

В. В. ЛЯХ

КРИТИКА  
ІНТУЇТИВІЗМУ  
СУЧАСНОЇ  
БУРЖУАЗНОЇ  
ФІЛОСОФІЇ

---

АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНСЬКОЇ РСР  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

*Лях В. В.*

**КРИТИКА  
ІНТУЇТИВІЗМУ  
СУЧАСНОЇ  
БУРЖУАЗНОЇ  
ФІЛОСОФІЇ**

ВИДАВНИЦТВО «НАУКОВА ДУМКА»  
КИЇВ — 1975

Монографія присвячена критичному аналізу проблем інтуїтивістської методології, що властива майже всім напрямам сучасної буржуазної філософії, навіть тим, які не є «чисто» інтуїтивістськими. В книзі досліджуються теоретичні джерела інтуїтивізму, а також соціальні передумови, що призвели до його виникнення та надали йому сталого характеру. Особливу увагу приділено критиці з марксистських позицій сучасних модифікацій інтуїтивізму у французькому екзистенціалізмі, простежується генетичний зв'язок екзистенціалістських теоретичних побудов з основними інтуїтивістськими принципами, вказано на методологічну обмеженість інтуїтивізму. Розрахована на наукових працівників, викладачів і студентів.

Відповідальний редактор  
доктор філософських наук *А. А. Аветисян*

Рецензенти: кандидати філософських наук  
*І. С. Гонтаржевський, В. Г. Табачковський*

Редакція філософії та права

Л  $\frac{10506-020}{M221(04)-75}$  8-75

© Видавництво «Наукова думка», 1975.

Як підкреслювалося на XXIV з'їзді КПРС, «загальна криза капіталізму продовжує поглиблюватись»<sup>1</sup> як у сфері економіки, так і в сфері ідеології, культури тощо.

Сучасна буржуазна філософія цю загальну кризу капіталізму зображує в перекрученій, містифікованій формі як «кризу історії», «кризу особистості», або як кризу традиційних засобів пізнання, кризу раціоналізму тощо. Все це свідчить лише про її власну кризу, про неспроможність буржуазної філософії пояснити з позицій традиційного для неї світорозуміння сучасну дійсність. Будучи завжди ворожими до єдино наукової революційної філософії пролетаріату, буржуазні філософи скотились до ірраціоналізму, до заперечення можливості досягти дійсність понятійним мисленням. Ірраціоналізм, абсолютизація «відчуженого» становища людини в буржуазному суспільстві, звернення до інтуїтивістської методології, зміщення акценту уваги з усвідомлених, раціональних форм пізнання в бік несвідомого, введення в сферу гносеологічного дослідження психологічних, емоційних моментів — ось характерні риси сучасної буржуазної філософії.

Критичний аналіз джерел інтуїтивізму, його методології, яка так чи інакше присутня або впливає майже на всі ірраціоналістичні течії сучасної буржуазної філософії, зокрема на екзистенціалізм, є предметом дослідження даної монографії. Інтуїтивізм можна визначити як різновид ірраціоналізму, як особливу філософську течію, що обмежує можливості раціонального пізнання, протиставляючи йому споглядання, інтуїцію, інстинкт, віру,

<sup>1</sup> Матеріали XXIV з'їзду КПРС. К., 1971, с. 16.

«вчуття», «розуміння» та інші види нерационального пізнання<sup>2</sup>. Інтуїтивізм властивий навіть тим сучасним буржуазним філософським вченням, які в цілому не є «чисто» інтуїтивістськими. Інтуїтивістські принципи можна виявити в сучасній буржуазній етиці, естетичній, філософії історії та деяких інших галузях філософського знання. Таке широке застосування інтуїтивістської методології робить особливо актуальним і необхідним критичний аналіз вихідних принципів інтуїтивізму. Крім цього, враховуючи, що сама проблема інтуїції є предметом ідеалістичних спекуляцій, необхідно розмежувати моменти констатації інтуїції від всіляких спроб буржуазних філософів інтерпретувати інтуїцію як універсальний метод, що протистоїть інтелектуальним засобам пізнання дійсності.

На нашу думку, інтуїтивістська спрямованість найбільш властива екзистенціалізму, де вона, щоправда, набуває специфічного, «екзистенціального» забарвлення. Тому в монографії досліджується генетичний зв'язок інтуїтивізму з екзистенціалізмом, його подальша модифікація в екзистенціалізм, специфіка проявів інтуїтивізму в буржуазній філософії періоду загальної кризи капіталізму.

В радянській філософській літературі є критичні дослідження, присвячені аналізу концепцій деяких представників інтуїтивізму, зокрема: Гуссерля, Бергсона, Дільтея, Лосського та інших<sup>3</sup>. Okремо варто виділити фундаментальну в цій галузі знання працю В. Ф. Асмуса<sup>4</sup>, в якій розглядається проблема інтуїції в історико-філософському плані з XVII століття і аж до початку XX століття. Проте залишається нез'ясованим питання про вплив інтуїтивізму на ірраціоналістичні течії сучасної буржуазної філософії.

---

<sup>2</sup> Див.: Философская энциклопедия, т. 2. М., 1962, с. 299.

<sup>3</sup> Див.: З. М. Какабадзе. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1967; Н. В. Мотрошилова. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968; М. Д. Цебенко. Критика интуитивизма Анри Бергсона.— У кн.: Из истории философии. М., 1957; А. П. Чанышев. Философия Анри Бергсона. М., 1960; И. П. Чуева. Критика идей интуитивизма в России. М.—Л., 1963.

<sup>4</sup> Див.: В. Ф. Асмус, Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965.

Існують різні підходи до аналізу поняття «інтуїція», способи його інтерпретації тощо. Нас цікавлять насамперед ті аспекти дослідження інтуїції, які переважають в розглядуваних нами концепціях буржуазних філософів. Щоб прослідкувати специфічні особливості тлумачення інтуїції в сучасній буржуазній філософії, а також ті моменти наслідування, які можна було б в них виявити, в монографію включено історико-філософську частину.

Є ще один аспект проблеми інтуїції, який має безпосереднє відношення до нашої теми. Проблема інтуїції пов'язана з принципом активності свідомості, який виражається в тому, що «свідомість людини не тільки відображає об'єктивний світ, а й творить його»<sup>5</sup>. Свідомість при цьому є діючою, активною стороною суб'єкт-об'єктного відношення, результатом цієї діяльності свідомості є виникнення «нового знання», певне «відкриття». Саме цей аспект свідомості в домарксівській філософії був сферою ідеалістичних спекуляцій, оскільки, за висловом К. Маркса, ця діяльна сторона свідомості хоч і розвивалася ідеалізмом, «але тільки абстрактно, бо ідеалізм, звичайно, не знає дійсної, чуттєвої діяльності як такої»<sup>6</sup>. Сучасний інтуїтивізм буржуазної філософії бере за основу та абсолютизує саме цю творчу функцію свідомості, запозичуючи водночас і усі недоліки попередньої філософії.

Методологічною основою проведеного в цій праці критичного аналізу інтуїтивізму є вчення основоположників марксизму-ленінізму, основні принципи діалектичного та історичного матеріалізму, праці провідних радянських філософів.

---

<sup>5</sup> В. І. Ленін. Повне зібрання творів, т. 29, с. 179.

<sup>6</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3, с. 1.

# **І. ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСУ ЗНАННЯ ТА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ІНТУІЦІЯ В ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ**

## **1. КОНЦЕПЦІЯ ІНТУІЦІЇ В ФІЛОСОФІЇ XVII — ПОЧАТКУ XVIII ст.**

Становлення капіталістичного способу виробництва зумовило бурхливий розвиток природничих наук, природничонаукових методів пізнання, що спиралися на експериментальні дослідження, технічні удосконалення тощо. Філософія цього періоду була безпосередньо пов'язана з загальним піднесенням природничонаукового знання, жваво зацікавлена в одержанні нового знання, ефективних способів його здобування та обґрунтуванні його вірогідності. Вчення про пізнання стало не лише окремим, а найбільш важливим розділом філософії того часу. Через це дослідники відзначають яскраво виражений гносеологізм філософії XVII ст. Вихідним пунктом гносеологічного дослідження у ній стає позиція індивіда, який аналізує свій внутрішній досвід одержання знання. Щоправда, така позиція індивіда має характер деякої абстрактної загальності в тому розумінні, що ті здібності людини, які розглядаються як вихідні пункти людського пізнання, притаманні будь-якому індивідові.

У філософії цього періоду одиничному суб'єктові з притаманною йому здатністю до пізнання відповідав такий самий одиничний об'єкт пізнання (окрема річ, предмет). Філософське ж осмислення шляхів і принципів наукового пізнання набуло двох форм, відповідно до того, як розвиток науки здійснювався або в формі експериментального знання (природознавчі науки), що спиралось на досвід, індукцію, або у формі теоретичного знання (в основному це знання математичного типу), теоретичних систем, підвладних строгим правилам логічного, дедуктивного умовиводу та однозначних результатів. Спірання на досвідне пізнання породило в філософії емпіризм (сенсуалізм), в якому спочатку переважав матеріалістичний напрямок, а згодом відбувся перехід на по-

зиції скептицизму (Юм) та суб'єктивного ідеалізму (Берклі).

Антитезою емпіризму був раціоналізм, що орієнтувався передусім на методи математичних наук. За зразком математичних аксіом і теорем раціоналізм прагнув встановити у філософії деякі вихідні самоочевидні істини, з яких можна було б вивести всі подальші положення. Таким чином, якщо для емпіризму характерні індуктивні методи здобуття знання, то раціоналізм основну увагу приділяв здобуванню істини за допомогою дедукції. Цей висновок правильний лише з певними корективами, бо, звичайно, в позиціях окремих філософів зустрічаються відхилення від того чи іншого напрямку, до якого їх зараховують.

Неабияка роль в обґрунтуванні існування загального її необхідного знання належала інтелектуальній інтуїції. Саме вона уявлялася тодішнім філософам тим засобом, який дозволяє виявити деякі вихідні самоочевидні дані, на яких і будувалося філософське знання того часу. Відмінність же позицій філософів полягала в тому, що раціоналісти визнавали можливість інтуїтивного бачення деяких загальних, основоположних істин, з яких можлива подальша дедукція знання. Сенсуалісти ж визнавали за інтуїцією лише можливість безпосередньо вбачати зв'язок речей, «ідей». Враховуючи деякі відмінності, можна сказати, що інтуїція в раціоналістичній філософії пов'язувалась із дедуктивним виведенням знання, а в сенсуалістів — з одержанням знання методом індукції, по аналогії, через «асоціацію ідей».

Так, Р. Декарт (1596—1650), видатний представник раціоналізму, аналізуючи «...ті дії нашого інтелекту, за допомогою яких ми можемо прийти до пізнання речей, не боячись ніяких помилок», вважав, що «можливі лише дві таких дії, а саме: інтуїція і дедукція». При цьому він підкреслював, що під інтуїцією розуміє «не віру в хитке свідчення почуттів і не обманливе судження безладної уяви, а поняття ясного і уважного ума, настільки просте і виразне, що воно не залишає жодного сумніву в тому, що ми мислимо, або, що одне й те саме, тривке поняття ясного і уважного ума, що народжується лише природним світлом розуму і завдяки своїй простоті більш вірогідне, ніж сама дедукція»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Р. Декарт. Избранные произведения. М., 1950, с. 86.



У цьому судженні Декарта в стислій формі містяться майже всі основні принципи його філософії. По-перше, тут заперечується можливість одержання достовірного знання, що має характер необхідності і загальності, з досвіду, за допомогою почуттів або уяви. По-друге, на його думку, таке знання коріниться в самому розумі, породжується його «природним світлом». Проте посилення на «природність» інтуїтивного процесу пізнання недостатне, і тому теорія інтуїції Декарта має відтінок містичності. Бо, крім вказування на внутрішнє почуття певності в існуванні деяких простих, ясних і виразних думок чи істин, Декарт більше нічим не може підкріпити це своє твердження.

До таких думок Декарт відносить «я мислю», «я існую», можливість безпосередньо вбачати рівність кутів трикутника і деякі інші математичні істини. Саме вони, за його задумом, повинні стати вихідним пунктом філософії, і з них, вже за допомогою дедукції, можуть бути виведені інші вірогідні положення. Так вірогідність, очевидність стають вихідним пунктом всієї декартівської філософії. Єдино вірогідним джерелом філософської науки для Декарта є акт мислення, *ego cogito*. Звідси ж випливає декартівська вимога «вивчати самого себе», так званий метод інтроспекції, самоспостереження. При цьому інтроспективність пов'язується з можливістю безпосереднього бачення деяких істин. Отже, поняття інтуїції і принцип очевидності у Декарта ґрунтуються лише на внутрішньому чутті, природа і структура якого залишаються нез'ясованими.

Інтелектуальна інтуїція Декарта (як і більшості філософів-раціоналістів того часу) апіористична, оскільки постульована ним неможливість виведення з досвіду головних ознак вірогідного знання — необхідності і загальності — неминуче призводить до визнання позадосвідного походження інтуїтивних істин з такими ознаками. Звичайно, не кожна теорія інтелектуальної інтуїції є апіористичною. Потрібно також відрізнити концепцію інтелектуальної інтуїції від вчення про «вроджені ідеї» га від гносеологічного апіоризму<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Див. про це докладніше у кн.: В. Ф. Асмус, Проблема інтуїції в філософії і математикі, с. 13—16.

В подальшому буржуазні філософи (зокрема, фундатор феноменології Е. Гуссерль) вбачали заслугу Декарта в тому, що він виявив сферу суб'єктивності, абсолютизуючи тим самим ідеалістичні моменти його філософії.

Вчення іншого філософа тих часів — Б. Спінози (1632—1677) про пізнавальні здібності розуму ґрунтується на тих самих засадах, що й у Декарта, хоч його філософська система склалася в процесі полеміки проти декартівського вчення про дуалізм душі і тіла. У своїй методології Спіноза, як і Декарт, апелює до очевидності, вірогідності математичних істин. Він навіть намагався застосувати в філософії геометричний спосіб побудови наукового знання, в якому б використовувалися аксіоми, теореми, доведення тощо. Проте вся ця «геометрія» залишається лише формальним моментом, а за змістом метод Спінози можна визначити як дедуктивно-синтетичний<sup>3</sup>.

Для Спінози інтелектуальна інтуїція є вищим проявом раціональних здібностей людини. Вона виявляється тоді, коли «річ сприймається єдино через її сутність або через пізнання її найближчої причини»<sup>4</sup>. Інтуїтивне пізнання, на його думку, здатне безпосередньо осягнути загальну сутність усіх речей, тобто саму субстанцію. Розуму притаманне осягнення речей в їх «перших причинах», тобто так, як вони існують «в собі». Речі пізнаються в їх необхідності як модуси єдиної субстанції. Причому, якщо почуття модуси являють себе в часі, у вигляді тривалості, то розуму ці ж модуси являються «під певною формою вічності» (*sub specie aeternitatis*), тобто ця ж тривалість осягається як складова частина вічності, що притаманна субстанції. Таким чином випадкова річ перетворюється в необхідну.

У концепції Спінози про інтуїцію саме інтелект стає мірилом, критерієм істинності об'єкта. Через опосередкованість інтелектом річ одержує істинне своє визначення. Функція інтуїтивного пізнання якраз і полягає в опосередкуванні активного впливу людини на об'єкт, в інтуїтивному осягненні сутності або «діючої причини» даного об'єкта.

<sup>3</sup> Про полеміку навколо геометричного методу Спінози див.: П. А. Кошиков. Матеріалізм Спінози. М., 1971.

<sup>4</sup> Б. Спіноза. Избранные произведения, т. 1. М., 1957, с. 325.

Отже, геометричний метод Спінози в своїй основі спирається на інтуїцію, причому, ця інтуїція є раціональною, вона базується на безпосередньому осягненні розуму, а не почуттів. На відміну від Декарта, Спіноза пов'язує інтуїцію з пізнанням сутності або найближчої причини даної речі, тобто його поняття інтуїції містить більш глибокий смисл. Проте джерела інтелектуальної інтуїції, як і у Декарта, залишаються нез'ясованими, не розкрито також і той гносеологічний і соціальний смисл, який містила в собі здатність інтелекту безпосередньо споглядати адекватні істини.

Вчення англійського філософа-матеріаліста Джона Локка (1632—1704) про інтелектуальну інтуїцію межує з позицією філософів-раціоналістів. Щоправда, Локк розробляв сенсуалістичну теорію пізнання, що позначилося певним чином і на його вченні про інтелектуальну інтуїцію.

Особливості локківської теорії пізнання вимагають хоч би стислого їх викладу, без чого оцінка його позиції щодо інтелектуальної інтуїції буде незрозумілою. Д. Локк у своєму вченні послідовно відстоює досвідне походження знання: «На досвіді ґрунтується все наше знання, від нього врешті-решт воно походить»<sup>5</sup>. При цьому він вказує на два джерела пізнання: «По-перше, наші почуття, будучи звернені до окремих предметів, які можуть чуттєво сприйматися, дають розуму різні, відмінні один від одного, сприйняття речей у відповідності з різноманітними шляхами, якими ці предмети діють на них. ...По-друге, іншим джерелом, з якого досвід постачає розуму ідеї, є внутрішнє сприйняття діяльності нашого розуму, коли він займається набутими ним ідеями»<sup>6</sup>. Перше джерело пізнання має у нього назву «відчуття», друге — «рефлексії». Подальший шлях пізнання уявляється Локку як рух від «простих ідей», одержаних з відчуттів чи рефлексії, до більш складних і абстрактних. Для доведення цього він звертається до досвіду виховання та формування інтелектуальних здібностей у дітей, які засвоюють спочатку прості ідеї, а лише згодом більш складні. З цих позицій Локк виступає проти принципу «вроджених ідей» Декарта. Згідно Локку, інтелект дити-

<sup>5</sup> Д. Локк. Избранные философские произведения в двух томах, т. 1. М., 1960, с. 128.

<sup>6</sup> Там же, с. 129.

ни не має ніяких вроджених ідей, це «чиста дошка» (tabula rasa), на якій ще нічого не написано.

Відстоюючи досвідне походження всіх наших ідей, Локк визнає й існування інтелектуальної інтуїції, функція якої, на його думку, полягає в безпосередньому багаченні розумом відповідності або невідповідності цих ідей. Заперечуючи теорію «вроджених ідей», він, проте, поділяє деякі положення раціоналістів щодо інтелектуальної інтуїції. Зокрема, Локк вважає інтуїцію функцією розуму, інтелекту, а не почуттів. В зв'язку з цим він пише, що «іноді розум сприймає відповідність або невідповідність двох ідей безпосередньо, через них самих, без втручання будь-яких інших ідей; це, я думаю, можна назвати «інтуїтивним пізнанням». Оскільки розуму не потрібно при цьому доводити або вивчати, він сприймає істину, як око сприймає світло: тільки завдяки тому, що воно на нього спрямоване»<sup>7</sup>.

В інтуїтивній здатності Д. Локк (як і раціоналісти) бачить «природну» настанову, позицію розуму. В цьому проявилася тенденція до натуралізації свідомості, притаманна всій філософії цього періоду. Щоправда, соціальний, суспільно зумовлений аспект людського пізнання так чи інакше давав про себе знати. Радянський філософ Н. В. Мотрошилова вказує на те, що в своєму вченні про походження знання Локк саме і схоплює цей момент становлення, формування людського пізнання в суспільстві<sup>8</sup>. Проте цей момент соціальної зумовленості пізнання не знаходить у Локка адекватного виразу і має неявний характер. І хоч йдеться у нього про різні етапи пізнання від tabula rasa душі дитини до розвинутого інтелекту дорослої людини, все ж вчення Локка більше стосується класифікації розумових здібностей індивіда взагалі. Набагато більше уваги Локк приділяв ступеням або видам пізнання, відповідно до метафізичних концепцій свідомості, що були характерні для філософії того часу.

Хоч вчення Локка про інтелектуальну інтуїцію в багатьох основних пунктах подібне до теорій філософів-раціоналістів, проте воно має чимало й відмінностей.

<sup>7</sup> Д. Локк. Избранные философские произведения в двух томах, т. 1, с. 519.

<sup>8</sup> Див.: Н. В. Мотрошилова. Познание и общество. М., 1969, с. 237—238.

У Локка відсутній апіоризм, характерний, наприклад, для концепції Декарта. Крім цього, матеріалістичне положення англійського філософа — «на досвіді ґрунтується все наше знання» — істотно змінює оцінку всієї концепції Локка про інтелектуальну інтуїцію. Зокрема, він пише: «...Швидка згода розуму з деякими істинами залежить не від природженого відбитка і не від розмірковування, а від здатності розуму, цілком відмінної від того й іншого...»<sup>9</sup>. Позиція Локка, однак, вразлива тим, що він намагається вивести всі складні ідеї з простих. Саме на це звертає увагу німецький філософ-ідеаліст Лейбніц, висловлюючи сумнів щодо тих ідей, які Локк вважає простими та з яких намагається вивести всю складну розмаїтість інших ідей. «Сумнівно,— пише Лейбніц,— чи є всі ці ідеї простими, бо ясно, наприклад, що ідея волі містить у собі ідею розуму, а ідея руху містить ідею фігури»<sup>10</sup>. При більш уважному розгляді «прості» ідеї Локка виявляються спорідненими з іншими ідеями, а посилання на безпосередність досвіду нічого не доводить, оскільки безпосередній досвід теж має свою складну структуру, яка також залежна від попереднього досвіду людства. Зрозуміло, такий висновок не впливав безпосередньо з критичних зауважень Лейбніца, проте слід відзначити, що він виявив слабе місце в локківській спробі побудови філософського знання, виходячи з «простих ідей».

Позиція Лейбніца (1646—1716) в питанні про інтелектуальну інтуїцію ґрунтується на тих самих засадах, що й теорії інших філософів-раціоналістів, хоча він вніс істотні поправки відповідно до свого розуміння даної проблеми. Лейбніц вважав інтуїтивне знання найбільш досконалим. Подібно до інших раціоналістів, Лейбніц відстоює теорію «вроджених ідей» і полемізує з цього приводу з Локком. Лейбніц особливо підкреслює принциповість існуючих між ними розбіжностей. «Мова йде про те,— пише він,— чи дійсно душа сама по собі цілком чиста подібно дошці, на якій ще нічого не написали (*tabula rasa*), як це думають Арістотель та наш автор (Локк.— *Авт.*), і чи дійсно все те, що написано на ній,

<sup>9</sup> Д. Локк. Избранные философские произведения в двух томах, т. I, с. 80.

<sup>10</sup> Г. В. Лейбніц. Новые опыты о человеческом разуме, М.—Л., 1936, с. 115.

походить виключно з почуття і досвіду або душа містить первісно принципи різних понять та теорій, для пробудження яких зовнішні предмети є лише приводом, як це думаю я разом з Платоном...»<sup>11</sup> Предметом дискусії тут є питання про те, чи є людський розум творчим, продукуючим началом або ж діяльність його цілком і повністю залежить від зовнішнього світу; чи внутрішня діяльність душі надає істинам характеру загальності і необхідності або ж необхідність і загальність безпосередньо виводяться з даних досвіду. При цьому, досліджуючи знання, одержане на підставі інтуїції, Лейбніц доходить висновку, що таке знання не може мати характеру необхідності і що доведення загальних і необхідних істин можна отримати лише за допомогою внутрішніх, «вроджених» принципів. Водночас Лейбніц більш тонко, ніж його попередники, обґрунтовує можливість існування «вроджених ідей». На його думку, наявність «вроджених» принципів у душі ще не означає, що вони існують там абсолютно готовими. Він порівнює душу людини з брилою мармуру, прожилки в якій намічають якусь фігуру. «Таким же чином.— робить висновок філософ,— ідеї та істини вроджені нам подібно схильностям, нахилам, звичкам або природним потенціям (*virtualités*), а не подібно діям, хоч ці потенції завжди супроводжуються відповідними, часто непомітними діями»<sup>12</sup>.

У вченні Лейбніца про інтелектуальну інтуїцію містяться в ідеалістичній формі деякі невиразні здогадки про природу цієї здатності людини. Проте Лейбніц пов'язував можливість існування інтуїції з вченням про «вроджені ідеї». Він вважав, що саме завдяки наявності в душі вроджених ідей застосування інтуїції стає легким і невимушеним, оскільки «...це не просто якась гола здатність, що полягає в одній лише можливості зрозуміти їх (істини.— *Авт.*),— це схильність, задаток, преформація, яка визначає нашу душу і завдяки якій ці істини можуть бути видобуті з неї»<sup>13</sup>. Отже, Лейбніц пов'язує інтуїцію з внутрішньою діяльністю душі у вигляді схильності, задатку. До певної міри тут намічена можливість пізнання «механізму» інтуїції, але в ідеалістичному

---

<sup>11</sup> Г. В. Лейбніц. Новые опыты о человеческом разуме, с. 46.

<sup>12</sup> Там же, с. 49.

<sup>13</sup> Там же, с. 75.

тлумаченні, оскільки Лейбніц вважає задатки, схильності тощо вродженими.

Отже, розглянуті концепції інтелектуальної інтуїції в філософії XVII—початку XVIII століть визнають інтуїцію деякою «природною» здатністю інтелекту, яка дає можливість безпосередньо зрозуміти, миттєво вбачити істину або відповідність чи невідповідність двох ідей. Інтелектуальна інтуїція здатна досягнути загальне і необхідне. Водночас ця здатність пасивна, вона лише репродукує те, що з самого початку знаходилося в «душі», в людській свідомості. Цим діяльність інтуїції зводять до внутрішньої діяльності суб'єкта поряд з іншими психічними здатностями людини.

Коли ж у філософії цього періоду йдеться про походження самої здатності інтуїції досягнути загальне, то філософи або просто констатують цей факт, або ж змушені апелювати до встановленого богом порядку речей. Наведемо хоч би відоме висловлювання Б. Спінози, що «порядок і зв'язок ідей такі ж, як порядок і зв'язок речей»<sup>14</sup>. Таким чином, визнання божественної або природної «наперед встановленої гармонії» виявилось тим глухим кутом, в який неминуче попадали споглядально-раціоналістичні теорії XVII—XVIII століть.

## **2. ПРОБЛЕМА ІНТУІЦІЇ В НІМЕЦЬКІЙ КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ**

У німецькій класичній філософії проблема інтуїції розглядається вже в іншому контексті. В ній знімається антиномія емпіризму та раціоналізму, точніше, переноситься в площину відношення між чуттєвістю і розсудком. Зокрема, І. Кант обґрунтовує можливість такого пізнання, де чуттєва інтуїція (споглядання) надає розсудку об'єкт пізнання. Більше того, за Кантом, «усяке мислення ... повинно врешті-решт прямо (direct) або опосередковано (indirect) через ті чи інші ознаки мати відношення до споглядання, отже, у нас, до чуттєвості, бо жоден предмет не може бути нам даний іншим способом»<sup>15</sup>. На підставі форм чуттєвості, які Кант розглядає як чисті, неемпіричні споглядання, ґрунтується існування

<sup>14</sup> Б. Спіноза. Избранные произведения, т. 1. М., 1957, с. 407.

<sup>15</sup> И. Кант. Сочинения в шести томах, т. 3. М., 1964, с. 127.

науки математики, бо математичне знання, на його думку, спирається на форми чуттєвої інтуїції: простір і час. Причому, тут проявляється подвійна природа чуттєвої інтуїції: оскільки ці форми відносяться до чуттєвого змісту, вони — чуттєві, оскільки ж несуть в собі необхідність і загальність, то вони є формами мислення. Вони — апріорні, понятійні, отже, це — «чуттєві поняття»<sup>16</sup>. Таке споглядання не зовсім відповідає визначенню його як чуттєвої інтуїції, оскільки ця чуттєвість має форму загальності і необхідності, тобто ті характеристики, які попередня філософія відносила до інтелектуального пізнання. Проте новизна кантівської постановки проблеми полягає саме в тому, що інтуїція набуває у нього різних форм синтезу, форм споглядання, а не якоїсь «природної» здатності людської душі. Тому-то Кант негативно ставився до поняття інтелектуальної інтуїції, яке розробляла попередня філософія.

Однак у самого Канта знаходимо опис певної діяльності свідомості, яку можна було б визначити як інтелектуальну інтуїцію. Це — діяльність продуктивної уяви, або синтез взагалі. Саме синтетична, активна діяльність людської свідомості насамперед цікавить Канта і є головною проблемою його філософії. «Синтез взагалі,— робить висновок Кант,— є виключно діяльність здатності уяви, сліпої, хоч і необхідної, функції душі»<sup>17</sup>. Кант розрізняє емпіричну і трансцендентальну здатність уяви. У найзагальнішому вигляді «уява є здатність уявляти предмет також і без його присутності в спогляданні». Таким чином, змістом уяви є чуттєвість, проте сама уява — це спонтанність, синтез, «здатність а ргіогі визначати чуттєвість», тобто самодіяльність. Внаслідок цього трансцендентальна здатність уяви є «дія розсудку на чуттєвість і перше застосування його (а також основа усіх інших способів застосування) до предметів можливого для нас споглядання»<sup>18</sup>. Кант розмежовує синтез трансцендентальної здатності уяви від інтелектуального синтезу, який здійснюється розсудком без усякої допомоги уяви. Крім того, він відрізняє цю «продуктивну»

---

<sup>16</sup> Див.: Ю. Бородай. Воображение и теория познания. М., 1966, с. 26.

<sup>17</sup> И. Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, с. 173.

<sup>18</sup> Там же, с. 204—205.



здатність уяви від репродуктивної, синтез якої підлягає емпіричним законам, а саме законам асоціації, і розгляд її є справою психології, а не трансцендентальної філософії.

Таким чином, своєрідна «інтелектуальна інтуїція» у Канта — це не пасивна інтуїтивна здатність, бачення, а уява, яка не сприймає щось, а творить, продукує, оскільки вона є продуктивною уявою (або синтезом взагалі). Водночас вона — інтуїція скінченної істоти з такою ж скінченною можливістю пізнання, адже результатом цієї продуктивної здатності уяви є не річ у собі, а «предмет можливого для нас споглядання».

З таких же позицій Кант заперечує споглядання за допомогою розуму. Адже ж для нього розсудок і розум — по суті, одна й та сама здатність. Розум, за Кантом, той же розсудок, але який прагне до пізнання потойбічних, трансцендентних понять, якими для нього були поняття бога, свободи та безсмертя. Кант доводить, що таке прагнення розуму веде лише до встановлення нерозв'язних антиномій, бо розум такий же обмежений, як і розсудок. Це також сприяло укріпленню тієї думки Канта, що інтелектуальної інтуїції (як її розуміли попередні філософи) не існує. Якщо філософи-раціоналісти передбачали можливість безпосереднього бачення сутності речей або порядку і зв'язку істин, причому найвищим, найдосконалішим видом знання вважалось інтуїтивне знання, а інтуїція вважалась проявом вищих розумових здібностей людини, то для Канта така інтуїція, що ґрунтується на містичному принципі «наперед встановленої гармонії» і передбачає наявність повної або адекватної відповідності знання та об'єкта знання, неприйнятна. Адже для Канта можливість інтелектуального споглядання пов'язана з можливістю осягнення «речі у собі». Однак, на думку філософа, «інтелектуальне споглядання ... притаманне, мабуть, лише першої істоті, але аж ніяк не істоті, яка залежна і в своєму існуванні, і в своїх спогляданнях (які визначають її існування у відношенні до даних об'єктів)»<sup>19</sup>.

Таким чином, заперечення Кантом інтелектуальної інтуїції має категоричний і беззастережливий характер. Воно випливає як із визнання ним обмеженості людсько-

<sup>19</sup> И. Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, с. 153.

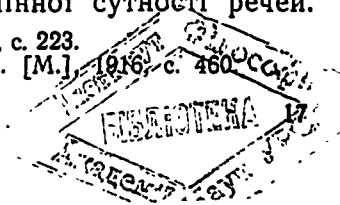
го розуму, так і з заперечення ним наявності якоїсь відповідності, «наперед встановленої гармонії» між нашими уявленнями та речами самими по собі. Щоправда, у нього існує несвідома діяльність продуктивної уяви, продуктом якої є певна «схема», що дозволяє здійснювати пізнання або продукувати предмет нашого знання. Але, на його думку, «цей схематизм нашого розсудку у відношенні до явищ та їх чистої форми є приховане в глибині душі мистецтво, справжні засоби якого нам навряд чи коли-небудь пощастить пізнати у природи і розкрити»<sup>20</sup>. Отже, цю здатність людської душі можна було б назвати інтелектуальною інтуїцією, але такою, яка обмежена світом явищ і не може претендувати на пізнання «речей в собі».

Інші представники німецького класичного ідеалізму намагалися усунути цю половинчастість висновків І. Канта, зокрема дуалізм між явищем і річчю у собі. Саме такою була спроба І. Г. Фіхте. Він писав, що сам Кант не зрозумів свого відкриття і що його власна система повністю узгоджується з кантівською і відрізняється від неї лише способом викладу. У Фіхте апіорні форми свідомості набувають загального, всеосяжного характеру і стають єдиним основоположним принципом. Єдність системи досягається за рахунок трансцендентальної єдності діяльної самосвідомості, або Я. Певним чином всеосяжна самосвідомість відповідає кантівському положенню про трансцендентальну єдність апперцепції. Проте у Канта трансцендентальна єдність апперцепції була лише нормальною умовою можливості всякого пізнання, Фіхте ж робить це основоположним принципом всієї своєї системи філософії. Згідно Фіхте, Я (самосвідомість) — є чиста діяльність внутрішнього почуття. Водночас ця інтегруюча діяльність Я є не що інше, як інтелектуальна інтуїція. У зв'язку з цим Фіхте відзначає: «Науковченя ... виходить з інтелектуальної інтуїції, — з інтуїції абсолютної самодіяльності Я»<sup>21</sup>.

Таким чином, Фіхте відроджує відкинуту Кантом інтелектуальну інтуїцію, яка стає у нього тотожною діяльності самосвідомості, або Я. Проте це не інтуїція філософії Просвітництва, основною функцією якої було безпосереднє бачення одвічної і незмінної сутності речей.

<sup>20</sup>И. Кант. Сочинения в шести томах, т. 3, с. 223.

<sup>21</sup>И. Фихте. Избранные сочинения, т. 1. [М.] 1916, с. 460.



Водночас Фіхте не заперечує існування чуттєвого споглядання, яке постачає зміст поняттям розуму. Але у Фіхте чуттєве споглядання підкоряється інтелектуальному, хоч останнє певним чином пов'язане з чуттєвим спогляданням. З роз'яснень самого філософа виходить, що інтелектуальна інтуїція має своїм об'єктом діяльність (але діяльність розуміється ним ідеалістично як умоглядна, а не практична), адже і сама ця інтуїція є діяльністю, точніше, самодіяльністю Я. «Та інтелектуальна інтуїція, про яку веде мову науковчення,— пояснює Фіхте,— стосується зовсім не буття, а діяння, і в Канта вона зовсім не позначена (можливо, хіба тільки у вислові «чиста апперцепція»)»<sup>22</sup>.

Отже, щоб зрозуміти фіхтевське поняття інтелектуальної інтуїції, треба звернутися до кантівського поняття чистої апперцепції. Останнє ж в свою чергу ґрунтується на декартівському самоочевидному принципі «я мислю», що, мовляв, супроводжує кожен рух нашої свідомості. В науковченні Фіхте (на відміну від Канта) більш підкреслено активний, діяльний характер самосвідомості. Фіхтевська інтелектуальна інтуїція не просто супроводжує усяку конкретну свідомість людини, а активно діє до неї, впливає на неї, навіть певним чином створює її. Фіхте так визначає інтелектуальне споглядання: «Воно є безпосередня свідомість того, що я дію, і того, яку я дію здійснюю; воно є те, чим я дещо пізнаю, оскільки це дещо створюю»<sup>23</sup>.

Таким чином, інтелектуальна інтуїція Фіхте — це, по суті, не пасивне споглядання, а створення предмета знання, і водночас необхідна умова його виникнення. Іншими словами,— це синтез в його чистій (абсолютній) формі, це — здатність синтезувати нове знання. Кант почасти виразив організуючу і визначаючу діяльність самосвідомості у формі практичної свідомості: категоріальному імперативі. З цього приводу Фіхте зауважує, що ця свідомість у вигляді категоричного імперативу, по суті, тотожна його поняттю інтелектуальної інтуїції: вона безпосередня і водночас не є чуттєвою свідомістю<sup>24</sup>. Однак Кант ніде не розглядав цю форму самосвідомості як ос-

<sup>22</sup> И. Фихте. Избранные сочинения, т. 1, с. 461.

<sup>23</sup> Там же, с. 452.

<sup>24</sup> Там же, с. 462.

новоположний принцип його філософської системи, а Фіхте саме в цьому пункті намагається «виправити» недосконалість кантівської філософії.

Про можливість інтелектуальної інтуїції як певної форми свідомості Фіхте висловлюється досить беззастережно. «Кожен,— пише він,— повинен знайти її (інтелектуальну інтуїцію.— Авт.) безпосередньо в самому собі, або ж він не зможе пізнати її ніколи»<sup>25</sup>. Проте, хоч ця інтелектуальна інтуїція і присутня завжди у свідомості, її вияв — справа філософської рефлексії. Тільки філософ, розмірковуючи про неї, знаходить її як безпосередній факт свідомості, для нерелектуальної свідомості — це просто «діло — дія». Цей термін вказує як на звернену саму на себе діяльність самосвідомості, так і на її безпосередній характер, що свідчить про нерозчленованість думки і дії. Згідно Фіхте, діяння, в якому власне і полягає сутність інтелектуальної інтуїції, можна лише споглядати, тобто інтуїтивно схоплювати, а не пояснювати чи переказувати в поняттях. Кожна дія, за Фіхте, супроводжується інтелектуальною інтуїцією: «Я не можу зробити жодного кроку, не можу ворухнути ні рукою, ні ногою без інтелектуальної інтуїції моєї самосвідомості в цих діях»<sup>26</sup>.

Для Фіхте була незрозумілою суспільно зумовлена природа цієї форми самосвідомості. Суть у тому, що соціально сформована людина характеризується певною чотівністю до суспільно визначеної дії. вона певним чином настроєна, «запрограмована» на рівень свідомості даного суспільства. У Фіхте ж безпосередній контакт індивіда з суспільною свідомістю, що досягається за допомогою інтелектуальної інтуїції, ґрунтується на здатності свідомості невідомого походження. Отже, загальна суб'єктивістська спрямованість фіхтевської філософії поширюється і на його вчення про інтелектуальну інтуїцію.

В останній період творчості Фіхте вихідним і визначальним в його системі стає вже не інтелектуальна інтуїція, а буття бога або життя взагалі. Істинне ж знання оди є «буттям бога поза його буттям» або його виявом. Як таке, воно є образ або схема «божественного життя». Відмова Фіхте від суб'єктивістського принципу

---

И. Ф и х т е. Избранные сочинения, т. 1, с. 453.  
Т а м ж е.

абсолютного Я або самосвідомості змушує його ввести поняття бог як абсолютного, існуючого тільки через самого себе принципу або начала філософії, хоча тут же він застерігає, що бог є «життя і тільки життя»<sup>27</sup>. Схема «божественного життя» нагадує його попереднє поняття «інтелектуального споглядання». Згідно Фіхте, знання, що характеризується як «буття поза богом», спочатку «повинне бути лише простою, чистою здатністю, оскільки саме здатність є формальна схема життя»<sup>28</sup>. Надалі можливість одержання істинного знання виводиться Фіхте саме з цієї чистої здатності або формальної схеми життя. На його думку, ця здатність повинна визначатися істинним буттям або «буттям бога», хоч спочатку вона існує як просто здатність формувати схему. На якомусь етапі ця здатність для самої себе є прихованою. «Оскільки в цьому знанні про об'єкт,— пише Фіхте,— навіть схема виявляється прихованою, то тим більш прихованою і невидимою залишається здатність як начало, що створює її. В цьому полягає основний закон форми знання. Тому, при всій достовірності розвитку здатності в знання, вона розвивається, як ми описали, не просто схематизуючи, але також схематизуючи схему як таку і пізнаючи її в її несамостійній сутності»<sup>29</sup>. Пізнання за допомогою такої прихованої від себе здатності або через «безпосередньо невидимий принцип» Фіхте називає спогляданням. Існує ціла сфера споглядання, але оскільки це споглядання поки що не відноситься до дійсного буття («божественного життя»), то воно реалізується лише в цій «несамостійній сутності».

Ця «первісна здатність» дає початок і іншому видові пізнання — мисленню, яке Фіхте визначає вже як пізнання через «безпосередньо видимий принцип». Спочатку це — «пусте осягнення умом», і лише через відношення до дійсного буття воно набуває справжнього значення.

Підсумовуючий висновок Фіхте такий: відкинувши з одного боку, нікчемне споглядання, а з іншого — пусте осягнення умом, ми підіймаємось в сферу абсолютного вільного Я, де і реалізується «первісна здатність», результатом якої буде істинне знання, або «схема Бога»

<sup>27</sup> И. Фихте. Наукословие в его общих чертах.— У кн.: Новы идеи в философии, № 12, СПб., 1914, с. 129.

<sup>28</sup> Там же, с. 130.

<sup>29</sup> Там же, с. 132.

Отже, якщо в ранніх своїх творах Фіхте вважає інтелектуальну інтуїцію основоположним і вихідним пунктом системи науковчення, то пізніше він виходить з деякої «первісної здатності», яка, підносячись до схеми «божественного життя», стає дійсним знанням. Водночас ця ж схема виконує в філософії Фіхте ту ж формуючу, синтезуючу роль, що і інтелектуальна інтуїція в ранніх його творах. Обидві вони є вихідними умовами існування усякого пізнання, без них неможливий, за Фіхте, ніякий ґрун знання.

Ідеї раннього періоду творчості Фіхте щодо інтелектуальної інтуїції мали вплив на Шеллінга, який пробував було узгодити суб'єктивний ідеалізм Фіхте з об'єктивним ідеалізмом власної системи. Інтуїцію Шеллінг пов'язував з діяльністю якогось «внутрішнього чуття». Це «чуття» осягає діяльність самосвідомості шляхом без посереднього внутрішнього споглядання, яке саме стає можливим в результаті цієї діяльності, тобто в процесі свого власного породження. В бездіяльному ж стані «...внутрішнє чуття виявляється нічим іншим, як уже на перших порах положеним в Я безмежним прагненням споглядати самого себе»<sup>30</sup>. Інтелектуальне споглядання у Шеллінга — це і є самопороджуюча діяльність Я або самосвідомості, де збігається акт діяльності самої по собі і породження себе як об'єкта. Тому інтелектуальне споглядання виявляється актом споглядання (породження) об'єкта і рефлексією над цим актом. Шеллінг пов'язує таке споглядання з можливістю існування трансцендентальної філософії взагалі, іноді він називає це споглядання трансцендентальним, оскільки воно «править за орган усякого трансцендентального мислення»<sup>31</sup>.

Характерним у концепції Шеллінга є наявність елементів алогізму, оскільки поняття у нього є лише результатом репродукуючої діяльності розсудку, який відтворює тільки те, що дається безпосередньо в інтелектуальній інтуїції, що самопороджується, а не відтворюється. Цей момент алогізму шеллінгівської філософії в подальшому був підхоплений представниками буржуазного інтуїтивізму. Проте інтуїтивізм ще більш посилює ірраці-

---

<sup>30</sup> Ф. Шеллінг. Система трансцендентального ідеалізма. Л., 1936, с. 171.

<sup>31</sup> Там же, с. 51.

оналістичну тенденцію у витлумаченні інтуїції, тому це запозичення йшло у напрямі «очищення» засобів пізнання від інтелектуалізму.

Інтелектуальне споглядання або Я як самопородження об'єкта, за Шеллінгом, можна лише постулювати, а не доводити або дедукувати. Хоч у деяких людей це споглядання нібито відсутнє, однак для Шеллінга це зовсім не є доказом неможливості його існування. «Що таке Я,— пише Шеллінг,— пізнають лише шляхом його відтворення, оскільки тільки в Я міститься первісна тотожність буття і породження»<sup>32</sup>. Інтелектуальне споглядання Шеллінг характеризує як «таємничу, дивовижну здатність». Опис механізму виникнення його теж досить абстрактний. «Це інтелектуальне споглядання настає тоді,— пояснює він,— коли ми перестаємо бути для самих себе об'єктом, коли, звернувшись у середину себе, Я, що споглядає, тотожне тому, що споглядається. У цей момент споглядання для нас щезає час і простір: не ми знаходимося в часі, а час — або, точніше, не він, а чиста абсолютна вічність — знаходиться в нас. Не ми потонули у спогляданні об'єктивного світу, а світ потонув у нашому спогляданні»<sup>33</sup>. Водночас Шеллінг відзначає, що «інтелектуальне споглядання уявляється чимось таким, що можна викликати і збуджувати...»<sup>34</sup>. Силою, здатною викликати інтелектуальне споглядання, є уява. Вже у Канта зустрічаємо спробу пояснити одержання нового знання за допомогою творчої уяви. Шеллінг дає більш детальний опис діяльності сили уяви. «Сила уяви,— пише він,— створює активно свій об'єкт тим, що сама передає себе в повну залежність від цього об'єкта — занурюється в повну пасивність. Брак об'єктивності у продукті сили уяви вона сама доповнює тією пасивністю, в яку вона самовільно — актом спонтанності — поринає по відношенню до ідеї того об'єкта. Тому силу уяви можна було б визначити, як здатність своєю повною самодіяльністю занурюватися в повну пасивність»<sup>35</sup>.

Дійсно, активність сили уяви, щоб не перетворитися

---

<sup>32</sup> Ф. Шеллінг. Система трансцендентального ідеалізму, с. 54.

<sup>33</sup> Ф. Шеллінг. Філософські писма о догматизме и критицизме.— У кн.: Новые идеи в философии, № 12, с. 98—99.

<sup>34</sup> Ф. Шеллінг. Система трансцендентального ідеалізму, с. 60.

<sup>35</sup> Ф. Шеллінг. Філософські писма о догматизме и критицизме, с. 116.

на відірвану від життя фантазію, повинна узгоджуватися з об'єктом дослідження. Це і намагався виразити Шеллінг у такій містичній формі.

У Канта, як відомо, продуктом цієї діяльності сили уяви була трансцендентальна схема як її «монограма». Шеллінг також розглядає в своїй системі схему як посередню ланку між діяльністю споглядання як суб'єктивним моментом та його об'єктивацією. За Шеллінгом, схема є «...не споглядання самого предмета, а споглядання правила, за яким він може бути сконструйований»<sup>36</sup>. Для ілюстрації цього положення Шеллінг (як і Кант) використовує приклад зі схемою трикутника та його конкретним образом. Уява постачає свідомості схему, а не образ якогось конкретного трикутника.

лише згодом ця схема наповнюється конкретним змістом, певним образом трикутника. Водночас він відрізняє емпіричну схему, що являє собою чуттєво споглядуване правило, за яким можлива побудова емпіричного об'єкта, від трансцендентальної схеми, тобто правила, за яким будується трансцендентальний об'єкт або об'єкт взагалі. Трансцендентальна схема, отже, менш пов'язана з конкретним змістом. Просто схема дозволяє підвести конкретний зміст під поняття. Трансцендентальна ж схема має справу вже з категоріями. Крім того, для утворення найбільш загальних категорій (ідей) Шеллінг встановлює: як проміжні ланки (подібно до схеми) символи. «Так, наприклад, — пише він, — відносно кожного органічного утворення, візьмемо хоч би людину, можлива лише схема, тоді як для краси, для вічності тощо придатні лише символи»<sup>37</sup>.

Таким чином, Шеллінг постулює різні форми синтетичної діяльності самосвідомості. Але у Шеллінга це — самосвідомість взагалі, а не емпірична чи індивідуальна самосвідомість. Крім того, вона є синтетичною, творчою діяльністю розуму. Тут позиція Шеллінга нагадує теоретичні настанови його попередника Фіхте. Проте у Шеллінга розроблена більш розчленована, багатоступінчаста концепція синтетичної діяльності самосвідомості у вигляді низки актів споглядання, хоч, по суті, він визнає етичним лише «первісний акт» споглядання. Цей

<sup>36</sup> Ф. Шеллінг. Система трансцендентального ідеалізму, с. 231.

<sup>37</sup> Там же.



Проте цей «абсолютний синтез» можливий завдяки чомусь вищому, а саме «абсолютній тотожності», в якій ще нема відмінності об'єктивного і суб'єктивного, усвідомленого і несвідомого тощо. Шеллінг пише: «Потрібна нам тотожність не може бути нами виявлена ні в чому іншому, як в результатах, що даються спогляданням»<sup>41</sup>. Одним з результатів споглядання є природа, іншим — твори мистецтва. У зв'язку з цим Шеллінг розрізняє інтелектуальне споглядання та естетичне, причому віддає перевагу останньому. В естетичному спогляданні «мова йде про тотожність свідомого і несвідомого в Я так само, як про свідомість цієї тотожності»<sup>42</sup>. Філософська дедуція цього споглядання ґрунтується на аналізі творів мистецтва. Саме в їх наявності Шеллінг вбачає доказ можливості естетичного споглядання, оскільки свідомо і несвідомо діяльність тут збігаються і знаходять свій об'єктивний вираз. Згідно Шеллінгу, художник підходить до процесу творчості свідомо і водночас підкоряється якомусь потягові, що знаходить втілення у досконалих творах мистецтва. Таким чином, художник творить під впливом того незмінно тотожного, прояв якого в історії Шеллінг називає фатумом, або долею, а в філософії мистецтва — «темною невідомою силою», або «геніальністю».

Таким чином, проблема естетичного споглядання, за Шеллінгом, стосується того, як стає можливим збіг в діяльності самосвідомості суб'єктивного і об'єктивного, свідомого і несвідомого. Треба відзначити, що ця проблема стосується кожної з можливих форм споглядання, оскільки протилежність об'єктивного і суб'єктивного в кожній з цих попередніх форм не усувається. В зв'язку з цим Шеллінг відзначає, що «в усякому продукуванні, навіть в дуже банальному і звичайному, свідомо діяльність виступає поряд з несвідомою; але естетичним і можливим лише для генія є тільки те відтворення, яке зумовлюється нескінченною протилежністю обох цих діяльностей»<sup>43</sup>. Згідно Шеллінгу, філософія повинна виходити з принципу абсолютної тотожності, який не може бути досягнутий в поняттях, а виявляється у безпосередньому спогляданні,

---

<sup>41</sup> Ф. Шеллінг. Система трансцендентального ідеалізму, с. 359—360.

<sup>42</sup> Там же, с. 373.

<sup>43</sup> Там же, с. 389.

яке також незбагненне і лише об'єктивується в творах мистецтва. Звідси Шеллінг робить висновок, що «естетичне споглядання є не що інше, як споглядання інтелектуальне, яке набуло об'єктивності»<sup>44</sup>. Механізм цієї інтелектуальної інтуїції Шеллінг характеризує як деяку «творчу здатність», або «поетичний дар». «Перед нами,— пише він,— поетичний дар, який на своєму першому ступені уявляється первісно даним спогляданням, і напавки: піднесене до свого вищого ступеня часто повторюване творче споглядання і є таким поетичним даром. Діючий принцип один для того і для іншого — це те єдине в своєму роді, завдяки чому ми стаємо здатними мислити і сполучати воедино суперечливе,— одним словом це сила уяви»<sup>45</sup>. З тверджень Шеллінга можна зробити висновок, що інтелектуальне споглядання — це філософське або суб'єктивне (внутрішнє) споглядання, тоді як естетичне — об'єктивне, або, точніше, об'єктивоване в мистецтві споглядання.

Слід відзначити, що концепція Шеллінга є умоглядною конструкцією, оскільки існування трансцендентальної філософії тримається лише на діяльності «внутрішнього чуття», так званого споглядання самого себе і рефлексії над ним. До того ж і сама спроба Шеллінга пояснити інтелектуальне споглядання втілюється у містичну форму і передбачає наявність особливого «поетичного дару», «геніальності», які притаманні лише талановитим людям. Не можна вважати доведеним і те, що предметом осягнення інтелектуальної інтуїції є абсолютна тотожність, у якій щезають відмінності суб'єктивного і об'єктивного, свідомого і несвідомого, свободи і необхідності, бо при цьому залишається нез'ясованим, що це за первісний акт споглядання, яка його природа, його походження. Оскільки у Шеллінга дія інтелектуального споглядання обмежена сферою внутрішнього світу людини, а естетичне споглядання не має, по суті, практичного значення, то, отже, його інтелектуальна інтуїція відзначається абстрактністю і умоглядністю.

В об'єктивно-ідеалістичній філософській системі Гегеля проблема можливості знання, яке ґрунтувалося б на інтелектуальному спогляданні, зустрічає вже логічне

---

<sup>44</sup> Ф. Шеллінг. Система трансцендентального ідеалізма, с. 390.

<sup>45</sup> Там же, с. 391.

спростування з позицій діалектики безпосереднього і опосередкованого знання. Гегель ставить проблему обґрунтування філософії як науки (а не «любові до знання»), а наука, на його думку, може існувати лише як процес діалектичного руху істини у формі поняття. Тому і сферою його дослідження є понятійне мислення, а не достовірність безпосереднього натхнення, споглядання. Рух же мислення в поняттях передбачає опосередкування. Гегель не заперечував існування безпосереднього знання, але в його концепції воно існує лише як первісний факт, вихідний пункт мислення, що потім проходить чимало опосередковуючих етапів. А оскільки «тільки в *понятті* істина перебуває в стихії свого існування»<sup>46</sup>, то усяка спроба спиратися на безпосереднє почуття, споглядання, прозріння тощо безпідставна. Адже ж для нього те, що безпосереднє, повинно також мати якесь опосередкування, тобто містити в собі свою внутрішню протилежність, «своє інше».

Гегель розглядає безпосереднє чуття з позиції загального опосередкування, яке тлумачить досить широко. Зокрема, опосередкування є передусім «опосередкування всередині себе», всередині безпосереднього. Далі Гегель поширює момент опосередкування аж до опосередкування самим процесом розвитку, вихованням, формуванням людської особистості. Так, Гегель заперечував безпосередність релігійного почуття віри, зазначаючи, що воно вже опосередковане певною формою релігії, її догматами, бо ж є народи, які не знають релігії в такій формі і які, отже, не знають такого почуття. «Безпосереднє знання, таким чином,— робить висновок Гегель,— завжди опосередковане, і філософія тільки те й робить, що змушує усвідомити це,— тільки й робить, що виявляє опосередкування, яке по суті вже міститься в предметі її розгляду, наприклад, в релігії тощо»<sup>47</sup>.

Гегель вказує на принципову відмінність його способу побудови філософської системи від шеллінгівського основоположного принципу абсолютної діяльності самосвідомості. Якщо у філософії Шеллінга діяльність самосвідомості визначає, створює, споглядає, тобто «самопороджує» об'єкт знання, то в Гегеля визначальним стає

<sup>46</sup> Г. Гегель. Сочинения, т. IV. М., 1959, с. 3.

<sup>47</sup> Г. Гегель. Сочинения, т. XI. М.—Л., 1935, с. 414.

не принцип самосвідомості, а принцип мислення, абсолютний дух. Самосвідомість же стає лише попереднім ступенем перед розумом. Проходячи ряд ступенів власного становлення, самосвідомість досягає своєї найбільш розвинутої форми загальності, але тим самим «самосвідомість перестає бути самосвідомістю у власному або вузькому смислі цього слова, оскільки саме до самосвідомості як такої і відноситься якраз прагнення міцно триматися особливості нашої самості. Через зняття цієї особливості самосвідомість стає розумом»<sup>48</sup>. Крім того, вимагаючи в усьому дослідження становлення, розвитку, Гегель піддає критиці концепцію абсолютної totoжності Шеллінга.

У Гегеля «абсолютне» не начало, а результат. Як результат воно передбачає наявність багатого, розвинутого змісту, що існує в різних, таких же розвинутих формах. Тому Гегель дотепно висловився про абсолютну totoжність Шеллінга як про «темну ніч, в якій, як кажуть, усі кішки сірі». Так само Гегель сумнівається у можливості пізнання за допомогою інтелектуальної інтуїції, бо, на його думку, «справа ще в тому, чи не впада ця інтелектуальна інтуїція в інертну простоту і чи не зображає вона саму дійсність недійсним чином»<sup>49</sup>. Він також піддає сумніву здатність інтелектуальної інтуїції давати знання. За Гегелем, те, що дається безпосередньо в інтуїції, не може мати розвинутої форми загальності, а термін «абсолютний» нічого не додає до цього виду пізнання, оскільки, на його думку, головне завдання філософії полягає у розкритті сутності і виявленні розвинутих форм знання. Суперечка тут точиться, головним чином, навколо одного пункту — чи є безпосереднє знання, що дається в інтелектуальному спогляданні, загальним, необхідним або ж воно є чимось одиничним, випадковим. Для Гегеля начало може бути тільки чимось безпосереднім, і, відповідно, внаслідок цього таке знання є одиничним, випадковим, індивідуальним фактом. Шеллінг же передбачав існування безпосереднього загального знання, яке нібито пронизує усе філософське пізнання.

Щодо твердження Шеллінга про те, що в інтелектуальному спогляданні начебто можливе осягнення проти-

---

<sup>48</sup> Г. Гегель. Сочинения, т. III, М., 1956, с. 228.

<sup>49</sup> Г. Гегель. Сочинения, т. IV, с. 9.

лежностей в їх єдності, то Гегель протиставляє цьому інший шлях осягнення, а саме — діалектичний процес їх саморозвитку. «Знати в єдності протилежність і в протилежності єдність,— в цьому полягає абсолютне знання, і наука полягає в тому, щоб знати вказану єдність в усьому її розвитку через саму себе»<sup>50</sup>. Збіг у спогляданні суб'єктивного і об'єктивного, на чому наполягає Шеллінг, є, на думку Гегеля, чимось випадковим, адже ж сам Шеллінг твердить, що інтелектуальне споглядання доступне лише обраним. На противагу цьому, Гегель підкреслює, що філософія як наука не може залежати від таких випадкових особливостей людської свідомості. Філософія знаходить свій адекватний вираз у мисленні, а мислення притаманне всім людям без винятку.

Гегель не погоджується з Шеллінгом і в тому, що мистецтво стоїть вище за філософію, що в мистецтві об'єктивується філософська (трансцендентальна) інтуїція. «Проте в дійсності,— заперечує Гегель,— мистецтво і сила уяви не є найвищими. Бо ідея, дух не може набути істинного виразу тим способом, яким мистецтво виражає свою ідею. Це — завжди якийсь спосіб споглядання, і із-за цієї чуттєвої форми існування твір мистецтва не може відповідати духу»<sup>51</sup>. Гегель бачить у мистецтві спосіб існування загального в його чуттєвій формі, отже не в своїй стихії.

Проте не можна сказати, що Гегель взагалі відкинув вироблені попередньою філософією поняття про інтелектуальне споглядання, про Я як про синтетичну діяльність, про силу уяви, фантазії тощо<sup>52</sup>. У нього вони другорядні щодо понятійного («чистого») мислення. Так, у «Філософії духа» він відносить ці поняття до розділу «Психологія», одного з підрозділів «Суб'єктивного духа». В цьому розділі знаходимо також висловлювання Гегеля щодо «істинного» споглядання, яке, за його визнанням, збігається за змістом з поняттям інтелектуального споглядання у Шеллінга. За Гегелем, це «одухотворене,

---

<sup>50</sup> Г. Гегель. Сочинения, т. XI, с. 517.

<sup>51</sup> Там же, с. 496.

<sup>52</sup> У праці В. Ф. Асмуса «Проблема інтуїції в філософії і математиці» вже розглянуто діалектику безпосереднього й опосередкованого в філософії Гегеля. На нашу думку, в даній монографії докладно простежити ставлення Гегеля і до інших понять, які тісно пов'язані з інтелектуальною інтуїцією.

істинне споглядання ... схоплює *субстанцію* предмета *в усій її повноті*<sup>53</sup>. Водночас Гегель рішуче виступає проти того, щоб зупнятися у філософському дослідженні на стадії безпосереднього споглядання. «Глибокою помилкою було б думати,— пише він,— що ми вже дійсно пізнали річ, маючи про неї *безпосереднє споглядання*. Завершене пізнання є надбанням виключно *чистого мислення, розуміючого розуму*; і лише той, хто піднявся до цього мислення, володіє цілком певним *істинним спогляданням*; для нього споглядання становить лише найбільш придатну форму, у якій знову концентрується його вже цілком розвинуте пізнання»<sup>54</sup>. Таким чином, Гегель знов-таки підкреслює значущість понятійного пізнання, хоч і визнає, що на одному з вищих етапів пізнання можливе «істинне споглядання», у якому в згорнутому вигляді зберігається все багатство попереднього пізнання, і саме тому в цьому спогляданні схоплюється сутність або субстанція предмета.

Як споглядання, так і «інтелігенція», Я або самосвідомість у гегелівській системі виявляються лише скороминущими моментами в становленні абсолютного духа. Самосвідомість на вищій стадії свого розвитку стає розумом, який також проходить кілька ступенів свого становлення. У сфері «психології» в Гегеля «інтелігенція» є «для-себе-суша нескінченна ідеальність, або всезагальність»<sup>55</sup>, яка надає індивідуальному пізнанню характеру загальності. Як така постійна форма загальності «інтелігенція» опосередковує конкретні форми споглядання, які, будучи минущими, щезаючими, зберігаються в «інтелігенції» у неусвідомленому вигляді. В цьому плані «інтелігенція» являє собою, на думку Гегеля, «темний тайник, в якому зберігається світ надзвичайно багатьох образів та уявлень без наявності їх в свідомості»<sup>56</sup>. Отже, в гегелівському понятті «інтелігенція» зберігаються, хоч і в іншій формі, деякі положення Фіхте і Шеллінга про творчу функцію самосвідомості, оскільки «інтелігенція» являє собою нескінченну ідеальну діяльність, в своїй основі несвідому, що проявляється в діяльності споглядання. Щоправда, у Гегеля знаходимо момент загального опо-

<sup>53</sup> Г. Гегель. Сочинення, т. III, с. 251.

<sup>54</sup> Там же, с. 252.

<sup>55</sup> Там же, с. 255.

<sup>56</sup> Там же, с. 256.

середкування, що позбавляє «інтелігенцію» того містичного відтінку, який присутній, наприклад, у вченні Шеллінга. В концепції Гегеля «інтелігенція» (як несвідомий тайник) здобуває своє визначення шляхом попередньої діяльності пізнання, формоутворення, становлення розуму. Однак при цьому залишається незрозумілим сам механізм утворення «інтелігенції», тобто її матеріальна основа. Крім того, ця «інтелігенція» зводиться лише до діяльності мислення і внаслідок цього вона позбавлена інших компонентів (емоцій, почуттів тощо), що безперечно беруть участь в діяльності «інтелігенції».

Що стосується «сили уяви», то Гегель відносить її до діяльності «інтелігенції» на ступені «уявлення». Вона в Гегеля перебуває поруч з такими формами уявлення, як спогад і пам'ять, причому займає посереднє положення між ними. Сила уяви змушує образи «підніматися» на поверхню свідомості з внутрішнього Я або «інтелігенції». Надалі діяльність цієї сили проявляється у зіставленні образів один з одним, а на останній стадії свого розвитку вона є фантазією, що символізує, алегоризує або поетизує. У фантазії «інтелігенція» доходить до самопоглядання настільки, наскільки її предметний зміст зберігає образне існування. Однак подальший її розвиток Гегель вбачає у фантазії, «що творить знаки», тобто в такій діяльності, де зміст образу абсолютно відсутній, або у формальній діяльності позначення. Знак уявляється Гегелю чимось на зразок монограми чистої діяльності «інтелігенції».

Отже, сила уяви переростає у формальну діяльність позначення, яка здається Гегелю досить важливою, оскільки в ній проявляється сила, «влада інтелігенції» в її загальному, хоч і формальному ще вигляді. Все ж для Гегеля фантазія — це формальний розум, а тому щось недостатнє, неповноцінне. Сила уяви, фантазія у нього не мають того значення, яке надавалося цим поняттям у філософії Шеллінга.

Згідно з Гегелем, саму діяльність споглядання і супроводжуючу її силу уяви, фантазію слід розглядати в сфері психології, а не в філософії як такій. Таким чином, у філософії Гегеля «чисте мислення» поглинуло всі інші форми відношення людини до зовнішнього світу. Тому і щодо споглядання Гегель, незважаючи на важливе значення його концепції загального опосередкування, не зміг

дати справжнього пояснення формування здатності інтуїції.

Отже, в німецькому класичному Ідеалізмі почасти розроблялося вчення про уяву, про діалектичний характер здатності споглядання, про «схематизм», що передує конкретному образу. Проте все це зводилося лише до опису самої здатності споглядання і не з'ясовувалось її походження, можливість її формування.

В німецькому класичному ідеалізмі була зроблена спроба розглянути *гносеологічну* функцію інтуїції. Інтуїція тут виступає в формі діяльності свідомості, діяльного, організуючого Я, яке зумовлює можливість становлення нового знання. Найвиразніше ця функція інтуїції проявляється в концепціях Фіхте та Шеллінга. Пізніше інтуїтивісти починають відкидати гносеологічну спрямованість філософії і зосереджують свою увагу на можливості за допомогою інтуїції орієнтуватися в уже готовому знанні (феноменологія, екзистенціалізм, персоналізм тощо).

Можливості виходу за межі об'єктивно-ідеалістичної системи Гегеля вказав К. Маркс, який на місце руху ідеальних форм абсолютного духу поставив розвиток матеріальних форм самого життя, і тоді матеріальне суспільне буття стало визначальним щодо всіх форм свідомого життя людини, представника даного суспільства. Звідси випливає і матеріалістичне розуміння сутності свідомості: «Свідомість (*das Bewußtsein*) ніколи не може бути чим-небудь іншим, як усвідомленим буттям (*das bewußte Sein*), а буття людей є реальний процес їх життя»<sup>57</sup>. Як відомо, для Гегеля буття одержує свою істинну сутність зі сфери духа, оскільки буття — це ще не позбавлене своєї зовнішньої видимості мислення.

Гегелівською філософією завершується той період історії буржуазної філософії, коли вона ще намагалася раціонально визначити своє відношення до світу. В подальшому об'єктивним розвитком самого буржуазного суспільства було підірване довір'я до «розуму», і буржуазні філософи починають схилитися до ірраціоналізму та алогізму. Так, наприклад, Шопенгауер ставить на місце гегелівського «абсолютного духа» поняття «воля», і тоді світ уявляється еманациєю волі; інші філософи висува-

---

<sup>57</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3, с. 24.



ють поняття «життя» в різних його аспектах (психологічному, біологічному, моральному тощо) або взагалі повертаються до кантівської філософії.

Приблизно такою ж була реакція буржуазної філософії і на методологію гегелівської філософії. Зокрема, в наступну епоху буржуазні філософи відроджують вірогідність інтуїтивного знання, інтуїція робиться мало не основним видом пізнання. На ґрунті інтуїтивістської методології виникає ціла течія буржуазної філософської думки,— так званий інтуїтивізм, критичному аналізу якого присвячений наступний розділ.

## **II. ІНТУЇТИВІЗМ У БУРЖУАЗНІЙ ФІЛОСОФІЇ КІНЦЯ ХІХ — ПОЧАТКУ ХХ ст.**

### **1. ПОШИРЕННЯ ІРРАЦІОНАЛІЗМУ В БУРЖУАЗНІЙ ФІЛОСОФІЇ**

Характерною рисою буржуазної філософії цього періоду є перехід на позиції ірраціоналізму та алогізму, певний нахил до інтуїтивістської методології. Процес деградації буржуазної філософської думки розпочався невдовзі після революції 1848 року, яка наочно показала, що прогресивний розвиток капіталізму завершився, що всередині його народжуються сили, яким стає тісно в цій формації. В ідеології буржуа ця соціальна криза набирає форми «кризи епохи», «кризи культури», «кризи раціоналізму» та їм подібних. Водночас епоха імперіалізму характеризується своєрідним розкладом буржуазної філософії у її класичному вигляді: з традиційним прагненням дати цілісну картину світу, об'єднати одним якимсь принципом світ ідей та світ речей, зобразити дійсність в логічних, раціональних формах. Цей розклад буржуазної філософії був насамперед результатом змін, зрушень, що сталися в самій буржуазній дійсності і піддали сумніву спекулятивно-умоглядні конструкції класичної філософії та її претензії охопити в мисленні всі явища дійсності. Врешті-решт буржуазна філософія втратила свою первісну єдність, розпалась на велику кількість окремих шкіл і течій. Проте, незважаючи на всю строкатість точок зору, в сучасній буржуазній філософії можна виділити два основні напрями, до яких тяжіють ті чи інші філософські течії.

Ці тенденції можна умовно позначити як сцієнтизм (позитивізм) та ірраціоналізм. Сцієнтизму притаманна схильність до витлумачення філософського і соціологічного знання в світлі принципів і методів, властивих природничим наукам. Маючи гносеологічним джерелом різке зростання ролі й суспільної цінності природознавства

у ХІХ—ХХ ст., сцієнтизм виявляється насамперед у тенденції витлумачення природничонаукового знання як найвищого прояву науковості; звідси провідна ідея сцієнтизму про винятковість природничої науки, яка нібито єдина здатна пояснити весь суспільний прогрес<sup>1</sup>.

Ірраціоналізм же, на противагу сцієнтизму, «спеціалізується» на проблемах світорозуміння, проблемі життя, ціннісної орієнтації людини і, як правило, заперечує значення природничонаукового знання. Раціональному пізнанню ірраціоналізм протиставляє інтуїцію, «вчуття» як основні види пізнання.

Це означає, що буржуазна філософська думка неспроможна вирішити проблему «світу» в якійсь одній філософській концепції. Вона незмінно породжує чимало концепцій, кожна з яких по-своєму однобічна. Ця однобічність є причиною появи інших, але не менш однобічних концепцій.

Тут доречно детальніше зупинитися на ірраціоналістичній концепції А. Шопенгауера (1788—1860), яка займає проміжне місце між класичною ідеалістичною філософією та її сучасною ірраціоналістичною тенденцією, оскільки в ній поєднуються концепції інтелектуалізму попередньої філософії і алогізму, який знайшов поширення у наступних філософсько-ідеалістичних вченнях.

Ірраціоналістична концепція Шопенгауера своїм вістрям спрямована проти вчення Гегеля про абсолютний дух, «чисте» мислення. Цьому панлогізмові Гегеля Шопенгауер протиставив свою теорію про світову «волю», що начебто є основою життя. Він зараховував себе до послідовників Канта і вважав, що кантівська річ у собі і є саме тією «волею», яка становить внутрішню сутність життя, а її модифікації проявляються в різноманітності життєвих виявів.

«Воля» у вченні Шопенгауера не тотожна звичайному (психологічному) її тлумаченню. «Воля» має ознаки буття, хоч це і не саме буття. Шопенгауер зображує світ у вигляді еманції «волі», яка внаслідок цього є основою та рушійною силою всього існуючого.

Пізнання цієї світової «волі» дає нам «світ як уявлення». Шопенгауер розрізняє тут два види знання: таке, що здобувається за допомогою розуму, та безпосереднє знання, яке схоплюється розсудком (Verstand). Розумове

<sup>1</sup> Див.: Філософський словник. К., 1973, с. 514.

пізнання — це пізнання в поняттях, а розсудкове пізнання відзначається безпосередністю, тобто інтуїтивним походженням. Тут Шопенгауер протиставляє своє розуміння функції розсудку тій філософській традиції, яка склалася в німецькому класичному ідеалізмі. Він вважає, що поняття розуму у Фіхте, Шеллінга, Гегеля відзначається абстрактністю, надуманістю, що зверхність розуму над розсудком позірна, уявна та що «добрий, старий» розсудок сам спроможний безпосередньо осягати дійсність. Безпосередній, інтуїтивний характер розсудкового пізнання Шопенгауер намагається довести з допомогою кантівського вчення про апіорні форми свідомості. Хоч у Канта продуктивна здатність уяви (або синтез взагалі) подібна до інтелектуальної інтуїції, проте сам Кант заперечував існування інтелектуального споглядання. Шопенгауер же рішуче наголошує на тому, що «...усяке споглядання не лише чуттєве, але й інтелектуальне, тобто воно є чисте пізнання *умом причини з дії*, пізнання, що, отже, передбачає закон причинності, від пізнання якого залежить усе споглядання»<sup>2</sup>.

Таким чином, згідно Шопенгауеру, розсудок упорядковує, синтезує не тільки чуттєвий зміст (як це було у Канта), а й доступне йому безпосереднє пізнання сутності або закону причинності. В цьому нібито й полягає перевага розсудкового, інтуїтивного пізнання перед розумовим, на долю якого припадають «сухі, абстрактні» рефлексивні поняття. На думку Шопенгауера, розумове пізнання тотожне логічному, дискурсивному пізнанню, що виводить свої судження за допомогою довгої низки умовиводів. Такому пізнанню як неповноцінному він протиставляє інтуїтивне пізнання, оскільки, на його думку, усі «...великі відкриття, подібно до споглядання та всякого прояву ума,— тільки безпосереднє прозріння, і, як таке, справа хвилини, арегси, здогад, а не продукт довгої низки умовиводів *in abstracto*»<sup>3</sup>. Звідси бере свій початок ірраціоналістична тенденція в буржуазній філософії, яка потім стає для неї характерною.

В цілому, як уже відзначалось, концепція Шопенгауера суперечлива. З одного боку, він наполягає на інте-

---

<sup>2</sup> А. Шопенгауэр. Мир как воля и представление. М., 1892, с. 15.

<sup>3</sup> Там же, с. 26.

лектуальному характері інтуїтивного споглядання, на його здатності пізнавати причинний зв'язок, загальне і необхідне, а з іншого — така інтуїція не має нічого спільного з розумом, з розумовим пізнанням і навіть протилежна йому. Почасти це можна пояснити якимось протестом проти всевладдя, всесилля «абсолютного» розуму гегелівського типу, почасти ж — прагненням довести перевагу споглядання, безпосереднього знання перед понятійним, сухим, абстрактним, а тому нібито неповноцінним. Крім цього, Шопенгауер вважає понятійне пізнання нездатним до досягнення життя. Саме це обмеження раціонального пізнання у вченні Шопенгауера було підхоплене філософією інтуїтивізму і доведено до краю.

Проте, розробляючи алогічний варіант поняття інтуїції, Шопенгауер все ж визнає необхідність логічного розумового пізнання. Він виступає не лише проти діалектики Фіхте, Шеллінга, Гегеля, а й проти елементів містики в концепціях цих філософів<sup>4</sup>. Пізніші інтуїтивісти, для яких стає характерним повне заперечення інтелектуалізму в будь-яких його формах, не просто запозичували інтуїтивістські ідеї Шопенгауера, а прагнули при цьому звільнити їх від решток раціоналізму.

Проте особливістю філософського ірраціоналізму кінця ХІХ — початку ХХ ст. є не лише розрив з раціоналістичною традицією попередньої філософії, а й певний поворот від «чисто» гносеологічної проблематики до соціально-психологічних або так званих онтологічних проблем. Ця переорієнтація буржуазної філософії здійснюється або введенням у сферу дослідження понять «життя», «душевний зв'язок», «життєвий світ», або шляхом дослідження феноменологічного «зрізу» свідомості. Як правило, переорієнтація супроводжується відмовою від строго наукового аналізу та зверненням до всіляких «описів», «розумінь» або афористичного викладу результатів філософського дослідження. Як зазначає філософ-марксист із НДР В. Хайзе, «перехід від суб'єктивного ідеалізму до ірраціоналістичної онтології здійснюється в теорії пізнання через методи «розуміння», як їх розвиває Дільтей, та через «сутнісне бачення» Гуссерля»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Див.: В. Ф. Ас м у с. Проблема інтуїції в філософії і математиці, с. 125.

<sup>5</sup> В. Х а й з е. В плену ілюзій. М., 1968, с. 598.

Як зазначалося, Шопенгауеру властиве прагнення глумачити інтуїцію як функцію розсудку, тобто, з одного боку, вона раціоналізується, з іншого боку, його вчення про «світову волю» і самій інтуїції надає містичного забарвлення. Інакше йшло становлення інтуїтивістської методології в так званій філософії життя.

Проте, перш ніж перейти до критичного аналізу інтуїтивістської концепції Дільтея, розглянемо, що собою являє «філософія життя» як напрям в сучасній буржуазній філософії.

Цей напрям, що виник наприкінці ХІХ ст., виражав певну реакцію як проти раціоналістичної, спекулятивної філософії Гегеля з її вузькогносеологічним підходом до проблем життя, так і проти формальнологічної методології неокантіанців. Беручи свій початок ще в романтизмі Ф. Шлегеля, «філософія життя» в подальшому спрямувала свої зусилля на протиставлення інтуїтивного, безпосереднього пізнання розсудковому, опосередкованому, що здебільшого було зумовлене кризою натуралістичних поглядів на природу людини та сутність «життя». «Життя» не можна звести до законів фізики, законів класичної механіки та їм подібних — проголошували представники цієї течії. Проте цей, по суті, правильний погляд не знайшов адекватного висвітлення та подальшого розвитку в концепціях «філософів життя».

До того ж у самій течії можна виявити щонайменше дві тенденції у витлумаченні поняття «життя». Одна з них схильна тлумачити життя в біологічному або фізіологічному плані, інша схиляється до психологічної інтерпретації з деяким залученням соціальних чинників. Вчення одного із засновників «філософії життя» німецького філософа В. Дільтея (1833—1911) слід віднести саме до останньої тенденції цієї течії.

В. Дільтей, як і неокантіанці, у своїй методології виходить з протиставлення методів «наук про дух» природознавчим методам. Він так «аргументує» свою точку зору: «Найпершою відмінністю наук про дух від природничих є те, що в останніх факти даються ззовні, за допомогою почуттів, як одиничні феномени, тоді як для наук про дух вони безпосередньо виступають зсередини,

як реальність та як якийсь живий зв'язок»<sup>6</sup>. В іншому творі Дільтей висловлюється ще виразніше: «Усі явища даються нам двояко; з одного боку, вони даються нам у зовнішньому сприйнятті як чуттєві предмети і, як такі, вони з'єднані фізичним зв'язком, але, з іншого боку, вони виявляють той зв'язок живої єдності, який відкриває нам заглиблення у власний внутрішній світ»<sup>7</sup>.

Отже, Дільтей намагався знайти опору у вірогідності внутрішнього досвіду, внутрішнього сприйняття, у «переживанні», в якому нібито безпосередньо дається «живий зв'язок» або «зв'язок живої єдності». Поняття «жива єдність», «живий зв'язок душі», «життєвість» на кожному кроці зустрічаються в його творах. Очевидно, це зумовлене прагненням розкрити головне поняття його вчення — «життя». При цьому можна констатувати, що Дільтей психологічно витлумачує це поняття: «Життя — це внутрішнє відношення психічних проявів у зв'язку особистості»<sup>8</sup>. Згідно Дільтею, осягнення життя можливе лише за допомогою внутрішнього «життєвого досвіду».

Слід детальніше зупинитися на тій специфічній сфері внутрішнього досвіду, на якій ґрунтується вся методологічна концепція Дільтея. Він розуміє «внутрішній досвід», або «переживання» як центральний і водночас вихідний пункт усіх гуманітарних наук. Причому Дільтей усвідомлює небезпеку впасти в суб'єктивізм при спробі обґрунтувати дієспроможність гуманітарних наук за допомогою внутрішнього досвіду індивідуума. Тому він ставить питання про загальнообов'язковість висновків гуманітарних наук і звертається до такого внутрішнього досвіду, який опосередкований певними соціальними «союзами», як-от: сім'я, нація, людство взагалі, культура тощо. Згідно Дільтею, «зв'язок душевного життя містить мов би *правила, від яких залежить хід окремих душевних процесів*»<sup>9</sup>. Внаслідок впливу зовнішнього середовища на психіку індивідуума створюється внутрішня «структура душевного життя», яку слід розглядати в плані її історичного розвитку. З історичної точки зору те типове,

<sup>6</sup> В. Дильтей. Описательная психология. М., 1924, с. 8.

<sup>7</sup> В. Дильтей. Типы мировоззрения.— У кн.: Новые идеи в философии, № 1, СПб., 1912, с. 179.

<sup>8</sup> В. Дильтей. Сущность философии.— У кн.: Философия в систематическом изложении. СПб., 1909, с. 63.

<sup>9</sup> В. Дильтей. Описательная психология, с. 51.

що повторюється і яке ми, мовляв, знаходимо в явищах «душевного життя», являє собою певні формоутворення — типи культур, світоглядів тощо. Відповідно до цього Дільтей і говорить про «історичне переживання» або про необхідність введення історичності у психологічне дослідження.

Тут проявилось не лише прагнення відмежуватися від суб'єктивізму, але й певний намір виявити специфіку гуманітарних наук, яким нібито притаманна «історичність» поряд з «життєвістю» та «свободою». Завдяки цьому Дільтей начебто уникає суб'єктивно-ідеалістичних висновків у своїй теорії, оскільки історичний підхід дозволяє зафіксувати в неявному вигляді деякі суспільно зумовлені форми осягнення людиною дійсності. Проте «історизм» Дільтея є прикладом ненаукового підходу до проблем історії. Так, хоч він і говорить про необхідність співвідносити душевні переживання з історичним процесом розвитку суспільного життя та з певними історичними «фазисами», культурними утвореннями тощо, але оскільки ним не з'ясовуються визначальні моменти розвитку історії, її рушійні сили, то внаслідок цього концепція Дільтея відзначається довільністю своїх висновків. Для філософії Дільтея характерне те, що її центральним пунктом є якийсь «живий зв'язок» єдності, а сутністю історії виступає якесь «непізнаване». Він взагалі схиляється до містичного витлумачення історії. Зокрема, виражаючи своє ставлення до філософських систем Гегеля та Шопенгауера, Дільтей зауважує: «Розум чи воля — основа світу? Якщо ми визначимо її як мислення, то необхідна воля для виникнення будь-чого. Якщо бачити в ній волю, то треба прийняти як передумову цілепокладаюче мислення. Але воля і мислення не можуть бути виведені одне з одного. Тут межа логічного мислення про основу світу, і містиці надається відобразити її живу сутність»<sup>10</sup>.

Дільтей намагався обґрунтувати необхідність існування особливої науки, яка була б здатною адекватно виразити внутрішню сутність життя народів, націй. Відповідно, ця наука повинна мати свій специфічний предмет, завдання та методи осягнення «життя». Такою нау-

---

<sup>10</sup> В. Дильтей. Типы мировоззрения.— У кн.: Новые идеи в философии, № 1, с. 180.



кою, згідно Дільтею, є «описова психологія». Своему методу осягнення «життя» він дає таку ж назву. Така психологія, мовляв, вже сама по собі володіє певною методологічною здатністю, оскільки при дослідженні вона завжди виходить з якогось цілого, цілісного психічного переживання і завдяки цьому робить можливим осягнення одиничного, окремого, частину цього цілого<sup>11</sup>. Осягнення життя досягається не логічним аналізом, а через здатність душі наново пережити і зрозуміти певні форми, структури душевного життя. «Описову» психологію він протиставляє звичайній, або «пояснюючій» психології, що пояснює психічні процеси за допомогою причинно-наслідкового зв'язку. Дільтей також називає свою «описову психологію», її предмет та метод герменевтикою (давньогрецьке *ἑρμηνευτική* — мистецтво тлумачення)<sup>12</sup>. Він так визначає цю психологію: «Під описовою психологією я розумію зображення складових частин та зв'язків, що проявляються однаково у кожному розвинутому людському душевному житті та які об'єднуються в один єдиний зв'язок, що не домислюється і не виводиться, а переживається. Таким чином, цього виду психологія являє собою опис та аналіз зв'язку, який дається нам первісно і завжди у вигляді самого життя»<sup>13</sup>. Крім цього, в іншому творі маємо ще одне визначення описової психології: «Наука, яка описує та розчленовує цю внутрішню сутність (душевного життя — *Авт.*), називається описовою психологією»<sup>14</sup>. Отже, Дільтей всіляко підкреслює описовий та аналізуючий характер означеної науки, заперечуючи при цьому синтезуючі та пояснюючі методики як непридатні в сфері гуманітарних наук. Тільки аналіз та опис, за Дільтеєм, нібито залишають в цілісності «живий зв'язок єдності».

Дільтей неодноразово акцентував увагу на необхідності аналізу саме цілісної, розвинутої людини, якій

---

<sup>11</sup> В. Дильтей. Описательная психология, с. 42.

<sup>12</sup> У релігійній літературі «герменевтику» визначають як науку, що вказує на способи і правила, по яких можна пізнавати та роз'яснювати «справжній» смисл «святого письма». В філософії Дільтея герменевтика виконує роль психологічного «розуміння», вона стає методом витлумачення «душевного життя».

<sup>13</sup> В. Дильтей. Описательная психология, с. 17—18.

<sup>14</sup> В. Дильтей. Сущность философии.— У кн.: Философия в систематическом изложении, с. 30.

притаманна повнота «душевного» життя. Ця вимога, мабуть, має той смисл, що, з одного боку, у суспільно сформованої людини можна легше виявити наявність згорнутого досвіду попередніх поколінь, а з іншого,— сама фіксована цілісність нібито вимагає такого методологічного підходу, який би не руйнував цієї цілісності. Таким чином, мова йде про здатність науки і філософії відтворити в адекватній формі ціле, зв'язок, «живу єдність» тощо, причому у більшості випадків ця методологія стосується проблем світорозуміння, загальнокультурних та типологічних проблем. У філософії відомі два варіанти осягнення цілісності: або це відтворення в мисленні конкретної цілісної картини після відповідної великої аналітичної і систематичної діяльності інтелекту, яке може виступати у формі споглядання, що завершує весь обсяг розумової роботи, або ж це відтворення досягається за допомогою певного виду «вчуття», «переживання», апелюючи до безпосередньо даного. Останній варіант не може вважатися науковим і дає лише поверхове знання, яке не досягає сутності досліджуваних явищ. Проте саме цей останній варіант і вибирає Дільтей.

У зв'язку з цим Дільтей висуває як безпосередній спосіб сприйняття «структури душевного життя» здатність людини до «переживання» та «розуміння». Він надає «переживанню» значення одного з основних способів осягнення «душевного життя», виходячи з того, що переживання є «безпосереднім», «первісно даним» та характеризується повнотою і цілісністю. «Бо ця психологія,— пише Дільтей про описову психологію,— виходить з пережитих зв'язків, даних первісно і з усією безпосередністю; вона ж зображає в неспотвореному вигляді й те, що ще недоступне розчленуванню»<sup>15</sup>. Крім того, у «переживанні» беруть участь усі процеси «душевного життя» людини, а не одне якість почуття. Він відзначає також наявність «інтелектуальності» внутрішнього сприйняття, оскільки в «переживанні» беруть участь і суто логічні процеси. «Я б зважився навіть сказати,— пише Дільтей,— що елементарні логічні операції, які спалахують при враженнях та переживаннях, найкраще осягаються саме з внутрішнього досвіду»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> В. Дильтей. Описательная психология, с. 9.

<sup>16</sup> Там же, с. 42.

Звичайно, не можна заперечувати, що психічний склад людини впливає й на процес її мислення. Проте Дільтей звідси виводить головну, визначальну роль переживання щодо мислення. Більше того, він протиставляє «переживання» понятійному мисленню.

«Переживання», згідно Дільтею, визначає можливість «розуміння» як самих себе, так і інших людей. «Пояснюємо ми шляхом чисто інтелектуальних процесів, але розуміємо через взаємодію та осягнення усіх душевних сил». Ця взаємодія «усіх душевних сил» передбачає необхідність при дослідженні виходити з певної цілісності, «живої єдності», яка, нібито, і дозволяє «зрозуміти» окреме, частину чи одиничне. «Саме те, що ми живемо в свідомості зв'язку цілого дає нам можливість зрозуміти окреме положення, окремий жест та окрему дію»<sup>17</sup>. Дільтей бачить у цьому основний методологічний принцип описової психології.

Такого виду «розуміння», звичайно, існує, оскільки якесь органічне ціле певним чином визначає часткові форми та функції цього цілого. Лише знаючи ціле в його повній, розвинутій формі, можна зрозуміти призначення окремих його частин. Нагадаємо з цього приводу хоч би відомий вислів К. Маркса, що якесь розвинуте ціле «це — особливий ефір, який визначає питуому вагу всього суцього, що в ньому виявляється»<sup>18</sup>.

Проте, якщо К. Маркс за визначальний момент усього свого аналізу життя суспільства бере спосіб виробництва і виробничі відносини, то Дільтей — психічне життя індивідуума, його внутрішнє «переживання». Тому сам вихідний пункт дільтеєвської концепції є досить розпливчастим і не має під собою ніякої наукової основи. Дільтей виходить з того, що існують описові науки (типу ботаніки, зоології) та пояснюючі (зі строгим логічним чи математичним апаратом наукового доведення), і саме в описових науках він вбачає зразок єдино правильного підходу до проблем «життя». Проте звернення Дільтея до «опису» є лише невдалою спробою видати нерозвинуті форми науки за метод, який нібито здатний залишати в недоторканості первісну цілісність життя і завдяки цьому начебто здатний до безпосереднього його осягнення.

<sup>17</sup> В. Дільтей. Описательная психология, с. 42.

<sup>18</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 12, с. 689.

Адже, як відомо, тенденція розвитку наук спрямована в бік подальшого переважання в них точних, строго наукових методів дослідження.

Сам Дільтей, намагаючись втілити в життя «описову психологію», створює концепцію про три типи світогляду, в яких знаходить свій вираз «життєвий досвід» індивідуумів. Такими типами світогляду він вважає релігію, поезію та філософію. При цьому, «...усякий світогляд виявляється інтуїцією, що виникає з надр самого життя... Життєвідчуття визначає місце людини в житті, уклад її існування»<sup>19</sup>. Дільтей всіляко намагається підкреслити відмінність між наукою та світоглядом: «Наука проводить аналіз і потім встановлює загальні відношення між ізольованими таким чином однорідними групами фактів; релігія, поезія та первісна метафізика виражають значення і смисл цілого. Перша (тобто наука) вивчає, пізнає, а ці останні — розуміють»<sup>20</sup>. Отже, філософія повинна являти собою не науку, не систему, а тип світогляду. Звідси ж походить захоплення Дільтея життєписами в біографіях, які нібито є «найбільш філософською формою історичного зображення»<sup>21</sup>. Тому для нього взірцем справжньої філософії є концепції таких філософів, як Монтень або Марк Аврелій, які викладали свою філософію у вигляді монологів, окремих розмірковувань, афоризмів, що виражають якийсь умонастрій або світогляд. Слід відзначити, що Дільтей взагалі висловлюється проти систематичного викладу філософії. Вже сама концепція «історизму», мовляв, передбачала відмову від системності, оскільки, за Дільтеєм, історичність несумісна з систематичним знанням.

Така позиція Дільтея, що «логічно» впливає з його загальної методологічної настанови, посилює ідеалістичну спрямованість його філософії. «Аргументація» Дільтея при цьому приблизно така: оскільки «переживання» є центральним пунктом усіх гуманітарних наук, то, відповідно, жодне поняття мислення не може адекватно виразити це внутрішнє психологічне сприйняття, тим більше, що воно переважно є несвідомим для самого індиві-

---

<sup>19</sup> В. Дильтей. Типы мировоззрения.— У кн.: Новые идеи в философии, № 1, с. 154—155.

<sup>20</sup> Там же, с. 131.

<sup>21</sup> В. Дильтей. Описательная психология, с. 104.

да. «Те, що ми таким чином переживаємо,— пише філософ,— ми ніколи не зможемо зробити ясным для розсудку»<sup>22</sup>.

В цілому концепція Дільтея уявляється досить довірливою. Адже він нічим не аргументує, чому його концепція обмежується розглядом лише трьох типів світогляду та чому вибрані саме такі типи, а не інші.

В своїй концепції Дільтей намагався виходити із специфіки гуманітарних наук, але розумів їх специфічність неправильно. Справжня специфіка гуманітарних наук полягає зовсім не в тому, що в цій галузі знання головна роль належить психічному «переживанню». Насправді ж специфічність таких наук полягає в тому, що в цій сфері ми найчастіше маємо справу з певними об'єктивними формоутвореннями суспільної свідомості, які проявляються в творчій діяльності людей. Водночас соціальна зумовленість цих сталих форм свідомості «прихована» ввід індивіда, що утруднює їх аналіз. Саме ця обставина свідчить про неможливість існування будь-якої науки, що ґрунтувалася б *тільки* на інтуїтивному «розумінні» процесів життя. Адже будь-яке безпосереднє, самоочевидне положення потребує опосередкування його в думці, спрямування на нього уваги для проведення відповідного дослідження. І лише на перший погляд здається, що ці соціально зумовлені форми свідомості є результатом спонтанного вияву духовних творчих сил особистості. Насправді ж — це результат цілого ряду опосередкувань, *і*, щоб з'ясувати дійсний смисл творчості людей в галузі гуманітарних наук, необхідно йти далі безпосередньо даного, шукати глибинні причини утворення даних сталих форм свідомості.

Представники ж «філософії життя» закликають зупинитися на безпосередньому «переживанні» та його описові, намагаючись зробити з «переживання» універсальну форму для об'єднання різноманітного духовного життя людини і водночас надати їй загальнозначущості для певної нації чи людства взагалі. Зокрема, з учення Дільтея можна зробити висновок, що нібито існують загальнолюдські, «одвічні» істини, «розуміння» яких залежить лише від здатності людини «вживатися» в об'єкт дослідження. В цьому полягає основна хибя «описової психо-

---

<sup>222</sup> В. Д і л ь т е й. Описательная психология, с. 40.

логії», хоч, звичайно, сам опис як частковий засіб може застосовуватися в наукових дослідженнях. Проте, коли йдеться не про встановлення лише окремих зв'язків між частинами цілого, а про визначення його напряду розвитку, опис як методологічний засіб явно недостатній.

### 3. АНТИІНТЕЛЕКТУАЛІЗМ ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ А. БЕРГСОНА

За методологічною спрямованістю більшість представників «філософії життя» можна зарахувати і до іншої течії буржуазної філософської думки — інтуїтивізму, оскільки вихідні положення були у них спільними: пошуки нового методологічного підходу до проблем життя, психіки людини тощо. Інтуїтивісти намагалися протиставити інтуїцію розсудковому пізнанню, визнаючи інтуїцію універсальним засобом пізнання дійсності та методом побудови філософської науки. При цьому й саме поняття інтуїції зазнало певної зміни.

Взагалі-то визнання інтуїції як засобу осягнення дійсності не було «відкриттям» інтуїтивістів. Проблема інтуїції є однією з проблем, що розроблялися мислителями протягом усього розвитку філософії. Інтуїтивісти лише абсолютизували інтуїтивне пізнання, різко протиставляючи його інтелектуальному пізнанню. Проте серед інтуїтивістів не було одностайної думки щодо самого поняття інтуїції. В зв'язку з цим в інтуїтивізмі позначилися розходження у тлумаченні та розумінні інтуїції. Одні з них закликали повернутися назад, до первісного акту сприйняття, мовби до наївного погляду на світ, або до якоїсь біологічної (спорідненої з тваринним інстинктом) інтуїції. Інші намагалися проаналізувати форми самої свідомості, знайти в ній якісь структури, що мають відношення до безпосередньої очевидності, інтуїції. Ці розходження свідчили про складність проблеми інтуїції, про декілька рівнів її організації та про неспроможність пояснити природу інтуїції з позицій ідеалізму.

Серед інтуїтивістських концепцій насамперед привертає увагу вчення французького філософа А. Бергсона (1859—1941), погляди якого — яскравий вираз ірраціоналізму, характерного для буржуазної філософії епохи імперіалізму.

Вчення Бергсона було насамперед спрямоване проти механістичних поглядів на природу життя та свідомості

(цим, мабуть, і пояснюється та обставина, що його вчення набуло широкого розголосу). Більшість його творів присвячено саме спростуванню механістичних концепцій та поглядів на психіку людини, її свідомість, на проблему розвитку життя. Зокрема, Бергсон заперечував механістичний еволюціонізм (типу концепції Спенсера), де розвиток уявлявся однолінійним рухом до все більшшої складності, де одні якості зумовлюють появу інших за допомогою простого причинно-наслідкового зв'язку. На противагу такому уявленню про розвиток Бергсон висунув ідею про творчий розвиток життєвого процесу. Він цілком слушно зауважував, що процес розвитку життя не є простим механічним переміщенням, як-от рух ядра при пострілі з гармати. Продовжуючи цю аналогію, він пише, що навіть якщо і можливе це, то в такому «випадку ядро негайно розривається на шматки, з яких кожен також розривається на частини, ці частини знову розриваються, і так далі протягом тривалого проміжку часу»<sup>23</sup>.

Згідно з Бергсоном, життя є безперервний потік змін, творчий процес, в основі якого лежить «життєвий порив», певний заряд життєвої енергії. Припускаючи наявність якоїсь первісної концентрації життєвої енергії, заряду, Бергсон не виходить за межі механістичного світорозуміння, хоч він і намагається намалювати картину розвитку життя як творчого процесу.

В історичному плані цей безперервний потік змін («творча еволюція» на противагу механістичній еволюції) має чимало розгалужень, одні з яких закінчуються глухими кутами, інші продовжують еволюцію. «Послідовно» розвиваючи цю точку зору, Бергсон інтелект і інстинкт (який певною мірою ототожнюється ним з інтуїцією) теж вважає двома шляхами еволюції, що розійшлися в процесі свого розвитку і стали протилежними формами життя. Отже, тут йдеться не про пізнавальні здатності людини, не про гносеологічну проблему, а про певні форми прояву життя. За Бергсоном, *«інстинкт і інтелект становлять два розбіжних, але однаково вдалих розв'язань однієї й тієї ж проблеми»*<sup>24</sup>. Саме таке праг-

<sup>23</sup> А. Бергсон. Творческая эволюция. Собрание сочинений, т. 1. СПб., [1909], с. 89.

<sup>24</sup> Там же, с. 125.

нення Бергсона онтологізувати гносеологічні проблеми знаходить прихильників і послідовників серед реакційних філософів, оскільки традиційний гносеологізм тепер не може вже задовольнити буржуазну філософію. З іншого боку, прихильники концепції Бергсона схвально прийняли його критику інтелектуального пізнання, хоча і не в такій різкій формі.

Зрештою, сам Бергсон теж прагне пом'якшити проголошуване ним різке протиставлення інтелекту інстинктові. Зокрема, він визнає, що в інтелекті дуже багато інстинктивного і, навпаки (це, мовляв, пояснюється їх спільним походженням від одного кореня), що інтелект і інстинкт взагалі не піддаються чіткому розрізненню, що це не закінчені речі, а лише тенденції<sup>25</sup>. І все ж «між ними різниця полягає не в інтенсивності, взагалі не в ступені, а в сутності»<sup>26</sup>. Таку позицію французького філософа можна зрозуміти як прагнення чітко розрізнити дві форми людської життєдіяльності, проте подальші його висновки про функцію інтелекту та інстинкту свідчать про те, що такий поділ життя людини на інтелектуальне та інстинктивне неправомірний.

На підставі основних висновків розглянутої онтології Бергсон створює вчення про пізнавальні можливості інтелекту та інстинкту. При цьому з'ясовується, що інтелект *«має своїм головним об'єктом неорганічні тверді тіла»*. Далі Бергсон формулює основні ознаки такого інтелекту: *«...Інтелект ясно уявляє собі лише нерухомість»*<sup>27</sup>, *«...інтелект характеризується необмеженою здатністю розкладати речі за будь-яким законом та з'єднувати їх в будь-які системи»*<sup>28</sup>. Загальний же висновок такий: *«Інтелект характеризується природним нерозумінням життя»*<sup>29</sup>.

Подібні висновки буржуазного філософа щодо інтелекту зумовлюються кількома причинами. По-перше, негативне ставлення Бергсона до інтелекту було пов'язане з ототожненням інтелектуального пізнання з механістичним світорозумінням, яке він фактично увіковічує, хоч воно насправді було лише історично минулим явищем

<sup>25</sup> Див.: А. Бергсон. Творческая эволюция, с. 120.

<sup>26</sup> Там же, с. 119.

<sup>27</sup> Там же, с. 135—136.

<sup>28</sup> Там же, с. 138.

<sup>29</sup> Там же, с. 145.



у розвитку суспільства і науки. Ось чому, незважаючи на намагання Бергсона створити концепцію «творчої» еволюції органічного світу, все ж його теорія фактично псевдонаукова, ідеалістична.

По-друге, негативний присуд Бергсона інтелекту впливає з його ідеї про розгалуження розвитку життя на потоки. Звичайно, як вже зазначалось, сама по собі думка про складний, різноманітний еволюційний процес розвитку життя має позитивне значення. Проте Бергсон протиставляє різні форми цього процесу, зокрема інстинкт і інтелектові. Безсумнівно, інтелект відрізняється від інстинкту, оскільки він виникає на певному етапі розвитку життя і є вже якісно новим утворенням порівняно з інстинктом. Але Бергсон помилково вважає (дотримуючись своєї головної ідеї про «життєвий порив» як про рушійну силу усього розвитку), що інстинкт і інтелект зароджуються одночасно і лише згодом розвиваються у різних напрямках<sup>30</sup>.

По-третє, постульована філософом неспроможність інтелекту до досягнення життя впливає з розуміння Бергсоном «життя» як творчого потоку змін. Цей потік характеризується безперервністю, різноманітністю форм прояву. Цю властивість життя Бергсон позначає терміном *durée*, що в перекладі з французької означає «тривалість», хоч це і не повністю відповідає бергсонівському розумінню цього поняття. Вираз «творча еволюція» якоюсь мірою може бути синонімом поняття *durée*. Основою цього творчого потоку змін є «життєвий порив» (або надсвідомість), який проривається крізь заляклу, мертву матерію і напрям розвитку якого зворотний змінам в неорганічній природі. Саме цей безперервний рух життя нібито неспроможний досягнути інтелект, оскільки він завжди зупиняє рух, щоб зафіксувати його в поняттях. Як безліч крапок не дає нам геометричної лінії, так і безліч фіксацій життя начебто не дає нам життя в його безперервності. Проте ці «аргументи» Бергсона не досягають мети, оскільки життя відзначається як безперервністю, так і перервністю.

За Бергсоном, лише інстинкт здатний зсередини досягнути потік життя, бо він є його частиною. Звідси

---

<sup>30</sup> На думку Бергсона, інстинкт знаходить своє найбільш повне завершення в розвитку комах, інтелект — у розвитку людини.

впливає як істотна відмінність інстинкту від інтелекту, так і неспроможність останнього осягнути інстинкт, проникнути в сферу його дії. На думку Бергсона, інстинкт не можна пізнати повністю, остаточно, оскільки якісна відмінність інстинкту завжди уникає інтелекту, який має справу лише з кількісними відношеннями, тобто з тим, що можна розчленувати. Щоправда, переходячи на мову психології, Бергсон все ж дає визначення інстинкту: «Інстинкт є співчуття, симпатія»<sup>31</sup>.

Далі з'ясовується, що інстинкт — це певна форма відношення між типами органічного життя, внутрішня спорідненість їх, щось на зразок біологічного симбіозу. Проте, згідно Бергсону, інстинкт, як і інтелект, обмежений у своїх можливостях пізнання. Якщо інтелект змушений залишатися поза життям і не може досягнути його глибин, то інстинкт, навпаки, змушений автоматично повторювати свої дії в якійсь обмеженій сфері свого існування. Інстинкт залишається «замкненим» в собі і не може вийти за межі певної форми життя, тобто не може осягнути всього життя.

І все ж, за Бергсоном, є ще одна здатність людського пізнання, яка нібито позбавлена негативних рис інтелекту та інстинкту і водночас допомагає збагнути дійсність в її безперервності та цілісності. Це — інтуїція, яку філософ визначає як «вид інтелектуальної симпатії, за допомогою якої людина переноситься всередину об'єкта, щоб злитися з тим, що є в ньому унікального і, отже, невимовного»<sup>32</sup>. При цьому Бергсон певною мірою ототожнює інстинкт і інтуїцію. Інтуїція, як і інстинкт, є видом симпатії, що спрямована всередину, на пізнання самого об'єкта, його змісту (адже інтелект, згідно Бергсону, має справу лише з кількісними відношеннями, тобто з пустою формою). Інтуїція і інстинкт є виявом «життєвого пориву», вони нібито породжені самим життям, тоді як інтелект є породженням людських потреб, тобто інтелект є чимось зовнішнім щодо життя. Проте є й різниця між інтуїцією та інстинктом, оскільки інтуїція — це «інстинкт, який не мав би практичного інтересу, був би свідомим самого себе, здатним розмірковувати про свій об'єкт та безконечно розширювати його»<sup>33</sup>. В іншому місці цьо-

<sup>31</sup> А. Бергсон. Творческая эволюция, с. 155.

<sup>32</sup> А. Бергсон. Собрание сочинений, т. 5. СПб., 1914, с. 6.

<sup>33</sup> А. Бергсон. Творческая эволюция, с. 155.

го ж твору Бергсон говорить про інтуїцію як про очищений та розвинутий інтелект. Проте ця думка залишається тільки припущенням, вона позбавлена доказів і тому не має нічого спільного з науковим пізнанням.

До того ж сам філософ, переходячи до опису конкретних форм такої інтуїції, звертається за доказами до такої здатності суспільно розвинутої людини, як естетичне сприйняття творів мистецтва. Тобто мова йде вже не про інстинкт або про якусь іншу фізіологічну здатність, а про сприйняття (суспільного) смислу творчості художника. Щоправда, це лише одна з форм інтуїції, яка тільки вказує на те, що поряд з інтелектом існують ще й інші форми пізнання дійсності. Так, на думку Бергсона, творчість художника також є інтуїтивним процесом. Митець нібито творить завдяки тому, що «...він вміщується всередину об'єкту за допомогою своєрідної симпатії і інтуїтивним зусиллям долає ту перешкоду, яку ставить простір між ним, художником і моделлю»<sup>34</sup>.

Загалом, поняття інтуїції у Бергсона має досить багато значень. Це не лише естетичне сприйняття і творчість художника, а й певного виду гіпноз, що його викликає в нас сприйняття творів мистецтва. Згідно задуму філософа, все це — різні види прояву інстинкту (або ще інакше — надсвідомості), які врешті-решт, об'єднавшись та відірвавшись від конкретної сфери дії, мають дати початок універсальній інтуїції без будь-якого практичного інтересу, здатній досягнути дійсність в усьому її обсязі та сукупності.

Задум був грандіозний, але, захопившись прагненням довести нерозчленовану єдність життєвого потоку, Бергсон перестає розрізняти своєрідність сфер буття (зокрема, біологічної та соціальної). Все це призводить до того, що соціальний план дослідження Бергсон не відокремлює від біологічного чи психологічного, гносеологічні проблеми у нього не можна відрізнити від онтологічних. Звичайно, можна об'єднати такі сфери, оскільки все це прояв одного цілого — життя, проте без подальшого членування, аналізу окремих сфер життя загальна картина має досить абстрактний характер і не дає повноцінних наукових результатів. Зокрема, до таких абстрактних міркувань можна віднести думку Бергсона про те,

<sup>34</sup> А. Бергсон. Творческая эволюция, с. 155.

що художники — це люди, які від природи наділені властивістю практичної непристосованості до життя, природа начебто забула наділити їх нею (це нагадує попередню думку Бергсона про те, що інтуїція нібито позбавлена практичного інтересу).

Як зазначалось у нашій філософській літературі, «поняття інтуїції у Бергсона позбавлене позитивного змісту. Здатність інтуїції характеризується суто негативними ознаками»<sup>35</sup>. Умови існування інтуїції, як її розуміє Бергсон, полягають у звільненні свідомості від практичної зацікавленості, усуненні практичних точок зору. Щоб пізнавати інтуїтивно, потрібне лише зусилля волі для спрямування свідомості супроти практичних навичок, які склалися в інтелекті під впливом практичних потреб. Отже, Бергсон нічого не може сказати про позитивний зміст поняття інтуїції. «Бергсон бажав піднести інтуїцію в ранг єдино повного і адекватного пізнання дійсності. Насправді він перевів інтуїцію в нижчий план біологізму та волюнтаризму»<sup>36</sup>.

Підсумовуючи, можна сказати, що теорія інтуїції Бергсона ґрунтується на певній онтології — своєрідній концепції «життєвого пориву», надсвідомості, якою нібито пройняті усі сфери життя. Поняття інтуїції у Бергсона — не стільки категорія мислення, скільки якась життєва сила, зусилля, «симпатія», споріднена в цьому відношенні з інстинктом. Проте така спроба біологізувати інтуїцію призводить його до ігнорування якісної специфіки соціальної форми інтуїції. Внаслідок цього, його концепція інтуїції характеризується невизначеністю, розпливчастістю. До того ж зведення інтуїції до рівня інстинкту нічого не дає для з'ясування функції інтуїції, оскільки крім загального міркування, що інтуїція — це розвинутий і очищений інстинкт, Бергсон далі не йде, не з'ясовує та й не може з'ясувати (внаслідок абстрактності своїх вихідних положень) генезис розвитку інтуїції з інстинкту. Тут позначилися такі хиби його концепції, як недооцінка категоріального мислення та помилкова спроба знайти якийсь вид пізнання, що знаходився б нижче розрізнення об'єкта та суб'єкта<sup>37</sup>. Для

<sup>35</sup> Современная буржуазная философия. М., 1972, с. 164.

<sup>36</sup> В. Ф. Асмус. Проблема интуиции в философии и математике, с. 192.

<sup>37</sup> Див.: Т. И. Хилл. Современные теории познания. М., 1966, с. 254.

Бергсона характерне змішування ним психофізіологічних та соціальних чинників, внаслідок чого з'являються дво-значні, туманні за змістом положення, а то й хибні, реакційні твердження.

Філософія Бергсона мала вплив як на сучасних йому буржуазних філософів, так і на тих, що творили значно пізніше. Російський філософ-інтуїтивіст М. Лосський так трактує причину цього впливу: «У другій половині ХІХ століття філософи надто односторонньо зосередились на заняттях гносеологією, на побудові теорії істини і надто мало віддавали сил здобуванню самої істини про світ. В наш час становище змінюється: серед філософів знову зростає інтерес до самого світу, починаються дослідження онтологічних і взагалі метафізичних проблем. Симптомом цього повороту можна вважати захоплення філософією Бергсона»<sup>38</sup>. Звичайно, це не основна причина. Не менш важливим чинником був також ірраціоналізм та інтуїтивізм бергсонівської філософії, які були з прихильністю зустрінуті буржуазними філософами в період загострення кризи традиційної філософії.

Деякі дослідники французької буржуазної філософії вказують на бергсонізм як на одне з джерел французького екзистенціалізму<sup>39</sup>. Крім того, на ювілейному конгресі французьких філософських товариств (травень, 1959) більшість представників феноменологічного та екзистенціалістського напрямів, вказуючи на деякі недоліки бергсонівської філософії, підкреслювали, що вчення Бергсона було тим джерелом, з якого розвинулись різноманітні напрямки сучасної французької буржуазної філософії<sup>40</sup>. Все це свідчить про те, що, хоч Бергсон і не створив окремої школи, його філософія відповідала загальній тенденції буржуазної філософії до ірраціоналізму та інтуїтивізму.

#### 4. «ВАЧЕННЯ СУТНОСТІ» У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ Е. ГУССЕРЛЯ

Філософія Е. Гуссерля (1859—1938) є відображенням кризи буржуазної філософської думки в методології. Гуссерль розглядає лише смислову форму інтуїції,

<sup>38</sup> Н. Лосський. Интуитивная философия Бергсона. Пг., 1922, с. 5.

<sup>39</sup> Р. Trotignon. Les philosophes français d'aujourd'hui. Paris, 1970, pp. 49, 67.

<sup>40</sup> Див. В. Н. Кузнецов. Французская буржуазная философия ХХ века. М., 1970, с. 79.

всіма засобами намагаючись звільнити її не лише від біологізму, а й від психологізму в будь-яких формах його прояву. Саме завдяки цьому концепція Гуссерля певною мірою набула поширення серед сучасних буржуазних філософів, а його інтуїтивістська методологія стала вихідним пунктом для цілого ряду філософських течій (екзистенціалізм, «філософська антропологія», «критична онтологія», аксіологія тощо). До того ж і сама феноменологія зазнала модифікацій у сучасній буржуазній філософії. Феноменологічний зріз свідомості намагаються вичленувати в естетиці (феноменологічні дослідження Р. Інгардена), в соціології (проблема соціальної комунікації)<sup>41</sup>, в соціальній психології тощо.

Феноменологія обмежується розглядом лише певної форми свідомості, звужуючи тим самим сферу філософського дослідження. Йдеться про рівень безпосереднього ставлення до дійсності, де ще нема розрізнення на суб'єкт і об'єкт. Отже, сам вихідний пункт гуссерлівської філософії вказує на її ідеалістичну спрямованість. Гуссерль вважав, що людина вже знаходиться в цій дійсності, вже певним чином відноситься до неї, і потрібно досліджувати саме це відношення. Водночас предмети зовнішнього світу, що включені в це безпосереднє ставлення людини до світу, теж якось скеровують нашу свідомість, вони несуть певний соціальний смисл.

Саме через це увагу Гуссерля привернула так звана концепція «психології акту» Ф. Brentano (1838—1917). Сутність цієї концепції полягає ось у чому: «Коли ми бачимо колір, то сам колір не є психічним, значить психічним є акт бачення. Але акт бачення не має смислу, якщо він не означає «бачити щось». Акт відноситься до предмета, який він інтенціонально містить. ...Психологія володіє іманентною предметністю, оскільки вона стосується актів людського духу, актів ідеації (уявляти), судження (сприймати, пізнавати, згадувати), любові та ненависті (бажати, відчувати...)»<sup>42</sup>.

Якраз іманентна предметність стала основним полем дослідження феноменології, хоч Гуссерль і змінив основ-

<sup>41</sup> Див.: R. Williams. Les Fondements Phénoménologiques de la Sociologie Comprehensive: Alfred Schutz et Max Weber. (La Haye), 1973.

<sup>42</sup> П. Фресс, Ж. Пнаже, Экспериментальная психология. М., 1966, с. 34.

ний зміст цього поняття. На його думку, безпосереднє сприйняття дається в психологічному вбранні, яке потрібно усунути з сфери дослідження феноменології. Феноменологія повинна займатися смыслом «переживань», а не психологічними нашаруваннями. «Переживання» для неї набуває вигляду специфічного знання, оскільки Гуссерль виключає будь-яке психологічне його тлумачення. Він говорить про «інтенційне переживання», яке нібито встановлює зв'язок між людиною і річчю. Проте це не означає, що таке «переживання» якимось реалізується, переходить від суб'єкта до об'єкта, цей зв'язок наявний з самого початку, він є те непередумовлене начало, з якого починає феноменологія своє дослідження.

Тут ми майже дійшли до того, що Гуссерль розуміє як свідомість, оскільки якраз «інтенційне переживання» і становить зміст так званої феноменологічної свідомості.

Поняття інтенції, інтенційності<sup>43</sup> (спрямованості свідомості на якийсь предмет уваги) стає одним з центральних понять феноменології. Щоправда, у Гуссерля, який прагнув до «очищення» філософії від психологізму в будь-яких формах його прояву, поняття інтенціональності набуває трохи іншого значення. Свідомість в феноменології завжди є «свідомістю про ...», вона завжди передбачає певне відношення до предмету. Інтенціональність у феноменології є діяльність свідомості по осмисленню предмету інтенції. Звідси випливає, що предметом феноменології є «чиста» (непсихологічна) свідомість, а феноменологічне «дослідження повинно бути спрямоване на наукове пізнання сутності свідомості, на те, що «є» свідомість в усіх своїх різних утвореннях, сама по своїй суті, і водночас на те, що вона «позначає», як і на різні способи, якими вона — відповідно до сутності цих утворень — то ясно, то неясно, то доводячи до наочності, то навпаки, усуваючи її, то мисленно опосередковуючи, то в тому або іншому аттенціональному модусі, то у безлічі інших форм, — мислить «предметне» і «виявляє» його, як «значимо», «дійсно» існуюче»<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Інтенція, інтенційність (від лат. *intentio* — прагнення) — в деяких напрямках ідеалістичної філософії — намір, ціль, напрям або спрямованість свідомості, волі, почасти також почуття на якийсь предмет, конституювання предметності в актах свідомості. Див.: Філософський словник, с. 186.

<sup>44</sup> Э. Гуссерль. Философия как строгая наука.— «Логос», кн. 1, 1911, с. 13.

Вчення Гуссерля про особливу сферу «чистої» свідомості ґрунтується на певній методологічній передумові, а саме: воно передбачає особливий «поворот» нашого мисленого зору, нашої уваги до «сутнісної» сторони існування об'єкту пізнання. «Феноменологія висунула нові порівняно з класичною філософією проблеми і відповідно вибрала незвичні методологічні засоби для їх розв'язання»<sup>45</sup>. Іноді Гуссерль говорить про новий «вимір» бачення предмету. Цей вимір проявляється після здійснення так званої феноменологічної редукції, яка досягається шляхом усунення зі сфери дослідження фактичного, реально даного буття предмету, тобто беручи його «в дужки». Гуссерль наводить такий приклад. Припустимо, перед нами знаходиться якийсь письмовий стіл, який стає об'єктом нашого сприйняття. Ми можемо обійти його, відійти чи наблизитись до нього, при цьому весь час змінюється кут зору, під яким ми бачимо стіл. Проте, зазначає Гуссерль, «сутність», «значення» столу при цьому не змінюється. Тому феноменологічне пізнання має справу не з фактично даним, чуттєвим сприйняттям, а з певною «сутністю», «ідеєю», які осягаються мисленням. Точніше, «сутність» предмета або «феномен» дається нам у сприйнятті, але це особливого виду сприйняття, сприйняття «ідеї», а не емпірично даного. Звичайно, сприйняття спочатку має справу з реальним предметом. Проте феноменологічна редукція вимагає перейти до іншого виміру сприйняття — сприйняття «смислу», «значення» предмета. З цього приводу Гуссерль наводить такий приклад: ми бачимо якусь червону річ, проте, коли ми випускаємо з уваги існування речі (тобто беремо її «в дужки» і утримуємось від подальших суджень про неї), то перед нами постає лише червоне взагалі, як певна сфера (регіон) червоного<sup>46</sup>. Такі ж регіони утворюють також звуки, людина, колективи тощо. Ці області загального (ідей або «сутностей») і становлять предмет розгляду феноменології.

Гуссерль намагався обґрунтувати існування феноме-

---

<sup>45</sup> Современная буржуазная философия. М., 1972, с. 466.

<sup>46</sup> Чистій сутності регіона відповідає певна онтологія, як наука про цю сферу дійсності, точніше, наука про смисл сфери дійсності, на відміну від природознавства, яке досліджує саму дійсність або «сущє». Зазначимо, що таке тлумачення онтології зберігається і в екзистенціалізмі.



нів як особливої, відносно самостійної сфери «сутностей». «Явище не є, отже, якась «субстанціональна» єдність, воно не має ніяких «реальних властивостей», не знає ніяких реальних частин, ніяких реальних змін і ніякої причинності, якщо розуміти всі ці слова в природничо-науковому смислі»<sup>47</sup>. Феноменологія має справу з «чистим феноменом», який являє собою лише «значення» і не має ніякого відношення до чуттєво даного, природного буття предмету. Це «значення», «сутність», «смысл» і становлять предмет дослідження феноменології. Згідно зрадуму автора цієї концепції, редукування зовнішнього світу нібито дозволяє вичленовувати онтологічну сферу свідомості, яка має своє, «сутнісне» буття, що незалежне від психічних нашарувань. Така онтологія, визнання свідомості-абсолюта, нібито, робить можливою філософію як «строгу науку». Це, звичайно, об'єктивний ідеалізм.

Який же метод пропонує Гуссерль для дослідження «сутності» свідомості? З'ясовується, що чистий феномен характеризується самоданністю, самоочевидністю і що «слід ... брати феномени так, як вони даються, тобто як ось ця текуча свідомість (Bewussthaben), мислення (Meynung), явище (Erscheinung), якими вони є, як ось ця свідомість переднього і заднього плану...»<sup>48</sup>. Пізніше в «Ідеях чистої феноменології та феноменологічної філософії» цю вимогу до феноменологічного дослідження Гуссерль назвав «принципом усіх принципів»<sup>49</sup>. Згідно йому, феноменологія не повинна мати ніяких передумов і має починати з дійсної «першооснови», з найочевиднішого. Ця безпосередність основоположень феноменологічної філософії простежується на усіх її рівнях. Дійсно, оскільки зміна об'єкту дослідження досягається в феноменології завдяки лише «повороту зору», зміні «вмиру», а не шляхом якихось логічних перетворень, то ця очевидність і безпосередність зберігаються на кожному з відповідних етапів феноменологічного дослідження. Таким чином, чистий феномен, після відповідної процедури редукування, характеризується аподиктичною очевидністю. Саме тут функціонує феноменологічна, тобто смислова,

<sup>47</sup> Э. Гуссерль. Философия как строгая наука, с. 25.

<sup>48</sup> Там же, с. 27.

<sup>49</sup> E. Husserl. Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Warszawa, 1967, s. 79.

інтуїція, якій Гуссерль дає назву «Wesensschau» («бачення сутності»). Акт інтуїції у Гуссерля тотожний акту сприйняття. При цьому він розрізняє чуттєве сприйняття, яке дає реальний предмет, та загальне сприйняття, або «бачення сутності», що ґрунтується на попередній інтуїції, але яке досягається завдяки зміні способу усвідомлення, настанови свідомості, яка спрямовується на ідею, ідеальний предмет, так звану сутність. Вся феноменологія заснована на самоданності «феноменів», на інтуїтивному осягненні смислу, на безпосередньому «баченні сутності». Саме інтуїція робить можливою феноменологію, хоч водночас феноменологія також передбачає особливий тип інтуїції, що відрізняється від усіх видів психічного сприйняття, апперцепції тощо, оскільки Гуссерль прагнув відмежуватися від психологічної точки зору в питаннях філософії. «Філософський зміст поняття інтуїції (у Гуссерля.— Авт.) збігається з осмисленням предмету. Чиста феноменологія як пізнавальна задача — це осягнення смислу в процесі його присвоєння»<sup>50</sup>.

В обґрунтуванні аподиктичної очевидності Гуссерль спирався на декартівське поняття *cogito*, що, як відомо, було єдиним позитивним результатом послідовно проведеного методологічного сумніву. «Можна сказати про трансцендентальну феноменологію,— писав Гуссерль,— що вона веде походження від Декарта»<sup>51</sup>. Засновник феноменології бачить заслугу Декарта в тому, що він встановив поняття трансцендентальної суб'єктивності на противагу психологічній суб'єктивності філософів-сенсуалістів. Декарт вкладав у поняття *cogito* досить широкий зміст, розуміючи його не лише як акт мислення, а й як увесь суб'єктивний світ людини, і саме цей момент привертає увагу Гуссерля в декартівській теорії очевидності. Дійсно, коли Декарт говорить про ясні та виразні *увалення*, то він має на увазі *увалення розуму*, а не психологічне сприйняття. Тому-то Гуссерль пише: «Своїм актом сумніву Декарт перший розкрив «трансцендентальну суб'єктивність» і дав їй своїм *ego cogito* концептуальне

---

<sup>50</sup> А. Т. Бочоришвили. Проблема інтуїції в феноменології Ед. Гуссерля.— «Вопросы философии», 1971, № 5, с. 120.

<sup>51</sup> E. Husserl. Qu'est-ce que la phénoménologie? — У кн.: A. Weber, D. Huisman, Tableau de la philosophie contemporaine. P., 1957, p. 347.

визначення»<sup>52</sup>. Звичайно, *coqito* у Гуссерля істотно змінило свій первісний смисл, оскільки акти мислення у феноменології інтенціональні, тобто спрямовані назовні, а не замкнуті в сфері суб'єктивності. Якщо декартівське *coqito* повинно прояснити внутрішній досвід нашого мислення, то *coqito* у феноменології робить для нас прозорим смисл інтенції.

Слід відзначити, що сам факт миттєвого, «інтуїтивно-го» схоплення смислу не викликає особливих заперечень. Адже суспільно розвинута людина тим і відрізняється від дикуна, що для неї переважна більшість речей, предметів, предметних утворень соціального призначення, тобто те, що несе у собі певний соціальний смисл, відразу ж, безпосередньо стає «інтуїтивно» ясним, їх смисл певною мірою «прозорий» для представників даного суспільства, тоді як для дикуна вони є або безглуздими, або мають зовсім інший смисл. Отже, така смислова інтуїція має суто соціальне походження, вона є результатом певних суспільних умов, а не природної здатності людини до «розуміння»<sup>53</sup>. За такого тлумачення інтуїції стають зрозумілими і межі застосування феноменологічної інтуїції, тобто що інтуїція обмежена не лише сферою смислу, а й певним розвитком суспільства, його соціальною організацією. В нерозумінні цього моменту саме і виявляється класова обмеженість позиції Гуссерля.

Аналізуючи загальну феноменологічну позицію Гуссерля, можна зробити висновок, що саме по собі редукування зовнішнього, «фактичного» світу та звернення до якоїсь сфери «сутностей», «значень» з метою дослідження складної ієрархічної структури корелятивної свідомості не може бути просто відкинуто, оскільки в процесі дослідження вчений має право абстрагуватися від будь-яких сторін предмета і зосередити свою увагу на інших. Більше того, таке розчленування, розрізнення соціального і природного планів дослідження необхідне для

---

<sup>52</sup> E. Husserl. Qu'est-ce que la phénoménologie? — У кн.: A. Weber, D. Huisman. Tableau de la philosophie contemporaine. P., 1957, p. 347.

<sup>53</sup> При цьому не можна ігнорувати і природну (фізіологічну) основу інтуїції, що є матеріальним «носієм» соціальної властивості. Тому не можна просто відкинути «психофізіологічні» концепції інтуїції, хоч в суспільно розвинутому цілому психофізіологічна основа виконує іншу функцію, соціальну, яка відтісняє на другий план природну.

дійсно наукового підходу до проблем суспільної свідомості. Зокрема, відомий швейцарський психолог Ж. Піаже, аналізуючи метод феноменологічної редукції, робить висновок, що такі психічні процеси, як зміна рівнів діяльності, перехід від індивідуального суб'єкта до такого, що пізнає, являють собою якусь аналогію з феноменологічною редукцією<sup>54</sup>. Помилковість же гуссерлівської методології полягає в тому, що після редукції ми начебто маємо справу з позачасовими «сутностями», завдяки чому нібито і можлива філософія як наука, а не як суб'єктивний світогляд. Хибність позиції Гуссерля впливає з абсолютизації ним засобу редукції, який має лише відносне значення, і після досягнення певного результату слід «розкрити дужки», тобто співвіднести одержані результати з дійсністю. Інакше, без врахування генезису даного типу «сутностей», даного смислу, вони видаються самодостатніми, апріорними, навіть одвічними. Саме такий смисл і вкладає Гуссерль у свої слова, коли заявляє, що феноменологічне «бачення» — це дослідження емпірично даного «з погляду вічності» («sub specie aeternitatis»). Тут феноменологія збігається з апріоризмом кантівського типу, що ще раз підтверджує її ідеалістичну спрямованість.

Звичайно, для індивіда певна частина смислових значень є, так би мовити, апріорною, оскільки ці значення засвоюються безпосередньо в процесі виховання, минаючи *усвідомлений* індивідуальний досвід. Проте при цьому слід, мабуть, враховувати різні рівні «апріорності» або «абсолютності» таких смислових значень, цінностей, категорій. Гуссерль намагається з'ясувати складність, багатогранність формоутворень свідомості, і все ж для нього «наука є назва абсолютних і позачасових цінностей»<sup>55</sup>. Це наближає вчення Гуссерля до об'єктивного ідеалізму, а його онтологія «сутностей» нагадує систему «вічних ідей» Платона. Щоправда, наприкінці життя Гуссерль переходить на позиції трансцендентального ідеалізму, розробляючи вчення про «життєвий світ», який він тлумачить як сферу «первісних очевидностей», безпосередньо даного, неопосередкованого «мислення».

Отже, концепція Гуссерля передбачає повне абстра-

<sup>54</sup> Див.: Л. И Филиппов. Философская психология и наука.— «Вопросы философии», 1969, № 12.

<sup>55</sup> Э. Гуссерль. Философия как строгая наука, с. 47.

гування від «природи», «фактичності», а предметом феноменології виступає «чистий феномен». Відповідно феноменологічній інтуїції доступна лише «сутність», смисл, «значення», тобто природа такої інтуїції суто соціальна. Проте Гуссерль лише наближається до постановки проблеми про соціальну зумовленість категоріального апарату мислення. Водночас проблема соціальної зумовленості людського знання передбачає й інше, а саме: з'ясування історичного смислу тієї чи тієї «сутності», того чи того «значення». Проблема соціальної зумовленості пізнання вимагає врахування певного рівня, стану суспільства на певному етапі його розвитку, або, як писав К. Маркс: «...І при теоретичному методі суб'єкт, суспільство, повинен постійно витати в нашому уявленні як передпосилка»<sup>56</sup>. Наведена вказівка зберігає своє значення і при аналізі інтуїтивного «розуміння» як методу досягнення дійсності та побудови філософської науки. Зваживши на соціальну зумовленість інтуїтивної здатності людини, стає очевидною недостатність того розуміння інтуїції, коли вона береться лише в психофізіологічному плані дослідження. Тому-то більш значний успіх серед буржуазних філософів випав на долю концепції Гуссерля, основні ідеї якого стали базою для створення цілого ряду ідеалістичних онтологій свідомості, людського існування, типологій культури тощо, які, так як і феноменологія, не дали правильного розв'язання проблем. Бо соціологізація понять філософії повинна доповнюватися як аналізом конкретних форм суспільного життя, оскільки самі категорії є результатом певного розвитку форм дійсності, так і дослідженням тієї природної основи, яка робить можливим, на якій «виростає» дане соціальне явище. Якраз ігнорування цього моменту привело Гуссерля до визнання свідомості-абсолюту, до певного апріоризму, що зводить нанівець навіть ті намагання поставити реальну проблему, які містилися в його концепції.

Хоч Гуссерль прагнув відмежування від психологізму, все ж його об'єктивно-ідеологічна концепція в певних аспектах має суб'єктивістську спрямованість. Про це свідчить хоч би те, що сам Гуссерль кілька разів змінював основоположення своєї феноменології, хоча всі вони відкривалися йому в «очевидній і адекватній» інтуїції

<sup>56</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 12, с. 684.

Отже, сама аподиктична інтуїція виявилася залежною від індивідуального світорозуміння вченого.

Крім того, суб'єктивістська спрямованість явно виражена у вченні Гуссерля про «предметність», «предмет», який визначається ним як корелят феноменів свідомості. «Предмет» вичленовується Гуссерлем з потоку «переживань», потоку свідомості. Свідомість береться як сукупність інтенцій, що вже наперед задані, наявні. Гуссерль іноді наближався до проблеми соціальної зумовленості людського пізнання. Проте ця проблема виявилася для нього та його послідовників нерозв'язною, «оскільки тут необхідно зрозуміти вироблені в ході тривалої пізнавальної практики механізми «нерефлексивної» діяльності свідомості як аспект цілісної реальної соціально-історичної пізнавальної практики»<sup>57</sup>, а це вимагало б докорінної зміни основних положень самої феноменології.

Справді наукове розв'язання цієї проблеми ми знаходимо у класиків марксизму, зокрема у тій частині їхнього вчення, де йдеться про суспільну свідомість, про її зумовленість суспільним буттям, про матеріалізм в розумінні суспільно-історичних процесів. Так, одним з найвеличніших наслідків перевороту, здійсненого в філософії К. Марксом та Ф. Енгельсом, є нова постановка проблеми методу дослідження та пізнання дійсності. Особливо це стосується суспільних наук, які довгий час залишалися сферою спекуляцій буржуазних філософів. Згодом про це В. І. Ленін писав, що «саме тут, саме в цій галузі, в цій науці Маркс і Енгельс зробили найбільший крок уперед»<sup>58</sup>.

Марксів метод аналізу суспільних форм свідомості<sup>59</sup> докорінно відрізняється від усіх попередніх спроб відшукати універсальний спосіб пізнання, включаючи й гегелівський «абсолютний метод». Зокрема, К. Маркс писав: «Мій діалектичний метод щодо своєї основи не тільки відмінний від гегелівського, але є його прямою протилежністю. Для Гегеля процес мислення, що його він перетворює навіть під назвою ідеї в самостійний суб'єкт, є деміурґ дійсного, яке становить лише його зовнішній

<sup>57</sup> Современная буржуазная философия. М., 1972, с. 490.

<sup>58</sup> В. І. Ленін. Повне зібрання творів, т. 29, с. 270.

<sup>59</sup> Див.: М. К. М а м а р д а ш в и л и. Анализ сознания в работах Маркса.— «Вопросы философии», 1968, № 6.

прояв. У мене ж, навпаки, ідеальне є не що інше, як матеріальне, пересажене в людську голову і перетворене в ній»<sup>60</sup>.

Отже, оригінальність погляду Маркса на проблему методу випливає з його матеріалістичного світогляду. Така постановка проблеми вимагала переосмислення усіх традиційно філософських проблем, серед них і проблеми суб'єкт-об'єктного відношення, однієї з основних проблем усякої філософії. Результатом цієї роботи стало вчення Маркса про історичний матеріалізм.

Суспільна зумовленість усіх видів діяльності людини, а отже, і продуктів цієї діяльності,— ось один з визначальних моментів підходу Маркса до аналізу форм суспільної свідомості. Сама людина є передусім суспільна істота, оскільки суспільні потреби визначають спосіб існування окремого індивіду. Продовжуючи цей аналіз, Маркс вказує, що навіть відкриття тих чи тих властивостей речей є справа суспільно-історичного розвитку<sup>61</sup>. Під цим кутом зору Маркс підходить і до суто гносеологічних питань, чітко ставлячи проблему походження певних історичних форм ідеології взагалі та філософії зокрема. В цьому відношенні величезне значення має обґрунтування Марксом суспільної природи діяльності суб'єкта пізнання, особливо в сфері суспільних наук. «Як взагалі в усякій історичній, соціальній науці, при розвитку економічних категорій треба завжди мати на увазі, що як в дійсності, так і в голові даний суб'єкт — у даному випадку сучасне буржуазне суспільство — і що тому категорії виражають форми буття, умови існування, часто тільки окремі сторони цього певного суспільства, цього суб'єкта...»<sup>62</sup>

Таке якісно нове розуміння філософських категорій як певних форм буття передбачає їх розгляд в плані історичного розвитку і становлення. Таким чином, дослідження вилучається з сфери суто логічного аналізу і ставиться на твердий ґрунт матеріалістичного розуміння історичних процесів. Це дає можливість не тільки простежити ту чи ту форму суспільної свідомості, а й вказати, чому свідомість набуває саме такої, а не іншої форми. Це тим більш важливо, що форми суспільної свідомості

<sup>60</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 23, с. 23.

<sup>61</sup> Див.: К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 23, с. 45.

<sup>62</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 12, с. 689.

за умов буржуазного суспільства нерідко є результатом своєрідного сплетіння суспільних сил і тенденцій, внаслідок чого вони набувають містичного, перекрученого вигляду. Додаткова складність виникає внаслідок впливу цих сил і тенденцій на логічну форму філософських конструкцій. Наукове ж значення марксистської методології якраз і полягає в матеріалістичному аналізі форм суспільної свідомості. Результатом такого аналізу було не «зведення» перекручених, містичних форм людської свідомості до «земної» основи (це проробив ще Л. Фейєрбах), а «виведення» з певних суспільних відносин відповідних форм суспільної свідомості. З цієї точки зору сфера суспільної свідомості ширша і глибша від сфери «усвідомленого», «зрозумілого», оскільки вона включає в себе такі форми життєдіяльності індивідів у суспільстві, які здебільшого не є результатом свідомої рефлексії індивідуумів. Цей висновок має важливе теоретичне значення для розуміння безпідставності усіх домарксівських психологічних та логічних концепцій свідомості, адже суспільна свідомість не тотожна безпосередньому «сприйняттю» чи «розумінню». Аналіз Маркса дозволяє виявити декілька взаємопов'язаних рівнів структурних зв'язків у цій свідомості.

Відповідно і проблема цілісності також знаходить нове висвітлення в марксистській філософії. «Ціле» постає в усій складності своїх опосередкувань, як єдність різноманітного, причому такою єдністю, об'єднання якої відбувається не в сфері людського уявлення, а в сфері самої дійсності. Внаслідок цього «ціле» є не просто логічною категорією, що підлягає тому чи тому витлумаченню у філософських теоріях, а як ціле, єдність і різноманітність якого опосередковані розвитком самої дійсності.

Ці зауваження стосуються аналізу «інтуїції», оскільки, враховуючи зумовленість цього поняття суспільно-історичним розвитком, відразу ж стає ясною недостатність тлумачити її лише як психофізіологічну здатність людини. Це іноді відчувають і самі буржуазні філософи-інтуїтивісти, тому вже у феноменології є спроби зобразити інтуїцію, яка інтенціонально опосередкована «життєвим світом». В подальшому, у послідовників цієї концепції інтуїція набуває характеру апріорних схем, «архетипів», що відклялися у психіці людини у процесі її суспільного формування та виховання. Проте соціологізація по-



нять філософії повинна доповнюватися як аналізом конкретних форм суспільного життя, так і аналізом природної основи цих понять, про що забувають буржуазні філософи. Формоутворення свідомості треба досліджувати, виходячи з реальних їх джерел опосередкування, які завжди знаходяться зовні, в реальному розвитку самої дійсності.

Цей новий підхід до аналізу форм суспільного життя дає нам і нове поняття про метод філософського дослідження. Попередники Маркса бачили у методі якесь знаряддя, що дозволяє людині «відшукувати» істину. Вважалося, що, маючи «добрий метод», досить лише «застосувати» його до якоїсь галузі, щоб мати потрібний результат — істину. Це зумовило пошуки універсального чи навіть абсолютного методу. Причому усі вони стосувалися або логічних, або таких суб'єктивно-психологічних засобів пізнання, як відчуття, розуміння, інтуїція тощо.

Маркс розрізняє спосіб викладу матеріалу та спосіб його дослідження. Так, «дослідження повинно детально освоїтися з матеріалом, проаналізувати різні форми його розвитку, простежити їх внутрішній зв'язок. Тільки після того, як ця робота закінчена, можна належно показати дійсний рух. Якщо це вдалось і життя матеріалу дістало своє ідеальне відображення, то може здатися, що перед нами апріорна конструкція»<sup>63</sup>. Отже, на відміну від своїх попередників, Маркс тут уперше відмовився від усякої наперед установленної думки, судження, «ідеї», якоїсь готової логічної мірки, з допомогою якої потрібно було б вести своє дослідження. Метод з боку цього нового свого змісту (а не з формального способу викладу) являв собою слідування за розвитком самого предмета дослідження. Тільки йдучи слідом за цим розвитком, ми в кінцевому підсумку одержуємо логічні форми цього методу. Власне кажучи, це лише спосіб підходу до матеріалу, певна настанова. Новий зміст методу Маркса дозволяє підходити до аналізу історичних форм суспільної свідомості без наперед прийнятих умоглядних конструкцій, дозволяє простежити джерела виникнення такої, а не іншої форми суспільного життя. Ідеалізм же обмежується розглядом безпосередньо даної дійсності, про правомірність існування якої далі вже не йде мова. Це

---

<sup>63</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 23, с. 23.

зауваження стосується як концепцій домарксівських філософів, так і сучасних ідеалістичних теорій різного ґатунку. В цьому й полягає значення марксівського матеріалістичного підходу до проблем суспільного буття. При цьому застосовуються і вироблені попередньою філософією засоби дослідження — індукція і дедукція, аналіз і синтез і т. д. З цього боку метод Маркса вбирає в себе усі попередні засоби і методи пізнання і в загальному плані визначається так: «Метод підняття від абстрактного до конкретного є тільки спосіб, за допомогою якого мислення засвоює собі конкретне, відтворює його як духовно конкретне»<sup>64</sup>. Ще загальніше Маркс визначає свій метод як просто діалектичний, але протилежний методу Гегеля за своїм вихідним пунктом.

Сучасні буржуазні філософи не можуть ігнорувати досягнення марксівської наукової методології, проте, будучи не в змозі стати на матеріалістичну точку зору, вони акцентують увагу лише на деяких несуттєвих моментах Марксового вчення, тим самим перекручуючи його. Зокрема, німецький екзистенціаліст М. Хайдеггер бачить заслугу К. Маркса лише в тому, що він, «пізнавши відчуження, проникнув у істотний вимір історії...»<sup>65</sup>. Необхідність рахуватися з досягненнями марксистської матеріалістичної філософії змушує буржуазних філософів якимось «об'єктивізувати» свої теорії, в зв'язку з чим вони прагнуть створити системи «онтологій», які б мали характер об'єктивності та входили б у безпосередній контакт з дійсністю. Все ж, з огляду на інтуїтивістський метод їх побудови, ці «онтології» мають досить хитку основу у вигляді «самоочевидності», «безпосередньої данності» тощо.

Як зазначає В. Ф. Асмус, «співвідношення між безпосереднім і опосередкованим знанням визначається у марксистській діалектиці принциповим поглядом марксизму на пізнання як на процес, як на рух, як на перехід від знання менш глибокого і досконалого до більш глибокого і досконалого»<sup>66</sup>. Проте значення спадщини класиків марксизму-ленінізму полягає не лише у ставленні

---

<sup>64</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 12, с. 684.

<sup>65</sup> Цит. за: П. П. Гайдєнко. Екзистенціалізм и проблема культуры. М., 1963, с. 28.

<sup>66</sup> В. Ф. Асмус. Проблема интуиции в философии и математике, с. 290.

їх до діалектики безпосереднього і опосередкованого знання, цебто до проблеми інтуїції. Сама інтуїція також передбачає методологічну проблему, проблему обґрунтування та одержання наукового знання. І саме тут марксистський матеріалістичний підхід до проблем суспільного життя дає нам не лише вихідний пункт для критики різних ідеалістичних спроб обґрунтувати філософську науку за допомогою інтуїції, «учуття» тощо, а й певні вказівки для постановки проблеми інтуїції на реальну основу та визначення її справжнього місця в науковому процесі пізнання.

В наш час інтуїтивізм у неявному вигляді присутній у таких філософських течіях, як екзистенціалізм, «філософська антропологія», психоаналіз, «критична онтологія» та багатьох інших. Ця праця не претендує на повне висвітлення всіх модифікацій, яких зазнає інтуїтивізм у процесі його інтеграції в інші системи. Тому обмежимося лише критичним аналізом застосування його методології у французькому екзистенціалізмі.

### III. КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ ІНТУІТИВІСТСЬКОЇ МЕТОДОЛОГІЇ ФРАНЦУЗЬКОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ (Ж.-П. Сартр).

Екзистенціалізм («філософія існування»), що виник у 20-х роках нашого століття в Німеччині, відобразив сучасну кризу буржуазної культури та ідеології у містичній формі — як кризу людини, людського існування, людської культури взагалі. Виникнення екзистенціалізму пов'язане якраз із спробою в межах ідеалістичного світорозуміння переосмислити сутність та призначення людини, дати нову світоглядну орієнтацію індивіду, що «зав'яз» в антагоністичних суперечностях, притаманних сучасному буржуазному суспільству.

Неабияку роль у пробудженні «кризової» свідомості відіграли результати першої світової війни. Ця війна наче показала всю безглуздість, «антиприродність» підвалин капіталістичного світу, спрямованих проти людської особистості, які перетворюють особистість лише в засіб для одержання додаткової вартості. Все це знайшло втілення в трагічно-песимістичних настроях «загубленого покоління». Деморалізація цілих верств капіталістичного суспільства примусила навіть буржуазних дослідників поставити невтішний діагноз: «хворе суспільство». Це було особливо відчутно в Німеччині після її поразки у першій світовій війні. Тут і з'являються перші твори, що поклали початок екзистенціалістському напрямку в сучасній буржуазній філософії: «Психологія світоглядів» (1919) Карла Ясперса та «Буття і Час» (1927) Мартіна Хайдеггера.

У Франції напередодні другої світової війни склалася ситуація, що певною мірою має безпосереднє відношення до теоретичних побудов екзистенціалістів<sup>1</sup>. Це був час

<sup>1</sup> Докладніше див.: Э. Ю. Соловьев. Экзистенциализм.— «Вопросы философии», 1967, № 1; Г. Менде. Очерк о философии экзистенциализма. М., 1958, с. 13.

наступу реакції в усій Західній Європі, і тоді здавалося, що немає ніякої надії вистояти проти цієї навали мракобісся. Розум буржуа-угодовців цілком «логічно» доводив, що боротися проти неї безглуздо, немає рації, що слід підкоритися обставинам. Але французький народ, безпосередньо зіткнувшись з тупою, самовпевненою силою фашизму, створив рух Опору. При цьому, поряд з організованим рухом, активну участь у створенні якого брала Комуністична партія Франції, існували також стихійні виступи окремих людей, що не роздумували під час дії про наслідки своїх вчинків, а діяли лише під впливом пориву, протесту, «бунту». Саме ці імпульсивні, безпосередні (до усякого роздуму про них) дії французький екзистенціалізм намагався виразити в своїх теоретичних концепціях, прагнучи на їх основі побудувати модель людини взагалі. Водночас, зовнішні обставини, які в капіталістичному світі спрямовані проти людської особистості, приймаються екзистенціалістами за щось невідкладне, протистояче «бунтуючій» природі людини.

Теоретичні побудови екзистенціалістів, звичайно, опосередковані також як попередніми історико-філософськими концепціями, так і загальним напрямом, тенденцією розвитку буржуазної філософії в епоху монополістичного капіталізму. Крім того, існує чимало реальних проблем, зокрема, проблема дослідження глибинних форм психіки, оскільки дії безпосередні, дорефлексивні мають місце в так званих граничних ситуаціях. У таких ситуаціях, що здаються безвихідними, весь попередній соціальний досвід «підказує» людині дії, що йдуть начебто «зсередини» і не опосередковані попереднім аналізом. Проте екзистенціалісти інтерпретують цю реальну проблему неправильно, приписуючи безпосереднім реакціям індивіда самодостатнє значення і тим самим ігноруючи попередній соціальний та індивідуальний досвід особистості.

Поряд з цим, у екзистенціалістів виразно відчувається своєрідний протест проти загальної стандартизації життя людини, проти жорстокої безособової сили капіталістичного суспільства, що намагається звести діяльність людини до якоїсь однієї функції. Звернення до «унікальної», неповторної індивідуальності, пошуки первісної, синкретичної особистості, що притаманні сучасному екзистенціалізмові, відображають неповноцінний, «проблематичний» характер існування людини в буржуазному

супільстві. Вказуючи на таке становище людини, екзистенціалісти прагнуть видати своє вчення за «справжній гуманізм». Позірний гуманізм, уявна загальнодоступність, а також те, що ідеї екзистенціалізму проникають в літературу та мистецтво,— все це сприяє його поширенню. Звідси стає зрозумілим той факт, що після другої світової війни екзистенціалізм поширився не лише в країнах Західної Європи, а й на американському континенті.

Теоретичними джерелами екзистенціалізму є концепції датського філософа-містика С. Кіркегора<sup>2</sup> (1813—1855) і феноменологія Е. Гуссерля. Від Кіркегора походить екзистенціалістський поділ буття на «справжнє» та «несправжнє», використання понять «екзистенція», «страх» і т. п. як філософських категорій. Вчення цього філософа відзначалося категоричним запереченням «об'єктивізму» гегелівського типу, за яким буття людини є лише минулим моментом у розвитку «абсолютного духа». Кіркегор протиставляв «мертвій» системі логічних понять Гегеля існування «живої» істоти. Проте це критика об'єктивного ідеалізму Гегеля з позицій суб'єктивного ідеалізму. Якщо К. Маркс, критикуючи Гегеля за панлогізм, бачив «вихід» для людини з «світу відчуження» у тому, щоб звільнити людину насамперед від економічної залежності, бо тільки це звільнення веде до справжнього розкриття «сутнісних сил» людини, то Кіркегор акцентує увагу на індивідуальній неповторності людської особистості. Водночас він відкидає об'єктивне, раціональне пізнання як неістинне, як таке, що заводить в протилежний бік від суб'єкту, закликає стати на шлях радикального суб'єктивізму<sup>3</sup>. Об'єктивній істині Гегеля він протиставив істину, яка «переживається». Для Кіркегора характерне звернення до безпосереднього існування людини, певне «зазс্মлення» сфери філософського дослідження (на противагу абстрактному логіцизму Гегеля).

Звернення до індивідуальних форм людського існування, а також протиставлення суб'єктивного «переживання» раціональним, логічним поняттям знайшло прихильників серед буржуазних філософів, особливо в сучасну епоху. Зокрема, французький філософ-екзистен-

<sup>2</sup> Див.: Б. Э. Быховский, Кьеркегор. М., 1972.

<sup>3</sup> Там же, с. 63.

ціаліст Ж.-П. Сартр бачить заслугу Кіркегора саме в цьому. А втім, така оцінка Кіркегора з боку екзистенціаліста не може дивувати: адже ж уся філософія екзистенціалізму обмежується дослідженням форм індивідуального людського існування. Така орієнтація начебто визначає само суб'єктивістську спрямованість екзистенціалізму. Проте цей суб'єктивізм доповнюється намаганням екзистенціалістів виявити якісь загальні, «онтологічні» характеристики людського існування. Екзистенціалісти «перетворюють суб'єктивні стани свідомості індивіду в «об'єктивні» характеристики усього того, що індивідом сприймається»<sup>4</sup>. Неабияку роль в цьому відіграє феноменологічна методологія Гуссерля з її редуцією зовнішнього світу та вичленовуванням «ап'юріорних» сутностей, смислів, значень. Щоправда, застосовується ця методологія вже до іншого змісту — сфери людської психіки, буття людини, її поведінки. Саме феноменологію використовують екзистенціалісти, намагаючись виявити деякі форми, схеми поведінки, типи психічних реакцій людини в різних так званих граничних ситуаціях. Це й зумовило популярність екзистенціалізму в капіталістичних країнах, де дрібнобуржуазні прошарки в силу нестабільності свого існування схильні вдаватися до крайнощів.

### *1. СПЕЦИФІЧНІСТЬ «БУТТЯ» І «СВІДОМОСТІ» У ФРАНЦУЗЬКОМУ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ*

Екзистенціалізм, як і більшість течій антропологічно орієнтованої буржуазної філософії, відзначається певним нахилом до розробки проблем буття людини, її існування, а не дослідженням проблем істини (як це було властиво попередній філософії аж до середини ХІХ століття). З цієї точки зору сфера досліджень екзистенціалізму зміщується в бік конкретних форм поведінки індивіда до етичних, моральних, психоаналітичних проблем. «Що відрізняє сучасне світосприйняття від класичного,— зазначає екзистенціаліст А. Камю,— так це те, що останнє живиться метафізичними проблемами, а перше — моральними»<sup>5</sup>. Інший французький екзистенціаліст Ж.-П.Сартр згадує про той успіх, що його мала серед

<sup>4</sup> Современный экзистенциализм. М., 1966, с. 26.

<sup>5</sup> А. Camus. Le mythe de Sisyphe. Paris, 1964, p. 140.

молодих філософів його покоління книга Ж. Валя «До конкретного» (1932) саме завдяки цьому «до»<sup>6</sup>. Доречно буде також нагадати й відомий вислів Гуссерля: «До самих предметів!» (вплив якого на формування екзистенціалізму незаперечний). Інтерес буржуазної філософії нашого часу до так званої проблеми «конкретного» зумовлений прагненням якимось виправити абстрактну ідеалістичну спрямованість попередньої філософії. Звичайно, «конкретне» чи «предметне», як його розуміють буржуазні філософи, не має відношення до пізнання світу в його об'єктивному існуванні, воно є лише новою модифікацією колишнього ідеалістичного способу визначати буття через свідомість.

Розглянемо, зокрема, як інтерпретує буття французький екзистенціалізм. Загальна позиція інших філософів цього напрямку з такого питання відрізняється лише незначними моментами. Як правило, усі екзистенціалісти відзначають ірраціональний, або навіть абсурдний, характер буття. Так, витлумачення зовнішнього світу як абсурдного зустрічаємо у А. Камю (1913—1960). На його думку, світ не може бути досягнутий логічними засобами дослідження. Більше того, уся трагедія становища людини в тому, що вона сприймає цей світ як щось струнке, впорядковане, «розумне». Тому, наштотхнувшись на «мовчаність світу», людина впадає у відчай. Вихід, згідно Камю, полягає у презирстві до своєї долі: «Нема такої долі, яку не можна було б здолати, зневажаючи її»<sup>7</sup>. Причому характерною для людини рисою вважається здатність її до «бунту», «обурення» на протигагу «абсолютному мовчанню світу». Ця філософська позиція Камю виражає як світосприйняття сучасної людини капіталістичного суспільства, так і безсилля, нездатність буржуазного філософа знайти правильний вихід з цього «відчуженого світу», оскільки суб'єктивне прийняття абсурдності світу чи навіть нехтування своєю долею не можуть нічого реально змінити в цьому світі.

Трохи інша інтерпретація зовнішнього світу у такого відомого представника французького екзистенціалізму, як Ж.-П. Сартр (народ. 1905). Зупинимось більш деталь-

---

<sup>6</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique. Paris, 1960, p. 23.

<sup>7</sup> A. Camus. Le mythe de Sisyphe, p. 168.



но на його концепції, оскільки вона дає можливість простежити та виявити методологічні засоби побудови екзистенціалістських вчень, бо інші представники цього напрямку іноді зовсім відмовляються від будь-якого логічно обґрунтування своїх теорій.

В основі сартрівського вчення, як і екзистенціалізму в цілому, знаходиться поняття «екзистенції», або «буття». Щоправда, німецькі представники екзистенціалізму М. Хайдеггер та К. Ясперс відрізняють існування (екзистенцію) не тільки від предметного світу, але й від якоїсь третьої реальності («трансценденції» у Ясперса та «буття» у Хайдеггера). Сартр же розглядає два види буття: «буття-у-собі» (*être-en-soi*), або предметне буття, та «буття-для-себе» (*être-pour-soi*), або буття людської свідомості. «Буття-у-собі» характеризується абсолютною нерухомістю, масивністю, непроникністю для свідомості тощо. Зустріч свідомості з байдужим буттям викликає почуття «нудоти» (саме таку ситуацію описав Сартр у своєму художньому творі «Нудота»). Сартр прагне вилучити будь-які «людські», осмислені визначення буття-у-собі, тому воно позбавлене руху, становлення, активності. Єдине позитивне визначення цього буття таке: «Буття є те, що воно є»<sup>8</sup>.

Ідеалістичне розуміння Сартром буття-у-собі зумовлене особливостями феноменологічного методу Е. Гуссерля, прихильником якого він є. Адже ж одним із засобів цього методу є так звана феноменологічна редукція, за якою зовнішній світ, «тіло» об'єкта береться «в дужки» і яка вимагає утримуватися від будь-якого твердження щодо нього. Звідси випливає, що світ «в дужках» неможливо ніяк визначити, можна лише вказати на факт його існування, що він є. Але оскільки буття визначається лише з боку його існування, безвідносно до людської діяльності, то виникає питання, звідки ж «буття-у-собі» отримує такі характеристики, як наповнюваність, непроникність, інертність та інші? Це можна пояснити вихідною феноменологічною позицією Сартра. Він використовує тут ідеалістичний метод опису «феноменів» Гуссерля. Сартр переконаний, що цей «метод простий»: створювати в нас образи, розмірковувати над цими образами, описувати їх, тобто намагатися визначити та кла-

<sup>8</sup> J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*. Paris, 1947, p. 34.

сифікувати їх відмітні властивості»<sup>9</sup>. А оскільки предметом дослідження в феноменології є «свідомість смислу», то зовнішній просторово-часовий світ розглядається як щось чуже свідомості людини, що протистоїть їй. Дефініція цього зовнішнього буття виявляється безпосередньою реакцією свідомості на зовнішній вплив. Саме з цієї точки зору буття і буде здаватися чимось масивним, інертним, непідвладним людині, тобто чимось протилежним свідомості.

Це стає очевидним особливо в характеристиці Сартром буття-для-себе, або буття свідомості. Буття-для-себе відзначається абсолютною рухомістю, плинністю, активністю та пустотою. Свідомість не має нічого субстанціонального, «...вона існує лише в міру того, як з'являється. Але як раз тому, що вона є тотальною пустотою (оскільки наповнений світ поза нею), саме внаслідок цієї тотожності в ній появи й існування, вона може розглядатися як абсолют»<sup>10</sup>. Свідомість є «ніщо» (по термінології Сартра), і в цьому розумінні являє собою такий же абсолют, як і буття-у-собі. «Ніщо» перебуває в світі у вигляді «недостатності» або «рідкості», іноді ж Сартр визначає «ніщо» як «щілину» або «отвір» в навколишньому світі речей. Він намагається підкреслити «онтологізм», об'єктивність виявленої ним сфери «ніщо». Зокрема, Сартр прагне знайти докази онтологічного існування цього свого фундаментального поняття у мовних зворотах, словах, що виражають, на його думку, первісний зв'язок людини зі світом. Так, щоб виправдати вживання поняття «ніщо», він наводить вирази, де зустрічаються слова, схожі за змістом з «ніщо»: «ніхто», «ніякий», «нічого» та ін. Звичайно, в цих словах закріплені моменти предметно-діяльного відношення людини до світу, але поняттю «ніщо» Сартр надає характеру основної властивості людської активності, яка деякою мірою ідентична «свободі» людини. Ця «онтологічність» «ніщо» веде до визнання її абсолютності, що є однією з основних вад його концепції.

Вплив феноменології Гуссерля на Сартра незаперечний. Це він і сам визнавав. У праці «Фундаментальна ідея феноменології Гуссерля: інтенціональність» (1939)

<sup>9</sup> J.-P. Sartre. L'Imaginaire, Paris, 1940, p. 14.

<sup>10</sup> Див.: J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 28.

Сартр вказує на ті ідеї, які, на його думку, сприяли становленню екзистенціалістського розуміння та витлумачення особистості. Зокрема, він пише: «Французька філософія, яка нас сформувала, майже не знає нічого більшого, крім епістемології. Але для Гуссерля і феноменологів та свідомість, яку ми маємо про речі, майже не визначається їх пізнанням. Знання, або чисте «уявлення», є лише однією з можливих форм моєї свідомості «про» це дерево; я можу його також любити, боятися, ненавидіти, і саме це перевищування свідомості нею ж самою, яке називається «інтенціональністю», знову знаходить себе в цій боязні, ненависті та любові»<sup>11</sup>. Як зазначалося, поняття інтенціональності є одним з центральних у феноменології Гуссерля. Суть його полягає у постійній спрямованості свідомості на предмет уваги, інтенції. Тим самим свідомість одержує новий вимір для дослідження не через внутрішню інтроспекцію, а через співвідношення з предметом інтенції. Сартр же поширює цей принцип інтенціональності свідомості на сферу екзистенції. Причому, оскільки ми, мовляв, знаходимо свідомість не всередині нас, а назовні, то «тим самим ми знову викинуті, закинуті внаслідок нашої природи у байдужий, ворожий та неподатливий світ»<sup>12</sup>. Так формується «сартрівська концепція неподатливого світу та плінної, шобавленої субстанціональності, свідомості, яку філософ виклав згодом на сторінках «Буття і Ніщо».

Сартр, слідом за Гуссерлем, вважає, що свідомість не субстанціонує, а функціонує. Це твердження (спрямоване своїм вістрям проти метафізичного матеріалізму минулого століття) виявляється зовсім недостатнім, оскільки при цьому нехтується власне структура свідомості. Діалектичний же матеріалізм, розглядаючи свідомість як вищу форму відображення дійсності та визнаючи її функціональний характер, досліджує її і в розвинутих формах, які свідчать про багатий зміст, складні предметні утворення суспільної свідомості. Причому під «змістом» свідомості марксизм розуміє не безладну сукупність елементів відображення зовнішнього світу (за що Сартр і критикує вульгарний матеріалізм), а систему об'єктивної, що є продуктом взаємодії людини з при-

<sup>11</sup> J. - P. Sartre. Situations, I. Paris, 1951, pp. 33—34.

<sup>12</sup> Там же, с. 33.

родою та суспільством. Сюди входить як онтогенетичне формування людини, так і її філогенез. Зовнішня необхідність формує свідомість людини, до того ж так, що внаслідок цього виникають сталі, відносно самостійні форми, які іноді можуть відігравати визначальну роль у взаємодії людини з навколишнім середовищем. Визнання ж цієї здатності свідомості за абсолют, що постулює Сартр в своїй концепції, призвело згодом до істотних помилок при розв'язанні ним проблем свободи, вибору, проекту тощо.

Щоправда, Сартр не спиняється на цій загальній точці зору щодо свідомості і намагається виявити її глибинні рівні у відношенні до зовнішнього світу. Цій меті служить сартрівське поняття «дорефлексивного *cogito*», яке безпосередньо пов'язане з принципом інтенціональності та декартівським поняттям *cogito*. Інтенціональна свідомість, якій інтуїтивно, безпосередньо відкривається смисл предмету інтенції, має назву дорефлексивної (*préreflexive*). У своїй основі ця свідомість позбавлена такої форми теоретичної діяльності людини, як рефлексія, самопізнання, осмислення своїх дій. Вона позбавлена самосвідомості і відзначається якоюсь мимовільністю, що подібна інстинктивній реакції. Поняття *cogito* підкреслює момент самоочевидності, виразності,— саме ці вимоги ставив Декарт до свого *cogito ergo sum*. Дорефлексивне *cogito* у Сартра — це мимовільний, імпульсивний акт свідомості, спрямований на зовнішній об'єкт. Причому для такої свідомості смисл предмету інтенції «прозорий», «просвічується», інтуїтивно ясний. Таким чином, *cogito* разом з інтенціонально даним йому світом стає вихідним принципом філософії Сартра (тут можна знайти деяку аналогію з методологічним принципом Декарта), а властивості цього *cogito* є у всіх інших сартрівських поняттях: свобода, вибір, проект тощо.

Проте розуміти це дорефлексивне *cogito* як якусь інстинктивну діяльність не можна. Сартр хотів виявити «онтологічні» схеми діяльності свідомості з позицій феноменології, тому його трактат «Буття і Ніщо» має підзаголовок: «Нарис феноменологічної онтології». Як доказ «онтологічності» свідомості він наводить так зване онтологічне доведення, яке не можна ототожнювати з «онтологічним доведенням» буття бога у середньовічній філософії, хоч воно має деяку схожість з ним.

Зокрема, він писав: «Свідомість є свідомість чогось: це означає, що трансцендентність є визначаюча структура свідомості, тобто, що свідомість народжується віднесе ною до (*portée sur*) якогось буття, яке не є нею. Це саме те, що ми називаємо онтологічним доведенням»<sup>13</sup>. І далі: «...Йдеться не про те, щоб показати, що явища внутрішнього смислу містять у собі існування явищ об'єктивних та просторових, але що свідомість містить у собі в своєму бутті буття несвідоме і поза-явлюване» (*trans-phéno-mépal*)<sup>14</sup>. Сартр постулює тут наявність якоїсь свідомості, що «працює» на рівні безпосередньої спрямованості свідомості на предмет уваги. Причому, ця форма свідомості стає у нього визначальним принципом, на підставі якого будуються усі інші форми людського існування.

Отже, Сартр послідовно дотримується феноменологічної точки зору на природу свідомості. За допомогою феноменології він намагається створити «онтологію» свідомості, що, на його думку, дозволила б поставити вчення про свідомість, психіку людини на тверду, об'єктивну основу. Звичайно, у Сартра, як в ідеаліста, нема аналізу джерел та причин появи тих чи тих форм свідомості або поведінки, для нього щонайпершим завданням було з'ясування якихось «загальнолюдських» форм психіки, виявлення «первісної» онтологічності людської поведінки.

Факт існування безпосередньої, нерелективної свідомості не викликає заперечень. Щоправда, «апріоризм» таких форм свідомості уявний, позірний, оскільки вони опосередковані як усім ходом суспільно-історичного розвитку, так і попереднім соціальним досвідом особи. Та щоб це виявити, треба «розкрити дужки» і проаналізувати сам процес становлення даного суспільства, його реальний стан, що, проте, суперечить вихідному положенню феноменології про редуцію даного фактуально.

Таким чином, саме феноменологічна методологія здебільшого зумовила недоліки сартрівської онтології як щодо свідомості взагалі, так і до власне екзистенціалістської проблематики. Водночас зв'язок екзистенціалістської концепції Сартра з феноменологією дозволяє зрозуміти походження його тверджень про інтелігібельність світу, його прозорості для свідомості, очевидність вихід-

<sup>13</sup> J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*, p. 28.

<sup>14</sup> Там же, с. 29.

них категорій тощо, що дозволяє характеризувати екзистенціалізм також як певну модифікацію інтуїтивізму. Адже ж саме в феноменології інтенціональній свідомості предмет «дається» відразу, безпосередньо, з аподиктичною вірогідністю. Продовжуючи ці висновки феноменологів, екзистенціалісти говорять про особливе наївне, первісне, немов дитяче бачення світу, особливу «настанову» на світ. Однак виникає питання, чи є таке бачення світу правильним, істинним, чи не є воно виразом поглядів, що притаманні лише якомусь прошарку населення у капіталістичному суспільстві. Необхідність постановки такого питання підтверджується ще й тим, що на підставі безпосередніх форм людської поведінки, які за своїм змістом тотожні поняттю дорефлексивного *cogito*, Сартр будує свою «онтологію» людської активності, тобто модель людини взагалі.

## **2. КРИТИКА САРТРІВСЬКОЇ «ОНТОЛОГІЇ» ЛЮДСЬКОЇ АКТИВНОСТІ**

Отже, на підставі начебто «апріорних» форм свідомості Сартр робить характерний для екзистенціалізму висновок, що саме ці форми свідомості становлять глибинну основу людського Я. З іншого боку, своїм вченням про дорефлексивне *cogito* Сартр намагався обґрунтувати ідею безпосереднього контакту свідомості із зовнішнім світом. Він обстоює думку про безпосереднє «включення» людини у світ: людина «втягнута», «вкинута» у світ відносин між речами до усякого усвідомлення нею цього факту. Звідси висновок, що «існування передує сутності». У генетичному плані ця думка може бути розшифрована таким чином, що людина стає особистістю з притаманним їй високим ступенем самосвідомості лише після певного проміжку часу. Проте у тлумаченні Сартра це твердження набирає іншого значення. Згідно екзистенціалістському розумінню, «сутність» людини є те певне становище, яке вона займає у суспільстві, та функція, яку вона в ньому виконує. На думку екзистенціалістів, така сутність тотожна тим відносинам, які існують у світі речей з простим, механічним, каузальним зв'язком. Проте, згідно їх тверджень, це несправжнє буття людини, бо справжнє буття не можна звести до якогось певного виду занять. Істинним же буттям екси-

стенціалісти вважають «екзистенцію», існування, тобто «первісну», безпосередню здатність людини діяти не роздумуючи, якусь готовність до дії. В цій концепції не важко впізнати дію сартрівського принципу дорефлексивного *cogito* з усіма його вадами.

Так теоретичний принцип феноменології — «інтенціональність» — розростається до екзистенціалістського поняття «закинутості», «включення» людини в зовнішній світ (ця «включеність» виражається лише у готовності до дії, а не в самій дії). При цьому первісна «закинутість» людини у зовнішній світ визначається Сартром як тотальність, як конкретна повнота, як синтез, що його не можна розчленувати, щоб потім знову з'єднати частини в одне ціле.

Слід відзначити, що проблема цілісності є однією з тих проблем, на яку спираються інтуїтивісти для доведення неможливості пізнання за допомогою раціональних понять. Дійсно, крах механістичних поглядів на ціле як на суму частин та безплідність суб'єктивно-ідеалістичного поняття про ціле як про цілісність сприйняття чи уявлення, вимагали переосмислення поняття цілісності, тим більше, що цього вимагали потреби природничих та гуманітарних наук. Вимога дослідження цілісності не нова у філософії. Зокрема, Дільтей вже пропонував (з ідеалістичних позицій) метод «розуміння» на противагу «поясненню», виходячи саме з концепції цілісного життя. Такий же шлях пізнання цілого обирає й Сартр. Він вважає, що єдино придатним методом пізнання «тотальності» може бути лише інтуїтивне «розуміння» та гуссерлівське безпосереднє «бачення сутності».

Розглянемо, які ж результати одержав Сартр при застосуванні феноменологічної «інтуїції» до аналізу існування людини. Оскільки людина «вкинута» у ворожий їй світ відносин між речами, то предметом дослідження стають «переживання» людини в конкретній ситуації. Тут Сартр встановлює різні типи «поведінки» при зіткненні людини з зовнішнім світом. Першою такою «поведінкою», на його думку, є поведінка «запитання». Причому, «запитання» не є питанням, складеним з певної кількості слів, оскільки, згідно з Сартром, запитати можна і жестом, і поглядом, і виразом обличчя. Тим самим він підкреслює певне онтологічне навантаження словесної форми. Тому «запитання» для нього є різновидом

чекання, воно встановлює «міст» між різними типами буття. Ситуація запитання породжує «небуття», яке вступає в різних формах: небуття того, що є (буття знання), небуття того, що було, небуття того, що буде. Таким чином, при спробі виявити, що таке буття людини у його відношенні до світу, перед Сартром знову виникає проблема «небуття», або «ніщо». Сюди ж приєднується проблема «негації», оскільки при запитанні людина стикається з можливістю негативної відповіді.

Негація для Сартра також онтологічна характеристика особливого виду буття, а не якась властивість судження. Для нього «...діалогічне питання є окремий випадок жанру запитання, а запитуване буття не є мислиме буття, а реальне. При цьому питання затуманюється деяким дологічним розумінням небуття, як можливості, що «нічого нема»<sup>15</sup>. Взагалі, всі поняття, що пов'язані з людською активністю, передбачають, за Сартром, «дологічне розуміння ніщо як такого, і якоїсь поведінки *перед* ніщо»<sup>16</sup>. «Ніщо» виявляється істотною характеристикою людського існування. Таким чином, негативні судження тільки фіксують виявлене «ніщо», небуття, насправді ж «ніщо» таке ж реальне, як і буття, і саме це реальне «ніщо» зумовлює появу тих чи тих негативних суджень.

Отже, Сартр, з одного боку, онтологізує поняття гносеології і психології, намагаючись довести їх об'єктивність та причетність до онтологічного буття. З іншого боку, загвердження «ніщо» як основоположної характеристики людського існування вимагає особливого доведення. Сартр також відчуває необхідність інших доказів існування «ніщо» і наводить для прикладу ситуацію, де хтось чекає на П'єра в якомусь кафе. Дослідження при цьому виявляються описом емоціонального стану людини, що зайшла в кафе з надією зустріти в ньому свого знайомого П'єра. Для цієї людини кафе і усі речі в ньому перетворюються у фон для появи П'єра. Цю операцію перетворення кафе у фон Сартр називає неантисацією (neantisation від французького le néant — ніщо). Інша неантисація — це та форма, в яку втілюється відсутність П'єра на фоні неантисації кафе. Інші запитання типу: «Веллінгтона тут нема?» є, за Сартром, лише чистими

<sup>15</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 42.

<sup>16</sup> Там же, с. 43—44.



аплікаціями принципу негації,— адже ж вони не дозволяють встановити *реального* зв'язку між Веллінгтоном, кафе та ін. Відношення «не є» тут просто думка<sup>17</sup>.

Міркування Сартра щодо неантизацій можна зрозуміти, якщо згадати, що ранні його твори були присвячені проблемі образу, уявлення<sup>18</sup>. При формуванні образу, за Сартром, спочатку відбувається неантизація світу (уявлення його неіснуючим), потім відбувається неантизація (абстрагування) від самого себе. Ці явища мають місце при зосередженні уваги на якомусь об'єкті і в психології відомі під назвою «звуження обсягу уваги». Отже, тут Сартру не можна робити закиду щодо несумлінності проведеного ним аналізу. Інша справа, чи доцільно переносити висновки, які стосуються лише образотворчої діяльності і тому мають часткове застосування, на усі моменти людської життєдіяльності та ще й будувати на їх основі теорію людської особистості взагалі. Бо саме це привело в подальшому Сартра до перекручення дійсного уявлення про сутність людського буття.

У пошуках свого «ніщо» Сартр часто звертається до поняття «ніщо» у Бергсона. Але якщо Бергсон намагався довести неможливість існування «ніщо» або «небуття», то Сартр встановлює реальність «ніщо» поряд з реальністю «буття-у-собі». Для Бергсона існувала лише безперервна тривалість буття, а ідея «ніщо» була псевдопроблемою. Він доводив, що «ніщо» не можна уявити собі ні образно, ні за допомогою понять, бо «поняття шустоти виникає тоді, коли свідомість після деякого записання пов'язується зі спогадом про попередній стан, хоч вже з'явився інший стан»<sup>19</sup>. Як бачимо, Бергсон схильється тут до психологічного витлумачення поняття «ніщо».

З цих же позицій Бергсон заперечував можливість існування реальної, «онтологічної» негації. Джерело негації він бачив у пам'яті, бажанні, здатності до уяви тощо, тобто в психічних станах людини. Але тут виникає парадоксальна ситуація: «вирішальний» довід Бергсона, який повинен був довести, звідки походить помилковий

<sup>17</sup> Див.: J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 45.

<sup>18</sup> З цієї проблеми у Сартра написано: «L'Imagination» (1936); «Esquisse d'une théorie des émotions» (1939); «L'Imaginaire» (1940).

<sup>19</sup> А. Бергсон. Собрание сочинений, т. 1, с. 251.

погляд щодо реальності поняття «ніщо», в дійсності не спростовує звернення Сартра до аналізу цього поняття. Ось цей довід: «...Усяка людська дія має своїм вихідним пунктом незадоволеність і, значить, почуття відсутності... Таким чином, наша діяльність відбувається в напрямі від «ніщо» до «дещо», і самою сутністю її є вишивання якогось «дещо» по канві «ніщо»<sup>20</sup>.

Тут Бергсон схоплює сутність творчого, перетворюючого характеру людської діяльності. Проте, на думку Бергсона, ця діяльність має зовсім не творчий, а суто утилітарний характер. Відсутність корисності і є, згідно Бергсону, причиною виникнення поняття «ніщо». «Коли я приводжу відвідувача в кімнату,— пише Бергсон,— яку я не встиг омеблювати, я попереджаю його, що «тут нічого нема». Я, звичайно, знаю, що кімната заповнена повітрям, але оскільки на повітря не можна сісти, то кімната дійсно не містить в даний момент нічого такого, що для мене або для відвідувача було б річчю»<sup>21</sup>. Впадає в око схожість між прикладом з кафе Сартра і «пустою» кімнатою Бергсона. Отже, вихідні пункти дослідження однакові, проте тлумачення фактів — діаметрально протилежне. Бергсон проти своєї волі довів, що негачія та небуття мають цілком реальний смисл і значення в діяльності людини (згадаймо слова Маркса про ідеальний план, який передує практичній діяльності людини). Але от у Сартра онтологічне «ніщо» набуло самодостатнього значення, стало основоположним принципом людської поведінки. Неабияка роль у цьому належить також принципу дорефлексивного *cogito*, з якого виходив Сартр у своєму дослідженні.

Незважаючи на розбіжність у поглядах на природу «ніщо», все ж вплив вчення Бергсона на формування сартрівських понять відчутний. Сартр досить часто наводить його положення, визнаючи або заперечуючи те чи інше судження. Характерна в цьому відношенні критика Сартром вчення Бергсона про буття, яке виключає будь-яке небуття. На противагу йому Сартр підкреслює нерозривність сфери «ніщо» та людського існування: «Необхідною умовою, щоб можна було сказати «ні»,— є те,

---

<sup>20</sup> А. Бергсон. Собрание сочинений, т. 1, с. 264.

<sup>21</sup> Там же, с. 264—265.

щоб небуття було одвічно присутнє в нас та поза нами, щоб ніщо *невідступно переслідувало буття*»<sup>22</sup>.

У викладі Сартра сфера «ніщо» є основою людської активності як діяльності негації. Негативність (в найширшому розумінні) є, за Сартром, тим мостом, що з'єднує свідомість і буття. Негативність є визначальною характеристикою людського існування. Тут перед нами знову з'являється, щоправда, дещо видозмінено, принцип активності свідомості, який розроблявся в ідеалістичних системах німецької класичної філософії. У екзистенціалізмі цей принцип модернізується в зв'язку з «новим» розумінням свідомості, яка виступає вже як онтологічне «ніщо» і передбачає безпосередній, дорефлексивний зв'язок людини зі світом.

Спинаючись на проблемі походження, джерелах виникнення «ніщо», Сартр зауважує, що «повинно існувати *...якесь буття, завдяки якому ніщо приходить в речі*»<sup>23</sup>. І потім з'ясовує, що саме людина є тим буттям, через яке «ніщо» приходить у світ. Точніше, саме людське буття і характеризується Сартром як «ніщо». Цю можливість людини привносити у світ «ніщо» Сартр називає «свободою» і відповідно до свого попереднього задуму онтологізує це поняття. Свобода теж не є властивість, яка поряд з іншими належала б до сутності людського буття, бо «...нема різниці між буттям людини та її «свободобуттям»<sup>24</sup>. З іншого боку, «свобода не має нічого спільного з сутністю, а тому її не можна визначити. Її небезпечно навіть називати свободою, оскільки назва «свобода» завжди пов'язана з якоюсь концепцією»<sup>25</sup>. Таким чином, «свобода» у Сартра — це онтологічна структура буття, що виступає як чиста негативна діяльність. Як і всі інші екзистенціальні поняття Сартра, вона має безпосередній зв'язок з загальною сартрівською концепцією феноменологічної свідомості. Ця феноменологічна позиція зумовлює також безпосередню «очевидність» свободи: вона одвічно притаманна людському існуванню. Внаслідок цього людина не може вибирати, бути чи не бути вільною: «Людина засуджена бути вільною»<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, pp. 46—47.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же, с. 67.

<sup>25</sup> Там же, с. 514.

<sup>26</sup> Там же, с. 639.

Це твердження обґрунтовується Сартром на підставі здатності людини «неантизувати» світ, про яку вже раніше йшла мова. Тобто наявність у людини первісної свободи ґрунтується на матеріалі образотворчої діяльності людей. Сартр не випадково звертається до образотворчої проблематики для доведення існування первісної людської свободи. Оскільки цією проблематикою Сартр займався в ранній період своєї філософської діяльності, то це позначилося і на розв'язанні проблем, що порушуються в трактаті «Буття і Ніщо». З іншого боку, в образотворчій діяльності свобода творчої уяви знаходить найбільш повне втілення.

Тут доречно згадати думку радянського філософа Е. В. Ільєнкова з цього ж питання: *Свобода взагалі* — а свобода уяви (фантазії) є її типовий, і до того ж різкіше за інших виражений вид,— є взагалі тільки там, де є цілеспрямована діяльність, що збігається з сукупною необхідністю. ...Іншими словами, свобода є там і тільки там, де є дія, яка відповідна деякій цілі і аж ніяк не відповідна тискові найближчих наявних обставин»<sup>27</sup>.

Як бачимо, у Ільєнкова «...силою вільної уяви може володіти лише людина, що діє не за власною примхою, а тільки згідно з метою, яка має загальне значення і характер»<sup>28</sup>, а у Сартра — це первісна абстрактна свобода, яка притаманна кожному індивіду. Звичайно, соціальне життя певною мірою формує у людини здатність до творчої уяви, але наявність цієї здатності є лише однією стороною відношення людини до світу. Іншою, не менш важливою стороною тут є дія згідно мети, яка має загальне значення і характер, на чому й акцентує увагу Ільєнков у своєму дослідженні.

Знаючи, як створювалося поняття «свободи» в сартрівській філософії, вже можна мати уявлення про спосіб виявлення та побудови інших екзистенціалістських понять. Поступово вимальовується ієрархія онтологічних схем поведінки: «тривога», «вибір», «проект» тощо. Усі вони пройняті апріорними, дорефлективними формами свідомості, про що Сартр й каже: «Вибір і свідомість одне й те ж» або «Отже, свобода, вибір, неантизація, темпоралізація становлять одне й те ж»<sup>29</sup>. Часто до сфери

<sup>27</sup> Вопросы эстетики, вып. 6. М., 1964, с. 62, 64.

<sup>28</sup> Там же, с. 63.

<sup>29</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 539, 543.

сартрівського дослідження потрапляють певні сталі форми людської поведінки, свідомості, які саме внаслідок свого стійкого характеру, внаслідок очевидності здаються апріорними або навіть одвічними<sup>30</sup>. Тут знову-таки відчутно наслідки феноменологічного методологічного підходу до аналізу форм людського існування. Адже ще Гуссерль говорив про існування істин, які визначаються «з погляду вічності». І дійсно, якщо слідом за Гуссерлем абстрагуватися від «речовини» досліджуваного явища і аналізувати тільки смисл, «сутність», то можна зробити висновок, що існують одвічні істини, оскільки суспільно-історичний процес формування такої істини, такого смислу випадає зі сфери дослідження. Сартр, будучи прихильником цього методу, запозичив і усі його недоліки. Тому він теж говорить про «первісну» (або одвічну) свідомість, про «первісний» вибір, «первісну» свободу тощо, які нібито визначають наперед усю поведінку людини.

Тут порушено реальну проблему суспільного виховання людини. Адже людина, яка знаходиться в певному суспільному середовищі, мимоволі засвоює певні погляди на життя, спосіб мислення, звички, норми поведінки тощо. Утворюються певні «схеми» поведінки на рівні підсвідомості. Дослідженням таких форм поведінки займається соціальна психологія. Зокрема, такі поняття, як «настанова», «стереотипна діяльність» та подібні до них, з допомогою яких пояснюють підсвідомі форми діяльності, давно вже набули загального вжитку в сучасній психології. Більше того, знання механізму утворення таких форм свідомості має певне значення, коли йдеться про комуністичне виховання нової людини. Так, становлення комуністичного суспільства В. І. Ленін пов'язував з тим, що «...люди поступово звикнуть додержувати елементарних ... правил співжиття, додержувати їх без насильства, без примусу, без підкорення...»<sup>31</sup>.

При цьому треба мати на увазі, що утворення таких форм свідомості значною мірою залежить від об'єктивних соціальних обставин життя. Отже, ці форми зовсім не одвічні, «апріоризм» їх уявний. Сартр же абсолютизує

<sup>30</sup> Слід постійно мати на увазі, що в концепції Сартра свідомість і досліджувані ним форми поведінки тотожні, адже в основі екзистенціальних форм поведінки знаходяться апріорні форми свідомості.

<sup>31</sup> В. І. Ленін. Твори, т. 25, с. 420.

такі «онтологічні» форми як свідомості, так і поведінки, і вважає, що ці «апріорні» схеми визначають поведінку людини в різних ситуаціях. Більш того, на цьому базується його прагнення побудувати абстрактну модель людини взагалі. Крім того, він навіть пробував доводити, що така «первісна», на його думку, поведінка є справді «істинною», «гуманістичною», і закликав протиставити її «відчуженню» капіталістичного світу.

Але відразу постає питання: наскільки ці глибинні і водночас безпосередні дії відповідають наявній життєвій ситуації? Або — наскільки вони є істинними? Чи не є вони архаїзмами в своїй основі? Пояснити це певною мірою допоможе ситуація, яку змальовує А. Камю в своєму літературно-філософському творі «Чужий». Волею автора життєдіяльність героя цього твору редукована, зведена до примітивного задоволення своїх потреб. «Його герой, — пояснює Сартр, — не є ні добрим, ні злим, ні моральним, ні аморальним. Ці категорії йому не підходять: він становить частину досить дивного роду, якому автор зберігає назву *абсурду*. Але це слово набирає під пером Камю два досить різних значення: абсурд є одночасно фактичний стан і прозора свідомість, яку люди мають про цей стан»<sup>32</sup>. «Глибинна» сутність цього персонажа цілком збігається з тим, що проголошує Сартр у своїй концепції онтологічної активності людини. Проте діяльність такого індивіду ніяк не може бути «гуманістичною», оскільки вона є частиною того абсурдного буття, в якому перебуває людина. Отже, якщо і можна говорити про якусь «первісну» психіку людини, то відразу ж треба уточнити, продуктом яких обставин є ця первісна психіка. І тоді стає зрозумілою безглуздість намагання видавати цю «первісну» психіку за глибинну сутність людини взагалі.

Щодо висновку Сартра про те, що сутністю людини виступає її здатність до діяльності взагалі, здатність неантитувати світ, то тут є певний момент істини. Тут варто згадати Марксів аналіз «родової сутності» людини. У Маркса такою сутністю виступає перетворення природи людиною як спосіб її (людини) самовираження, становлення і самоутвердження. До такого ж висновку приходить К. Маркс і при аналізі історично минутих форм

<sup>32</sup> J.-P. Sartre. Situations, I, p. 100.

праці. Ми бачимо, як поступово, в процесі розвитку, конкретна праця, тобто праця, спрямована на виробництво якоїсь конкретної речі, поступається абстрактній праці, що не пов'язана безпосередньо з виробництвом конкретних речей, а є працею взагалі. Такі абстрактні форми праці все більше наближаються до форми діяльності взагалі, безвідносно до конкретної форми її продукту. Водночас, примусова праця (незалежно від форми примусу) повинна поступитися праці як самодіяльності. Саме ця самодіяльність, на думку Маркса, становитиме сутність людини майбутнього.

Проте Маркс не спиняється на цьому абстрактному моменті, а веде дослідження до кінця. Принципова відмінність позиції Маркса від сартрівської полягає в тому, що він бере конкретну форму розвитку суспільства і досліджує специфічні умови людського існування. Маркс також відмічає відчужений характер людського буття в капіталістичному суспільстві, але він не протиставляє цій формі існування людини «істинне буття» або буття як самодіяльність. Маркс досліджує джерела і причини саме такої форми людського буття і доводить, що містичні, перекручені форми суспільної свідомості є лише наслідком реальних суперечностей між суспільною формою праці і приватно-власницьким розподілом продуктів праці. Він вказує на необхідність революційного перетворення самої дійсності, приведення у відповідність до суспільних форм праці форм власності як на вихід з цього «світу відчуження».

У Сартра ж основні положення відзначаються абстрактністю, неісторичним підходом до досліджуваних проблем, тому його твердження про самодіяльну творчу сутність людини виявляється недостатнім без урахування конкретних форм розвитку суспільства та реального становища в ньому людини.

### **3. ІРРАЦІОНАЛІЗМ ТА ІНДЕТЕРМІНІЗМ КОНЦЕПЦІЇ САРТРА**

Сартр заперечує детермінізм вже у своєму вченні про абсолютну свободу, яка у нього первісно дана, тотожна людському існуванню, тому нічим не зумовлена і цілком незалежна. А оскільки вона є однією з визначальних категорій сартрівського вчення, то і інші екзистенці-

аліські поняття (відповідно і «поведінка») абсолютно позбавлені будь-якої зумовленості. Зокрема, у Сартра походження людських цінностей теж індетерміністське, бо «ніщо, абсолютно ніщо не виправдовує мене застосовувати ту чи ту цінність, той чи той масштаб цінностей», виходячи з передумови, що «свобода є єдиною основою цінностей»<sup>33</sup>.

Такий висновок не можна назвати волюнтаристським, бо, згідно з Сартром, абсолютна свобода тягне за собою абсолютну відповідальність. «...Людина, що засуджена бути вільною, — констатує Сартр, — несе весь тягар світу на своїх плечах: вона відповідає за світ і за саму себе як за певний спосіб буття. Ми беремо слово «відповідальність» в його банальному значенні «усвідомлення своєї ролі творця події чи предмета»<sup>34</sup>. Таким чином, Сартр тлумачить це поняття як усвідомлення людиною творчих можливостей свого Я. Зваливши на індивіда тягар абсолютної відповідальності, Сартр марно намагається виправити моральну недосконалість буржуазного суспільства.

Проблема відповідальності пов'язана з проблемою проекту та вибору. Оскільки людина знаходиться завжди в якійсь ситуації, то вона відчуває певні пасивні вимоги, що йдуть від дійсності. Ці вимоги, за Сартром, лише затуляють те, що є основним в людині, а саме: право вибору. Так, відшукуючи причини, джерела усіх дій індивіда, ми врешті-решт, згідно Сартру, mimoхить прийдемо до первісного вибору, первісного проекту, і тут індивід змушений буде сказати: «Я це вирішив сам, один, невинправдовуваний і непростачуваний»<sup>35</sup>. Вибору, на думку Сартра, підлягає все: і ситуація, і поведінка, і навколишні люди. Вибір, а разом і відповідальність за вибір набувають у Сартра іноді парадоксальних форм. Так, ми відповідаємо за те, як сприймаємо наше народження (з погордою чи соромом, оптимістично чи песимістично тощо). Тут описані лише форми становлення індивідуальної самосвідомості, психіки людини і, відповідно, процедури самозвіту, самоаналізу, які відіграють певну роль в цьому процесі. Проте відповідальність не може бути обмежена однією тільки сферою особистої свободи лю-

<sup>33</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 76.

<sup>34</sup> Там же, с. 639.

<sup>35</sup> Там же, с. 77.



дини. Сам Сартр в подальшому під впливом аналізу руху Опору дійде висновку, що з точки зору індивідуалізму не можна вирішити цю проблему, і замінить особисту відповідальність на відповідальність цілої групи або нації в цілому. Зокрема, до аналізу групових форм свідомості Сартр переходить у праці «Критика діалектичного розуму».

Методологічний індивідуалізм породжує суперечності і в сфері моралі. Для Сартра «вибір того чи іншого означає водночас утвердження цінності того, що ми вибираємо, так, ми ні в якому разі не можемо вибрати погане...», бо «ніщо не може бути добрим для нас, не будучи добрим для всіх»<sup>36</sup>. Проте такий збіг індивідуального вибору з колективним можливий лише тоді, коли в діях індивіда виражені певні суспільні тенденції. У Сартра ж цей збіг є результатом якихось апріорних мотивів, нібито споконвіку притаманних будь-якій людині. Він відкидає можливість якого б то не було впливу зовнішніх або внутрішніх спонукань на справжню свободу вибору. Вільна людина, на його думку, повинна заперечувати всілякі пасивні вимоги, заклики світу. Точніше, свідомість, що володіє передонтологічним розумінням своєї сутності, виступає проти «серйозності розуму, який схоплює цінності, починаючи з світу»<sup>37</sup>, з об'єкту Тут знову постає ірраціональний підхід до розв'язання антропологічних проблем, бо раціоналізм ототожнюється Сартром з «натуралістичним» підходом до суспільних явищ.

Щоправда, у Сартра є певний критерій для визначення моральності вибору. Таким критерієм виступає почуття нудьги, тривоги (*angoisse*), яке є своєрідним показником усвідомлення людиною своєї свободи. Тривога показує, що, оскільки людина вільна, то смисл світу повинен проходити через неї. Проте, звичайно, люди у своєму повсякденному житті, констатує Сартр, намагаються уникати тривоги, користуючись при цьому різними способами. Один з таких способів втечі від своєї свободи Сартр бачить у теоретичній концепції психологічного детермінізму, який, на його думку, є основою усіх виправдальних доводів. Це щось у вигляді захисного рефлексу проти тривоги, хоч все ж психологічний детермінізм не може

<sup>36</sup> J.-P. Sartre. *L'Existentialisme c'est un humanisme*. Paris, 1946, p. 25—26.

<sup>37</sup> J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*, p. 77.

нічого вдіяти проти очевидності первісної свободи. Сартр вважає, що концепція психологічного детермінізму дозволяє людям лише на якийсь час приховати від себе тривогу, уявивши свою свободу як дану кимось іншим, наперед визначену богом або природою, або ж збігом якихось обставин. «...Ми втікаємо від тривоги, намагаючись уявити себе зовні у вигляді *іншого* або у вигляді якоїсь речі»<sup>38</sup>.

Ця спроба уявити свою свободу у вигляді зовнішнього визначення, внутрішнього чи зовнішнього детермінізму має у Сартра назву «*mauvaise foi*», що її звичайно перекладають як «нечисте сумління», або «самообман». Філософ наводить безліч прикладів такого «нечистого» сумління. Так, людина, шукаючи виправдання тому чи іншому своєму вчинкові, намагається уявити себе річчю серед інших речей, оскільки речі в своєму бутті залежать від зовнішніх обставин. В цьому випадку людина не несе жодної відповідальності за здійснене: вона була втягнута в певний механізм зовнішньої дії, і підкорилась, оскільки в цьому полягала її функція. Спробою виправдати себе є також посилення на збіг обставин, не коритися яким начебто безглуздо. Тут знову в Сартра знаходимо випадки проти «раціоналізму» сучасних людей. Раціоналізм у вигляді здатності до строго логічного розрахунку нібито «допомагає» людині зняти з себе відповідальність за підкорення обставинам або «невибір» (оскільки невибір — це теж вибір). Ототожнюючи з таким раціоналізмом здатність до раціонального пізнання світу, Сартр взагалі заперечує цінність людського розуму при розв'язанні проблем суспільного життя.

Проте цілком правомірно запитати, чим же повинна керуватися людина під час вибору в тій чи тій ситуації? Первісним трансцендентальним зв'язком людини зі світом,— відповідає Сартр. Отже, рішення проблеми знову ж таки переноситься в дорефлексивні, безпосередні акти свідомості. Раціоналізму, логіці Сартр протиставляє екстатичний порив, «бунт», безпосередні форми реакції на зовнішній вплив.

Отже, інтенціональна свідомість, апріорні форми поведінки,— такий обмежений об'єкт досліджень Сартра. Цей об'єкт можна визначити як певну сферу психічного

---

<sup>38</sup> J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 77. .

життя людини, що формується в процесі її життєдіяльності. Водночас без з'ясування соціального походження «апріорних» зв'язків, схем, механізмів поведінки може здаватися, що вони дані одвічно і тому, начебто, становлять глибинну основу всієї поведінки людини. Ці «апріорні» форми поведінки нібито мають характер самоочевидності, хоч він і прихований, на думку Сартра, під всілякими раціональними конструкціями. Перейнявши у Гуссерля метод виявлення та опису «феноменів», Сартр спробував застосувати його до аналізу поведінки, «існування» («екзистенції») сучасної людини. Вичленовуючи певні сталі «онтологічні» форми людської поведінки, він приймає їх за глибинні, визначальні чинники людського буття, які начебто дозволяють дати загальну характеристику людському існуванню. Не кажучи вже навіть про абстрактність такого уявлення про людину, ця спроба є завуальованим виправданням існуючого порядку речей.

#### **4. МЕТОДОЛОГІЧНА НЕСПРОМОЖНІСТЬ «НЕКОНЦЕПТУАЛЬНОЇ ГНОСЕОЛОГІЇ» САРТРА**

Екзистенціалізм Сартра в різні періоди його творчості зазнавав певних змін<sup>39</sup>, в зв'язку з чим відповідно перероблялося усе його попереднє вчення, хоч екзистенціалістський напрям його філософії при цьому зберігався. Зокрема, у 1963 році Сартр, було, висловився так: «Я полишив абстрактну і ізоляціоністську точку зору «Буття і Ніщо», залишаючись при цьому вірним духові цього дослідження»<sup>40</sup>. Справді, в подальших своїх працях Сартр переходить до аналізу колективних форм людського існування (груп, серій тощо). Щодо духу дослідження, якому залишився вірним філософ, то про це можна судити, мабуть, на підставі його праці «Проблеми методу» (1957), яка ввійшла як передмова в перший том сартрівської «Критики діалектичного розуму» (1960). Тут знаходимо таке визнання Сартра: «Я вважаю марксизм неперевершеною філософією нашого часу, тому що я вважаю ідеологію існування та її

<sup>39</sup> Див.: Г. Я. Стрельцова. Эволюция философских взглядов Ж.-П. Сартра.— «Вопросы философии», 1968, № 3.

<sup>40</sup> Цит. за: Современный экзистенциализм. М., 1966, с. 173.

«розуміючий» метод за анклав в марксизмі, який її породжує і водночас заперечує»<sup>41</sup>.

Що ж це за «розуміючий» метод, який Сартр вважає анклавом у марксизмі? Треба відзначити, що сартрівська концепція «розуміння» є досить ускладненим розумовим утворенням. Сартр намагається зобразити її не тільки як окремий метод осягнення дійсності, а й як особливу теорію пізнання зі своєю специфічною цариною та формами пізнання.

У зв'язку зі спробою побудови «розуміючої» епістемології Сартр аналізує усі попередні теорії пізнання і робить висновок, що лише марксизм, ввівши поняття «практики», став справжньою гносеологією, яка уникає помилок абсолютного ідеалізму та вульгарного матеріалізму. Щоправда, при цьому він зауважує, що сучасний марксизм ще не знає цієї гносеології і що його (сартрівське) дослідження нібито і є спробою побудови такої гносеології. Однак докладний розгляд концепції Сартра показує, що це не більш як підправлений варіант давно відомих ідеалістичних теорій типу В. Дільтея, Г. Ріккєрта, М. Шелера тощо. Цю епістемологію Сартр протиставляє традиційним теоріям як таку, що ґрунтується на безпосередньому «розумінні» певної ситуації, екзистенціальної практики індивіда. За Сартром, можлива тільки та гносеологія, яка виходить з «практики», бо пізнання є «якийсь момент практики»<sup>42</sup>. Відповідно і теорія пізнання не є апріорною конструкцією знання, вона певною мірою тотожна рухові самої «практики».

Тут важливо з'ясувати, що ж розуміє Сартр під поняттям «практики» (praxis). Йдеться про сферу дійсності, яку Сартр вважає суто екзистенціальною. Це — людина, що перебуває в будь-якій ситуації, «втягнута» в якусь сферу дії, «це — відчужений, оречевлений містифікований індивід, такий, яким його зробили розподіл праці і експлуатація, але який бореться проти відчуження за допомогою хибних засобів і, незважаючи на все, терпляче просувається вперед»<sup>43</sup>. Це та сфера суспільного життя, якою займається мікросоціологія, але котрій, на його думку, бракує теоретичного фундаменту. Досліджу-

<sup>41</sup> J. - P. Sartre. Critique de la raison dialectique, t. I. Paris, 1960, pp. 9—10.

<sup>42</sup> Там же, с. 64.

<sup>43</sup> Там же, с. 86.

вати цю сферу міг би також психоаналіз, але після бурхливого розвитку він, за висловом Сартра, застиг у своєму розвитку. Сартр характеризує цей екзистенціальний аспект своєї теорії також як певний варіант антропології — вивчення існування людини в якійсь конкретній ситуації. Отже, вже вихідний пункт сартрівського аналізу показує нам суб'єктивістську спрямованість його теорії. Подальший аналіз лише підтверджує цю думку.

Сартр розглядає весь світ людської діяльності крізь призму суто індивідуального існування. При цьому практична діяльність індивіда тлумачиться ідеалістично, лише як діяльність позначення, сигніфікації, оперування знаками, смислами, значеннями тощо, оскільки для Сартра безпосередня діяльність людини є лише скороминущим моментом сигніфікуючої діяльності індивіда. «Справді,— відзначає Сартр,— практика є перехід від об'єктивного до об'єктивного шляхом інтеріоризації...»<sup>44</sup>. Причому він всіляко наголошує на антропоморфному характері людської практики. «Оскільки ми є люди і живемо в світі людей, праці і боротьби, то всі об'єкти, які нас оточують, є знаками»<sup>45</sup>. «Людина творить знаки» — і в цьому полягає сутність людської екзистенції, сутність її свободи, «проектів», вибору тощо. За матеріальними об'єктами Сартр визнає тільки «паразитарну» форму існування, справжнім же буттям вважає світ знаків, значень, смислів, тобто ту сферу, де він бачить найвиразніше формуючу діяльність людського мислення. Саме до цього конструювання знаків, до надання матеріальним об'єктам якогось смислу, значення тощо зводить Сартр сутність людської екзистенції.

Показово, що ці знаки і діяльність тлумачаться ним як «переживання», тобто як елемент «цілісного» процесу життєдіяльності індивіда. Щодо цього він зауважує: «Щоб стати реальними умовами *практики*, матеріальні умови ...повинні бути пережиті в партикулярності часткових ситуацій»<sup>46</sup>. На думку Сартра, людина є «познаваюче-значуща» реальність, і це визначення характеризує сартрівське розуміння практики. Сартр заперечує можливість віднесення цієї знакопознаваючої діяльності

<sup>44</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 66.

<sup>45</sup> Там же, с. 97.

<sup>46</sup> Там же, с. 66.

до дуалізму суб'єкт-об'єктного відношення в попередній буржуазній філософії, нехтуючи при цьому не тільки, як йому здається, «традиційним підходом», а й питанням про *об'єктивну зумовленість* самого пізнавального процесу. При цьому слід розрізняти цілісність людського існування і форми її відтворення в свідомості, пізнанні. Саме такою формою і є та суб'єктно-об'єктна схема, що її намагається заперечити Сартр.

Отже, сартрівське поняття «практики» має безпосередньо стосуватися лише «сигніфікувальної» діяльності індивіда, причому не абстрактного індивіда, а «конкретного», що перебуває в певній ситуації. Сартр зафіксував тут деякі моменти освоєння людиною зовнішнього світу. Він намагається простежити суб'єктивні форми відношення людини до зовнішнього оточення, взявши за вихідний пункт безпосереднє відношення людини до ситуації. При цьому Сартр упускає момент реального перетворення світу. Він виходить з того, що «життєвий світ» людини складається в процесі олюднення предметів зовнішнього світу. Через це втрачається справжній вихідний пункт активного, формуючого ставлення людської свідомості до зовнішнього світу.

Поняття «практики» в сартрівській філософії має специфічно-ідеалістичний зміст. Адже, прагнучи об'єднати в своїй концепції пізнання і діяльність, Сартр вичленовує лише певну сферу людської практики, а саме: сферу сигніфікацій, позначальних операцій, що виробляються в індивідів у процесі взаємодії з предметами зовнішнього середовища та спілкування з іншими людьми, тобто в процесі життєдіяльності. Місце цієї форми практики в загальній сфері практичного відношення людини до навколишнього світу неможливо з'ясувати в межах екзистенціалістської методології.

Марксистська філософія у цій галузі бере за основу класифікації співвідношення пізнавальної і предметно-чуттєвої діяльності, звідки можуть бути виведені такі форми практики: 1) практика повсякденного життя; 2) така, що базується на емпірично-практичному досвіді; 3) практика, що ґрунтується на теоретичному осягненні дійсності<sup>47</sup>. Якщо скористатися цією класифікацією, «практику» Сартра можна віднести лише до практики

<sup>47</sup> Див.: Философская энциклопедия, т. 4, с. 347—348.

повсякденного життя, яка існує в єдності і взаємодії з іншими формами. Це рівень безпосереднього, нетеоретичного відношення людини до дійсності, на якому здебільшого «працює» повсякденна свідомість, що визначається певним рівнем розвитку даного суспільства. До того ж у сартрівському варіанті екзистенціальної практики зникає її матеріальний зміст, вона трактується суб'єктивістськи, лише як діяльність позначення, сигніфікації.

Таке ідеалістичне тлумачення «практики» використовується Сартром при обґрунтуванні його концепції «розуміння». Згідно з Сартром, внаслідок безпосереднього, синкретичного характеру екзистенціальної практики індивіда, вона не може бути «схоплена» за допомогою концептуального або «прямого» знання. Оскільки поняття про таку практику, яка тотожна самому процесові життєдіяльності людини, ще, мовляв, не створені, не сформовані, то Сартр постулює наявність «непрямого» (indirect) знання, тобто такого, що не є пізнанням за допомогою понять. «Під непрямим пізнанням,— зазначає Сартр,— слід розуміти результат розмірковування про існування. Це пізнання є непрямим у тому розумінні, що воно передбачається усіма поняттями антропології, якими б вони не були, не стаючи само по собі об'єктом понять»<sup>48</sup>. В цілому сфера екзистенції, існування людини видається екзистенціалізмом за невідповідну теоретичному, раціональному пізнанню. «Існування» нібито є чимось суто внутрішнім, суб'єктивним і, отже, не може бути виражене в поняттях, а тому, мовляв, єдиним засобом його осягнення є лише «переживання» та його опис<sup>49</sup>.

Саме за таким принципом і створюється сартрівська концепція «розуміння», яка є досить ускладненим філософським утворенням. Та й саме поняття «розуміння» в його інтерпретації набуває специфічного значення. Сартр

<sup>48</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 66.

<sup>49</sup> Проблема «розуміння», «переживання» досліджується в радянській психологічній науці, проте значення її обмежене сферою внутрішнього суб'єктивно-психологічного світу людини. Екзистенціалізм же значною мірою психологізує філософські проблеми людського існування, внаслідок чого «переживання», «розуміння» стають визначальними чинниками. Тому слід відрізнити поняття «розуміння» в психологічній сфері дослідження від намагання видати його за універсальний засіб філософського дослідження, протиставити «розуміння» як «безпосереднє знання» іншим засобам опанування дійсності, зокрема понятійному пізнанню.

особливо підкреслює цю специфічність: дія «розуміння» у нього обмежена сферою людської поведінки, екзистенції. До того ж це «розуміння» не має нічого спільного з традиційно-філософськими формами пізнання типу інтуїції, споглядання тощо. «Щоб схопити сенс якоїсь людської поведінки,— пише Сартр,— треба володіти тим, що німецькі психіатри й історики назвали «розумінням». Однак мова не йде тут ні про якийсь особливий дар, ані про якусь спеціальну здатність інтуїції: це пізнання є просто діалектичним рухом, воно пояснює дію шляхом кінцевої її сигніфікації, виходячи з її вихідних умов»<sup>50</sup>. З огляду на це, було б помилкою звести сартрівське «розуміння» до якоїсь психо-фізіологічної здатності людини осягати дійсність. Філософ не випадково вказує на німецьких психіатрів та істориків як на попередників свого тлумачення «розуміння»<sup>51</sup>. Справді, вже у Дільтея, який наголошував на специфічності «наук про дух», є і особливий метод осягнення сфери «душевного життя» — герменевтика,— мистецтво тлумачення або «розуміння», яке не тотожне інтуїції чи іншій подібній психо-фізіологічній здатності людини. Герменевтика якоюсь мірою фіксує необхідність певної загальнокультурної установки, позиції свідомості щодо сфери суспільного життя. Згодом німецький екзистенціаліст М. Хайдеггер на цій підставі намагався обґрунтувати свою концепцію пізнання, що спиралася б на подібну концепцію «розуміння»<sup>52</sup>. Таким же шляхом виникає «розумінюча» епістемологія у Сартра.

Його концепція «розуміння» передбачає наявність певної соціально-ситуаційної позиції дослідника щодо сфери людської екзистенції. Отже, «розуміння» можливе тільки в сфері антропології, де відбувається оперування знаками, смислами, значеннями тощо, оскільки «розуміння» в певному значенні є «розмірковування про екзистенцію». Тим самим «розуміння» не пов'язане безпосередньо з очевидністю, хоч Сартр і говорить про надчуттєвість,

---

<sup>50</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 96.

<sup>51</sup> Тенденція обмеження раціонального пізнання і протиставлення йому різних форм інтуїції, «учування», «переживання», «розуміння» тощо властива німецьким філософам кінця XIX—початку XX ст., які протиставляли «науки про дух», «науки про культуру» природним наукам (Г. Коген, Г. Ріккерт, В. Дільтей, М. Шелер).

<sup>52</sup> Див.: П. П. Гайдєнко. Екзистенціалізм и проблема культуры. М., 1963.



«прозорість» екзистенціальної практики. Ця інтелігібельність і, відповідно, «розуміння» не дорівнюють розсудковому розумінню, що ґрунтується на концептуальних, логічних засобах пізнання<sup>53</sup> і не є різновидом чуттєвого пізнання. Як зазначає радянський філософ В. М. Кузнецов, «розуміння» у Сартра пов'язане з діяльністю розуму і не має відтінка «чуттєвості»<sup>54</sup>. Отже, Сартр, з одного боку, усіма засобами прагне усунути з своєї теорії «розуміння» форми концептуального пізнання, яке, на його думку, не може досягти дійсності, а з іншого боку, намагається відшукати таке «знання», яке було б нижче рівня понятійного мислення і саме тому, начебто, здатне безпосередньо досягти дійсності. Ця спроба приводить Сартра лише до постулювання так званого ситуаційного «розуміння», яке ґрунтується на тому, що тотальність, цілісність ситуації надає певного смислу окремим її складовим частинам. Це «розуміння» розкривається Сартром на такому прикладі: «Я розумію рух когось, хто прямує до вікна, виходячи з матеріальної ситуації, в якій ми обоє перебуваємо: наприклад, коли дуже задушливо»<sup>55</sup>. Звичайно, наведений приклад «розуміння» дає лише неповне, попереднє уявлення про сартрівську концепцію, однак тут наявні основні її компоненти. Ситуаційне «розуміння» є лише найпростішою моделлю «розуміння» взагалі. Саме в такому ситуаційному «знанні» Сартр бачить можливість об'єднання гносеології і практики, їх злиття, що дозволило б уникнути як апіорних конструкцій концептуального знання, так і вульгаризмів механістичного матеріалізму. Неважко побачити, що цінність такого виду «знання» невелика, а сфера застосування його не виходить за межі окремої ситуації.

Звичайно, знання не завжди виступає в розвинутій теоретичній формі. Крім того, саме теоретичне відношення людини до дійсності передбачає наявність певного попереднього знання, яке не є надбанням теоретичних наук. Отже, сартрівська концепція «розуміння», допускаючи

---

<sup>53</sup> Концептуальне бачення очевидності має у Сартра назву «інтелекції», причому філософ наполягає на «постійному розчиненні інтелекції в розумінні». (J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 107).

<sup>54</sup> В. Н. Кузнецов. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. М., 1969, с. 213.

<sup>55</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 96.

наявність деякого «дологічного» знання, начебто виходить із намагання з'ясувати реальну проблему. Проте Сартр абсолютизує метод «розуміння», знецінюючи понятійне знання і, отже, можливості теоретичного пізнання в суспільній практиці індивіда.

На підтвердження своїх поглядів щодо знання, яке тотожне екзистенціальній практиці індивіда, Сартр навіть апелює до Маркса, акцентуючи увагу на тих розділах його вчення, де йдеться про залежність категорій суспільних наук від певного розвитку суспільства. Однак при цьому екзистенціалізм відкидає головний матеріалістичний момент — формування наукових теорій як певного відображення суспільного буття, а фіксує лише момент залежності певних форм теоретичного освоєння світу від суспільної організації, науки, культури тощо. Так, Сартр пише: «Необхідно встановити понад індивідом синтетичні реальності: сім'ю, націю, суспільство. Понад індивідуальним образом необхідно встановити існування концепцій, мислення»<sup>56</sup>. Як бачимо, сартрівська позиція в цьому питанні не виходить за межі ідеалістичного світорозуміння, оскільки він встановлює лише залежність типу «ціле — частина», тоді як К. Маркс вказує на визначальну *матеріальну основу* розглядуваних ним ідеальних форм наукового пізнання. Якщо К. Маркс встановлює залежність між формами буття і формами свідомості, причому основою виступають форми буття, то Сартр звертає увагу лише на відношення між самими організаційними формами суспільства та індивідом. Зрештою, нехтування залежністю форм свідомості від форм буття робить сартрівську методологію ненауковою, оскільки його аналіз обмежується лише позірною дійсністю, не досягаючи справжніх рушійних сил розвитку суспільства.

Сартрівській концепції властива ще й та вада, що «розуміння», тобто рівень безпосереднього відношення людини до зовнішнього світу, оголошується основним відношенням людського пізнання. Сартр ототожнює своє «розуміння» з реальним процесом життєдіяльності індивіда. «Це розуміння, — підсумовує французький філософ, — яке не відрізняється від практики, є водночас безпосереднє існування (оскільки воно відтворює себе як

---

<sup>56</sup> J.-P. Sartre. L'Imagination. Paris, 1948, p. 30.

рух дії) і основа непрямого пізнання існування (оскільки воно розуміє екзистенцію іншого)»<sup>67</sup>. Оскільки існування тлумачиться екзистенціалістами як щось безпосереднє, відкрите, очевидне, то звідси й «розуміння» Сартра одержує ці самі властивості. З концепції визначальності екзистенції щодо інших форм суспільного життя людини випливає його хибне твердження про те, що «розуміння» нібито є основою усякого іншого і насамперед теоретичного знання.

Нова, «розуміюча» епістемологія робиться нібито можливою завдяки інтелігібельності, навіть «понадпрозорості» екзистенціальної практики. За Сартром, інтелігібельність можлива завдяки «тоталізуючому» руху, тобто руху до якоїсь цілісності, всезагальності<sup>68</sup>. Тотальність як мета і майбутній стан роблять можливим сартрівське «розуміння». Зокрема, звідси випливає намагання Сартра визначити рух тоталізації через цілі, «проект», «екзистенцію», причому він підкреслює спрямований, інтенціональний характер цих категорій. Він часто вдається, наприклад, до такого написання цих категорій: «про-ект», «ек-зистенція»,— щоб підкреслити цей тоталізуючий рух до мети, до цілого. Дослідник, за твердженням Сартра, виходячи з деякої тотальності (ситуація тощо), може «розуміти» поведінку людини в тій чи тій ситуації, на тому чи тому «соціальному полі».

Як бачимо, основним евристичним засобом сартрівської методології є визначення процесів у межах відношення «ціле — частина». Не заперечуючи можливості часткового його застосування, слід зауважити, що при такому підході до реальних процесів залишається нез'ясованим вирішальне питання про її рушійні сили. Саме ця вада робить практично неспроможною сартрівську концепцію «розуміння» при застосуванні її до суспільних явищ, де вирішальне значення належить науковому аналізу з класових позицій.

Майже всі поняття сартрівської філософії проймають одне одного, переплітаються чи, точніше, перегукуються,

<sup>67</sup> J. - P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 105.

<sup>68</sup> Категорія тотальності, яку Сартр запозичив у Гегеля, це те розгорнуте ціле, що є синтезом попередніх часткових визначень предмета. Категорією цілого він вважає основним досягненням гегелівської філософії і саме на цьому будує свою «розуміючу» епістемологію.

що надає їм специфічного забарвлення або навіть нового смислу. Це можна прослідкувати на прикладі категорії «рефлексії», яка вказує на те, що «розуміння» є функцією розуму, хоча розум при цьому дещо специфічно тлумачиться<sup>69</sup>. Вичленовуючи лише «антропоморфну» сферу людської практики, а саме властивість надавати зовнішнім об'єктам «значень», «смыслів» тощо (в чому виявляється, за Сартром, активний, творчий характер людської свідомості) і оперувати ними, Сартр вказує на можливість «розуміння» цих феноменів суспільного життя за допомогою певного виду «рефлексії». Ця рефлексія має своїм вихідним пунктом індивіда, від нього прямує до якоїсь тотальності, а потім знову повертається до індивіда. Причому в сартрівській інтерпретації навіть рефлексія втрачає свою концептуальну форму. Вона тотожна «прогресивно-регресивному» руху (від індивіда до тотальності і навпаки) і самій «практиці» і водночас є «діалектикою», або «логікою дії». Вона є «зняттям покрову», розшифровуванням, розгадуванням якогось смислу руху тоталізації. В цьому плані рефлексія збігається з «розумінням».

Рефлексія Сартра передбачає визначення позиції індивіда через так звану тоталізацію, рух до всезагальності. Водночас у цьому рухові до тотальності неабияку роль відіграють поняття «мети», «проекту», «свободи» тощо, які в тлумаченні Сартра самі вже стають моментами безпосереднього відношення людини до дійсності, а тому набувають тут специфічного забарвлення. Ці поняття визначають рух самої тоталізації як процесу сигніфікації і становлення даної тотальності. Звідси: «розуміти — це завжди врешті-решт будувати, конституюва-

<sup>69</sup> Сартр характеризує свій метод і свою концепцію «діалектичного розуму» як нову форму раціоналізму. Так, хоч він і виступає проти «інтелектуалізму» (розуміючи під цим пізнання в поняттях), але при цьому обстоює принципову можливість пізнання, доступність для «розуму» явищ людського існування, суспільства та історії. Сартр висуває, нібито, нове розуміння «діалектичного розуму», який не тотожний здатності людини пізнавати світ з допомогою понятійного мислення. «Діалектичний розум», мовляв, значно ширша сфера людського пізнання, яка включає в себе «логіку дії» і саму дію. В «діалектичному розумі» місце понятійного пізнання (як гносеологічної позиції свідомості) посідає «розуміння», що характеризується як рух до тотальності і вимагає знання ситуаційного перебування людини. Такий «розум» лише за назвою відповідає тому значенню цього поняття, яке складалося в історії філософії.

ти, створювати актуально синтез об'єкта»<sup>60</sup>. Отже, «розуміння» являє собою процес синтезування якоїсь тотальності, який водночас є і процесом життєдіяльності індивіда, його «практикою». Знаходженням того цілого, яке становить мету, основоположний проект, і здійснюється, за Сартром, «розуміння» як пізнавальна діяльність.

Сартрівське «дослідження» не йде далі встановлення простих, елементарних зв'язків якоїсь цілісності, тотальності. Філософ наголошує на мікросоціологічному аспекті своєї теорії. Але мікросоціологія, як відомо, неспроможна досліджувати макропроцеси цілого суспільства, тому і сартрівська концепція, вражаючи іноді точністю описів емпіричних фактів, у цілому характеризується відсутністю справжнього наукового аналізу суспільних явищ.

Отже, даючи загальну оцінку сартрівській теорії «неконцептуального знання», слід зазначити, що філософ намагався виходити з одного принципу, зі своєї концепції безпосередньої екзистенціальної практики, вплив якої позначається на всіх інших поняттях. При цьому Сартр абсолютизує значення суб'єктивних форм освоєння людиною зовнішнього світу. Смысл всієї практичної діяльності людини зводиться до діяльності позначення, «сигніфікації», що призводить до звуження і форм пізнання. У його концепції немає аналізу формування суспільних відносин в процесі виробництва. Матеріальне виробництво наявне в аналізах Сартра тільки у вигляді неасимільованого індивідом зовнішнього світу речей, байдужого або навіть чужого конститууючій свідомості.

Реальна ж взаємодія людини з природою і суспільством випадає зі сфери сартрівського дослідження, реальні зміни відбуваються нібито «за кадром». Залишається тільки «розуміння» того значення, смислу, якого набуває діяльність в результаті позначальної діяльності індивіда. Коли ж йдеться про об'єкти, які не можуть бути безпосередньо «пережиті» індивідом, Сартр починає говорити про «інертну практику», яка власне не є практикою в екзистенціалістському розумінні. Оскільки, за його визначенням, суспільне в умовах капіталізму тотожне відчуженому, то слід виходити з індивідуальної практики, з позиції індивіда. В цьому Сартр вбачає гуманізм своєї

<sup>60</sup> J. - P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 490.

концепції. Проте з його теоретизування випадає сам соціальний рух людства, завдяки якому власне і виникає можливість побудови безкласового суспільства, тобто можливість реального гуманізму.

Отже, «розуміння» у Сартра ґрунтується на «екзистенціальній» (повсякденній) практиці індивіда. Ця практика відзначається безпосередністю, спикретичною єдністю дії і мислення, оскільки мислення тут вплетене в акт діяльності, воно ще не відокремилось від діяльності. Теоретичний рівень такого відношення людини до дійсності найнижчий, і на цій підставі Сартр намагається виявити деяке специфічне «знання», або «розуміння», яке він не тільки робить основою усякого іншого знання, а й протиставляє його понятійному, інтелектуальному пізнанню. Оскільки при цьому залишається нез'ясованим співвідношення між різними формами практики, положення про «розуміння» як основу всякого іншого знання втрачає сенс. Застосування ж такого виду «знання» обмежене сферою так званих ситуацій, і тому воно аж ніяк не може замінити собою інтелектуальне пізнання, коли йдеться про аналіз суспільного розвитку.

У згоді з таким тлумаченням практики Сартр робить вихідним пунктом своєї концепції індивіда, а точніше, момент освоєння індивідом зовнішнього світу шляхом «переживання», «інтеріоризації». Однак не всі об'єкти можуть бути «пережиті», тобто пройти через безпосередній досвід окремої людини. Тому в теоретичному плані позиція Сартра веде до вилучення зі сфери пізнання певних неінтеріоризованих об'єктів, які відіграють вирішальну роль в розвитку суспільства. Щоправда, він намагається простежити розвиток такого пізнання, рухаючись в своєму аналізі від індивідуальної практики до практики груп, «серій», колективів. Але метод залишається незмінним: пізнання, «розуміння» можливе тільки через внутрішнє «переживання», інтеріоризацію.

Отже, сартрівська концепція «розуміння» ґрунтується на наявності безпосереднього чуттєво-емоційно-ситуаційного «знання». Застосування такого «неконцептуального» знання і, відповідно, «розуміння» обмежене сферою повсякденної практики, сферою нетеоретичного відношення людини до дійсності. Тому спроби Сартра видати «розуміння» за основу усякого знання виявляються безпідставними і безплідними. Крім того, тут виявив свою

неспроможність загальний методологічний принцип екзистенціалізму (запозичений ним з феноменології — «брати феномени так, як вони даються»). Цей принцип начебто апелює до очевидності, однак це така очевидність, яка функціонує на рівні буденної свідомості, в межах уже наявного знання. Екзистенціалісти, за їх висловом, намагаються лише «зняти завісу», розшифрувати якесь значення ситуації. В цьому відношенні їх концепція являє собою приклад ненаукового підходу до проблем суспільного життя, оскільки вона обмежується розглядом позірної дійсності.

Розгляд концепцій «розуміння» показує, що екзистенціалістська філософія відзначається некритичним сприйняттям дійсності, абсолютизуючи сферу явищ та їх інтерпретацію буденною свідомістю. В цьому виявляється не лише методологічна, а передусім соціально-класова її обмеженість

Отже, розглянувши передумови виникнення інтуїтивізму, його методологію та сучасні модифікації, можна сказати, що переважання інтуїтивістської методології в сучасних ірраціоналістичних течіях буржуазної філософії зумовлене як соціальними обставинами капіталістичних країн в епоху імперіалізму, так і усім попереднім розвитком філософських ідеалістичних систем.

В зв'язку з цим слід підкреслити, що в буржуазній філософії нашого часу відбувається своєрідний «поворот» до розгляду (з позицій ідеалізму) соціально-психологічних проблем, до моральної проблематики, питань соціальної зумовленості пізнання. При цьому робиться спроба виявити та обґрунтувати якийсь феномен «дорефлексивного мислення» як щось протилежне раціональному пізнанню. Як відзначає філософ-марксист з НДР В. Хайзе, ірраціоналістичні методи сучасної буржуазної філософії набувають форми емоційного відношення до дійсності<sup>1</sup>. Водночас він цілком слушно зауважує, що інтуїтивістська методологія є теоретичною основою багатьох сучасних ірраціоналістичних течій буржуазної філософії.

Незважаючи на те, що зміст сучасної буржуазної філософії порівняно з класичною змінився, однак вихідна ідеалістична настанова в буржуазній філософії зберігається. Як і раніше, визначальним та вихідним її пунктом є сфера свідомості, або поведінки. Ця тенденція виразно проявляється у ставленні сучасного ірраціоналізму до проблеми активної творчої функції свідомості. Так, французький екзистенціалізм, визнаючи свободу, вибір, свідомість за первісні визначальні характеристики людського

---

<sup>1</sup> Див.: В. Хайзе. В плену ілюзій, с. 597.



існування, виявляє свою спорідненість з основними теоретичними положеннями німецького класичного ідеалізму.

Разом з тим в процесі критичного аналізу вихідних принципів інтуїтивізму були виявлені деякі тенденції у витлумаченні самої інтуїції. Так, в епоху Просвітництва переважають натуралістичні або психологістичні концепції інтуїції («природне світло розуму»). В інтуїції тоді вбачалося якусь природну властивість людського мислення або ж властивість людської душі. В німецькій же класичній філософії виникають гносеологічні концепції інтуїції, враховується певний момент розвитку, становлення знання і відповідно методів його осягнення. Інтуїція тут виконує теоретико-пізнавальну функцію, вона є активною творчою силою уяви, діяльністю самосвідомості по створенню об'єкта пізнання. Щоправда, в об'єктивному ідеалізмі Гегеля інтуїтивне знання має значення лише як безпосередній вихідний пункт пізнання, істинне ж знання одержує найбільш довершену та адекватну форму в «чистому мисленні». В цілому можна відзначити, що в цей період в буржуазній філософії переважають інтелектуалістські концепції інтуїції.

Марксизм уперше в історії філософії поставив проблему дослідження інтуїції на наукову основу, вказавши на опосередкування її певним суспільним розвитком. Виявилось декілька рівнів можливості дослідження інтуїції, де соціальна форма інтуїції є визначальною щодо усіх інших її видів.

Наприкінці XIX — початку XX століття буржуазна філософія зазнає своєрідної кризи, що виразилася в недовір'ї до розумового, інтелектуального пізнання, і в ній починає переважати ірраціоналізм. Саме в філософії «інтуїтивізму» цей ірраціоналізм проявився якнайвиразніше. Зокрема, в інтуїтивізмі була зроблена спроба повернутися до психологізму у витлумаченні інтуїції (інтуїція — це вид переживання), біологізму (інтуїція — це вид симпатії на рівні інстинкту) тощо. Окремо слід сказати про феноменологію Гуссерля, де за допомогою інтелектуальних засобів вичленується певна сфера «сутностей», в яких зафіксовані моменти безпосереднього відношення людини до світу, а не лише пізнавальне відношення. Взагалі, вже в інтуїтивізмі раннього періоду намітилася тенденція трактувати інтуїцію не гносеологіч-

во, а психологічно або психоаналітично. Тим самим концепції інтуїції стають не раціоналістичними, а ірраціоналістичними. Інтуїцію починають розглядати не як здатність інтелекту, а як певний стан свідомості, психіки, найчастіше вона тлумачиться як результат безпосереднього неусвідомленого відношення людини до світу.

Звичайно, поряд з теоретико-пізнавальною діяльністю людини існує також велика сфера «художнього, релігійного, практично-духовного освоєння цього світу»<sup>2</sup>. Саме ця сфера безпосереднього відношення людини до зовнішнього світу стає об'єктом спекуляцій сучасного ірраціоналізму. Зокрема, усі теоретичні побудови екзистенціалізму стосуються саме цієї сфери, яку він досліджує на основі запозиченої інтуїтивістської методології. Основні категорії екзистенціалізму: «свобода», «вибір», «неатизація» тощо вироблені саме на цій основі. Взагалі, екзистенціалізм повністю запозичує в інтуїтивізмі його методологію. Цим пояснюється наявність у вченні Сартра вихідних феноменологічних настанов, а також його прихильність до герменевтики, до методу «розуміння» Дільтея. Щоправда, екзистенціалізм бере до уваги не лише психологічний аспект досліджуваних ним «феноменів», але й певною мірою соціальний аспект. Тому «розуміння» Сартра хоч і має безпосередній зв'язок з дільтеївською концепцією, але передбачає вже певну співвідносність з соціальною ситуацією або «соціальним полем».

Проте вихідні інтуїтивістські принципи наочно виявили свою хибність і в екзистенціалізмі Сартра, а саме тоді, коли Сартр перетворює найпростіше, безпосереднє «розуміння» в акт «пізнання», намагаючись надати йому більшого значення, ніж науковому мисленню.

Отже, за своїми вихідними принципами екзистенціалізм належить до однієї з різновидностей інтуїтивізму. В екзистенціалізмі знаходимо і 1) феноменологічний принцип очевидності, і 2) дорефлексивне *cogito*, що становить основу дорефлексивних, безпосередніх форм свідомості в екзистенціалізмі і 3) метод «розуміння», подібний до того, який розробляв Дільтей в своїй герменевтиці. Таким чином, інтуїтивістські принципи стали теоретичним ґрунтом екзистенціалізму, без яких він не може існувати. В екзистенціалізмі інтуїтивізм знайшов

---

<sup>2</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 12, с. 684.

для себе лише іншу сферу застосування — сферу екзистенції, що тотожна буденній свідомості індивіда.

Таким чином, тут інтуїтивізм зазнає певної модифікації. Посилюються соціологічні та соціально-психологічні аспекти, виявляються і аналізуються «феномени» соціального характеру. Водночас, загальна інтуїтивістська тенденція в ньому зберігається. Зберігається ірраціоналістична спрямованість методів дослідження, які протиставляються інтелектуальному пізнанню. Як і в інтуїтивізмі, в сферу екзистенціалістського дослідження потрапляють безпосередні, «дорефлексивні» форми відношення людини до зовнішнього середовища. Все це дозволяє зробити висновок, що екзистенціалістська філософія замикається в сфері суб'єктивного «переживання» і не зачіпає основ капіталістичного суспільства, що робить її так званий гуманізм позірним, а саму філософію практично безсилою.

Отличительными признаками современной буржуазной философии являются иррационализм, алогизм, тяготение к интуитивистской методологии. Именно в философии интуитивизма все эти признаки получили наиболее полное выражение. Поэтому рассмотрение интуитивизма имеет общеметодологическое значение и при анализе многих современных течений буржуазной философии.

В монографии исследуются источники возникновения и тенденции развития интуитивизма в современной буржуазной философии. В конце XIX — начале XX века буржуазная философия испытывает глубокий кризис, который, в частности, выразился в недоверии к разумному, интеллектуальному познанию, и в ней начинает преобладать иррационализм. Все это свидетельствует о неспособности буржуазной философии объяснить с позиций традиционного для нее миропонимания современную действительность.

Для интуитивизма характерен определенный разрыв с предшествующей рационалистической традицией в истолковании интуиции, ибо в эпоху империализма, охваченной кризисными явлениями, в буржуазной философии иррационализм становится господствующей тенденцией. В интуитивизме была предпринята попытка вернуться в истолковании интуиции к психологизму (интуиция — это вид «переживания»), биологизму (интуиция — это вид симпатии на уровне инстинкта) и т. д.

Взгляды Бергсона являются ярким проявлением иррационализма, характерного для буржуазной идеологии эпохи империализма. В антиинтеллектуализме Бергсона интуиция интерпретируется в качестве некой «жизненной силы», тождественной в какой-то мере инстинкту, что придает ей мистический характер. Подобная биологизация, не учитывающая качественной специфики социального познания, обусловленного уровнем развития общества, порождает не только ошибочные результаты в сфере методологии, но и откровенно реакционные выводы в социологическом учении Бергсона.

Другой представитель интуитивизма, Дильтей, пытался психологически истолковать интуицию. На первый план он выдвигает «переживание» в качестве наиболее адекватного способа постижения «жизни» и ее социальных проявлений. Однако уклон в сторону психологизма неправилен уже тем, что при анализе социальных яв-

лений игнорируется диалектико-материалистическая зависимость их от определенных форм общественных отношений. Абсолютизируя проявления «духа» в сфере гуманитарных наук, Дильтей приходит к типично идеалистической позиции в философии.

В феноменологии Гуссерля была предпринята попытка с помощью интеллектуальных средств преодолеть глубокий кризис буржуазной философской мысли, охвативший ее в эпоху империализма. Но при этом Гуссерлю не удалось выйти за рамки интуитивизма, который в его идеалистической философии принимает лишь специфический вид: вычленяется некая сфера «сущностей», в которых зафиксированы моменты непосредственного отношения человека к миру. Методом постижения действительности у Гуссерля выступает некое непосредственное «усмотрение сущности», механизм которого так и остается нераскрытым. Ограничение же исследования только лишь сферой так называемых феноменов приводит Гуссерля к объективно-идеалистической позиции, к постулированию вневременных «сущностей».

Таким образом, попытки Гуссерля обосновать философию в качестве «строгой науки» и преодолеть присущий буржуазной философии релятивизм не дали желаемых результатов.

Методологию интуитивизма со всеми его недостатками полностью заимствует экзистенциализм. Так, у Сартра обнаруживаем наличие исходных феноменологических установок, а также приверженность его к герменевтике, методу «понимания» Дильтея. В экзистенциализме интуитивизм претерпевает лишь некоторые, не выходящие за рамки идеализма изменения. На основе интуитивистских принципов строятся такие экзистенциалистские понятия, как «свобода», «выбор», «проект» и т. д., которые, по замыслу экзистенциалистов, якобы призваны дать мировоззренческую ориентацию индивиду буржуазного общества. Но при этом выясняется, что человеку не на что опереться в современном капиталистическом обществе, он может руководствоваться лишь подсказкой подсознания, интуицией, что неминуемо ведет человека к пессимизму или к агрессивному своеволию индивида. Иррационализм и индетерминизм пронизывают все сферы экзистенциалистской философии. В конечном счете, экзистенциализм замыкается в сфере субъективного «переживания» и не затрагивает основ капиталистического общества, что делает эту философию практически бессильной. Она характеризуется некритическим восприятием действительности, абсолютизируя сферу явлений и их интерпретацию обыденным сознанием. В этом проявилась как методологическая, так и общеполитическая ее несостоятельность.

Вступ . . . . .	3
<i>1. ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСУ ЗНАННЯ ТА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ІНТУІЦІЯ В ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ . . . . .</i>	6
1. Концепції інтуїції в філософії XVII—початку XVIII ст. . . . .	6
2. Проблема інтуїції в німецькій класичній філософії . . . . .	14
<i>II. ІНТУІТИВІЗМ У БУРЖУАЗНІЙ ФІЛОСОФІЇ КІНЦЯ XIX — ПОЧАТКУ XX ст. . . . .</i>	34
1. Поширення ірраціоналізму в буржуазній філософії . . . . .	34
2. «Філософія життя». В. Дільтей . . . . .	38
3. Антиінтелектуалізм філософської концепції А. Бергсона . . . . .	46
4. «Вачення сутності» у феноменології Е. Гуссерля . . . . .	53
<i>III. КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ ІНТУІТИВІСТСЬКОЇ МЕТОДОЛОГІЇ ФРАНЦУЗЬКОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ (Ж.-П. САРТР) . . . . .</i>	68
1. Специфічність «буття» і «свідомості» у французькому екзистенціалізмі . . . . .	71
2. Критика сартрівської «онтології» людської активності . . . . .	78
3. Ірраціоналізм та індетермінізм концепції Сартра . . . . .	87
4. Методологічна неспроможність «неконцептуальної гносеології» Сартра . . . . .	91
Висновки . . . . .	104
Резюме . . . . .	108

Вступление . . . . .	3
<i>I. ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА ЗНАНИЯ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНТУИЦИЯ В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ . . . . .</i>	6
1. Концепции интуиции в философии XVII—начала XVIII в. . . . .	6
2. Проблема интуиции в немецкой классической философии . . . . .	14
<i>II. ИНТУИТИВИЗМ В БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX в. . . . .</i>	34
1. Распространение иррационализма в буржуазной философии . . . . .	34
2. «Философия жизни». В. Дильтей . . . . .	48
3. Антиинтеллектуализм философской концепции А. Бергсона . . . . .	16
4. «Усмотрение сущности» в феноменологии Э. Гуссерля . . . . .	73
<i>III. КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ИНТУИТИВИСТСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ ФРАНЦУЗСКОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА (Ж.-П. САРТР) . . . . .</i>	68
1. Специфичность «бытия» и «сознания» во французском экзистенциализме . . . . .	71
2. Критика сартровской «онтологии» человеческой активности . . . . .	78
3. Иррационализм и индетерминизм концепции Сартра . . . . .	87
4. Методологическая несостоятельность «неконцептуальной гносеологии» Сартра . . . . .	91
Выводы . . . . .	104
Резюме . . . . .	108

*Виталий Васильевич Лях*

**КРИТИКА ИНТУИТИВИЗМА  
СОВРЕМЕННОЙ  
БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**

*(На украинском языке)*

*Друкується за постановою вченої ради Інституту  
філософії АН УРСР*

Редактор *В. Т. Береговий*  
Художній редактор *І. В. Козід*  
Оформлення художника *І. М. Галушки*  
Технічний редактор *Г. О. Сергеев*  
Коректор *В. М. Губський*

Здано до складання 8. IV. 1974 р. Підписано до  
друку 15. VIII. 1974 р. БФ 31844. Зам. 4—965. Вид.  
№ 364. Тираж 850. Папір № 1, 84x108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Умов-  
но-друк. арк. 5,88. Облік.-видавн. арк. 5,78. Ці-  
на 59 коп.

Видавництво «Наукова думка», Київ, Репіна, 3.

Віддруковано з матриць республіканського ви-  
робничого об'єднання «Поліграфкінга» в Несте-  
ровській міській друкарні Львівського облпо-  
ліграфвидаву, м. Нестеров, вул. Горького 8,  
зам. 41.