше розуміння визначає сутність речей, фіксуючи спосіб, у який вони пізнаються. Феноменологія, отже, дає знання не про факти, а про сутності. Як наслідок (так вона доводить) — це апіорна наука.

Усі ці ідеї, вельми затемнені самі по собі, засвоїв горезвісний Мартін Гайдегер (1889—1976), Гусерлів учень, який може з цілковитим правом претендувати на титул найважливішого і найбільш незрозумілого мислителя екзистенційної школи. Гусерль прочитав (коли ще був людиною середнього віку) два цикли лекцій, згодом опублікованих під назвою “Феноменологія внутрішньої свідомості часу”, де він претендував на нове відкриття, на рівні феноменологічного аналізу, стародавньої метафізичної проблеми часу. Почерпнувши натхнення в цих та інших пізніх гусерльських слововиливах, Гайдегер написав книжку “Буття і час” (1927), найбільш складну з усіх праць, що їх прямо чи непрямо надихнула Кантова теорія часу як “форми внутрішнього відчуття”.

Неможливо коротко викласти зміст праці Гайдегера, на повне розуміння якої не може претендувати ніхто. У наступному розділі я поясню, чому вважаю, що вона може бути незрозумілою, опираючись на саму природу феноменологічного “методу”, який використано в цій книжці. Її мова, як і мова пізнього Гусерля, метафорична й викривлена майже до тієї межі, за якою перестає бути зрозумілою; у читача складається враження, що ще ніколи не винаходили й не вимували стільки слів, намагаючись висловити те, що неможливо висловити.

Гайдегер заявляв, що його метод — феноменологічний, і його сутність передає гасло: “До самих речей!” Філософія — це дослідження феноменів, де “феномени” розглядаються у своєму первісному давньогрецькому розумінні явища. Феномени — це не просто видимості, а ті речі, які показують себе свідомості. Звідси — пріоритет феноменології щодо будь-якої природничої чи психологічної науки. Феноменологія — також фундаментальна форма онтології, дослідження того, що є. Попри свої картезіанські початки, феноменологія у Гайдегеровій праці розриває зв'язки з епістемологією й вирушає, зі сміливістю, безпрецедентною після Гегеля,

у море міркувань, керуючись лише одним питанням. А саме — питанням “значення буття”, питанням, яке, хочуть нас переконати, було предметом дослідження всіх тих стародавніх філософій — Сократової і досократової, що їх поглинув картезіанський метод.

Буття (*Sein*) слід відрізнити від *Dasein*. *Dasein* — це різновид буття, який характеризує людську свідомість. Це — “річ, яка розуміє буття”. Було б зручніше, якби ми могли передати слово *Dasein* його звичайним відповідником “існування”. На жаль, Гайдегер, який міг множити терміни до межі можливого, незалежно від потреби, випередив нас. Він запроваджує третій термін, *Existenz*, який позначає “різновид буття, відносно якого *Dasein* може у той чи той спосіб поводитися, і завжди якось поводитьися”. *Dasein*, навпаки, існує “заради самого себе”. *Dasein* — це те, що Сартр згодом охарактеризував як *etre pour-soi* і що Гегель вже описав, як буття-для-себе (*Fursichsein*).

Як ми побачимо, і Гайдегер, і Сартр завдячували Гегелю не лише своїм словником. Все це більш чи менш ефектні способи відрізнення речей від осіб. Що ж доводиться, або, радше, яка теза висувається у творі “Буття і час”? Я не певен, але, можливо, те, що ви прочитаєте далі, почасти передасть її. По-перше, хоч Гайдегер і заперечує вживання таких термінів, як “суб’єкт” і “об’єкт”, віддаючи перевагу своїм власним винаходам, він ясно цікавиться сучасною проблемою самопізнання. Що таке самопізнання? Що таке об’єкт самопізнання і що він дає завдяки прозрінню в об’єктивний світ? Гайдегер розпочинає з випадку першої особи, кажучи, що “твердження, згідно з яким саме я — це той, хто в кожному випадку є *Dasein*, є онтично очевидним”. Але онтична очевидність — це одне, а зміст — інше. Ми маємо розв’язати “проблему буття”. Вона постає спочатку у вигляді ось такого запитання: “Хто (що) я?” Як показав Кант у паралогізмі, жодні дослідження безпосереднього знання, характерного для першої особи, не дадуть відповіді на це запитання. Гайдегер помічає й вітає результат, але не відчуває, як мав би, підступу з його боку. Далі, ми можемо дізнатися

з феноменологічного аналізу, що сутність *Dasein* полягає в його існуванні: воно *принаймні* має існування, і має його *сутнісно*. Таке онтологічне доведення існування суб'єкта не слід сприймати надто серйозно. Адже якби ми, крім того, що воно існує, більше нічого не знали про це *Dasein*, то навряд чи дійшли б навіть до першого картезіанського питання.

Гайдегер попереджає свою теорію буття (яка фактично є теорією самосвідомості) яскравою, але до безглуздя абстрактною характеристикою феноменального світу. Оскільки всяке буття — це буття у світі, то необхідно досліджувати сутність світу як явище, коли ми хочемо збагнути буття. Ми дізнаємося, що світ містить у собі речі, але що речевість слід пояснювати не в її сучасному, науковому розумінні, а згідно зі стародавнім значенням — значенням грецького слова *pragmata*. Об'єкти або “використовуються”, або “перебувають під рукою”. Звідси, їх можна зрозуміти як “знаки”; тобто ми трактуємо їх як такі, що мають з нами безпосередній зв'язок. (Тут, як і скрізь, Гайдегер показує вплив Вільгельма Ділтея, який займався філософською антропологією і жив у дев'ятнадцятому сторіччі). Світ спершу потрапляє у свідомість як знак, як *логос*. Це те, що “має для нас значення”. Це пояснює, чому *Dasein* “захоплюється світом”. Здавалося б, незалежні об'єкти можуть постійно виокремлюватися для використання їх *Dasein*, набувати вираження і здобувати значення. Це є “скасування відстані” (*Entfernen*) між об'єктами і нами. Нас ведуть до розуміння того, що знищення відстані водночас забезпечує і перший “феномен” простору — тобто той, який веде до мого відчуття моєї просторової позиції у моєму світі.

Однак цей мирний союз *Dasein* і його світу руйнується, як завжди, видимістю іншого. (Або ж, оскільки *Zeitgeist* став більш параноїдальним від Гегелевої доби, через втручання “їх”). Відносно цього існування інших моє власне існування стає проблематичним. Я починаю усвідомлювати те, що Гайдегер називає “занедбаністю” (*Geworfenheit*) — тобто брак хоч якоїсь причини свого існування у світі; той факт, що я просто перебуваю

тут. Саме це виявляється у феномені страху і зумовлює те велике відвернення від світу, що його інші мислителі назвали відчуженням, а Гайдегер вважає за краще називати “падінням”. *Dasein* “падає” не у гріх чи в пекло, а в “неавтентичність”. Зіткнувшись з абсолютною загадкою свого власного буття, я тікаю від самого себе. Мене охоплює тривога, і, щоб її уникнути, я намагаюсь перестати бути самим собою і натомість стаю одним із “них”. Я перетворююсь на об’єкт, частину світу, який спершу розбив мій спокій, показавши мою довільність, і який тепер спокушає мене зректися себе через злиття в безособистісне “вони” ролі, форми й “порожньої балаканини”.

Однак ця неавтентичність несе в собі відчуття абсурду. Це відчуття того, що об’єкти існують без значення. Вони мають значення для *Dasein*, але не мають значення для свідомості, яка визначається лише безособистісно, як частина “іх”. Це відчуття абсурду трансформується в тривогу, а в тривозі формується відповідь на перше питання буття: “Хто я?” Відповідь: “Я сам”. Чим би ще я не був, я є цим. Тривога, як пояснює Гайдегер, “індивідуалізує”. Саме тому, що вона не має об’єкта, тому, що її домисленість є універсальною, недиференційованою, несфокусованою, її можна схопити як мою. Переживаючи тривогу, я відрізаний від “них” і закинутий назад у свою індивідуальність, своє існування як кінцевий факт.

Це відчуття індивідуальності має як свій головний вияв (дехто скаже “момент”) здійснення характерної розумової здатності, яку Гайдегер називає “турботою” (*Sorge*). Позиція стривоженого “я” до світу — турбота: сприйняття себе, інших, намагання збагнути світ як об’єкт пізнання й діяльності. Ця турбота несе з собою розмежування суб’єкта й об’єкта, а також ідею об’єктивної істини. За словами Гайдегера, турбота “розкриває світ” і таким чином з’ясовує, що є об’єктивною стосовно самої себе. (Тут Гайдегер визнає, що він торкається давньої кантівської проблеми засновків самопізнання, але заперечує ту думку, що ми маємо довести існування об’єктивного світу. Безперечно, те, що на-

перед зумовлене, потребує не доказу, а лише “розкриття”).

“Я”, яке турбується, має новий різновид буття — цілісність, яку Гайдегер також характеризує як буття-в-напрямку-смерті. Адже тривога несе з собою усвідомлення смертності й незахищеності, а турбота — це звичайне розуміння світу як зосередження кінцевого й беззахисного існування. У бутті-в-напрямку-смерті я усвідомлюю самого себе як створіння, обмежене часом, і розумію, що лише в часі можливе моє спасіння, тож така турбота перетворюється на “поклик совісті”. Я мушу брати на себе відповідальність за свої дії і своє існування, — ось моя проста відповідь щодо недиференційованої тривоги, і це моє перше, ще неясне, уявлення про автентичність. Я є більше собою в усвідомленні поклику того, що водночас і притаманне мені, і все ж таки вказує на те, що лежить поза мною. Мене вилучили з розмитого “вони” й закликали проголосити себе в рішенні (архетип цього способу мислення можна знайти в Гегелівій “Логіці”, в уривку під назвою “Бар’єр і обов’язок”).

Але рішення вимагає того, що Гайдегер називає “попередньою рішучістю”. Я мушу бачити майбутнє у певний спосіб — як принаймні частково закрите від мене, — якщо хочу мати таку позицію. Я можу вирішити зробити щось лише остільки, оскільки я не вважаю питання необхідності робити це вже вирішеним. Майбутнє, отже, мусить мати для мене особливий статус. Воно має бути об’єктом установок інших, ніж ті, які я пов’язую з теперішнім і минулим. Звідси випливає, що я можу стати автентичним лише в тому разі, якщо усвідомлюю, що існує в часі, не в тому розумінні, що всі речі є часовими, а у глибшому сенсі, що час має формувати й визначати весь мій світогляд, відокремлюючи майбутнє, яке є об’єктом рішучості, від минулого, яке є об’єктом вини й відповідальності. Це можливо, каже Гайдегер, лише тоді, коли я вважаю свою свободу і свою тимчасовість тотожними. Це означає “бути вільним для смерті”. Ось остаточна відповідь на загадку існування: я — це істота, яка має протяжність у часі і порятунок якої полягає у тій свободі, що її забезпечує

лише час, свободі творити своє життя на свій розсуд і в такий спосіб перейти від розгубленості до рішучості. У такій зміні криється усвідомлення й визнання смертності.

Гайдегеровій позиції притаманні певна поетичність і моменти справжнього філософського прозріння. Але скільки в ній філософії, а скільки пишномовного опису особистої духовної мандрівки? Такі питання ведуть нас до самого серця філософського методу. Одне ясно, що Гайдегерові висновки, де вони зрозумілі, однозначно пропонувались як універсальні істини не лише стосовно людських обставин, але і стосовно світу як такого. Їхній статус синтетичний і апіорний; їх неможливо ані довести, ані спростувати за допомогою будь-якої форми науки. Спокусливо іноді буває тлумачити їх у науковий чи псевдонауковий спосіб, як рух до психології самоусвідомлення. Однак таке трактування навряд чи пояснить загальність і абстрактність того, що пропонується, коли не брати до уваги припущення (а це, безперечно, неправильно), що ці теорії могли б бути співставлені з емпіричним свідченням і, таким чином, бути або спростованими, або підтвердженими. З другого боку, Гайдегер не наводить жодних доказів істинності того, що він каже. Більша частина "Буття і часу" складається зі складних тверджень, де майже немає таких слів, як "отже", "таким чином", "можливо" чи "можна зробити висновок", що вказували б на зв'язок, який тримав би ці твердження вкупі. Головна теза, згідно з якою немає потреби спростовувати ідеалізм, оскільки його хибність закладена в намаганні *Dasein* пізнати себе, сперта не на аргументацію, а на етимологію, причому до того ж етимологію грецького слова. (Це грецьке слово — *aletheia*, що етимологічно означає "розкриття", а буквально — "істина"). Навіть якщо вся Гайдегера філософія і значуща, і істинна, то нам ще потрібно мати підставу для того, щоб її сприйняти. З критичної позиції, Гайдегерові ідеї нагадують спектральні картинки у сфері думки: великі, розмиті тіні, що їх відкидає мова. Можливо, якби не було граматичної різниці між *Sein* і *Dasein*, не було абстрактних іменників на кшталт *Geworfenheit*, ці тіні розтанули

б, а замість них нічого не утворилося б. Філософія такого стибу показує, за словами Вітгенштайна, “зачарування розуму мовою”.

Цей брак аргументації присутній і в працях Жана-Поля Сартра (1905—1980), французького учня Гусерля та Гайдегера, який зробив найбільше для пропагування екзистенціалізму як моральної й метафізичної доктрини, що особливо узгоджується з вимогами сучасної совісті. Але така вада певною мірою компенсується літературним талантом і мистецтвом переконувати, які зробили Сартра одним із найвпливовіших авторів нашого часу. У п’єсах, романах і есе він раз у раз виражав, змінював і відроджував екзистенційне бачення, перетворюючи його з абстрактної доктрини на художній досвід. У своїх філософських творах він дотримується тих самих художніх методів. Ставши перед питанням: “Що це — філософія чи психологія?” — він без вагань відповів би: “Ні те, ні друге, і обидва разом”. Я спробую подати філософію, яка, на мою думку, притаманна Сартру. Ті частини, що, здавалося б, мають психологічну природу, аж надто очевидно запозичені в Гегеля, тим-то непотрібно буде перепрошувати за те, що ми обговорюватимемо їх так, ніби вони належать до історії філософії нашої доби.

Сартрова рання робота над “Психологією уяви” (1940) (або “Уявне”, як слід було б перекласти цю назву)¹ показує глибокий вплив Гусерля, і, хоч англійська назва (і французький підзаголовок) свідчить про небажання погодитись із тим, що феноменологія і психологія різняться між собою, з її змісту зрозуміло, що Сартр може переконливо аргументувати висновки щодо природи людської свідомості, які за всіма нормами є філософськими. Ці висновки знову з’являються, втративши свою феноменологічну форму, в уславненій Сартровій лекції “*L’Existentialisme est un humanisme*”. Цю лекцію було прочитано 1945 року, після того як боротьба в русі Опору настільки змінила кожен аспект Сартрового розуму, що стало правилом нехтувати (на мою думку) оригінальнішу й важливішу працю, що передувала лек-

¹ Йдеться про англійський переклад. (Приміт. перекл.)

ції. Я дотримуватимусь узвичаєної практики і розгляну цю лекцію разом із широчезними й безладними розмірковуваннями у книжці “Буття і Ніщо” (1943) як такі, що містять у собі засади Сартрового екзистенціалізму.

Засновок філософії Сартра виражено на диво середньовічною мовою, як твердження, що “існування є попереднім щодо сутності”. Не існує людської природи, оскільки не існує Бога, який мав би про неї уявлення. Сутності, як інтелектуальні побудови, зникають разом із свідомістю, яка породила їх. Для нас, отже, наше власне існування — тобто та неконцептуалізована індивідуальність, яку славив (але не описував) К’єркегор, — є засновком всякого дослідження. Це існування не визначається жодною універсальною ідеєю і не має ніякої наперед визначеної долі, що, скажімо, могла б міститись у баченні людської природи. Людина мусить творити свою власну сутність, і навіть її існування є в певному розумінні досягненням. Вона вповні існує лише тоді, коли стає тим, чим прагне бути. (Тут, як і скрізь, Сартрова філософія перегукується з філософією Гайдегера).

Засновок філософії, отже, є тим самим Декартовим засновком — *cogito*; але це “*cogito*” трансформоване гусерлівською феноменологією. Всяка свідомість є домисленою — вона бере за основу об’єкт, в якому бачить себе, як у дзеркалі. Об’єкт і суб’єкт постають разом, а уявляються в діаметрально протилежні способи. Оскільки вони аж надто добре відомі нам, ці способи не піддаються описові мовою здорового глузду. Звідси необхідність технічних прийомів для опису фундаментальної різниці між тим, хто пізнає, і пізнаванням (*pour-soi* і *en-soi*, як їх називає Сартр).

Постулюючи себе як суб’єкта відносно потенційно непізнаваного об’єкта, “я” створює (чи постулює) розмежування в цьому світі, своєрідну прірву, яку неспроможний заповнити будь-який обсяг досвіду. Ця прірва називається *leant*, або *ніщо*, яке “лежить, згорнувшись кільцями, як чирва, у серці буття”. Ця характерна фраза є частиною емоційного опису, який має на меті переконати нас, що розподіл первісного буття на суб’єкт і

об'єкт породжує третю річ (чи, радше, не-річ). Саме ця третя річ проникає у світ самоусвідомлення під машкарою манії переслідування.

А. Дж. Еер ставив у провину Сартрові логічну помилку при запровадженні *ніщо* таким чином, наче воно було сутністю: логічна помилка короля з "Аліси у Задзеркаллі", який вважає власним ім'ям слово "Ніхто". Та, можливо, така критика, хоч би яка спокуслива, не помічає феноменологічний момент Сартрового словотворення. Сартр намагається охарактеризувати те, що дається свідомості в акті уявлення себе як пов'язаного з об'єктивним світом, і він через силу має напружити мову, аби виразити досвід, який настільки безпосередній, що передре кожній дескриптивній дії.

Досвід *ніщо* завжди перебуває з нами, отже, так само важковловимий, як і *его*. Щоб переконати нас в його справжності, Сартр наводить розмаїті яскраві приклади, серед яких найбільш помітні сподівання й розчарування в ньому. Коли я заходжу до кафе, шукаючи П'єра, а його там нема, то на його відсутність моє сподівання впливає не більше, ніж якби я не думав про нього. Ї все ж таки мій досвід змінюється завдяки моїм сподіванням. Кафе нагадує мені в усіх подробицях про відсутність П'єра. П'єрова відсутність стає проникливою якістю свідомості, через яку ці деталі сприймаються. Кафе стає своєрідним образом П'єрового неіснування, який неможливо співвіднести з будь-яким іншим місцем, де я не очікував зустріти його. Ця ідея, безперечно, фантастична, але вона також характерна для Сартрової феноменології, і спостережливої, і надприродної водночас. Подібно до Сократа, Сартр намагається запровадити *арогія*, чи інтелектуальні муки, як прелюдію до впровадження метафізичної ідеї, яка заспокоїть стурбований розум.

Лише самоусвідомлення може принести у світ *peant*, або *ніщо*: для лише чуттєвого буття розриву між суб'єктом і об'єктом не існує. Однак разом з відчуттям *ніщо* приходить страждання. Постає питання: "Як мені подолати цю прірву між собою і світом?" — або, поставивши його в інший спосіб, на думку Сартра, рівноцінний: "Як мені зробити себе частиною світу?". Це —

феноменологічне розуміння запитання “Що мені робити?”. Це теперішнє відчуття майбутності й індивідуальної відповідальності за майбутнє. Страждання є доказом свободи. Ніщо не може краще переконати людину в тому, що вона вільна, оскільки немає нічого певнішого, ніж існування, яке змушує визнавати майбутнє і нашу відповідальність перед ним.

До чого ж ведуть страждання? Спочатку муки проявляються, за словами Сартра, як відчуття того, що об’єкти невідразно відрізняються один від одного. Вони — недиференційований, пасивний, вичікувальний чинник. Наше відчуття прірви між суб’єктом і об’єктом переростає у почуття огиди до розпаду речей. Світ стає бридким. Як наслідок, я можу втекти від майбутнього, сховатись у якійсь наперед визначеній ролі, вигнувшись так, щоб надягти на себе костюм, вже пошитий для мене, перестрибнувши таким чином через прірву, що відділяє мене від об’єктів, лиш для того, щоб самому стати об’єктом. Таке відбувається, коли я сприймаю мораль, релігію й соціальну роль, яка була спланована іншими людьми і яка має значення для мене лише остільки, оскільки я стаю в ній об’єктом. Результатом є те, що Сартр називає “поганою вірою”, яка, на мою думку, тотожна Гайдегеровій неавтентичності і, знову ж таки, завдячує тим змістом, який ми можемо приписати їй, “відчуженню” гегелівської думки дев’ятнадцятого сторіччя.

Таке хибне моделювання в-собі і для-себе (об’єкта суб’єктом) слід порівняти з автентичним індивідуальним рухом. Його, що не буде для читача несподіванкою, неможливо описати загалом, а лише індивідуально, у вільній дії, за допомогою якої індивід творить як себе, так і свій світ, кидаючи одного у другий. Не питаєте, як це робиться. Має значення кінцева точка, а її Сартр характеризує як зобов’язання. Але зобов’язання відносно чого?

Сартр тут звертається по допомогу до свого добре відомого захисту етичного суб’єктивізму, твердячи, що будь-яке сприйняття системи вартостей, що подається як “об’єктивна”, є спробою перевести мою свободу у

світ об'єктів, а отже, втратити її. Прагнення об'єктивного морального порядку є виявом поганой віри, а також втрати тієї свободи, без якої неможливо уявити собі будь-який моральний порядок. Неясно, в якому розумінні Сартр спроможний *рекомендувати* автентичність, що полягає в суто самотвореній моралі. Він усе ж таки рекомендує її, але, з огляду на його власну аргументацію, ця рекомендація не має жодної об'єктивної сили. Отож йому краще вдається користуватися мовою доконечності, ніж потенційної обов'язковості:

“Я постаю самотній і нажаханий перед лицем того неповторного й найпершого проекту, який становить мое буття; всі перепони, всі огорожі падають під натиском усвідомлення моєї свободи; я не звертався по допомогу, та й не міг звертатись, до будь-якої оцінки на противагу тому фактові, що це саме я підтримую існування оцінок; ніщо не переконає мене діяти всупереч собі самому; відірваний від світу і своєї сутності усім тим, що не є мною, я змушений усвідомлювати значення світу і своєї сутності: я вирішую це сам, без всяких пояснень і без виправдань”.

У такий спосіб Сартр намагається зберегти Кантову етику моральної “автономії”, водночас звільняючи її від зобов'язання перед моральним законом.

Досі, як я казав, Сартрова філософія не надто різнилася од Гайдегерової, за винятком більшої легкості і прозорості викладу, а також смаку до яскравих прикладів. Але Сартр підважує ще одну частину гегелівської спадщини. Він пропонує свій варіант доказу пана і раба, цього разу під машкарою дослідження любові. Він намагається показати, що всяка любов, а фактично всякі людські взаємини, ґрунтуються на суперечності. Він запроваджує поняття “буття-для-інших”, щоб охарактеризувати особливу позицію, в якій може опинитись самосвідома істота, коли вона є вільним суб'єктом у своїх власних очах і водночас визначеним об'єктом в очах інших. (Порівняйте з Кантовим розрізненням між трансцендентальним і емпіричним *его*). Коли інша самосвідома істота дивиться на мене, я знаю, що вона хоче бачити в мені не лише об'єкт, а й суб'єкта. Погляд

самосвідомого створіння має особливу здатність проникати, створювати вимогу. Це та вимога, котру я, як вільна суб'єктивність, сам відкриваю у світі.

Обираючи собі за відправну точку "боротьбу між життям і смертю" з "Феноменології духу" (див. с. 187), Сартр тепер переходить до опису людських взаємин мовою боротьби. Якщо я когось люблю, то не лише тому, що хочу дістати насолоду від його тіла: якби все пояснювалось лише цим, то годився б будь-який об'єкт, навіть зображення людського тіла. Я ж бажаю саме *його*, тобто індивіда, який є реальним лише у своїй свободі і який фальсифікується будь-якою спробою подати його як об'єкт. За словами Сартра, любов прагне свободи іншого, щоб зробити цю свободу своєю. Але, звісно, особливість свободи полягає в тому, що її неможливо позичити, поділити чи вкрати. Вона — моя і тільки моя. Коханець, який хоче володіти тілом іншого коханця лише тоді і лише такою самою мірою, як інший володіє ним сам, зв'язаний суперечністю. Його бажання здійсниться лише через подолання цього бажання, залишивши його, коханця, ще далі від свободи іншого. В акті кохання інший стає *його* тілом, а отже, втрачає в очах коханця ту суб'єктивність, що визначає його. Найочевиднішим випадком цього, на думку Сартра, є садомазохізм, якому він присвячує детальний і захоплюючий аналіз.

Сартрове похмуре пояснення людської прихильності містить деякі з його найбільш важливих внесків у мислення. З філософської точки зору, воно не оригінальне і тією силою, що є в ньому, завдячує більш глибокому гегелівському аналізуванню. "Любов, — пише Гегель, — це найстрашніша суперечність, яку розуміння неспроможне розв'язати" ("Філософія права", додаток до абзацу 269). Але суперечності хвилювали Гегеля менше, ніж інших: суперечності були тут для того, щоб їх долати за допомогою діалектичного руху, властивого не розуму, а розуму як у його чистій, так і в практичній формі. Сартрове пояснення зупиняється, не дійшовши до жодного метафізичного розв'язання. І все ж таки воно залишається у певних відношеннях більш гострим,

більш потужно переконливим, ніж гегелівські аргументи, запозичені Сартром. Саме в цій сфері — сфері спостереження за людським світом — пізня феноменологія справила найпомітніший вплив. Сартрові дослідження любові, “пильного погляду”, вагання, вини і страждання доповнюються іншими внесками рівної промовистості й наснаги. Мабуть, найважливіші серед цих внесків містяться у працях Моріса Мерло-Понті (1908—1961) “Феноменологія сприйняття” (1945) і “Знаки” (1960). Як наслідок, надзвичайно збільшились феноменологічні “знання”. Я беру слово у лапки не через неповагу до них, а тому, що неможливо напевне визначити їхній інтелектуальний статус. Результати феноменології водночас можуть здаватися істинними щодо досвіду і все ж таки дратівливо парадоксальними як за своїм стилем, так і своїми філософськими засновками. Деякі причини цього духу парадоксальності буде з’ясовано в наступному розділі.

Розділ 19

ВІТГЕНШТАЙН

Наше дослідження привело нас різними шляхами до того моменту в історії філософії, який упродовж тривалого часу багато філософів вважали її початком. Відкриття нової логіки зумовило “аналітичну” філософію, породивши спочатку логічний атомізм, потім логічний позитивізм і, зрештою, лінгвістичний аналіз, прихильники якого рідко брали до уваги аргументи і цілі своїх попередників. Єдина постать зробила вирішальний внесок у формування кожного з цих напрямів думки, і та сама постать посіяла в кожній з них руйнівне зерно.

1. Становлення “аналітичної” філософії

В останні роки було багато написано про життя й філософію Людвіга Вітгенштайна (1889—1951). Тепер загальноприйнято вважати його найбільш важливим філософом нашого століття. Важко, проте, вписати його мислення в історію предмета, почасти через його пізніше іконоборство, почасти тому, що, подібно до Фреге, він розпочав з міркувань, які у світлі цієї історії можуть здаватись обмеженими, ба навіть недоречними у філософії. Отже, для вступу слід дещо сказати про стан англійської філософії на той час, коли Вітгенштайн зацікавився нею. Його інтерес розбудив тривалий вплив віденських ідей на англо-американську думку. Ми маємо трохи повернутися назад у часі, а саме до доктрин Расела і Мура.

Бертран Артур третій граф Расел (1872—1970) досі згадувався нами у зв'язку з новою логікою, яку він трансформував у могутнє знаряддя філософського аналізу. Не менш важливим, з точки зору історичної оцінки, був його друг Дж. Мур (1873—1958), автор значного трактату з етики (G. E. Moore. *Principia Ethica*, 1903) і невтомний борець з усіма формами метафізичного міркування, яке буцімто перекидає істини, сприйняті здо-

ровим глуздом. Мур і Расел присвятили своє життя спростуванню доктрин британського ідеалізму, представленого Бредлі (в Оксфорді) і Дж. М. Мактагартом (1866—1925) в Кембріджському університеті, де працювали й вони. Расел у своїй ранній праці про засади геометрії визнавав, що зазнав впливу “Логіки” Бредлі. Але це не завадило йому з’ясувати у знаменитому бредлівському доведенні паліативного характеру як об’єктів, так і властивостей (див. с. 257), сплутання “е” присудковості з “е” тотожності; так само як не завадило йому звинуватити Бредлі й Мактагарта в підтасовці майже всіх їхніх доказів неадекватності концепцій нашого здорового глузду щодо простору, часу й матерії. Мур приєднався до цієї битви, доповнивши її не стільки аргументами, скільки драматичними твердженнями. Чи може, запитує він, моя віра в те, що в мене дві руки, бути менш певною, ніж вартість всіх філософських доказів, які висувались для її спростування? Поеднання Раселової живої логіки й Мурової впертої рішучості не бачити далі свого носа, чи рук, виявилось вкрай руйнівним, і відтоді стало модним характеризувати ідеалістичну метафізику не як хибну, а як позбавлену значення. Інші філософи — зокрема Г’юм — висловлювали подібні речі. Однак тепер більше ніж будь-коли здається можливим довести свою точку зору, розробивши теорію структури мови, яка точно показала б, що можна, а що не можна висловити. Вважалося, що серед того, про що неможливо сказати, найлегше помітити метафізику.

Першою такою теорією був логічний атомізм, у загальних рисах накреслений Раселом і більш-менш повно виражений у “Логіко-філософському трактаті” (1921) Вітгенштайна. У цій праці, ще більш стислій, аніж навіть Ляйбніцева “Монадологія”, Вітгенштайн прагнув дати остаточні відповіді на питання філософії. До цього його надихнула почасти славетна Раселова теорія дескрипцій, опублікована 1905 року у статті, яку Ф. П. Рамсей (1903—1930) охарактеризував як “парадигму філософії”. Ця теорія, отже, буде слушним вступом до Вітгенштайнової праці.

2. Теорія дескрипцій

Дивно, а втім, правда, що одна з найважливіших публікацій у сучасній філософії мусила мати, як свою очевидну мету, пояснення означеного артикля *the*. Яка різниця, запитує Расел, між реченням "*A golden mountain exists*" ("Золота гора існує") і реченням "*The golden mountain exists*" ("Ця золота гора існує")? Перш. фраза пояснюється за допомогою нової логіки ось так: предикат "золота гора" береться за основу, або, більш формально, існує таке x , що x є золотою горою. Це твердження явно хибне. А як щодо другого твердження? Тут означений артикль начебто змінює предикат "золота гора" на те, що Расел назвав би означенням (і що Фреге назвав ім'ям). Це дивний вплив граматики, який має ще більш дивні логічні наслідки, один з них той, що речення начебто посиляється на щось — на певну золоту гору. Але як це може бути, якщо ніякої золотої гори не існує? Тут, твердить Расел, ми маємо парадигму випадку граматичної форми, яка приховує логічну форму речення. Керуючись своїм власним і фрегеанським непрямим визначенням числа, він пропонує непряме визначення означеного артикля. Ми неспроможні прямо сказати, що термін *the* означає, але ми можемо показати, як усунути його з усіх речень, де він трапляється.

Розглянемо речення "*The King of France is bald*" ("Король Франції лисий"). Щоб це твердження було істинним, мають бути виконані дві умови: мусить бути король Франції і він мусить бути лисим. Окрім цього, аби схопити виразне значення означеного артикля, ми повинні додати, що є лише один король Франції. Умови, які роблять це речення істинним, передають нам його значення; звідси, ми можемо сказати, що твердження "Король Франції лисий" рівнозначне об'єднанню трьох тверджень: існує якийсь король Франції; все, що є королем Франції, — лисе; і є лише один король Франції. (Кажучи більш формально, існує таке x , що: x є королем Франції й x є лисим, і для всякого y , якщо y є королем Франції, y тотожне x). З цього аналізу випливає: якщо не існує короля Франції, то первісне речення є хибним.

Фраза “король Франції”, яка буцімто є означенням чи ім’ям, насправді не стає нічим таким, а радше вона предикат, приєднаний до прихованого екзистенційного твердження. Король Франції, згідно з Раселом, — логічна вигадка. (Такого гатунку філософська теорія має історичного попередника в Беніаміновій теорії вигалок).

З філософської точки зору, Расел спрямував свою аргументацію проти деяких феноменологів, зокрема Алексіуса Мейнонга (1853—1920), який намагався дійти висновку, що коли ми можемо помислити щось (скажімо, золоту гору), то ця річ має в певному розумінні існувати. (Якщо вам не подобається слово “існувати”, то пропонується інше — “жити”, аби заспокоїти вашу тонку логічну чутливість). Расел до кінця не збагнув того, що Мейнонг і його послідовники не стільки цікавилися дослідженням логіки означення, скільки дослідженням “помисленого об’єкта” думки. Однак, хоч би як там було, Раселова аргументація годилась для миттєвого узагальнення і в такому узагальненому вигляді забезпечила основу філософії “Логіко-філософського трактату”.

3. Логічний атомізм і “Трактат”

Згідно з “Трактатом”, все, що можна помислити, можна також і висловити. Обмеженість мови, таким чином, є обмеженістю думки, тож повна філософія “того, що можна висловити”, буде повною теорією того, що Кант назвав “розсудом”. Усі метафізичні проблеми виникають через намагання висловити те, що висловити неможливо. Належний аналіз структури ужитих при цьому термінів покаже, що це було так, і, отже, або розв’яже, або усуне проблему.

Що ж таке структура мови? Вітгенштайн розділив усі речення на складні й атомарні, ствердивши, що останні утворилися з перших за допомогою правил творення, які можна цілковито інтерпретувати в термінах Раселової логіки (як це розтлумачили Расел і Вайтхед у праці “*Principia Mathematica*” (1910—1913)). Атомарні речення — це речення, які використовують

первісні елементи мови: прості назви і предикати, які, будучи невизначеними, служать для того, щоб збагнути (чи “змалювати”) те, що Вітгенштайн назвав атомарними фактами. Лише завершене твердження може сказати нам щось про світ. Звідси, не може бути більш базисного складника світу, ніж той, який відповідає атомарному реченню. Базисний складник — це атомарний факт, а світ, отже, є сукупністю таких фактів.

Складним твердженням відповідають складні факти, а щоб збагнути ці складні факти, ми маємо розуміти складність мови, використаної для того, щоб їх виразити. Цю складність уповні передає фрегеанська й раселівська логіка. Таким чином, “Король Франції є лисий” — складне (хоч начебто й ні) речення, оскільки його істинна структура (тобто його структура, подана через нову логіку) показує, що воно складається з трьох неповних речень, об’єднаних і довершених за допомогою квантифікації і сполучника “і”. Багато речень подібні до цього. Вони здаються базисними, а насправді є складними. Загалом багато речей, на які ми посилаємось, — логічні конструкції (чи вигадки). Речення, що характеризують їх, стають скорописом для більш складних речень, які посилаються на складники зовсім інших, але більш базисних фактів, де ці “логічні конструкції” не трапляються. Речення на кшталт “Пересічна людина має 2,6 дитини” є насправді конспектом для більш складного математичного речення, де кількість людських дітей співвідноситься з кількістю людей. “Пересічна людина” не фігурує в жодному атомарному реченні, тобто “пересічна людина” не називає жодного складника реальності. Те саме справедливо щодо англійської нації і багатьох “метафізичних” сутностей, які начебто порушують філософські проблеми. Вітгенштайн був менш конкретним, аніж Расел, і, безперечно, менш конкретним, ніж логічні позитивісти, що їх, однак, “Логіко-філософський трактат” забезпечив повним апаратом філософської аргументації щодо того, які факти є атомарними, а які — ні. Він хотів запропокувати чітке постулювання логічної структури світу: його фактичний зміст Вітгенштайна не цікавив.

Найістотнішою особливістю складних речень є те, що сполучники, які використовуються для їхньої побудови, мають бути “істинно-функціональними”. Тобто вони мають бути такими, що істинність складного речення цілковито визначається істинністю його частин. Це той “принцип екстенціональності”, який ми вже зустрічали при обговоренні Фреге і який, відповідно до Вітгенштайна, є передумовою логічного мислення й аналізу. Логіка опікується суто систематизованою трансформацією істинності, отже, логічна мова має бути *прозорою* для істинності. Мусить бути можливим бачити кожну дію в термінах трансформації істини і помилковості. (Слово “не” має те значення, що воно обертає істину на помилку, а помилку на істину; “якщо” — робить складне речення хибним у разі істинності засновку і помилковості висновку, в інших відношеннях правильного, тощо).

Поняття істинно-функціональної мови надає чіткості й переконливості Вітгенштайновому твердженню, що існує реальна різниця між атомарними і неатомарними реченнями. Йому вдається сказати не лише, в чому полягає ця різниця, а й, що куди важливіше, як ми можемо зрозуміти її. Не викликає труднощів, за допомогою істинно-функціональної мови, пояснити те, як розуміння атомарних речень веде до розуміння усіх тих нескінченних комплексів, які можуть бути побудовані з них. (Це ще одне застосування принципу Фреге, який ми розглядали на с. 269—270.) Умови істинності складного речення, сформованого істинно-функціонально, можна вивести безпосередньо з умов істинності його частин. А звідси, якщо ми розуміємо умови істинності частин, ми розуміємо й ціле.

До того ж Вітгенштайнові вдалося забезпечити нове й начебто однозначно чітке розрізнення між необхідним і можливим, між аналітичним і синтетичним, між *a priori* і *a posteriori*. Ці розрізнення зливаються в одне — розрізнення між логічною істиною й умовністю. Речення є логічно істинним, якщо воно залишається істинним при будь-якій підстановці термінів замість “первісних” частин, які містяться в ньому. (Первісна частина — це частина, яка не піддається подальшому визначенню).

Парадигмою прикладу логічної істини є істинно-функціональна “тавтологія”. Розглянемо речення “*р* чи *с*”. Сполучник “чи” визначається ось так: *р* чи *с* є хибним, якщо і *р*, і *с* — помилкові, в інших відношеннях правильні. А ось визначення заперечення “не”: не-*р* правильне, якщо *р* хибне, і хибне, якщо *р* — правильне. Звідси випливає, що речення “*р* чи не-*р*” завжди буде істинним, хоч би якою була істинність *р*. Отож немає значення, що ми підставимо замість первісного терміна *р*, оскільки кінцеве речення завжди буде істинним. Речення такого виду є, отже, необхідні істинними і можуть вважатися істинно *апріорними* будь-ким, хто розуміє логічні застосування мови.

Теорія необхідної істини має той наслідок, гадав Вітгенштайн, що необхідні істини порожні: вони не свідчать нічого, оскільки не виключають нічого. Вони сумісні з будь-яким станом справ. Світ характеризується за допомогою сукупності істинних атомарних тверджень: оці правильні, але, оскільки вони атомарні, то можуть бути хибними, адже в їхній структурі немає нічого, що визначало б їхню істинність. Інакше викласти це можна, сказавши, що факти існують в “логічному просторі”. Логічний простір визначає можливість; істинні атомарні речення описують дійсне, тим часом як тавтології віддзеркалюють властивості самого логічного простору.

Таке пояснення мови порушує глибокі метафізичні проблеми. По-перше, постає проблема зв'язку між атомарними реченнями й атомарними фактами. Вітгенштайн називає цей зв'язок зв'язком “змалювання”, збивши з пантелику багатьох своїх коментаторів. Він також каже, що цей зв'язок неможливо описати, а можна лише показати; і справді, він вважав, що найбільш базисне має бути показане, інакше опис може ніколи не розпочатися. Що саме мається на увазі під “показом”, незрозуміло. Мабуть, найкраще розуміти його теорію — яку іноді називають “картинною теорією значення” — як заперечення того (використовуючи пізній вислів Вітгенштайна), що ми можемо вживати мову “щоб опинитися між мовою і світом”. Ми неспроможні пояснити словами зв'язок між атомарним фактом і

атомарним твердженням, істинність якого намагаємось з'ясувати. Ми неспроможні "помислити" атомарний факт, не помисливши речення, яке "змальовує" його. Така обмеженість мислення є обмеженістю мови. Вітгенштайн завершує свою книжку лаконічним твердженням: "Там, де ми не можемо говорити, слід мовчати".

Цей вислів вказує на одну з проблем філософії "Трактату". Лише атомарні речення, істинно-функціональні комплекси і тавтології мають значення. А як бути з теорією, де це постулюється? Вона — не атомарне речення і не комплекс такого речення: вона має на меті сказати не про те, якими речі є, а якими вони мають бути. Але це не тавтологія. Отже, теорія беззмістова? Вітгенштайн фактично погоджується з цим і, зробивши такий сміливий жест, переходить до завершення своєї філософії, додаючи, що його постулати мають послужити драбиною, яку відкинуть ті, кому вдасться піднятися по ній.

4. Вітгенштайн і лінгвістичний аналіз

Щось є у "Трактаті" від чарівності Кантової першої "Критики": чарівність доктрини, яка докладає всіх зусиль, аби описати обмеженість збагненого лише для того, щоб бути змушеною при цьому подолати цю обмеженість. Вітгенштайн ніде не визнає подібності свого мислення до Кантового чи до чийогось інше, за винятком Раселового, але паралель між двома філософами стає дедалі різючішою, настільки різючішою, по правді, що дехто вважав аргументацію посмертно виданих "Філософських досліджень" такою, що нарешті завершує Кантову трансцендентальну дедукцію.

Пізня Вітгенштайнова філософія розвивалась як реакція на попередню, чи, радше, на її дуже впливові інтерпретації. У "Трактаті" метафізика логічного атомізму подається майже без посилок на хоч яку-небудь конкретну теорію знання. Власний варіант цієї теорії Расела був однозначно емпіричним, ототожнюючи "атомарні факти" з фактами щодо безпосереднього змісту досвіду (чи "чуттєвими даними", як їх називав Расел). Застосовуючи апарат теорії Вітгенштайна, Расел зміг пере-

постулювати певний варіант емпіризму у скептичному Г'юмовому дусі, запропонувавши пояснювати всяку сутність у світі, яка не є чуттєво даною, як- "логічну побудову". Незалежно від того, чи ми *все-таки* маємо намір, посилаючись на таблиці, посилатись на логічні побудови, засновані на чуттєвих даних, — це все, на думку Расела, що ми повинні мати на увазі. За його словами: "Де можливо, логічні побудови мають бути замінені на сутності, що мають на увазі". Філософія, таким чином, робить крок у напрямку логічного позитивізму, згідно з яким всі метафізичні, етичні й теологічні доктрини не мають значення не через якусь ваду логічного мислення, а тому, що їх неможливо перевірити. Гасло позитивізму — що значення речення виступає методом доведення його істинності — запозичене з "Трактату", так само як і велика частина апарату, за допомогою якого він, логічний позитивізм, прагнув позбавитися світу метафізичних сутностей. Але за духом він був г'юмівським, а його головні теорії були переформульованими Г'юмовими доктринами щодо причинності, фізичного світу й моралі, в термінах радше "аналітичної", ніж "генетичної" теорії значення. Тоді, коли ця програма вже творилась, у працях Рудольфа Карнапа (1891—1970) й інших членів так званого "Віденського гуртка" (див. особливо: R. Carnap. *Logical Structure of the World*, 1928), Вітгенштайн зрікся атомізму і його наслідків, припинив публікації й розпочав самотницьке і часом кочове існування, яке стало причиною того, що до самої своєї смерті той вплив, який він мав, обмежувався небагатьма привілейованими, хто знав його особисто, або тими, кому вдалося прочитати його рукописи, що їх він час від часу випускав з рук. Найбільш відомий з-поміж цих рукописів — "Синя й коричнева книжки" — досяг Оксфорду в сорокові роки і там прискорив становлення школи "лінгвістичного аналізу", для якої Дж. Л. Остін (1911—1960) і Гілберт Райл (1900—1977) вже торували шлях. Але цю школу, яка складалася з надто багатьох і надто другорядних постатей, аби претендувати на нашу увагу, і яка харак-

теризувалася не прихильністю до якоїсь доктрини, а радше відмовою визнати хоч яку, я не маю наміру розглядати. Я також не розглядатиму пізні течії логічного позитивізму в Америці, де він утворив плідний союз — через Карнапових учнів Нелсона Гудмена і Віларда ван Орман Квіна — з місцевим “прагматизмом” К. С. Пірса (1839—1914), Вільяма Джеймса (1842—1910) і К. І. Льюїса (1883—1964). Натомість я закінчу цю книжку коротким викладом деяких аргументів, поданих у “Філософських дослідженнях” (1953), “Заувагах щодо засад математики” (1956) та інших творах. Оскільки вони прямо пов’язані з історією предмета, як я його досі характеризував, ці аргументи дадуть певне уявлення, хоч і неповне, про той ступінь, до якого пізня філософія Вітгенштайна трансформувала і навіть поклатала край тій традиції інтелектуального дослідження, яка розпочалась від Декарта.

5. Пізній Вітгенштайн

Наголос пізньої Вітгенштайнової філософії є однозначно антропоцентричним. Хоч він і далі цікавився питаннями значення й обмеженості значущого висловлювання, за відправну точку тепер беруться не незмінні абстракції логічного ідеалу, а підвладні помилкам зусилля людського спілкування. Водночас людський елемент пройшов не через узвичаєне річище епістемології, а цілком несподіваним шляхом. Вітгенштайн впроваджує його через апіорні розмірковування щодо природи людської свідомості і щодо суспільної поведінки, яка наділяє цю свідомість характерною структурою. “Дано” не “чуттєві дані” позитивістів, а “форми життя” кантівської філософської антропології. Інакше мовлячи: суб’єктом будь-якої теорії значення і розуміння є громадська практика висловлювання і все те, що робить цю практику можливою. Таким чином, Вітгенштайн розпочинає свої пізні дослідження природи мови з того місця, де Фреге урвав їх. Він погоджується з тезою “гласності” відчуття, яка вже привела Фреге до заперечення традиційних емпіричних теорій значення. Наслідком цього було не лише нове тлумачення природи

мови, а й революційна філософія свідомості. Метафізичні проблеми, які хвилювали Канта, Гегеля й Шопенгауера, перефразуються як труднощі інтерпретації свідомості. При такому поясненні раптом здається, що їх можна розв'язати.

Соціальна перспектива змусила Вітгенштайна відійти від фрегеанського наголосу на концепції істини, чи, радше, розглядати цей наголос як віддзеркалення фундаментальнішої вимоги можливості відповіді на людське висловлювання відповідно до певної норми правильності. Ця норма не є Богом даною, вона також не схована в порядку природи. Це людський артефакт, такою самою мірою продукт, як і продуцент лінгвістичної практики, якою він керує. Це не означає, що індивід може ухвалити для себе, що правильно і неправильно в мистецтві спілкування. Навпаки, примус гласності зв'язує кожного і всіх нас; окрім того, цей примус тісно пов'язаний з нашим уявленням про себе як про істот, що спостерігають незалежний світ і впливають на цей світ. І все ж таки правда, що ніякий примус не властивий повсякденному вживанню, крім самого вживання. Якщо ми знайдемо істини, які здаватимуться нам необхідними, то це пояснюватиметься лише тим, що ми створили правила, які роблять їх такими, а те, що ми створили, ми можемо також і скасувати. Примус, який ми відчуваємо в логічному висновку, приміром, не є примусом, незалежно від нашої схильності сприймати його таким.

Такий різновид міркування привів Вітгенштайна до вкрай складної форми номіналізму: заперечення того, що ми можемо шукати поза лінгвістичною практикою ту річ, яка керує нею. Остаточні факти — це мова і ті форми життя, які виростають з мови й уможливають її. Номіналізм не новий, і в наш час йому не бракує прихильників. Нелсон Гудмен (нар. 1906), приміром, обстоював, використовуючи аргументацію, що часто нагадувала Вітгенштайнову, різновид номіналізму, який увібрав у себе всю філософію науки разом з теорією пізнання. Для Вітгенштайна був характерним перехід, який він зробив на цьому перехресті від філософії мови до філософії свідомості. Під час цього переходу він

намагається спростувати головний засновок майже всієї західної філософії від Декартової доби — засновок “пріоритету першої особи”.

Вітгенштайн використовує розмаїті аргументи, які мають на меті показати, що цей засновок означає насправді, і принагідно продемонструвати його недоречність. Сукупно ці аргументи створюють те, що найкраще характеризується як “картина” людської свідомості. Ця картина має багато аспектів як метафізичних, так і епістемологічних: вона має на увазі відмову від картезіанського пошуку певності, спростування того погляду, що психічні події є приватними епізодами, які може спостерегти лише одна особа, відкидання будь-яких спроб збагнути людську свідомість окремо від суспільної практики, через яку вона виражається. Тут неможливо навести всі міркування, за допомогою яких Вітгенштайн стверджує “пріоритет третьої особи”. Тож подаю один чи два центральні моменти його аргументації, аби зробити певні висновки щодо історичного і філософського значення цієї тези.

6. Аргумент приватної мови

Найбільш відомий аргумент, запропонований для підтримки позиції Вітгенштайна, відомий під назвою “аргументу приватної мови”. Він зустрічається в багатьох варіантах у “Філософських дослідженнях” і широко коментувався. Коротко, як на мене, цей аргумент зводиться ось до чого: є особливий “привілей”, чи “безпосередність”, властива пізнанню наших теперішніх досвідів. У певному розумінні безглуздо припускати, що я мушу з’ясувати їх або що я міг би, за нормального перебігу речей, помилятися. (Це саме та думка, яка лежить в основі Кантової тези щодо “трансцендентальної єдності аперцепції”, див. с. 153—154). Як наслідок, виникло те, що можна назвати “ілюзією першої особи”. Я можу бути більш певним стосовно своїх розумових виявів, аніж стосовно ваших. Це можливо лише тому, що я спостерігаю свої розумові вияви безпосередньо, а ваші опосередковано. Коли я бачу, як ви страждаєте від болю, я бачу фізичну поведінку, її причини, певний

комплексний стан організму. Але це не той біль, що його ви відчуваєте, а лише його випадкова ознака. Власне біль прихований за його вираженням, і його безпосередньо спостерігає лише той, хто страждає від нього.

Це, якщо бути стислим, картезіанська теорія свідомості, подана як пояснення випадку першої особи. Як теорія, твердить Вітгенштайн, так і те, що вона має пояснювати, є оманами. Припустимо, що теорія правильна. Тоді, доводить Вітгенштайн, ми не могли б посилатися на свої відчуття за допомогою слів, зрозумілих у загальноновживаній мові. Адже слова у загальноновживаній мові здобувають своє значення публічно, поєднуючись із загальнодоступними умовами, які гарантують їхнє застосування. Ці умови визначатимуть не лише їхнє розуміння, а також і їхню відносність. Те припущення, що ця відносність — приватна (в розумінні того, що її може спостерегти у принципі лише одна особа), є, твердить Вітгенштайн, несумісним із гіпотезою, згідно з якою розуміння є загальним. Отож, якщо психічні явища такі, якими їх характеризує картезіанська теорія, то жодне слово в нашій загальноновживаній мові фактично не могло б посилатись на них.

По суті, однак, картезіанці та їхні емпіричні спадкоємці завжди, свідомо чи несвідомо, погоджувались із цим висновком і писали так, наче кожен з нас описує свої відчуття й інші наявні психічні моменти за допомогою мови, яка, оскільки її поле віднесеності у принципі недоступне для інших, зрозуміла тільки промовцеві. Вітгенштайн заперечує можливість такої приватної мови. Він намагається довести, що той, хто вживає таку мову, неспроможний провести розрізнення між тим, якими він бачить речі, і тим, якими вони є. Він утратив би відчуття різниці між видимим і сутнім. Але це означає втрату ідеї об'єктивної відносності. Мова загалом не має на меті реальність; вона натомість стає грою без правил. Те, що здається правильним, — правильне; звідси: неможливо вести мову про правильне.

Висновок: ми не можемо посилатись на картезіанські психічні явища (приватні об'єкти) у загальноновживаній

мові; ми також не можемо співвіднести з ними приватну мову. Звідси: ми не можемо посылатись на них. Однак хтось скаже, що вони все ж таки *існують*! На це Вітгенштайн відказує (на манір, що нагадує Кантову критику ноумена): ніщо не годиться більше, ніж те, про що нічого не можна сказати. Крім того, ми *можемо* посылатись на відчуття; отже, чим би вони не були, відчуття не є картезіанськими психічними явищами.

Вітгенштайн супроводжує цей аргумент гострою характеристикою, з позиції третьої особи, багатьох складних психічних явищ — зокрема сприйняття, наміру, сподівання чи бажання. Його докази, як він визнає, спростовують в разі успіху можливість “чистої феноменології”, оскільки вони мають той прихований зміст, що про сутність психіки (чи про сутність будь-чого) неможливо дізнатись із дослідження (в картезіанській ізоляції) лише першої особи. “Безпосередність” випадку першої особи є ознакою лише її обмеженості. Це правда, що я знаю про свої психічні стани, не спостерігаючи свою поведінку; але це не тому, що я спостерігаю щось *інше*. Це просто ілюзія, створена самоусвідомленням, згідно з якою необхідний авторитет, властивий публічному використанню “я”, є авторитетом щодо певних матерій, про які лише “я” має знання.

7. Пріоритет третьої особи

Попри заперечення “методу” феноменології, Вітгенштайн, проте, симпатизував прагненню, яке стало — через низку історичних випадковостей — асоціюватись із цим методом. Такі мислителі, як кантіанець Дільтей (див. с. 286), шукали підвалини характерно “людського” розуміння, відповідно до якого світ можна збагнути не науково, а під кутом зору “значення”. Вітгенштайн, спільно з окремими феноменологами, такими, як Мерль-Понті і Сартр, твердив, що ми сприймаємо й розуміємо людську поведінку інакше, ніж сприймаємо й розуміємо світ природи. Ми пояснюємо людську поведінку, висуваючи міркування, а не причини. Ми звертаємось до свого майбутнього через рішення, а не через передбачення. Ми розуміємо минуле і теперішнє людства через

наші цілі, почуття й діяльність, а не через пророчі теорії. Усі ці відмінності начебто створюють уявлення якщо не про специфічно людський світ, то принаймні про специфічно людський спосіб розуміння речей. Велика частина пізньої Вітгенштайнової філософії присвячена описові й аналізу характеристик людського розуміння, а також спростуванню того, що він вважав вульгарною ілюзією, згідно з якою наука могла створити опис усього, з чим переплетена наша людяність (або, вживаючи більш філософську мову, наше існування як раціональних діячів). Він захищає не лише ті позиції, що наше знання власної свідомості зумовлює знання свідомості інших, а також що — як це виклав феноменолог Макс Шелер (1874—1928) — “наша переконаність в існуванні інших свідомостей більш рання і глибша, ніж віра в існування природи”. Інакше кажучи, попри критику методу й метафізики феноменології, Вітгенштайн поділяє з феноменологами те відчуття, що людським речам властива таємниця, яка не піддається науковому дослідженню. Ця таємниця розкривається не за допомогою тлумачення, а лише через ретельний філософський опис “даного”. Різниця полягає в тому, для Вітгенштайна, що “дане” — це не зміст безпосереднього досвіду, а форми життя, які уможливорюють досвід.

Зруйнування ілюзії першої особи має два наслідки. По-перше, ми не можемо розпочинати свої дослідження з випадку першої особи і вважати, що він дає нам парадигму певності. Адже, взятий окремо, він не дає нам нічого взагалі. По-друге, хоч розрізнення між сутнім і видимим для мене не існує, коли я обмірковую свої власні відчуття, то це лише тому, що я говорю загальноновживаною мовою, яка зумовлює цю характерну особливість знання першої особи. Колапс сутнього й видимого є випадком “дегенерації”. Я можу, отже, знати, що цей колапс можливий тільки тому, що у світі є й інші люди, крім мене самого, і тому, що я маю таку саму, як і вони, форму життя і природу. Я й справді живу в об’єктивному світі, світі, де речі є або можуть бути іншими, ніж здаються. Отож у несподіваний спосіб знаходиться аргумент Кантової трансцендентальної де-

дукції. Передумовою самопізнання (трансцендентальної єдності аперцепції) є, зрештою, пізнання інших, а також об'єктивного світу, який вміщує їх.

Багато змін відбулось у філософії відтоді, як Вітгенштайн запропонував свої аргументи, але й багато що не змінилося. Втім, одне безперечно. Той засновок про існування певності першої особи, який служив за відправну точку філософського дослідження, той засновок, який привів до раціоналізму Декарта й емпіризму Г'юма, до переважної частини сучасної епістемології й сучасної метафізики, було нарешті усунуто з центру уваги філософії. Прагнення Канта й Гегеля знайти філософію, яка усуває "мое я" напочатку пізнання задля того, аби повернути його у збагаченій і завершеній формі наприкінці, тепер, мабуть, можна вважати здійсненим.

БІБЛІОГРАФІЯ

Бібліографія подається з метою звернути увагу читача на кращі англomовні переклади найважливіших праць філософів, про яких йдеться у цьому виданні. Де можливо, згадуються також коментарі — вступні або ті, що дають сучасну оцінку аргументів, наведених у цій книзі. Серія, що випускається видавництвом Routledge and Kegan Paul під назвою "The Arguments of the Philosophers" (відповідальний редактор Ted Honderich), заслуговує на довіру, хоч вона й досить специалізована.

Видання загального плану

Найповнішою і найточнішою англomовною історією філософії залишається видання Frederick Copleston, *History of Philosophy*, 12 vols, London, 1950 і далі.

Видання Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London, 1944), цікаве, але має недоліки, що роблять його непридатним для використання у вигляді додаткового джерела інформації до цієї публікації. По-перше, у ньому йдеться головним чином про античну філософію, а посткартезіанська традиція розглядається коротко й вибірково. По-друге, пропущені ті філософи, до яких Расел не виявляє особистої симпатії. По-третє, у ньому немає розуміння Канта й посткантіанського ідеалізму. Через це воно є класичним зразком дотепності, витонченості стилю й непохитності характеру автора. Читачам, які хочуть знайти об'єктивне, всебічне висвітлення предмета, краще звернутись до видання D. J. O' Connor (ed.), *A Critical History of Western Philosophy*, London, 1964, хоча недоліком цієї книги можна вважати те, що її писали різні автори.

У виданні J. Passmore, *100 Years of Philosophy*, London, 1957, всебічно й цікаво подано період від середини XIX до середини XX ст.

1. Історія філософії та історія ідей

Існує багато вступів до філософії. Видання Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, London, 1912, залишається серед найкращих, хоча суть предмета можна зрозуміти, читаючи короткі діалоги Платона, зокрема Gorgias і Theaetetus. Antony Flew (ed.), *A Dictionary of Philosophy*, London, 1979, є корисним посібником, і він набагато повніший, ніж Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul S. Edwards, London and New York, 1967.

2. Становлення сучасної філософії

Boethius, *Consolation of Philosophy* можна знайти серед видань Loeb Classical Library (двомовне видання, латинською та англійською мовами), редактори Н. F. Stewart та Е. К. Rand (London and New York, 1918). Найкращий переклад англійською мовою зроблений Чосером (Chaucer) і називається *Boece*.

St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* готується до перевидання видавництвами Blackfriars in association with Eyre and Spottiswoode and McGraw-Hill, London and New York, і матиме вигляд наукового двомовного видання. Найкращим коротким коментарем є книга Anthony Kenny, *Aquinas*, що вийшла у серії Past Masters, ed. Keith Thomas, Oxford, 1980.

Про інших згаданих філософів можна прочитати у виданні F. C. Copleston, *Medieval Philosophy*, London, 1952.

Тексти з праць провідних філософів можна знайти у книзі A. Hyman and J. J. Walsh (eds.), *Philosophy in the Middle Ages*, New York, Evanston and London, 1967, яка містить, зокрема, уривки з праць Аквінського, а також арабських, єврейських і християнських філософів періоду, що передував Томі.

Філософські праці Бекона найкраще представлені у книзі F. H. Anderson (ed.), *The New Organon and Related Writings*, New York, 1960.

3. Декарт

Найповніший переклад подається у виданні E. S. Haldane and G. T. R. Ross (eds.), *The Philosophical Works of Descartes*, 2 vols, 1911–12, paperback, New York, 1955.

Точніший, але не такий повний переклад можна знайти у виданні G. E. M. Anscombe and P. T. Geach, *Descartes, Philosophical Writings*, London, 1954.

Коментарі: для початківців — Anthony Kenny, *Descartes*, New York, 1968; для науковців — Bernard Williams, *Descartes*, London, Penguin, 1979.

Про безпосередні передумови Декартової філософії див. R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, New York, 1968.

4. Картезіанська революція

Заперечення Декарту отця Мерсена (Mersenne) і Декартові відповіді можна знайти у виданні E. S. Haldane and G. T. R. Ross (eds.), *The Philosophical Works of Descartes*, 2 vols, 1911—12, paperback, New York, 1955. Логіку Пор-Рояля знаходимо в перекладі James Discoff and Patricia James під назвою *The Art of Thinking*, Indianapolis and New York, 1964. Про Petrus Ramus див. W. and M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1962, pp. 301 f. Pensées Паскаля можна прочитати в перекладі Martin Turnell, London, 1962, або у перекладі W. F. Trotter, New York, 1958 (вступ T. S. Eliot). Nicholas Malebranche, *Dialogues on Metaphysics and Religion* є у перекладі Morris Ginsberg, London, 1923.

Про історію розвитку ідей періоду від картезіанців до філософів див. Paul Hazard, *The European Mind: 1680—1715*, переклад J. L. May, перевидання London, Penguin, 1973. Про Дідро, Вольтера, д'Аламбера та філософів взагалі див. Diderot, *Rameau's Nephew and Other Works*, переклад Barzun and Bowen, New York, 1956; Voltaire, *Philosophical Dictionary*, переклад Gray, 2 vols, New York, 1963, і Norman L. Torrey, *The Spirit of Voltaire*, Oxford, 1962.

Про цей напрямок є також цікава стаття E. A. Gellner, "French Eighteenth Century Materialism" у виданні D. J. O'Connor (ed.), *A Critical History of Western Philosophy*, London, 1964.

5. Спіноза

Видання *Ethics i Treatise on the Improvement of the Understanding*, переклад A. Boyle, випущені Everyman Library, Lon-

don and New York, 1910 (revised 1959). Коментарі здебільшого незадовільні. Найбільш вдалим є видання Sir Stuart Hampshire, *Spinoza*, London, Penguin, 1951.

Найкращим вступом до філософії Спінози є його власна праця *Correspondence*, переклад А. Wolf, London, 1928.

6. Ляйбніц

Основні праці Ляйбніца зібрані у юридичних лекціях видання Philip Wiener, (ed.) *Leibniz, Selections*, New York, 1951, а також у двотомнику L. E. Loemker, *Leibniz's Philosophical Papers and Letters*, Chicago, 1956. Див. також *The Leibniz-Clarke Correspondence*, ed. H. G. Alexander, Manchester, 1956. Loemker подає бібліографію, а більшість робіт, що входять до його перекладів та перекладів Wiener'а або згадуються ними, видані посмертно.

Інші цікаві роботи входять до додатку до книги Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900. Див. також C. D. Broad, *Leibniz*, ed. C. Lewy, Cambridge, 1979, і P. F. Strawson, *Individuals*, London, 1952, chapter 4. Остання робота являє собою стисле пояснення метафізичної основи монадології і подає сучасною мовою переконливу критику, висловлену Кантом у *The Critique of Pure Reason* (див. розділ "Amphiboly to the Concepts of Pure Reflection").

Про місце Спінози і Ляйбніца в історії ідей див. А. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, London, 1936.

7. Лок і Берклі

Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. with introduction by Michael Oakeshott, Oxford, 1947.

John Locke, *An Essay Concerning the Human Understanding*, ed. J. W. Yolton, 2 vols, London and New York, 1961.

George Berkeley, *Works*, 9 vols, ed. A. A. Luce and T. E. Jessop, London, 1948—57.

Існує також видання основних праць Берклі, здійснене видавництвом Everyman.

Коментарі: J. W. Yolton, *Locke and the Way of Ideas*, Oxford, 1956; G. J. Warnock, *Berkeley*, London, 1953 (обидва видання детальні і водночас прості для сприйняття). Також Jonathan

Bennett, *Locke, Berkeley and Hume*, Central Themes, Oxford, 1971 (видання розраховане на науковців, з чітко визначеним сучасним підходом), та J. O. Urmson, *Berkeley*, Oxford, Past Masters, 1982.

8. Ідея моральної науки

Видання L. A. Selby-Bigge (ed.), *British Moralists*, vol 1, Oxford, 1897, містить в собі основні праці авторів, що згадуються у цій книзі.

Див. також Shaftesbury, *Characteristics*, ed. J. M. Robertson, London, 1900; W. E. Gladstone (ed.), *The Works of Joseph Butler*, 2 vols, Oxford, 1897. Я не знайшов жодного задовільного коментаря про британських моралістів, хоча розділ про Батлера у книзі C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London, 1930, виявився корисним.

9. Г'юм

Treatise of Human Nature і *Enquiries* під редакцією L. A. Selby-Bigge вийшли у видавництві Oxford University Press як класичні видання. До них слід додати *Essays, Moral and Political*, Edinburgh, 1741—2, і *Dialogues Concerning Natural Religion*, London, 1779. Останні видання *Essays* доповнені і містять більшість праць Г'юма. Всебічний коментар, написаний B. A. Stroud (London, 1978), вийшов у серії "The Arguments of the Philosophers". Чітке й аргументоване тлумачення можна також прочитати у виданні Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley and Hume*, central themes, Oxford, 1971. A. J. Ayer, *Hume*, Oxford, Past Masters, 1981, — це серйозний вступ до філософії Г'юма.

10. Кант І: Критика чистого розуму

Класичне англomовне видання "Критики чистого розуму", здійснене видавництвом Norman Kemp Smith (London, 1929), містить як перше, так і друге видання цієї праці. Вони значною мірою відрізняються одне від одного у тих частинах (зокрема "Transcendental Deduction"), де аргументи Канта особливо складні.

Найкраще видання праці *Prolegomena to Any Future Metaphysics* здійснене видавництвом P. G. Lucas, Manchester, 1953.

Коментарі: вступні — A. C. Ewing, *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, London, 1938; складні (але дуже потрібні) — P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, London, 1966.

11. Кант II: Етика й естетика

H. J. Paton, *The Moral Law*, London, 1948 (переклад другого видання називається *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*).

Kant, *Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trans. T. K. Abbott, London, 1873.

Kant, *Critique of Judgement*, trans. J. C. Meredith, Oxford, 1952 (не дуже добрий переклад, але кращий з тих, що є).

Коментарі: L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, 1960 (детальний і науковий); Roger Scruton, *Kant, Past Masters*, Oxford, 1982.

Більшість коментарів двох останніх критик є або ще незрозумілішими, ніж оригінали, або автори їх (подібно до Мілера у його "Листах") намагаються використати Канта як відправну точку для вираження деяких власних ідей.

Friedrich Schiller, *The Aesthetic Education of Man, in a Series of Letters*, переклад і редакція E. M. Wilkinson та C. A. Willoughby, Oxford, 1967.

Friedrich von Schlegel, *The Philosophy of Life and Philosophy of Language*, trans. A. J. W. Morrison, New York, 1848.

Johann Gottlieb Fichte, *Popular Works*, trans. Wm. Smith, 2 vols, London, 1848—9; *The Science of Knowledge*, ed. and trans. P. Heath and J. Lachs, Cambridge, 1982.

12. Гегель

G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, trans. W. H. Johnston and L. G. Struthers, 2 vols, London, 1929; *The Phenomenology of Spirit* (попередня назва в перекладі англійською мовою *The Phenomenology of Mind*), trans. A. V. Miller, Oxford, 1977;

The Encyclopaedia, переклад з виносками G. E. Mueller, New York, 1959.

Коментарі: Charles Taylor, *Hegel*, Oxford, 1975 (дуже вищерпні і разом з тим порівняно доступні); W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel*, London, 1924 (конкретніші, деталізовані, іноді складні).

13. Реакція: Шопенгауер, К'єркегор і Ніцше

A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, trans. E. F. J. Payne, 2 vols, Colorado, 1958.

S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. and ed. D. Swenson and W. Lowrie, London, 1941; *Either/Or*, trans. D. Swenson and W. Lowrie, Princeton, 1944.

F. Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, trans. and ed. W. Kaufmann, New York, 1966, містить *Thus Spoke Zarathustra* (з погляду літератури це найбільш обсягова робота Ніцше), а також *Beyond Good and Evil*, *The Genealogy of Morals* та інші значні праці подані повністю або в уривках.

Коментарі: D. W. Hamlyn, *Schopenhauer*, London, 1980 (у серії "The Arguments of the Philosophers"); W. Lowrie, *Kierkegaard*, New York, 1938; A. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York, 1980.

Про Макса Стернера (Max Stirner) див. *The Ego and His Own* (редакція і скорочення John Carroll), New York, 1971.

14. Політична філософія від Гобса до Гегеля

Hobbes, *Leviathan*, ed. with introduction by Michael Oakeshott, Oxford, 1947.

Spinoza, *Political Works*, trans. and ed. A. G. Wernham, Oxford, 1958.

Locke, *Two Treatises of Government*, critical edn, ed. P. Laslett, London, 1960.

Richard Hooker, *The Laws of Ecclesiastical Polity*, Everyman edn.

Montesquieu, *Spirit of the Laws*, trans. T. Nugent, New York, 1949.

J. J. Rousseau, *Political Writings*, trans. and ed. C. A. Vaughan, 2 vols, Cambridge, 1915.

G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, Oxford, 1942.

Коментарі: Важко дати рекомендації щодо літератури, яка накопичилась у цій галузі історії філософії. Одним з найкращих коментарів Гегелевої праці *The Philosophy of Right* залишається коментар Карла Маркса (Cambridge, 1970). Про Лока див. J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy: Eight Studies*, Oxford, 1950. Вступ М. Оукшота (M. Oakeshott) до видання *Leviathan* є одним з найяскравіших і найсміливіших коментарів цієї праці. Можливо, для кращого сприйняття сучасного розуміння цих взаємодоповнюючих політичних філософій треба порівняти сучасні праці, які захищають Локову та нео-Локову доктрину "природного права" (наприклад, Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, 1974), з тими, які вважають Гегелеву лояльність апіорною для визнання прав індивіда (наприклад, Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism*, London, Penguin, 1980).

15. МАРКС

Плутанина у текстах основних праць Маркса, хоча й не така велика, як у Ляйбніца, все ж досить значна, і це спричинилось до того, що я не можу дати належної бібліографії. Ще одна причина цього — багато робіт фрагментарні, і майже всі вони потребують редактора. Із завданням редактора добре впорався David McLellan, чию працю *Karl Marx: Selected Writings* (Oxford, 1977) зараз вважають класичною. Вона містить всі важливі філософські роботи, а також довідник до "Капіталу" з вибраними уривками.

Коментарі: для початківців — Peter Singer, *Marx, Past Masters Series*, Oxford, 1980; для науковців — G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Oxford, 1979. Обидва вони концентрують увагу на зрілих теоріях Маркса; другий коментар є унікальним у показі Марксової ерудиції, у тому, як повно він трактує тему з погляду методології аналітичної філософії. Найкращим коротким коментарем праць безпосередніх попередників Маркса є видання W. T. Brazill, *The Young Hegelians*, New Haven and London, 1970.

Про сучасних послідовників раннього Маркса див.: George Lukacs, *History and Class Consciousness*, trans. R. Livingstone, London, 1971, де на основі поєднання теорії відчуження з

пізнішою теорією “фальшивої свідомості” формується поняття “оречевлення”; а також праці філософів “франкфуртської школи”, особливо видання Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Oxford, 1941; Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, trans. J. Viertel, London, 1974.

16. Утилітаризм і наступний період

Нове класичне видання Бентамових праць перебуває у процесі підготовки. Базовим текстом є видання J. Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, 11 vols, Edinburgh, 1838—43 (неповне). Є кілька надійних популярних видань: *The Fragment on Government* і *Introduction*, а також *Wealth of Nations* Адама Сміта.

J. S. Mill, *A System of Logic*, London, 1843; *Utilitarianism*, *On Liberty* і *Autobiography* перевидавались багато разів.

F. H. Bradley, *Ethical Studies*, Oxford, 1876; *The Principles of Logic*, Oxford, 1883; *Appearance and Reality*, Oxford, 1893.

R. L. Nettleship, *The Works of Thomas Hill Green*, London, 1885—8.

Про утилітаризм взагалі найкращий сучасний коментар видали J. J. C. Smart і Bernard Williams, *Utilitarianism, For and Against*, Cambridge, 1973.

Про Бредлі найцікавіший коментар видав Richard Weilheim, London, Penguin, 1959.

17. Фреге

Frege, *The Foundations of Arithmetic*, trans. J. L. Austin, Oxford, 1950; *Philosophical Writings*, ed. M. Black and P. T. Geach, Oxford, 1952, third edn 1980.

Коментарі: W. and M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1962, ch. 8. (Ця книга подає неперевершену історію предмета логіки і робить легким для сприйняття революційний характер логіки Фреге). Також M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, London, 1973: багатослівна і складна праця, але завдяки їй філософи зрозуміли важливість Фреге. Переклад *Begriffsschrift* вміщено у вищезгаданому виданні Frege, *Philosophical Writings*.

18. Феноменологія та екзистенціалізм

F. Brentano, *Philosophy from an Empirical Standpoint*, trans. L. McAlister et al., London, 1973.

E. Husserl, *Logical Investigations*, trans. J. N. Findlay, 2 vols, London, 1970; *Ideas for a Pure Phenomenology*, trans. W. R. Boyce Gibson, London, 1931; *Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns, The Hague, 1960; *Phenomenology of Internal Time Consciousness*, trans. J. S. Churchill, ed. M. Heidegger, The Hague, 1964.

M. Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. S. Robinson, New York, 1962.

J. P. Sartre, *The Psychology of Imagination*, trans. B. Frechtman. New York, 1948; *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes, New York, 1956.

M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, London, 1962; *Signs*, trans. R. C. McCleary, Evanston, 1964.

Загальний, але некритичний і малозрозумілий огляд вміщено у виданні Н. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 2 vols, The Hague, 1960. Про Гайдегера рекомендую прочитати відому роботу Рудольфа Карнапа (Rudolf Carnap): "The Elimination of Metaphysics Through the Logical Analysis of Language" (1932), вміщену у виданні А. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Chicago, 1959. Але, наскільки мені відомо, немає збалансованого коментаря ні праць цього філософа, ні Гасерла (Husserl). Про Сартра написали Mary Warnock, *The Philosophy of Sartre*, London, 1965, а також Iris Murdoch, *Sartre: Romantic Rationalist*, New Haven, 1953, і Arthur Danto, *Sartre*, London, 1975 (Modern Masters Series, Fontana). Про Вільгельма Ділтея (Wilhelm Dilthey) див. Н. P. Rickmann (ed.), *Wilhelm Dilthey: Selected Writings*, London, 1980.

19. Вітгенштайн

Стаття про теорію описів "On Denoting", разом з іншими роботами Расела про основя логіки, увійшла до збірника *Logic and Knowledge*, ed. R. C. Marsh, London, 1956.

Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, німецький текст разом з перекладами D. F. Pears та B. F. McGuinness, London, 1961; *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe,

Oxford, 1953; *Remarks on the Foundations of Mathematics*, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford, 1956.

Коментарі: Про атомізм і позитивізм взагалі див. J. O. Urmson, *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956, — це проста для розуміння, але застаріла книга, написана з погляду оксфордської лінгвістичної філософії. Див. також D. F. Pears, *Bertrand Russell*, London, 1967. Про Вітгенштайна див. Anthony Kenny, *Wittgenstein*, London, Penguin, 1973. Ця робота, мабуть, найточніше коментує творчий доробок вченого.

ПОКАЖЧИК

- Абеляр, П'єр, 27
абстрактні ідеї, теорія, 27, 97—98, 107—108, 133, 135, 152
абстрактні об'єкти, 13, 266—269
абстракція, 13
Августин, св., 21, 29
Авероес, 22
Авіцена, 22, 27
автономія волі, 167—168, 189—192, 225—226, 258, 294
Аквінський, Тома, св., 17, 23, 26, 29—30, 69, 70
Аль-Газалі, 137в
Аль-Фарабі, 22, 27
американська конституція, 222
аналітична філософія, 14, 180, 265, 278, 297—312
Ансельм, св., 27
априорне знання, 20, 31, 37, 43, 95—97, 103, 105, 134—135, 150, 184, 199, 265—266, 303
арабська філософія, 22
аріанство, 22
Арістотель, 15, 16, 20—32, 72, 77, 78, 101, 119, 149, 173, 180, 184, 210, 225, 237
біологія, 63
етика, 118—121, 125—128, 140—143, 209—211, 250
логіка, 50, 264—265, 268—269
фізика, 46—48, 102
Арно, Антуан, 49, 51, 75
Арнолд, Метью, 255
асоціювання ідей, 130, 135
аутентичність, 287
бажання, 64, 126—128, 188—189, 200—201, 251—252
тривалі, 127
базис і надбудова, 242—243
Батлер, Джозеф, 115, 121, 125—129
Бауер, Бруно, 204
безсмертя, 38—39, 171
Бейль, П'єр, 55
Бекон, Френсіс, 31—32, 34, 47, 90, 105
Бентам, Єремія, 247—249, 300
Берк, Едмунд, 130, 248
Берклі, Джордж, 8, 92, 98, 100, 104, 106—115, 123, 131—133, 135, 139—140, 156, 184
благочестя, 228
Боецій, 21—22, 24, 25, 159,
Бог, 11, 18, 20, 27, 28, 39—40, 52—54, 60—62, 71—74, 86—88, 97, 111, 132, 134, 143—144, 171, 184, 208, 211, 238
Бойл, Роберт, 57, 105
Бредлі, Ф. Г., 248, 256—261, 281, 298
Брентано, Франц, 264
британська конституція, 222
британські моралісти, 118, 143
бритва Окама, 27
буття, 184

- Вагнер, Ріхард, 202, 210
Вайтхед, Альфред Норт, 300
вартості, див. етика
верховна влада, 215—216, 222, 224
видимість і реальність, 14, 39—40, 77, 83—84, 109—110, 138—139, 156, 161, 175, 198—199, 207, 259—261
вид і рід, 31
Віденський гурток, 305
відповідальність, 293—296
Відродження, 40, 118
відчуження, 191—192, 236—240, 255, 287, 293
Віко, Дж., 116
Вільям Оранський, 93
Вінкельман, Г., 116
віра, 23, 26, 29, 50, 201, 204
погана, 293—294
Вітгенштайн, Людвіг, 7, 9, 77, 94, 202, 214, 264, 265, 277, 290, 297—312
вічне повернення, 211
вічність, 73
внутрішні зв'язки, 259, 280
воля, 198, 210
Вольтер (Жан-Марі Арует), 19, 55, 87, 116
Вольф, Християн фон, 76, 149
Вордсворт, 172
вуаль Майї 199—200, 202
Гайдегер, Мартін, 180, 284—289
Галілей, 16, 32, 34, 47
Гамільтон, Вільям, 51
Гарвей, Вільям, 32, 47
Гасенді, П'єр, 49, 92, 99
Гегель, Г. В. Ф., 179—196, 224—230, 238—239, 242, 258—261
Гедель, Курт, 271
гедонізм, 126—127, 249
Гейлінкс, Арнольд, 54
Гельдерлін, Й. К. Ф., 179
геометричний метод, 48, 50—51, 58—59
геометрії, природа, 43, 58
Гердер, Йоган Готфрід, 118, 178
Гобс, Томас, 49, 55, 70, 90—92, 121, 214—218, 220, 222, 223, 225
Голдсміт, Олівер, 116
Гомер, 16
Грін, Т. Г., 256
Гудмен, Нельсон, 306, 307
Гукер, Річард, 218
гуманізм, 30, 34, 118
Гусерль, Едмунд, 264, 279, 281—284, 290
Г'юм, Девід, 131—145, 161—162, 247, 260 і далі
Д'Аламбер, 55
Данте, Аліг'єрі, 17, 21, 72
Дарвін, Чарльз, 243
де Босе, 75
де Броссе, 237
делукція, 58
Декарт, Рене, 27—56
демократія, 223—224
держави, природа, 224—230
дескрипцій, теорія, 299—300
детермінізм, 67, 169—170, 203
Джеймс, Вільям, 306
Джонсон, Семюел, 109, 116, 248

- діалектика, 158, 180—196, 226—227, 236
 діалектичний матеріалізм, 234, 241
 Дідро, Дені, 19, 55, 116
 Дікенс, Чарльз, 153
 Ділтей, Вільгельм, 286, 310
 “добре обгрунтоване явище”, 83—84
 доброзичливість, 252,
 доброчесність, 119, 208—210
 договір, 228
 дуалізм, 44—45
 душа і тіло, 52, 62
 Евклід, 58, 155
 его, 140, 154, 158—159, 175, 189, 194, 200, 225—226, 257, 260, 291—292
 Еер, Альфред, 292
 екзистенціалізм, 53, 204, 284—296
 експеримент, роль в науці, 47—48
 Еліот, Джордж, 234
 Еліот, Т. С., 257
 Елісон, Арчибальд, 130
 емпіризм, 26, 42, 44, 90—145
 в етиці, 117, 247
 сучасний, 305—306
 в політиці, 215, 247
 Енгельс, Фрідріх, 232, 241, 242
 енциклопедисти, 116
 Епіктет, 192
 епістемологія, 45
 визначення, 11
 зв'язок з метафізикою, 43
 еротика, 205, 294—295
 етика, 12, 68, 117—130, 140—143, 155—172, 201, 206, 207—211, 248, 280—296, 305
 естетика, 12, 117, 130, 172—173, 177—178, 205
 “є — має бути”, проблема, 141
 жаль, 210
 закон, 253—256
 зв'язок з мораллю, 247—249
 закон достатньої підстави, 79, 199
 закон несуперечності, 77
 згода, 216, 221
 мовчазна згода, 216, 222—223
 значення, теорія, 93—94, 131, 273, 300
 зобов'язання, 293—294
 Ібсен, Генрік, 255
 ідеалізм: барккланський, 107, 108—110, 133
 у Британії, 256—261, 298
 у протиставленні до емпіризму в етиці й політиці, 297
 гегельянський, 179—196
 кантіанський, 151—157, 173—174
 посткантіанський, 175—178
 у Шопенгауера, 197—200
 ідеологія, 243, 245
 ідея, абсолютна, 184, 194—195
 “ідея”
 у Берклі, 107
 у Декарта, 51
 у Г'юма, 132
 у Лока, 92—93
 у Спінози, 64—66

- індивідуалізм, 257
індивідуальність, 63—64, 71,
76, 100, 101—104, 200, 287,
291
індукція, 32, 136—138, 267
інтенціональність, 280
інтуїтивність, в етиці, 125
іслам, 20
істина, 13,
 філософські теорії істини,
 206—207, 259, 274—277, 289
історія: ідей, 17—18, 46
 природа ідей, 192, 195—
 196, 204, 221, 227—228,
 229, 231—246, 247
 філософії, 14—19
 науки і літератури, 15—16
Кант, 148—179
Кантор, Джордж, 270
капіталізм, 235, 240, 241
Карнап, Рудольф, 305—306
картезіанська теорія свідо-
мості, 38—40
Кастільйоне, Балдасар, 118—
119
категоричний імператив, 163—
166, 190—193, 220, 239
категорії, 152, 187, 197
Квін, Вілард ван Орман, 306
Кедворт, Ральф, 92
Кеймс, лорд Генрі Гоум, 130
кембріджські платоніки, 92—
93
К'еркегор, Серен, 53, 202—
208, 291
Климент Александрійський,
22
комунізм, 235, 243—244
контракт, 216
Коперник, 16, 151
Коран, 23
Кордемуа, 54
Королівське тозариство, 49,
57, 105
космологічне доведення, 39—
40, 97
космологія, 16, 20
Лесінг, Г. Е., 116
лібералізм, 227, 254
 в економіці, 236—237
лінгвістика, 95, 272—273
лінгвістичний аналіз, 14, 16—
17, 305
літературна критика, 15—16
Ліст, Франц, 151
Ліхтенберг, Г. К., 153
логіка, 12, 27, 30—31, 50—51,
75, 77, 180—185, 204—205,
259, 264—278, 283, 300
логічна форма, 272, 299
логічний атомізм, 77, 272,
277, 298, 305
логічний позитивізм, 247,
272, 301, 305—306
логічні конструкції, 301
Лок, Джон, 27, 43, 55, 75,
90—114, 115, 118, 121, 130,
132—135, 139, 143, 184,
217—223, 229
Лукач, Д., 242
людська природа, 27—28, 118
Лютер, Мартін, 18—19
Ляйбніц, Г. В., 17, 26, 43, 51,
55, 57, 75—88, 92, 95—96,
99, 105, 106, 116, 148, 150,
156, 186, 199, 267, 268, 272,
298
Льюїс, К. І., 306
Маймонід, Мойсей, 22

- Мактагарт, Дж. М., 298
 Мальбранш, Нікола, 53—54
 Мандевіль, Бернар, 121
 Марк Аврелій, 192
 Маркс, Карл, 53, 197, 204, 214, 216, 230, 231—246, 247, 248, 255
 математика, 134, 265
 матеріалізм, 116, 233, 234
 історичний, 242
 матерія, в Декарта, 42
 Мейнонг, Алексіус, 300
 Мерло-Понті, Моріс, 296, 310
 Мерсен, Марен, 49, 91
 метафізика, 11—12, 17, 27—28, 35, 43
 емпіричне заперечення метафізики, 134—136, 300—301
 метафілософія, 14
 Миколай з Ортекура 26, 137
 милосердя, 124, 127, 143
 мистецтво, 177—178, 195
 Міл, Джеймс, 250
 Міл, Джон Стюарт, 250—261, 264, 266—267
 містицизм, 53
 мова: важливість, 26
 філософія мови, 90—92, 272—278, 298—312
 можливе і необхідне (певне і необхідне):
 у Г'юма, 134
 у Ляйбніца, 80
 у Вітгенштайна, 302, 303
 можливі світи, 80, 87
 молодогегельянці, 197, 298
 монади, 84—86
 монархія, 214—216
 монізм, 60—62
 Монтеск'є, Шарль, 222
 Мор, Генрі, 92
 “морального відчуження”, теорія, 123
 Мур, Дж. Е., 261, 297—298
 надлюдина, 209—210
 натуралізм, етичний, 117
 наперед встановлена гармонія, 85—86
 насолода, 126—127
 наука, 10—11, 15—17, 31—32, 35, 46—47, 115, 149, 310
 метод, 47—48, 80, 99, 137, 266
 необхідне і можливе, 80, 302—303
 необхідність, 14, 80, 102
 емпіричне розуміння необхідності, 133—134
 de re і de dicto, 103
 неоплатоніст, 20—22, 25
 несвідома душа, 86
 Нікейський собор, 22
 Ніколь, П'єр, 50—51
 Ніцше, Ф., 69, 207—211, 231
 Новаліс (Фрідріх Леопольд, Фрайгер фон Гарденбург), 178
 номіналізм, 24, 91, 266, 307
 Ньютон Ісаак, 34, 48, 75, 80, 82, 92, 105—106, 115, 116, 155
 об'єкт і причина, 70—71
 Ольденбург, Генрі, 57
 okazіоналізм, 54
 Окам, Вільям, 18, 26—27, 29—30, 90, 91, 137
 Оріген, 22
 особи, концепція, 104, 224—225, 251, 285
 Остін, Дж. Л., 305

- Павло, св., 128
Падуанський університет, 47
пан і раб, 189—192, 208, 288—295
панпсихізм, 62
Паскаль, Блез, 50, 52—53
певне і необхідне, 134
Пейн, Т., 19
первинні і вторинні якості, 43, 92, 98—101, 109—110, 143, 259
першої особи випадок/пріоритет, 38—39, 43—45, 73, 131, 144—145, 153, 158, 174, 194, 204, 242, 245, 253, 279, 282—283
Пірс, К. С., 306
Платон, 14—15, 20—21, 25—27, 53, 64, 72, 87, 92, 117, 159, 181, 214, 216, 251, 265
Плеханов, В. Г., 241
плюралізм, 78
повага до особи, 165
політична економія, 129, 232—233, 243—246, 247, 248, 250—251
політична філософія, 10, 177, 214—261
 зв'язок з філософією свідомості, 227
Пор-Рояль, рух, 50
 логіка Пор-Рояля, 50—51, 270
почуття, 68—71, 120
права, 215, 225
права і повноваження, 215
практичний розум, 30, 120, 128, 141, 161, 187, 198, 246
праця, 220, 230, 234, 246—245
приватна власність, 219—220, 235—237
приватної мови аргумент, 308—310
принцип корисності, 249—250
природжені ідеї, 94—97
природний закон, 218
природний стан, 216, 226
природні права, 218
причинність, 31, 53—54, 92, 105—106, 136—138, 155, 169
кінцева, 31, 105
Просвітництво, 19, 55, 76, 115—117, 148, 229, 237
простір, 43, 61, 81—83, 105, 155, 286
протяжність і охоплення, 51, 270, 277—278, 301—303
Птолемей, 16
рабство, 208, 210—211
Рамсей, Ф. П., 298
Рамус, Петрус, 50
Расел, Бертран, 77, 180, 261, 264—265, 271
Раселів парадокс, 271
раціоналізм, 26, 32, 33—88, 108
 конфлікт з емпіризмом, 132—133, 148, 152
 визначення, 43, 57, 65, 80, 96
реалізм, 116, 278
реальна й номінальна сутність, 31, 101—104
релятивізм, 258
Реформація, 46
римське право, 226
Рікардо, Давид, 244
розподіл повноважень, 222
розум, 20, 21

- романтизм, 116, 149, 178—179, 207, 223, 231, 251
романтична іронія, 207
Русо, Жан-Жак, 19, 116, 217, 223—224
самопізнання, 127, 153—154, 158, 176
самореалізація, 192, 228—229, 257—258
самоусвідомлення, 153, 187, 234—240, 284—285, 292—295
Сартр, Жан-Поль, 18, 285, 290—296, 310
свобода
 політична, 222—223, 224, 250, 253
 позитивна й негативна, 253—254
 свого я, 189, 225, 291—296
 волі, 29—30, 67, 144—145, 167, 202, 203, 231
Сен-Сімон, Клод-Анрі, 251
Сен-Сіран, абат, 50
середньовічна філософія, 20—32, 39, 49—52, 70, 104, 218, 266, 280, 291
силігізму, теорія, 24
симпатії, 124, 143, 252
скептицизм, 37, 90, 115
 г'юмівський, 131, 150
 картезіанський, 37, 55—56
 моральний, 122, 124—125, 140—143, 161
смерть, 201, 288
Сміт, Адам, 121, 129, 236, 248, 251
совість, 128—129
Сократ, 181, 285, 292
соліпсизм, 115, 175, 176
Солсберійський Йоан, 30
соціалізм, 219
співчуття, 120
Спіноза, Б., 44, 55, 57—74, 78, 79, 92, 99, 115, 117, 122, 143, 167, 182, 184, 188, 200, 214—215
справедливість, 98—101
сприйняття, 98—101
Сталь, мадам де, 149
становлення, 185—186
субстанція, 22, 24—25, 42, 44, 53, 57, 59, 76—77
сумніву, метод, 35—36
суспільний договір, 217—224, 227, 228—229
сутність, 42—43, 78, 101
 і існування, 291
схоластика, 23, 29—30, 32, 39—40, 50, 77, 101, 119, 280
теологія, 7—8, 150, 179, 209
 доктрини, 22, 26, 63, 72, 87, 113, 206, 231, 305
Тертуліан, 205
томізм, 23, 29
тотожність, загальна, 138—139, 268, 272—273
 нерозрізного, 79
 особистості, 104—105
трансцендентальна дедукція, 152, 167, 187, 193, 304, 312
трансцендентальний, 151
трансцендентальний ідеалізм, див. ідеалізм, кантіанський
третьої особи пріоритет, 308—313
тривога, 204, 287
Трійця, 22
трудова теорія вартості, 244

- універсалії, 25—27, 91, 194—195
 конкретні універсалії, 195
утилітаризм, 129, 209, 247—354
уява, 138
- феномен і ноумен, 156—157, 170—171, 198, 310
феноменологія, 179, 264, 279—296, 310
феодалізм, 243—244
фетишизм, 238—241
Філмер, Роберт, 218
“філософи”, 55
філософія, 7—19
 аналітична, 7
Фіхте, Й. Г., 175—178, 198
Фюербач, Людвіг, 234, 238
франкфуртська школа, 242
Фреге, Готлоб, 259, 261, 264—278, 281, 297, 299, 302, 306
- Хатчесон, Френсіс, 115, 121—126, 129, 143, 249—250
хибна свідомість, 241
Хомський, Ноем, 95
християнство, 20, 22, 27, 29, 46, 57, 179, 203—206, 207, 211, 237
Цицерон, 128
- час, 137, 139, 155, 186, 284
- Чосер, Джофрі, 21
чуттєві дані, 304
- Шелер, Макс, 311
Шелінг, Ф. В. Й., 177—178
Шекспір, В., 16, 17
Шефтсбері, перший граф, 93, 218
Шефтсбері, третій граф, 115, 118—122, 124, 125, 127, 129, 130, 143
Шилер, Фрідріх, 173, 177—178, 232
шкода, 254
шляхетний дикун, 223
Шопенгауер, А., 197—202
Штірнер, Макс, 208
Штраус, Давид, 204
- щастя, 119, 127, 209, 249, 257
- юдаїзм, 20, 57
- Янсен, Корнелій, 50
ясна й виразна ідея, 37, 48—49, 52, 66
янсенізм, 49—52
- cogito, 36, 44, 57, 73, 148, 291—292
Goethezeit, 178
“conatus”, у Спінози, 63—64, 71, 188, 200

Роджер Скратон

КОРОТКА ІСТОРІЯ
НОВІТНЬОЇ ФІЛОСОФІЇ

Від Декарта до Вітгенштайна

Переклав з англійської
Олександр Коваленко

Редактор *Юрій Косенко*
Відповідальна за випуск *Тетяна Соломаха*
Технічний редактор *Ольга Грищенко*
Коректор *Юлія Мороз*

Формат 84×108 ¹/₃₂. Папір офсетний № 1.
Гарнітура таймс. Друк офсетний. Зам. № 8-2059

Видавництво "Основи".
252133, Київ-133, бульв. Лихачова, 5.

Віддруковано на Київській нотній ф-ці.

Скратон, Роджер.

С 45 Коротка історія новітньої філософії: Від Декарта до Вітгенштайна / Пер. з англ. О. Коваленко. — К.: Основи, 1998. — 331 с.

ISBN 966-500-195-7

Роджер Скратон, випускник Кембриджського університету, викладач філософії Лондонського університету, у своїй праці розкриває метафізичні, етичні й політичні уявлення, що панували в царині постсередньовічної філософії.

Написане чітко й дохідливо, це глибоке дослідження наближає історію новітньої філософії до широкого читача.

ББК 87.3(0)