

Вольфганг
РЬОД

Шлях філософії:
з XVII по XIX
СТОЛІТТЯ

Der Weg
der Philosophie:
17. bis 19.
Jahrhundert



СУЧАСНА ГУМАНІТАРНА БІБЛІОТЕКА



СУЧАСНА ГУМАНІТАРНА БІБЛІОТЕКА

австрійський культурний форум™

Wolfgang Röd

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

Вольфганг Рьод

**Шлях філософії:
з XVII по XIX століття**

Переклад з німецької
В. М. Терлецького та О. І. Ведрова

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

ДУХ І ЛІТЕРА
Київ, 2009

Це видання здійснено за фінансової та експертної підтримки Міжнародного фонду "Відродження" в рамках спільної програми з центром розвитку видавничої справи Інституту відкритого суспільства (Будапешт), а також за підтримки Австрійського культурного форуму у Києві

*Серія "Сучасна гуманітарна бібліотека" заснована
Українським філософським фондом 2001 року*

Редколегія серії:

д.ф.н. О. В. Білий, к.ф.н. А. Л. Богачов, д.ф.н. О. Є. Гомілко,
д.ф.н. А. М. Єрмоленко, д.ф.н. М. Д. Култасва, д.ф.н. А. М. Лой, д.ф.н. В. В. Лях,
д.ф.н. С. В. Пролєєв (голова), к.ф.н. Л. А. Ситніченко (вчений секретар),
д.ф.н. М. Л. Ткачук, д.ф.н. О. І. Хома

Переклад з німецької В. М. Терлецького та О. І. Ведрова,
за загальною редакцією В. М. Терлецького

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

Відповідальний редактор *к.ф.н. Вахтанг Кебуладзе*

Вольфганг Рьод

Р 96 Шлях філософії: з XVII по XIX століття /Пер. з нім. В. Терлецького та О. Ведрова. — Київ: Дух і Літера, 2009. — 388 с. — ("Сучасна гуманітарна бібліотека").

ISBN 978-966-378-127-3

Праця проф. Вольфганга Рьода, одного з провідних сучасних істориків філософії, зображує розмаїтий розвиток філософії епохи Модерну. Розпочинаючи свій виклад із творчості Р. Декарта, якого справедливо вважають піонером нової філософії, він простежує все багатство ідей цієї доби та їхні видозміни при подальшому розвої філософської думки в епоху Просвітництва, в творчості І. Канта і його перших тлумачів, а також у німецькому ідеалізмі. Своєрідність запропонованого підходу яскраво виявляється в історико-філософській концепції автора, який, долучаючись до кантівського розуміння філософії як «теорії досвіду», презентує сучасне прочитання історії філософії крізь призму «критичної філософії».

За спектром своєї тематики книжка цікава не лише для філософів, політологів, істориків, правників, а й стане в пригоді для всіх тих, хто не байдужий до перипетій науки, суспільства і культури в XVII–XIX століттях.

ББК 87.3

ISBN 978-966-378-127-3

© Beck, 2000

© Український філософський фонд, переклад, серія 2009

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2009

© О. І. Ведров, В. М. Терлецький, переклад, 2009

ЗМІСТ

Передмова	10
Передмова до українського видання	12

Частина перша:

Філософія Нового часу перед Кантом 15

I. Філософія XVII століття	16
1. Декарт	16
a) Життєвий шлях.	16
b) Вихідний пункт картезіанського філософування	18
c) Ідеал пізнання і науки	20
d) Основні ідеї метафізики	21
e) Принципи натурфілософії	28
f) Тіло і душа	30
g) Теорія і практика.	31
2. Антираціоналістичні тенденції у XVII столітті	35
a) Гобс і Гасенді як критики «Розмислів»	35
b) Засади філософії Гобса	37
c) Гобсова філософія держави	39
d) Паскаль	43
3. Подальший розвиток картезіанства	46
a) Поштовх до виникнення оказіоналізму.	46
b) Арнольд Гейлінкс	48
c) Ніколя Мальбранш	49
4. Бенедикт Спіноза	52
a) Життя Спінози	52
b) Геометричний порядок.	53
c) Подолання дуалізму.	54
d) Обґрунтування детермінізму.	56
e) Ступені пізнання.	57
f) Моральна філософія	59
g) Учення про державу.	61
5. Джон Лок	63
a) Біографічні відомості	63
b) Критика раціоналізму.	65
c) Узasadнення емпіричної теорії пізнання.	66
d) Філософія держави та програма ліберальної політики.	69
e) Основні положення філософії релігії	71

6. Готфрид Вільгельм Ляйбніц	72
a) Життя і творчість	72
b) Вчення про монади	74
c) Принципи логіки	79
d) Філософія та релігія	81
II. Доба Просвітництва	84
1. Характер просвітницької думки	84
a) Щодо поняття Просвітництва	84
b) Шефтсбері як предтеча Просвітництва	86
c) Діясти	88
2. Радикалізація емпіризму	89
a) Поєднання емпіризму та релігійної спекуляції в Берклі	89
b) Радикалізація емпіризму в Г'юма	93
(1) Розрив із теорією пізнання	94
(2) Г'юмове розуміння етики	99
(3) Вчення про право та державу	100
(4) Критика релігії	101
c) Філософія «здорового глузду» [common sense].	103
3. Просвітництво у Франції	104
a) Монтескйю	104
b) Вольтер	106
c) Дідро	107
d) Жан Лерон д'Аламбер	109
e) Кондильяк і школа ідеологів	110
f) Матеріалісти	111
g) Початки політичної економії	114
4. Просвітництво в Німеччині	116
a) Вольф і його прибічники	117
b) Філософія під впливом пієтизму	119
c) Лесинг'	122
5. Опоненти Просвітництва	124
a) Джамбатиста Віко	124
b) Русо як критик інтелектуалізму	126
(1) Життєвий шлях непристосованого	126
(2) Розуміння природи	129
(3) Свобода і правовий порядок	130
(4) Праця і власність	132
6. Філософія і соціальні та політичні перетворення на зламі XVIII–XIX століть	133
a) Просвітницька ідеологія поступу	133

b) Ідеал нового суспільства на основі програми Просвітництва	134
c) Реакція на Французьку революцію: традиціоналісти, Сен-Симон	136
d) Розвиток соціалізму від Фур'є до Прудона	140

Частина друга:

Кант і німецький ідеалізм	145
I. Філософія Канта	146
1. Кант, кьонігсбержець і громадянин світу	146
2. Так звана докритична філософія Канта	149
3. Основні думки теорії досвіду	155
a) Питання про можливість пізнання	155
b) Синтетичні судження a priori	157
c) Споглядання і поняття	160
d) Явища і речі самі по собі	165
4. Поразка традиційної метафізики: антиномії та паралогізми	167
5. Трансцендентальна філософія замість трансцендентної метафізики	171
6. Етика обов'язку	173
a) Кантова етика в 60-ті роки XVIII століття	173
b) Етичний формалізм	175
c) Етика і метафізика	179
7. Право і держава, історія і політика	181
a) Основні думки вчення про право і державу	181
b) Філософія історії	183
8. Вчення про прекрасне і доцільне	185
a) Доцільність природи	185
b) Прекрасне і піднесене	187
9. Філософія релігії	190
II. Метафізичні та психологічні тлумачення критицизму	193
1. Наближення критицизму до традиційної метафізики	194
a) Гербартова метафізика досвіду	194
b) Основні ідеї психології Гербарта	196
2. Психологічно-антропологічне тлумачення критицизму	197

a) Психологічне розуміння критики у Фриза	197
b) Школа Фриза в XIX і XX століттях	202
c) Бенекє як представник психологізму	205
3. Мовно-філософська метакритика	207
III. Від критицизму до ідеалізму	210
1. Якобі та суперечка про спінозизм	210
2. Філософія віри Якобі	214
3. Розуміння трансцендентальної філософії	
Маймоном	216
4. Систематизація трансцендентальної філософії	
в Райнгольда	220
5. Скептична опозиція	222
IV. Фіхте	225
1. Життя і твори	225
2. Ідеалізм і догматизм	228
3. Ідеалізм вчення про науку	229
a) Основні положення першої форми вчення	
про науку	229
b) Тенденція пізнішого вчення про науку	235
4. Звичасвість і право	240
a) Основні положення моральної філософії	240
b) Філософія права і філософія держави	241
V. Шелінґ	244
1. Життя й еволюція думки	244
2. Від вчення про науку до натурфілософії	246
a) Я-філософія	246
b) Досвід органічного життя	248
c) Інтелектуальне споглядання	249
3. Спекулятивне вчення про природу	250
4. Філософія тотожності	253
5. Теософія і «позитивна філософія»	256
a) Становлення світу як становлення Бога	256
b) Філософія одкровення	259
VI. Геґель	263
1. Життя і твори Геґеля	263
2. Теологічний вихідний пункт Геґеля	266
3. Феноменологія духу	269

a) Проблема пізнання	269
b) Форми свідомості	270
(1) Предметна свідомість	271
(2) Самосвідомість	273
(3) Діалектика як динаміка теорій	275
4. Система: логіка, натурфілософія, філософія духу	276
a) Наука логіки	276
b) Природа і духовний світ	279
5. Філософія права і філософія держави	282
a) Дійсність і розум	282
b) Сім'я, громадянське суспільство, держава	285
6. Мистецтво, релігія й історія	286
a) Мистецтво	286
b) Релігія	288
c) Світова історія	289
7. Історичне значення гегельянства	291
VII. Шопенгауер	294
1. Життя аутсайдера	294
2. Критицистські починання	297
3. Воля як річ сама по собі	301
4. Добре, прекрасне і визволення	305
a) Етика співстраждання	305
b) Основні ідеї естетики	308
c) Вчення про визволення	309
5. Місце Шопенгауера в історії філософії	311
ПРИМІТКИ	316
ЛІТЕРАТУРА	363
ХРОНОЛОГІЧНА ТАБЛИЦЯ	378
ПОКАЖЧИК ІМЕН	380

Передмова

На початку стисло окреслимо той задум, який скеровує виклад в цій книжці. Ідеться про те, щоб у загальних рисах викласти розвиток філософії таким чином, щоб виразно виявилися вагомні кроки, здійснені філософією на її шляху через століття. Натомість менш вагоме має відійти на задній план. Як будь-яка реконструкція, так само і запропонована тут здійснюється з певної позиції, яка не залишиться прихованою читачеві, якщо він зверне увагу на те, як оцінюються певні філософські концепції. Ідеться про критицистську позицію, яка є результатом подальшого розвитку Кантової трансцендентальної філософії і яку автор систематично розвинув у своїй книжці «Досвід і рефлексія. Теорії досвіду в трансцендентально-філософській перспективі» (Мюнхен, 1991). Не лише розгляд філософських ідей, а й наголос і вибір, що їх неодмінно потрібно було зробити, зумовлені цією позицією.

У тому разі, якщо помітна відсутність імені того чи того філософа, або якщо складається враження, що певні філософські концепції розглянуті не достатньо докладно, можна вказати на томи видаваної автором «Історії філософії» (Мюнхен, 1976 і д.), в яких запропонований детальніший виклад і, крім того, також докладніше зважено на додаткову літературу. Але потрібно особливо наголосити на тому, що «Шлях філософії» є не тільки нарис більшого, поки ще не завершеного твору, а й домагається бути цілком самостійним викладом.

Як уже зазначалося у вступі, шлях філософії простежений десь до середини ХХ століття, що, однак, не виключає спостереження деяких фаз розвитку і далі цієї межі. Для легшої орієнтації подаються перехресні посилання, здебільшого з вказівкою частини, глави і розділу; там, де не наведена частина або глава, вказівка стосується глави тієї самої частини або розділу тієї самої глави.

Автор має подякувати за дбайливе опікування видавництва; головню він вдячно зобов'язаний панові доктору Штефану Маєру за ґрунтовну перевірку рукопису. Крім того, його подяка стосується пана Генінґа Мориця (університет ім. Ото фон Геріке Магдебурґа), який прочитав текст із неабияким знанням справи

і подав вагомі пропозиції для вдосконалення і доповнення, а також сумлінно проконтролював друкарські гранки. Нарешті, автор дякує своїм інсбрукським колегам Райгарду Кляйнкнехту і Райнеру Турнгеру за критичне вичитування окремих частин рукопису; їхні пропозиції дуже зарадили при остаточному оформленні тексту.

Інсбрук, січень 1996 року

Вольфганг Рьод

Передмова до українського видання

Беручи в руки якийсь виклад перебігу історії філософії, вдумливі читачі мають право очікувати, що автор дасть зрозуміти, яким чином і з якої позиції він приступає до свого завдання. Потрібно спробувати піти назустріч цьому очікуванню, принаймні наскільки це можливо у нечисленних реченнях.

Спочатку варто вказати на те, що історія філософії [Philosophiehistorie] тут зрозуміла не як доксографія, тобто не як просте перелічування традиційних філософських поглядів; вона воліє бути філософувальною історією філософії, як її ясно бачив Кант. Так зрозуміла історія філософії відрізняється від інших історичних наук в одному суттєвому аспекті: можна бути істориком мистецтва, не будучи митцем, можна досліджувати історії війн, не мусячи бути при цьому солдатом, але не можна присвятити себе історії філософії як філософській дисципліні, не будучи філософом. Тому історія філософії завжди зазнає впливу філософської позиції історика.

Позиційна залежність історії філософії виявляється не лише при інтерпретації окремих філософських концепцій, а й при реконструкції особливих філософських стадій розвитку, навіть перебігу історії філософії загалом. Вибір, що мусить бути зроблений внаслідок розмаїття матеріалу традиції, наголос, розгляд і оцінка концепцій зумовлені припущеннями з боку історика.

З огляду на множинність філософських позицій, що завжди вже були і досі ще існують, не дивно, що різні інтерпретації перебігу історії філософії [Philosophiegeschichte] конкурують між собою. Той факт, що погляди на переказані традицією філософські концепції розходяться навіть після багатьох століть, пов'язаний із позиційною зумовленістю історико-філософських перспектив. При цьому в залежності від розбіжностей філософських напрямків виявляються специфічні відмінності. Представники критичної філософії, скажімо Ернст Касіерер, передусім зосереджуються на перебігу історії проблем та їхній функції в філософських системах, так само, як це робив Кант, коли він запитував про поступ метафізики в Новий час. Філософи екзистенції, наприклад Карл Ясперс, дбають про те, щоб зрозуміти мислення окремих філософів у його своєрідності та пояснити його екзистенційними досвідами.

Прихильники герменевтичної філософії, як-от Г. Г. Гадамер, у тлумаченні філософської традиції часто досягають вартого уваги, проте вони пристають до релятивізму, що унеможливує мову про поступ пізнання. Представники неопозитивізму і мовно-аналітичної філософії схильні до концентрації на окремих філософемах (скажімо, *cogito ergo sum*), що може приводити до вагомих з'ясувань, утім часто пов'язано з нехтуванням контексту проблеми і розвитку проблеми.

Визнання різноманітних історико-філософських перспектив має релятивістичні наслідки тією мірою, в якій жодна інтерпретація не може виявлятися остаточно єдиною правильною. Але з цього не випливає абсолютного релятивізму, адже інтерпретації є змога розпізнати як незадовільні й удосконалити через усунення їхніх недоліків, так що не всі інтерпретації можна вважати рівноцінними. Витіснення неадекватних інтерпретацій адекватнішими цілком можливо розуміти як поступ.

Уважний читач цього викладу перебігу історії новочасної філософії, певно, легко помітить, що авторуважає себе зобов'язаним критицистському способу мислення, що походить від Канта, і тому як історик філософії виявляє інтерес передусім до філософських проблем та їхнього розвитку. При цьому перебіг історії філософії являє собою такий розвиток, який набагато безперервніший у порівнянні з тим, що міг б запропонувати ізольований погляд на проблеми.

Крім того, проблемно зорієнтований спосіб розгляду придатний для того, щоб показати розвиток філософської думки присутньо як автономний процес. Хоча розвиток думки всякчас зазнавав впливу зовнішніх чинників — соціальні, економічні, політичні, релігійні чинники тощо в ньому відігравали не малозначну роль, — але вирішальні кроки були внутрішньо зумовлені, як виявляється, наприклад, у Декартовому відступі від традиційної метафізики. Соціологічні або психологічні пояснення, певна річ, для допомоги можна притягувати до історії філософії; проте вони не можуть заступати місце справжньої філософської аналізи, за якою завжди залишається право останнього слова.

Нарешті, проблемно зорієнтована історія філософії невразлива підозрою щодо суто антикварного способу розгляду. Оскільки інтерес до традиційних проблем, до їхнього систематичного взаємозв'язку і їхнього розвитку становить особливість загального

інтересу пізнання, що взагалі спрямовується на проблеми, від проблемно зорієнтованої історії філософії можуть походити імпульси, які йдуть на користь сучасному мисленню.

Сподіваючись, що і запропонований виклад перебігу історії новочасної філософії не лише ознайомить із традиційними думками, а спонукатиме до власних розмислів, я дякую всім тим, хто зробив можливим видання цієї книжки українською мовою, головню панові професору Сергію Пролесву як видавцеві. Особливо я зобов'язаний панові Віталію Терлецькому, без чийого компетентного перекладу ця книжка не досягла б читачів в Україні.

Охоче скористаюся цією нагодою, щоб подякувати всіх тих, за допомогою кого я зміг установити дружні стосунки з низкою українських колег. Першим, із ким я познайомився і хто посприяв всім моїм пізнішим контактам із різними університетами України, є пан професор Володимир Абашник, якому я вдячний також за опікування протягом моїх перебувань в Україні, за переклад текстів доповідей і за чимало цікавих філософських розмов.

Упродовж дев'яностих років я мав змогу зробити низку доповідей у Харкові. За запрошення і дружній прийом у Харкові я щиро дякую панові професору Олександрю Кривулі та пані професорці Ніні Бусовій, а також усім іншим колегам із цього міста.

Крім того, я щиросердо дякую керівництву Кантівського товариства в Україні, в конференціях якого я міг неодноразово брати участь, особливо дякую панові професору Анатолію Лою з Національного університету ім. Тараса Шевченка і панові доценту Михайлу Мінакову з Києво-Могилянської академії. Незабутніми залишаються ті дні, що їх я мав змогу провести з ними і з іншими колегами.

Інсбрук, 10 березня 2009 року

Вольфганг Рьод

Частина перша:

ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ ПЕРЕД КАНТОМ

I. Філософія XVII століття

Дотримуватися порядку підстав...
(Декарт до Мерсена)

1. Декарт

а) Життєвий шлях

Одним із чинників, що відрізняв новочасне мислення від середньовічного – можливо, навіть найважливішим чинником. – було модерне природознавство, що пояснює факти, інтерпретуючи їх як випадки математично сформульованих закономірностей, і тим самим створює можливість обґрунтованого прогнозування подій. Декарт був першим філософом, який свідомо зреагував на модерне природознавство, завдяки чому став піонером філософії Нового часу [1].

Рене Декарт народився 1596 року в Лае (провінція Турень, нині місто Декарт), відвідував єзуїтський колег у Ля Флеш, але наприкінці навчання у школі розчарувався: численні знання, що їх він здобув, не були систематично пов'язані. Крім того, він помітив, що шкільне знання не стосується сучасності: знання неплідні, якщо людина «не знає, що відбувається за нашої доби» [2]. Це важить і для філософії. Тому, за власною згадкою Декарта, він відвернувся від традиційної вченості, включно з юриспруденцією, якою займався в університеті Пуатьє, щоби читати «з великої книги світу». Аби набратися життєвого досвіду, він на початку Тридцятирічної війни добровільно служив у війську Йогана-Морица, князя Нассау, в Нідерландах, а пізніше – у війську Католицької ліги в Південній Німеччині. Листопадової ночі восени 1619 року поблизу Нойбургґа-на-Дунаї йому наснилися три сновидіння, в яких він угледів власне покликання до науки. Відтоді він лише на позір продовжував старе життя. «Я тиняюся, приховуючись», – писав він у щоденнику. Щонайпізніше після битви на Білій горі поблизу Праги він звільнився з військової служби, щоби мати змогу сконцентруватися на вивченні математики та математичної фізики, займатися якими почав уже в Нідерландах. Після подорожей він повернувся до Парижа, де трапилася друга зустріч, важлива для його подальшого життя: 1627

року він познайомився з кардиналом Берюлем, який взяв із Декарта обіцянку присвятити себе філософському обґрунтуванню науки.

Позаяк у Парижі Декарт не міг безперешкодно зануритися в наукову роботу, він удався до пошуків спокійнішого притулку та знайшов його в Нідерландах, куди й переїхав 1629 року. Наприкінці двадцятих років XVII століття постав незавершений проект праці з методології та теорії пізнання «Правила для керування розумом», а трохи пізніше – короткий трактат із метафізики, що не зберігся. Водночас Декарт займався математикою і фізикою: він зробив значний внесок у розвиток аналітичної геометрії та вивів, поміж іншим, закон заломлення світла. Декарт не наслідився публікувати систематичний виклад своєї натурфілософії на метафізичних засадах «Світ, або Трактат про світло», оскільки ця праця дотримувалася коперніканського погляду, за який було засуджено Галілея. Лише 1637 року під тиском друзів він вирішив оприлюднити деякі результати своїх досліджень, а саме: «Геометрію», «Діоптрику», де виведено закон заломлення світла, та «Метеори» [2a], де він пояснював виникнення райдуги. За вступ до цих досліджень правило «Міркування про метод» (*Discours de la methode*), де він у межах автобіографії окреслив основні риси не тільки наукового методу, а й філософії моралі, метафізики та космології.

У четвертій частині «Міркування» представлено начерк метафізики Картезія, щоправда, лише в загальних рисах. Чотири роки потому з'явилось докладніше пояснення основних метафізичних думок у «Медитаціях про першу філософію» (1641). Хоча темою цього твору в підзаголовку названо існування Бога та безсмертя (або нематеріальність) душі, картезіанська метафізика обговорює ці питання не заради них самих. На думку Декарта, існування Бога й нематеріальність *Я* потребують доведення, аби показати, що створений Богом і здатний осягати істину людський дух спроможний висувати об'єктивно значущі наукові засади. Відтак значення Декартової метафізики можна збагнути, лише беручи до уваги її наслідки для природознавства, як це показав сам Декарт насамперед у «Принципах філософії» (1644) – своєму головному систематичному творі.

Крім фізико-космологічних тем, про які йдеться в «Принципах», Декарт у своїх творах розглядав також проблеми фізіології та, в останній праці «Пристрасті душі» (1649), психології. У спробі науково пояснити виникнення афектів Декарт започаткував тенденцію, яка

в XIX століття призвела до відокремлення психології від філософії. 1649 року він прийняв запрошення шведської королеви Кристини, яку мав навчити власної філософії, та від якої сподівався дістати кошти на проведення запланованих досліджень, що для них потрібні були помічники. Першої ж зими в Стокгольмі Декарт підхопив запалення легенів і, не в змозі протистояти хворобі, помер 11 лютого 1650 року в 54-річному віці.

Декарт проторував шлях для філософії Нового часу, як жоден інший мислитель століття. При цьому варто зважати не стільки на його досягнення в окремих науках, перевершені протягом подальшого розвитку, скільки на його метафізику, яка значною мірою, хоча й не сповна, була теорією пізнання, а саме пізнання в сенсі математичного природознавства. Це й засвідчує, що його метафізика була цілковито модерною.

b) Вихідний пункт картезіанського філософування

Розвиток модерної філософії взагалі й картезіанства зокрема, можна досягнути, лише взявши до уваги, що виникнення математичного природознавства означає для філософії виклик, який вона не могла оминати. Здавалося, ніби древній ідеал надійного пізнання дійсності, що ним керувалися різні філософи Античності, саме тепер можна здійснити, бо закони математичних природничих наук, а надто фізики й астрономії – наприклад, Галілеїв закон вільного падіння або третій закон Кеплера, згідно з яким квадрати періодів обертання планет навколо Сонця співвідносяться між собою, як куби середньої відстані цих планет від Сонця*, – було визнано настільки ж надійними, як математичні положення. Через вимогу пояснювати за допомоги математично сформульованих законів об'єктам природничого пізнання можна було приписати тільки такі властивості, що надаються до

* Тут і в деяких інших місцях тексту в оригіналі стоять перехресні посилання автора на попередні або наступні частини, глави, розділи і підрозділи, на що автор звернув увагу в «Передмові». Оскільки переклад твору проф. Рьода розпочато з другого тому, а том перший, звісно, в майбутньому передбачений для перекладу, втім, наразі не приступний для українського читача, ми мусили прибрати всі вказівки, що стосуються першого тому. Крім того, також була частково змінена рубрикація перекладеної частини для зручності в користуванні. Щойно буде опублікований перший том, усі такі незначні видозміни тексту неодмінно будуть відновлені в початковій редакції при перевиданні другого тому. – *Прим. перекл.*

математичного опису, тобто визначення величини, форми, маси, положення та руху. Усі інші дані в спогляданні властивості, а саме: якості кольору, температури, тону тощо, – вважалися суб'єктивними; такі властивості, як раніше приписуване матерії прагнення відповідного їй природного місця, тепер проголошувалися фікціями й виключалися як «приховані якості». Спочатку цьому вирокові підлягало й поняття сили, яке не відіграє в картезіанській фізиці жодної ролі.

Перемога математичного природознавства означала подолання аристотелівсько-схоластичної картини світу. Припущення, нібито події в природі керуються цілями, було відкинуто, як і поділ на надмісячний і підмісячний світи, кожен зі своїми специфічними законами. Нове природознавство обмежилось дослідженням дієвих причин, причому, спочатку до уваги брали лише тиск і поштовх, що означало припущення лише механістичних пояснень.

Якщо природознавство стало здатним забезпечити надійне пізнання сутності матеріальної дійсності, пізнання дійсності більше не могло бути завданням філософії. Цей висновок ясно усвідомили не відразу; але оскільки його не можна було відокремити від нового погляду, то й довго уникати його не могли. Розвиток філософії від Декарта та через Канта до критичної філософії XX століття був визначений тенденцією дедалі яснішого усвідомлення погляду, який у Декарта щойно намітився. Але якщо філософії вже не відводиться функція осягати внутрішні зв'язки світу, її завданням залишається тільки рефлексувати над (повсякденним або науковим) пізнанням дійсності, тобто запитувати про припущення, далекосяжність і ступінь надійності [Sicherheitsgrad] такого пізнання.

Мета наукового пояснення природи і водночас точного передбачення природних процесів поєднується у Декарта з ідеалом панування над природою, як це розумів уже Френсис Бекон [Bacon]. Разом із Беконом він був переконаний, що науки мають слугувати забезпеченню й полегшенню людського буття. Збереження здоров'я, подовження життя та незалежнення духу від афектів Декарт уважав остаточними та безсумнівними цілями. Проте з перебігом часу йому ставало дедалі зрозуміліше, що практична філософія не може обмежуватися лише цими цілями; вищу мету Декарт убачав у єдності людського духу із загальним порядком дійсності, ґрунт якого в Богові.

с) Ідеал пізнання і науки

Декарт був переконаний, що природознавство має подавати надійне пізнання природи. Цю думку висловлено на початку «Правил для керування розумом»: «Мета наукових устремлінь має полягати в такому керуванні розумом, щоб він виносив обґрунтовані й істинні судження про всі дані йому предмети» [3]. Відповідно він наголошував, що на довіру заслуговує «лише цілковито пізнане, те, що не можна взяти під сумнів» [4]. З вимогою досконалого знання, що не потребує подальшого поліпшення, Декарт дотримувався раціоналістичного ідеалу пізнання; водночас він визнавав характерний для раціоналістичної філософії погляд, нібито наука в ідеальному випадку ґрунтується на засадах (аксіомах) настільки зрозумілих, що вони не потребують обґрунтування. Із цих засад логічно випливають усі інші її положення. Та у філософії засади не утворюють вихідного пункту – їх отримують у ході аналізу. Емпіричні науки також мусять послуговуватися аналітичним методом, тобто спиратися на твердження у формі законів, за допомоги яких ми можемо пояснювати факти. Декарт чітко відзначив відмінність між логіко-математичним обґрунтуванням і реально-науковим поясненням: каузальні положення мають на меті не довести, а пояснити дії [5].

Засновки наукових пояснень Декарт, вочевидь випереджаючи сьогоденне розуміння, позначав як «припущення». Але, зрештою, він не був готовий беззастережно визнати гіпотетичний характер наукових пояснень або теорій і припускав можливість виведення принаймні найбільш загальних законів природи з очевидних принципів. Але він погоджувався, що під час пояснення певних фактів потрібно спиратися на дані досвіду. (Наприклад, він сподівався сформулювати незалежно від досвіду закон заломлення світла; але коефіцієнт заломлення середовища, на його думку, завжди можна з'ясувати лише емпірично.)

Оскільки наукові теорії відрізняються від математичного числення завдяки тому, що претендують на об'єктивну значущість, постає запитання: звідки нам знати, що вони узгоджуються з дійсністю? На це запитання не можна відповісти засобами відповідної науки, тому доводити об'єктивну значущість реальної науки потрібно потойбіч науки, а саме на рівні метафізики («першої філософії», *philosophia prima*). Коли Декарт, що досі вважав себе математиком і фізиком, збагнув це, він став філософом, або ж метафізиком.

d) Основні ідеї метафізики

Аби досягти абсолютно надійного знання, потрібно виключити все бодай трохи непевне. Так, ми мусимо прибрати пісок, камінячця й хисткий ґрунт, перш ніж звести будівлю на міцному фундаменті. Лише після виключення всього сумнівного, усіх неперевіраних припущень та зумовлених традицією переконань можна сподіватися знайти істини, в яких більше жодним чином не можна сумніватися. Задля цього до всього не цілковито безсумнівного треба ставитися так, немовби воно хибне. Звісно, це не означає, нібито піддане сумніву справді хибне – просто, узасаднюючи знання, його не треба брати до уваги так само, як і вочевидь хибні твердження. Методичний сумнів – так називається цей метод – поширюється не тільки на недостатньо обґрунтовані традиційні погляди або звичні повсякденні гадки, а й на наукові припущення, якщо вони не дістали достатнього обґрунтування.

Зрозуміло, що було би безнадійно досліджувати кожну окрему опінію на предмет того, може вона вважатися надійною чи ні. Тому Декарт обрав інший шлях: він поділив усі розглядувані судження на три класи та запитав, чи можна взяти під сумнів принципи, що лежать в основі кожного з класів суджень. Головний поділ – це поділ на емпіричні та суто раціональні судження. Емпіричні судження стосуються або властивостей речей, або їхнього існування. Легко побачити, що судження про властивості спостережених предметів не можуть уникнути будь-якого сумніву: факт помилок у сприйняттях показує, що чуття інколи вводять нас в оману, «і розсудливість забороняє цілковито довіряти тим, хто обдури нас бодай раз» [6]. Скажімо, у цьому сенсі легко помилитися щодо образу віддалених предметів; але, запитує Декарт, чи може бути оманюю, що я зараз є тут, тримаю в руках клаптик паперу тощо? На перший погляд це видається неможливим; проте в існуванні тіл включно з моїм власним тілом можна сумніватися, якщо взяти до уваги, що вві сні також гадають, нібито мають перед очима речі, які існують незалежно від свідомості, тоді як насправді це тільки предмети фантазії. Якщо можна помислити, що змісти сприйняття схожі на змісти сновидінь, то не буде абсурдним припущення, що сприйняте так само іманентне свідомості, як і бачене вві сні. У цьому ж напрямку вказують міркування про галюцинації або уявлення божевільного. Природна віра, нібито в сприйнятті можна схопити

незалежні від мислення предмети, жодним чином не виправдана від початку, оскільки нам завжди безпосередньо знайомі лише змісти свідомості, переважно змісти уявлення, з яких не можна напевно дізнатися, чи відповідають їм справжні речі, чи ні. Природну віру в реальність предметів сприйняття можна взяти під сумнів, оскільки ми не маємо жодного безпосереднього доступу до припущеної дійсності потойбіч наших уявлень.

Навіть якщо погодитися, що всі судження, які ґрунтуються на сприйняттях, сумнівні, видається неможливим сумніватися в простих, суто раціональних судженнях. Здається безсумнівним, що $2+3=5$. Проте Декарт уважав, що навіть судження такого різновиду можна взяти під сумнів непрямо, хоча їхню достовірність жодним чином не можна похитнути. Бог міг створити мене так, уважав Декарт, що я завжди помиляюся тоді, коли вірю, нібито чогось цілком певен [7]. Такий Бог, щоправда, був би не доброю та правдивою істотою, а злим духом (*genius malignus*). Припущення такого Бога-ошуканця, за власним визнанням Декарта, – дуже малоймовірна спекулятивна гіпотеза; але оскільки не можна виключати, що я залежу від облудного духу, тінь підозри падає навіть на найпростіші судження чистого розуму.

Сьогоднішньому читачеві, напевно, складно збагнути, що можна припускати хибність таких висловлювань, як « $2+3=5$ ». Той, хто знає значення цифр, знаків додавання та рівності, не може сумніватися в цьому твердженні. Це мало бути зрозумілим і Декартові; що ж він мав на увазі, коли навіть у таких випадках уважав сумнів можливим? Аби зрозуміти його тезу, треба з'ясувати, що в межах філософії Декарта судження, в тому числі судження чистого розуму (наприклад, математичні), завжди стосуються предметів. Звісно, ці предмети є не реальні речі, а абстрактні сутності на кшталт платонівських ідей (наприклад, «трикутник взагалі»), які Декарт називав «справжніми й незмінними природами». Якби всесильна й підступна істота створила мене таким, що судження чистого розуму здавалися б мені цілком вірогідними без відповідних їм «справжніх і незмінних природ», сумнівні судження були б хибними. Тоді математика була б, так би мовити, сновидінням, щоправда, не сновидінням сили виображувати [*Einbildungskraft*], а сновидінням розуму.

Здається, тоді надія досягати вірогідного знання зійшла б нанівець. Дотеперішні аргументи щодо сумніву, проте, не вичерпують усього обсягу можливих суджень, оскільки досі було перевірено

лише судження про – реальні або ідеальні – предмети, тоді як судження про саме Я, що сумнівається, залишалися за дужками. Якщо сумнів має бути всеохопним, він мусить поширюватися й на це Я, що сумнівається. Однак спроба засумніватися в тому, що я існую, в такому разі зазнає поразки: не можна більше сумніватися в тому, що я існую, допоки сумніваюся, оскільки, якби я не існував, я не міг би сумніватися. Навіть Бог-ошуканець не міг би змусити мене обманюватися в судженні, що я, який сумнівається, існує. Положення «Я мислю, отже, існую» витримує будь-який сумнів і тому може правити за перший принцип [8].

Вислів «Я мислю, отже, існую», напевно, є найбільш докладно дискутованим положенням нової філософії. Чи йдеться про висновок, як натякає оте «отже»? У цьому разі мав би бути принаймні один засновок, і фактично, Декарт вводить як таку передумову тезу, що потрібно існувати, аби мислити [9]. Тоді умовивід мав би такий вигляд: якщо щось мислить, то воно існує; я мислю; отже, я існую. Але в цьому разі постає питання, за яким правом ми використовуємо більший засновок. Хіба він не підлягає радикальному сумніву так само, як засади математики? Якщо для уникнення таких питань припустити, що «я мислю, отже, існую» є безпосередньо очевидне судження, тоді залишається без відповіді питання, чому Декарт зробив його залежним від засновку. Якщо Декарт виходить із засновків, що не підлягають методичному сумніву, тоді він, як видається, припускає те, що хоче довести, а саме, що існує надійне знання. Це дає підстави підозрювати, що його аргументація хибує на коло. Фактично цей закид у циркулярності робило вже чимало його сучасників, і остаточно спростувати його не змогли й досі. Також і спроби внести ясність за допомогою аналізу мови оминають проблему *cogito*. Якщо перший принцип Декарта можна редукувати до вислову, який підтверджується у самому мовному акті, то залишається поза увагою, що Декартові йдеться не про мовну поведінку, яку можна описати засобами бігевіористичної психології, а про теорію пізнання реальних та ідеальних предметів.

Про принцип можна говорити лише тоді, коли є виведені з нього висновки [Folgesätze]. Фактично перший принцип Декарта становить вихідний пункт ходу думки, що веде до подальших засадничих філософських положень. Декарт питав, що таке Я, яке сумнівається й водночас безсумнівно існує, і відповідав: субстанція, а саме субстанція, що мислить, тобто субстанція, чия сутність полягає

винятково в мисленні (тобто в свідомості). Ця субстанція виявляється скінченною, оскільки тільки скінченна істота може сумніватися. Перша засада вповні має звучати так: «Я мислю, отже, я є скінченна субстанція, що мислить». Та Декартові йшлося насамперед не про пізнання субстанційного Я, а про пізнання об'єктивної дійсності, особливо про її наукове пізнання.

Найзагальніші положення математичного природознавства хоча й вірогідні, але самої вірогідності недостатньо для того, щоб гарантувати істинність судження, оскільки, як сказано, Бог-ошуканець може постійно ошукувати нас. Отже, припущення про облудного Бога потрібно спростувати, і це відбувається шляхом доведення того, що існує правдивий, нездатний ошукувати Бог. Оскільки поза Я, що мислить, нічого не можна пізнавати з певністю, під час своєї спроби довести існування Бога Декарт мусив спиратися на змісти свідомості. У першому доказі він виходив із того, що серед наших уявлень є ідея абсолютно досконалої істоти, себто Бога. Оскільки ця ідею неможливо набути з досвіду або витворити за допомоги сили виображувати, її слід розглядати як природжену та співвідносити з причиною, що містить рівно стільки ж досконалості, як і сама ця ідея, тобто з Богом, що справді існує як абсолютно досконала істота.

Уході цієї аргументації припускається, що ідея Бога ясна й виразна. Уявлення називають «ясним», якщо його зміст відкритий духові й очевидний для нього; в іншому разі воно темне. Якщо всі складники уявлення ясні, воно виразне ([нім. *distinkt*] від «*distinguere*» – «розрізнати»), оскільки його зміст можна точно відрізнити від змістів інших уявлень; якщо так не є, уявлення називають «заплутаним» (*idea confusa*). Наприклад, сприйняття двох дуже точно накреслених багатокутників, наприклад, правильного 99-кутника та правильного 100-кутника, за відповідного освітлення на зручній для спостереження відстані є ясними. Проте, можливо, я не міг би вказати, який із них має більшу кількість кутів. Однак якщо я визначаю поняття обох багатокутників за допомогою суми кутів, розрізнення стає цілковито чітким, ідеї тоді виразні. Окрім поділу уявлень на (1) темні, (2) ясні, але заплутані та (3) виразні, важливу роль у Декарта відіграє поділ уявлень за їхнім походженням. Адже ідеї можуть або походити із чуттів, або поставати завдяки силі виображувати, причому їхні складники принаймні опосередковано завдячують також і чуттєвим сприйняттям; та є, крім того, й такі ідеї, що жодним чином не походять із досвіду, а саме природжені ідеї. Ідеї звуться природженими, коли

їх можна утворити принципово незалежно від сприйняття; отже, у цьому разі не йдеться про щось природжене в тому сенсі, в якому ми розуміємо природжений дальтонізм.

Декарт не обмежився доведенням існування Бога як причини природженої, виразної ідеї абсолютно досконалої істоти, а навів (у V медитації) другий доказ буття Бога, незалежний від досвіду, в тому числі від внутрішнього досвіду наявності ідеї Бога в свідомості. Це доведення спирається лише на визначення Бога як абсолютно досконалої істоти: якщо Бог – істота, що має всі досконалості, і якщо існування є досконалість, то воно притаманне Богові, тобто він існує.

Може здаватися, нібито аргументація на користь існування Бога тут полягає в тому, що на підставі його абсолютної досконалості його слід мислити як такого, що існує. Якби це було так, хід думки містив би невинуватий стрибок від поняття до існування Бога. Фактично, Декарт не робив такої помилки, бо був свідомим того, що мислення не накладає на речі жодної необхідності. Його аргументація складніша, і її можна зрозуміти, лише взявши до уваги платонічні припущення, на яких вона ґрунтується.

Декарт, як і всі позначені впливом Платона філософи, припускає, що пізнання завжди є пізнанням предметів певного різновиду, і пояснював: «...Цілком очевидно, що все істинне – це щось»* [10]. Сутності [die Entitäten], що відповідають нашим виразним ідеям, є «справжні та незмінні природи», про які йшлося вище. Ідея ж Бога тим більше є відображення справжньої та незмінної природи. Якщо взяти це до уваги, хід доведення виглядатиме так: вихідний пункт – це припущення, нібито все, стосовно чого я виразно вбачаю, що воно належить до природи суцього, можна приписати цьому суцьому; відтак стверджується, що поняттю (виразній ідеї) Бога відповідає справжня природа, і пояснюється, що ця природа включає визначення існування (так само, як природа трикутника включає рівність суми кутів трикутника й двох прямих кутів); звідси випливає, що Бог існує.

Та й у цій формі доказ буття Бога сумнівний, і фактично його – як і перший доказ – критикували вже сучасники Декарта. Сумнівалися, що «існування» можна розглядати як «досконалість», тобто як (просту

* Український переклад цитовано за: Декарт Р. Метафізичні розмисли / Петро Соколовський (ред.), Зоя Борисюк (пер. із фр.), Олег Жупанський (пер. з фр.). – К.: МП «Юніверс», 2000. – С. 54.

й позитивну) властивість, що лежить в одній площині з будь-якими іншими властивостями. Крім того, запитували, чи є несуперечливим поняття Бога, що лежить в основі доказу, і чого Декарт докладно не розглянув [11].

В основі обох Декартових доказів буття Бога лежить думка, що скінченне можна помислити лише на тлі нескінченного; якщо ми, відтак, осягнемо скінченне – а принаймні самих себе ми осягаємо як скінченну істоту, оскільки ми сумніваємося й бажаємо, – ми осягаємо водночас нескінченне; самій ідеї нескінченного личить перевага порівняно з уявленнями про скінченне. Як я мав би осягнути, що я недосконалий, якби не мав ідеї досконалого? Щоб утворити поняття скінчених речей, я мушу належним чином обмежити ідею нескінченного або щось «відрізати» від неї, як про це висловився Декарт [12].

Декарт сам пояснив, чого він хотів досягнути завдяки доказам буття Бога: вони мають уможливити відповідь на питання, «чи поза мною існують принаймні деякі з речей, ідеї яких наявні в мені» [13]. Принаймні щодо ідеї Бога можна показати, що їй відповідає незалежна від мислення істота [Wesen]. Та коли існування Бога доведене, можна виключити припущення Бога-ошуканця, який уводить мене в оману в найочевидніших судженнях, і тим самим послабити радикальний сумнів. Щойно зникає надумане припущення омани з боку Бога-ошуканця, відновлюється віра в очевидність суджень, що їх виказують на ґрунті виразних ідей. Якщо речі існують незалежно від свідомості, їм можна приписати все, стосовно чого ми вбачаємо, що воно належить до їхньої сутності.

До питання про існування та сутність Бога долучається питання про сутність душі та матеріальних речей. Згідно з Декартом, душа визначається виключно як мислення (свідомість), як субстанція, що мислить (*res cogitans*), а тіло – як протяжність або протяжна субстанція (*res extensa*). Відповідно, філософське поняття Я не містить нічого, що належало б до царини тілесного. У принципі, можна сумніватися, що ми є люди з плоті й крові, бо віра в тілесне існування може бути ілюзією, сновидінням тривалістю в житті, — так само, як нещасний Сервантесів ліценціат Відриєра був переконаний, що зроблений зі скла. Декарт зробив висновок, що Я завжди мислить, навіть уві сні

* Український переклад цитовано за: Декарт Р. Метафізичні розмисли / Петро Соколовський (ред.), Зоя Борисюк (пер. із фр.), Олег Жупанський (пер. з фр.). – К.: МП «Юніверс», 2000. – С. 38.

без сновидінь, у найглибшому запамороченні [Ohnmacht], навіть до народження. Ми тільки тому нічого не знаємо про наше мислення до народження, що воно не залишає по собі жодних спогадів.

Так само, як із Я, що мислить, виключено все тілесне, так, за Декартом, матеріальна річ не має психічних властивостей; їй притаманні лише кількісні визначення, а саме визначення форми, величини та положення. Тож, якості, наприклад, колір, температуру, твердість тощо не можна приписувати матеріальним речам. Так само й свідомість не може бути притаманна чомусь тілесному. Тварин, що, за Декартом, не мають свідомості, потрібно вважати складними механізмами, чію поведінку можна пояснювати суто фізично. Між людиною і тваринами, у тому числі найрозвиненішими, лежить нездоланна прірва.

На думку Декарта, посилання на божественну гарантію істини дозволяє стверджувати, що все те, що ми вбачаємо на підставі поняття речі [Sache], можна приписати цій речі, якщо така існує. Тому він уважав також за виправдане пов'язувати очевидні положення про відношення протяжності та їхні зміни з протяжних речей [Dinge] – за припущення, що такі речі існують незалежно від нас. Проте не можна припускати без доведення, що світ матеріальних речей існує незалежно від наших уявлень; довести наявність незалежного від мислення матеріального зовнішнього світу – це останнє завдання, за яке взявся Декарт у межах метафізичного узаasadнення [Grundlegung].

Шуканий доказ виходить із факту наявності відчуття (наприклад, болю), і він має показати, що цей факт був би неосяжним без визнання матеріальної дійсності, яка існує незалежно від нас. Ми не можемо виключати, що, коли ми уявляємо речі, вони, можливо, є продуктами нашої сили виображувати; та з відчуттями, вважає він, усе зовсім інакше: якщо ми щось відчуваємо, ми поводимося суто пасивно, ми «страждаємо», як страждаємо, скажімо, від болю. Якби хтось закинув, що й це може бути оманюю й що насправді ми, самі того не знаючи, можливо, творимо відчуття, це означало б неминучу оману, ілюзію, що має підставу в нашій природі; та оскільки людську природу створив Бог, Бог опосередковано був би творцем цієї неминучої ілюзії і, отже, ошуканцем – а це суперечить раніше доведеному.

Із цією аргументацією можна сперечатися, мовляв, факт омани відчуттів підтверджується досвідом і не може бути усунутий за

допомоги спекулятивних міркувань. Прикладом такої омани є фантомні болі після ампутацій. Декарт брав до уваги цей закид і наголошував, що його власне доведення передбачає нормальне функціонування організму. Омана на кшталт фантомного болю постає лише за умови руйнування зв'язку між подразником, подразненням і відчуттям. Після ампутації відбувається подразнення нервів там, де в нормальному стані вони нічого не сприймають. За Декартом, якщо виключити винятки, можна покласти на надійність того, чому нас навчає «природа», особливо ж на існування матеріальних речей поза нами, які й викликають відчуття. Якщо визнати, що незалежно від нашої свідомості існують протяжні речі, тоді непохитно встановлено об'єктивну значущість положень математичного природознавства й досягнуто мету метафізичного узаasadнення (наукового) пізнання.

е) *Принципи натурфілософії*

Грунтуючись на результатах метафізики, Декарт міг пояснити, що речі насправді мають властивості, досліджувані в геометрії. Цей погляд має важливі наслідки: якщо «матерія» – це те саме, що «протяжність», то безглуздо говорити про протяжність без матерії: цілковито порожній простір (вакуум у метафізичному сенсі), згідно з Декартом, неможливий [14]. Оскільки протяжність, що становить сутність речей, є подільна до нескінченності, не може бути найменших часток матерії (атомів). Фізика описує не лише структуру тіл, тобто впорядкування їхніх частин, а й зміни просторових відношень – рухи. Ми кажемо, що щось рухається, коли воно із суміжності з одним тілом переходить у суміжність з іншим. Тому про рух можна говорити тільки відносно, адже жодна річ сама по собі не перебуває у спокої або в русі – її можна характеризувати як таку, що є у спокої чи рухається лише залежно від обраної в кожному конкретному випадку вихідної точки. Оскільки рух, за Декартом, суттєво не належить до матерії, його потрібно звести до принципу потойбіч матеріальної дійсності, а як такий принцип можна розглядати лише Бога. Бог не тільки створив матерію, а й надав їй певну кількість руху. Оскільки Бог як творець не змінює своєї волі – виключено через його досконалість, – кількість наданого ним руху (тобто сукупну величину імпульсу) треба вважати константною: рух не може ні зникнути, ні з'явитися, так що кожне тіло зберігає свій стан руху доти, доки жодне інше тіло не впливає на нього. Цей погляд виражено в законі інерції, який Декарт уперше ясно сформулював.

Якщо вакууму немає, інертні самі по собі частки матерії, яким Бог надав імпульс руху, можуть рухатися тільки у формі коловоротів. Наприклад, рух трьох часток матерії А, В і С відбувається так, що А переміщується на місце В, В – на місце С, тоді як С займає місце, на якому спочатку перебувала А. Це не може бути інакше, адже, за Декартом, рухома частка матерії не може відхилитися в порожній простір (якого, згідно із засновком, немає). Поштовх до руху, що походить від Бога, надалі веде до утворення вирів матерії, в центрі яких концентрується щільніша матерія. І Сонячна система – це такий вир, де центральною точкою є Сонце, та в якій утворилися часткові вири, чікими центрами є (частково оточені супутниками) планети.

До законів природи, що становлять рамці картезіанської фізики, належить, крім уже згаданого закону інерції, положення, згідно з яким тіла тяжіють до прямолінійного руху, а також положення, що при зіткненні тіл змінюється напрямок, але не кількість їхнього руху. Із цих засадничих законів Декарт вивів більш спеціальні закони природи, що вказують, як поведуться тіла при зіткненні. Декарт сподівався й закони зіткнення вивести незалежно від спостережень. Тут з усією виразністю виявляється, як раціоналіст Декарт, на відміну від представників емпіризму (наприклад, Джона Лока; див. розд. 5b–c), вважав принципово можливим пізнавати щось у дійсності незалежно від досвіду.

За Декартом, закони природи є законами у строгому сенсі слова, приписані Богом природі. Отже, закони природи – це не тільки висловлювання про спостережені закономірності перебігу подій, як уважали емпірики, а й необхідні принципи самої дійсності. Хто пізнає закони природи та їхні наслідки, той осягає щось про сутність дійсності.

Принципи картезіанської фізики становлять межі суто механістичного розуміння природи, що зводить усі процеси до відношень тиску та поштовху. Так, Декарт пояснював заломлення світла через рух часток тонкої матерії, не даної в прямих сприйняттях. Але й органічні процеси мають, на його думку, принципово механічний характер. Цей погляд наочно представлено, наприклад, у Декартовій теорії подразнення нервів: подразнення потрапляють до головного мозку нервовими волокнами, у той самий час як імпульси волі за посередництва тиску так званих життєвих духів (*spiritus animales*), тобто дуже тонкого, утвореного з легких складників крові матеріалу, переносяться до нервових трубок та щілин [*Zwischenräumen*] головного мозку.

f) Тіло і душа

Через категоричне розрізнення протяжної та свідомої субстанції або ж матерії й духу Декарт був не в змозі задовільно пояснити стосунок між психічним і фізичним аспектами людської особистості. Не можна не помітити, що певні психічні процеси підпорядковані фізичним подіям або станам: дотик до гарячого предмету викликає відчуття температури; лихоманка може змінити хід думок тощо; і навпаки, рухів тіла можна досягнути зусиллям волі, а думки можуть викликати тілесні зміни (наприклад, через уявлення жадливої події людину може морозити). Звідси напрошується думка, що думки можуть ставати причинами тілесних процесів, а процеси в тілі, навпаки, причинами фізичних феноменів. Але таке спричинення не можна розтлумачити, спираючись на Декартові засновки: тіло й дух протилежні в усіх властивостях, а там, де речі не мають спільних властивостей, між ними не може бути причинного зв'язку.

Тут Декарт дійшов очевидної дилеми: з одного боку, він хотів зважати на досвід зв'язку душі й тіла, з іншого боку, його погляд на стосунок протяжності та свідомості унеможлиблював задовільне пояснення цього зв'язку. Із цього скрутного становища Декарт вийшов так: він припустив, що взаємодія тіла та духу відбувається в єдиному органі, а саме в шишкоподібній залозі. Якщо, наприклад, відбувається вольовий рух руки, то під впливом волі шишкоподібна залоза має рухатися так, щоб завдяки її рухові життєві духи скеровувалися по нервах до певних м'язів. Однак ця спроба пояснення не дає задовільного розв'язання проблеми, оскільки шишкоподібна залоза є частиною протяжної дійсності й тому суттєво відрізняється від душі. Декартова теорія наштовхується тут на ту граничну межу, яку не можна подолати в рамках картезіанської метафізики. Тому його послідовники вважали за свій обов'язок увести додаткові метафізичні припущення, щоби розтлумачити стосунок тіла й душі (див.: розд.3).

Учення Декарта про стосунок тіла й душі та уподібнення організмів автоматам часто розглядають як симптоми відмови природничого мислення від завдання враховувати сутність живої природи. Щодо цього потрібно зауважити, що Декарт, поза всяким сумнівом, передбачав можливість належним чином пояснити органічні зв'язки, припускаючи лише спричинення через тиск і поштовх; але також потрібно обміркувати, чи вважав він себе змушеним до такого

способу розгляду, адже він, на його думку, мусив виступити проти того розуміння природи, що спиралося більшою мірою на фантазію, ніж на спостереження та розсуд. Не можна заперечувати того, що, захищаючись від спекулятивних поглядів, він зайшов надто далеко й розробив надзвичайно однобічне розуміння дійсності; але було би помилкою та історичною короткозорістю переважно негативно оцінювати ту роль, що її відіграли погляди Декарта в розвитку науки та новочасної науково-технічної картини світу.

g) Теорія і практика

Як і для Френсиса Бекона, для Декарта природниче пізнання було не самоціллю, а засобом досягнення практичних цілей. Йому йшлося про те, щоб обґрунтувати домагання людини бути «майстром і господарем природи» [15]. Орієнтація на практичні цілі яскраво виражається тоді, коли він порівнює систему наук із деревом і наголошує, що в науки, як і в дерева, плодоносять не корені (метафізика) й не стовбур (теоретична фізика), а лише гілля (механіка, анатомія або фізіологія та психологія). Плоди механіки збирають у техніці, плоди анатомії і фізіології практично застосовують у медицині, а психологія постачає теоретичні засади моральній філософії як «техніці» контролю афектів [16].

Мети практики, якомога більш теоретично захищеної від ризиків, можна досягнути лише тоді, коли існує відповідна теорія. Наприклад, аби бути в змозі технічними засобами втручатися до подій природи, потрібно знати їхні закономірності, тобто мати відповідні природничо-наукові теорії. Та цього недостатньо – треба також показати, що ці теорії можуть правити за надійні [gesicherte] істини, тобто за відповідні описи структур самої дійсності. На останнє питання більше не можна відповісти засобами природознавства, оскільки жодна наука не може довести власну об'єктивну значущість. Тож потрібна наука, яка показувала б, що висловлювання природничих наук мають значення для самої дійсності, – метафізика. Але тоді як природничо-наукові положення можна безпосередньо застосувати на практиці, зв'язок метафізики з практикою тільки опосередкований: її завданням є довести можливість узгодження природничо-наукових положень зі структурами дійсності й тим самим практики, ґрунтованої на науці.

Але навіть якщо ще не досягнуто теоретичного виправдання практики, зорієнтованої на результати наук, потрібно задовольняти

вимоги життя й ухвалювати рішення, причому якомога більш раціонально. Бажаючи поводитися розумно навіть за невизначеності, треба дотримуватися правил, які Декарт окреслив під назвою попереднього проекту моралі [provisorischen Moral]. Ці правила вимагають орієнтуватися на правові, моральні та релігійні норми оточення або ж найбільш розумних його представників, не змінювати вже ухвалених рішень без достатніх об'єктивних підстав і пристосовувати бажання до дійсності, якщо її не можна змінити відповідно до наших цілей [17]. Важливішою за ці правила є вимога присвятити себе вдосконаленню розуму [Ausbildung der Vernunft], щоби просунути в пізнанні якомога далі. У попередній моралі Декарта чітко проявилася інтелектуалістська тенденція картезіанської філософії: хоча розум потрібно культивувати не заради чистого пізнання, а як засіб для здійснення практичних цілей, лише він – а не інстинкт, потяг і почуття або ж релігійна віра – править за адекватний засіб виконання практичних завдань у найширшому сенсі.

Коли Декарт сформулював максими попередньої моралі, він, очевидно, уже мав перед очима мораль, яка мала бути не лише попередньою. Але спочатку він не міг її розробити, оскільки ще не було наукових засад, на які вони мали би спиратися. Щоб обґрунтувати моральну філософію як науку, потрібні в першу чергу психологічні пізнання, як їх виклав Декарт у своєму останньому творі, «Пристрастях душі», оскільки мета етики полягає в контролі пристрастей з боку розуму і, отже, спочатку потрібно знати, що таке пристрасті та як вони виникають. Під пристрастю Декарт розумів явище свідомості, викликане фізичними причинами – рухом життєвих духів, – але яке ми пов'язуємо не з тілесними процесами, а з душею [18]. Наприклад, якщо ми відчуваємо гнів, ми віримо, що збудження виникає тільки з душі, хоча насправді його викликають процеси в організмі. Як постають пристрасті, Декарт міг лише припускати; але те, що він спробував запропонувати пояснення там, де зазвичай просто висували постулати, мало важливе значення для розвитку психології. У який спосіб він це зробив, показує його спроба розтлумачити, чому в певних ситуаціях ми дивуємося. Це відбувається тоді, коли враження є новим для нас, тобто коли нерви збуджуються в незвичний спосіб. Подив є свідомою реакцією на незвичайний спосіб, у який відбувається враження.

Якби досягнути, як виникають афекти й за яких обставин вони посилюються чи послаблюються, то на них можна було би

цілеспрямовано впливати й насамперед припиняти їхній вплив на розум. «Чеснота» в Декарта означає практичну поведінку під проводом розуму; хто рішуче робить те, що пізнав за правильне, і тим самим правильно послуговується свободою волі, той є чеснотливий. Ототожнюючи розумність і чесноту, Декарт уже провіщає спосіб мислення Просвітництва. Але Декарт був далеким від того, щоби обстоювати невинуватий оптимізм щодо розуму. Він був свідомим того факту, що ірраціональними силами людської природи аж ніяк не можна нехтувати, ба більше, це навіть і небажано, оскільки вони неодмінні як стимули дії. Так само зрозуміло йому було те, що більшість зовнішніх обставин не можна раціонально передбачити, тож завдання розумно формувати життя треба розглядати як не досяжну мету.

Попри ці обмеження, Декарт був переконаний, що сама дійсність розумна й що наші дії [Handeln] завжди відповідають вимогам реальності тоді, коли ми діємо на підставі розумного пізнання. Ця віра в раціональність буття ґрунтується на припущенні, що форми речей залежать від Бога так само, як і наші виразні ідеї. Якщо речі як такі розумно впорядковані та якщо діяти правильно означає діяти на підставі розумового осягнення порядку речей, то зорієнтовані на розум дії обіцяють оптимальні результати.

Засаднича думка, що розумні дії потрібно розуміти як дії в згоді із (самою по собі розумною) сутністю дійсності, походить, очевидно, зі стоїчної традиції. Навпаки, дії на підставі почуття, афекту, потягу та інстинкту знецінюються, і ця настанова залишалася, загалом, безсумнівною протягом XVII та XVIII століть, допоки домагання розуму бути єдиним провідником практики не поставили під сумнів романтики, а пізніше Ніцше та представники філософії життя. Натомість Декарт був твердо переконаний, що добре й корисно діяти розумно; дії називають розумними не тому, що вони мають позитивні результати, а, навпаки, самі дії справляють позитивний вплив тому, що вони є розумні й, отже, узгоджені з дійсністю.

Хоча Декарт виходив із Беконової програми якнайповнішого опанування природи засобами прикладної науки, з роками він подолав її однобічність, пов'язану з концентрацією на техніці, підпорядкувавши всі окремі практичні цілі завданню мислити й діяти згідно із загальним порядком дійсності, що його фундував Бог.

Віра в розумність реальності – основна думка новочасного раціоналізму. Вона не нова й корениться в Античності – достатньо

поглянути на думку піфагорійців і елеатів, платоніків, аристотеліків і стоїків; значною мірою вона панувала також у християнській думці пізньої Античності та Середньовіччя. Хоча картезіанський раціоналізм пов'язаний із метафізичним раціоналізмом у попередній філософії, водночас він має виразно модерні риси. Насамкінець варто дуже коротко вказати на них.

Декарт прийшов до своєї метафізики через питання, як можливо досягнути щось у незалежній від мислення дійсності, якщо суб'єкту безпосередньо відомі завжди лише змісти уявлень. Відповідь впливала в межах теорії досвіду, і згадані вище положення про Я, матеріальну дійсність, Бога та відношення скінченного суцього до Бога являють собою її складники. З точки зору сучасної критичної філософії ці положення потрібно вважати за припущення, що слугують відповіді на питання, як можна досягнути можливість об'єктивного пізнання [19]. Щоправда, Декарт не визнавав їх припущеннями, а вбачав у них судження, які або є очевидні, або впливають із очевидних суджень, а тому їм притаманна позачасова значущість. Цей погляд було подолано з розвитком новочасної філософії двома великими кроками: спочатку поширилася думка, що значущість [Geltung] філософських засад, у яких виражено умови можливості предметного пізнання, ґрунтується не на очевидності, а на їхній функції всередині теорії досвіду; пізніше дедалі більше філософів приходило до переконання, що існує не єдина теорія досвіду й потрібно зважати на кілька можливих подібних теорій, отже, й засади філософії не формулюються раз і назавжди. Перший із цих кроків зробив Кант, другий – представники різних критичних напрямків у ХХ столітті. Якщо подивитися з позиції, досягнутої по здійсненні цих кроків, значення картезіанської філософії полягає в тому, що вона започаткувала зазначений розвиток. Це не означає, нібито потрібно зневажливо ставитися до математичних, природничих і психологічних досягнень Декарта; просто його змогли назвати батьком модерної філософії завдяки тому, що його метафізика, хоча й була частково пов'язана з домаганням пізнавати загальні структури дійсності, водночас являла собою теорію досвіду.

2. Антираціоналістичні тенденції у XVII столітті

а) Гобс і Гасенді як критики «Розмислів»

Головний метафізичний твір Декарта, «Розмисли», було оприлюднено з низкою зауваг сучасних філософів і теологів, а також із відповідями автора. Серед опонентів були Томас Гобс і П'єр Гасенді, які піддали критиці суттєві припущення раціоналістичної метафізики й тим дали привід прояснити засадничі питання раціоналізму. Якщо Декарт, як усі раціоналісти, вірив у можливість принципово незалежного від досвіду пізнання – саме таким має бути пізнання Бога, – критики наголошували на залежності всього знання від досвіду.

Відмінність позицій виявляється вже в Гобсовій оцінці Декартового першого принципу. За Гобсом, хоча з того, що я мислю, і випливає, що я існую, то лише тому, що кожна діяльність передбачає когось, хто її виконує. З таким самим успіхом звідси можна зробити висновок: я гуляю, отже, я є. Гобс відхилив припущення, що *Я* вказує на суто духовну істоту, оскільки вважав за можливе, що свідомість базується на певних процесах у людському організмі. Обґрунтовані судження про стосунок духу й тіла неможливі, оскільки ми принципово нездатні пізнати сутність дійсності, отже, і сутність тіла. Виказуючи раціональні судження, ми не виражаємо осягнення природи речей, а пов'язуємо імена на підставі їхніх конвенційних значень. Наприклад, той, хто стверджує, що сума кутів будь-яких трикутників дорівнює 180° , спирається не на осягнення вдової сутності трикутника, а на значення імен «трикутник» і «сума кутів 180° ». Ці імена утворювано на підставі уявлень, які, своєю чергою, виникають безпосередньо чи опосередковано з досвіду; точного значення вони набувають за посередництвом згоди членів мовної спільноти. Оскільки без досвіду немає уявлень (ідей), у нас, за Гобсом, немає жодної ідеї Бога, отже, картезіанські докази буття Бога треба вважати неслухними [20]. Цим поставлено під питання підвалини картезіанської метафізики. За Гобсом, немає справжніх і незмінних природ, чий зв'язок утворював би об'єктивний розумний порядок, як немає і зрозумілих суджень, у яких схоплювалося би щось із такого порядку. Щоправда, Гобс не був послідовним у дотриманні емпіричної та матеріалістичної тенденцій, які виявлялися в його критиці Декарта, тож його не можна беззастережно зараховувати до емпіризму, а до матеріалізму й поготів.

До критиків «Розмислів» належав також П'єр Гасенді (1592–1655), в якому тодішнє натуралістичне спрямування мало важливого представника, хоча він не виявляв глибокого розуміння модерного природознавства. Він був священиком, спершу викладав філософію в Екс-ан-Провансі (Aix en Provence), став пробстом у Діні та, нарешті, професором математики в Парижі. Визнання домогся завдяки тому, що надав нового значення філософії Епікура з її атомістичним матеріалізмом [21]. За доби Ренесансу, коли вийшли на яв різноманітні філософські течії, витиснені на маргінес упродовж століть, епікуреїзм не набув другого життя, вочевидь тому, що оголошений матеріалізм, надто в етиці, все ще наражався на сильні обмеження. Тим часом припущення атомів у фізиці й хімії виявилось плідним [22], тож учення Епікура з цього погляду мусило викликати інтерес; крім того, багатьом воно здавалося привабливим із тієї причини, що надавало можливість виступати проти аристотелівської натурфілософії.

Заперечення Гасенді проти Декарта вказують на матеріалістичне й сенсуалістичне розуміння, виражене в нього відкритіше, ніж у Гобса. Гасенді рішуче виступив проти різкого розмежування тіла й духу. З його погляду, не можна виключати, що свідомість «до певної міри є кров [тобто найкраща частина] органічної матерії». З цим поглядом було несумісне припущення розумово осяжних «сутностей», або ж «справжніх природ». За Гасенді, є лише конкретні матеріальні речі. Загальні поняття утворюються на ґрунті чуттєвих вражень за допомогою абстракції, а тому не бувають уродженими; вони не відповідають тим речам, сприйняття яких спонукає їхнє утворення, точно, а стають однозначними лише завдяки конвенційному встановленню. Через те немає і вічних істин. Правило суми кутів трикутника істинне остільки, оскільки ми в звичний спосіб застосовуємо відповідні поняття і пов'язуємо їх із реальними трикутниками.

Гасенді відкидав не тільки окремі натурфілософські погляди традиції, а й аристотелівський ідеал пізнання як такий. Реальні науки, як він гадав, не містять необхідно істинні положення, а

* Тут: представник капітулу (колегії або ради духовних осіб при єпископі в католицькій церкві) в зовнішніх справах. – *Прим. перекл.*

** Реальні науки займаються предметами, що належать до царини «речей» і стосуються самої дійсності, а не її знакової репрезентації або думок і відчуттів, викликаних нею. – *Прим. перекл.*

тільки гіпотези, щодо яких не можна остаточно встановити, чи є вони істинними. Не дивно, що Ґасенді розглядав теорію атомів як гіпотетичну, хоча, вочевидь, симпатизував їй. У моральній філософії він долучився до думки Епікура, що «добре» треба ототожнювати з «тим, що викликає задоволення», або з «тим, що дозволяє уникати незадоволення». Він відкрито захищав Епікура від закиду, мовляв, його практичне вчення слугувало аморальності. Ґасенді не заснував школи, але сприяв розвитку емпіричного мислення та подолав заборону, що її так довго зазнавав матеріалізм.

b) Засади філософії Гобса

Томас Гобс, про якого вище йшлося лише як про критика картезіанства, народився 1588 року, коли іспанська армада наблизилася до англійського узбережжя і країна побоювалася вторгнення. Потім свою боягузку вдачу він виводив зі страху, який його мати відчувала в цій небезпеці: моя мати народила близнюків, казав він, мене і страх. Фактично страх перед війною, особливо перед громадянською війною, відіграв важливу роль у його думці, а в страху насильницької смерті він убачав засадничу рису людської природи. Щоб усунути небезпеку внутрішніх заворушень, він радив максимально посилити авторитет держави. По закінченні університетських студій він працював домашнім учителем і міг здійснювати закордонні подорожі зі своїми вихованцями. Він контактував зі Френсисом Беконом і Гербертом Черберійським^{*}; у Парижі потрапив до осередку довкола отця Мерсена, філософського посередника Декарта у французькій столиці. Коли почалася громадянська війна, що мала призвести до падіння дому Стюартів, він написав працю, в якій намагався обґрунтувати абсолютне право суверена, оскільки був упевнений, що тільки абсолютна влада держави може гарантувати внутрішній спокій. Ця праця не мала особливого успіху, як і присвячений схожій темі твір «Про громадянина» (1642), що з'явився у Франції, куди Гобс утік [23]. Ішлося про третю частину розлогого філософського твору, чий попередній за систематичним порядком частини, «Вчення про тіло» і «Вчення про людину», було оприлюднено тільки роками пізніше. Тим часом

* Герберт Черберійський (1583–1648) – британський солдат, дипломат, історик, поет і філософ релігії. Відомий як «батько англійського деїзму», автор трактатів *De veritate i De religione gentilium*. – *Прим. перекл.*

в Англії усунули монархію, і до влади прийшов Олівер Кромвел. У своєму найвідомішому творі, у «Левіафані», Гобс зважив на нову політичну ситуацію на батьківщині, куди він незабаром повернувся. Коли кромвелівська Співдружність зазнала поразки, роялісти звинуватили Гобса в опортунізмі, але він міг покласти на зв'язки з королем Карлом II, якому викладав у часи заслання; Гобс навіть дістав державну пенсію. Наступними роками він присвятив себе проясненню питань права, досліджував передісторію Громадянської війни, вступив і до інтенсивної теологічної суперечки. Помер Гобс 1679 року.

Як і Декарт, Гобс зазнав впливу модерного природознавства. За переказом, він, маючи вже за сорок, випадково познайомився з «Елементами» Евкліда й зазнав настільки тривалого впливу геометричного методу, що розумів навіть логіку як щось на кшталт числення за допомогою понять, не в змозі, проте, створити логічне числення; це завдання лишилося Ляйбніцеві (див. розд. 6с). Уявлення, які Гобс уважав безпосередніми предметами свідомості, він вимагав розкладати доти, доки вдасться дійти простих мисленнєвих елементів. Коли простим думкам надають імена, ними, наче символами алгебри, можна «рахувати». Окрім номінальних дефініцій, є також генетичні дефініції, що вказують, як визначена річ виникла або як варто думати, що вона виникла. За Гобсом, такі дефініції особливо важливі, оскільки він припускав, що філософське пізнання можливе лише там, де предмети можна поняттєво витворювати: «Де немає [поняттєвого] витворення, там немає філософії» [24]. Наприклад, генетична дефініція має місце тоді, коли «коло» визначають як «лінію, що її створювано шляхом руху точки на постійній відстані від певної даної точки». При цьому важливе не те, як кола фактично виникають, а лише те, що їх можна мислити посталими у вказаний спосіб [25]. Нижче треба буде показати, як Гобс генетично визначав державу, подумки реконструюючи її виникнення.

Прості поняття, що утворюються при розчленуванні уявлень про речі, такі: «величина», «образ», «рух», «простір», «час», «причина» і «дія». За їхньою допомогою формулюють засади, значущі для всіх тіл, наприклад, закон інерції або закон рівності дії та протидії. Ці закони мають значущість не тільки для фізичних, а й для органічних тіл, зрештою, також і для соціальних «тіл», наприклад, для держави. Хоча Гобс так настійно наголошував роль спостереження в процесі пізнання, що часто його характеризують як емпірика, він уважав

найзагальніші принципи простору, часу, руху тощо незалежними від досвіду. З цього погляду він був ближчим до Декарта чи раціоналістичної метафізики, ніж спочатку могли припускати тогочасні дискусії.

У вченні про пізнання Гобс убачав застосування загальних законів руху до рухів в людському організмі, особливо в органах чуттів і нервах. Життя він зводив до руху «життєвих духів» (*spiritus animales*), при цьому «дух» тут розумів не в метафізичному сенсі, а в тому сенсі, в якому кажуть про «винний дух» (*spiritus vini*). (Див. також у Декарта, розд. 1e-f.) Коли за посередництва органів чуттів ми зазнаємо подразнень, зовнішні рухи впливають на життєві духи та викликають реакцію, яку ми свідомо переживаємо, а саме як уявлення або як бажання. При цьому залишається непоясненим, як із відношень руху, що їх можна описати принципово як фізичні, виникають свідомі переживання.

Рух життєвих духів, як і кожен рух, має тенденцію зберігати свій стан руху. Якщо він потрапляє під стримувальний вплив, ми переживаємо реакцію як незадоволення; якщо ж він зазнає сприяння, виникає почуття задоволення. Залежно від того, сприяє щось вітальному рухові чи перешкоджає йому, його переживають як цінність чи як щось позбавлене цінності [*Unwert*] і або бажають, або відхиляють [26]. Найнаполегливіше всі живі істоти відхиляють те, що веде до повного припинення вітального руху, тобто до смерті. Самозбереження є мета, панівна над усім, зокрема й над людськими прагненнями, які, за Гобсом, завжди мають егоїстичний характер.

с) Гобсова філософія держави

На базі цієї теорії Гобс збудував своє вчення про право й державу. Аби зрозуміти, в чому полягають право або державний правовий порядок, необхідно реконструювати виникнення держави. Це не означає, буцімто потрібно звернутися до історичних витоків держав – у більшості випадків їх уже неможливо встановити, – натомість треба сконструювати поняття держави за допомогою таких припущень, що походять почасти з загальної теорії руху, почасти з досвіду. З досвіду ми знаємо, що люди не живуть ізольовано, а поділяють свій життєвий простір з іншими людьми; із загальних засад випливає, що вони прагнуть ствердитися в бутті всіма придатними засобами: людина людині вовк (*homo homini lupus*). У стані, де право не регулює

егоїстичного прагнення – у природному стані – неминуче виникають конфлікти, що тривають аж до усунення конкурентів. Гобс казав про війну всіх проти всіх.

Проте, позаяк людина не дотримується сліпо свого інстинкту самозбереження, а й розмірковує, як можна якнайліпше вбезпечити своє буття, вона приходиться до думки, що підтримка природного стану не є в її інтересах, адже без державного порядку немає справжньої та тривалої безпеки. Хоча сильніші мають переваги порівняно зі слабшими, вони можуть стати жертвою хитроців або згуртування слабких [27]. З огляду на недоліки природного стану, цілком зрозумілим є пошук ліпших рішень. При цьому як вихід напрошується взаємна відмова від застосування яких заманеться засобів для забезпечення існування: якщо всі пообіцяють не вбивати один одного, це означатиме прогрес у безпеці. Але ж таку обіцянку легко порушити, якщо ніхто не подбає про те, щоб усі дотримувалися її. Тому потрібно створити наділену достатньою владою інстанцію, яка може змушувати дотримуватися домовленостей. Гобс навіть уважає, що вона мусить мати абсолютну владу. Домовленість зветься «соціальна угода», а інстанція, що гарантує її дотримання, – «суверен». Володарем суверенної влади може бути індивід або парламент.

Засадниче для цієї конструкції припущення, що люди від початку не перебували в соціальних і правових відносинах, суперечить поглядіві на людину як соціальну за природою істоту, що його постійно обстоюють із часів Аристотеля. Правничо-суспільний порядок має, за Гобсом, штучний характер; він чинний як самий лише засіб для дотримання інтересів індивідів. Оскільки за інтересами окремого індивіда стоїть прагнення якомога безпечніше утвердитися в існуванні, й оскільки це прагнення може виводитися з фізичних законів, виникнення держави дається пояснити за допомогою законів природи: держава як соціальне тіло підпорядковується тим самим законам, що й тіла взагалі.

Як представник традиційного вчення про природне право Гобс також говорив про природне право, але мав на увазі не визначені, уґрунтовані в природі людини права, а той факт, що перед створенням державного правового порядку кожен може вирішити, які засоби він хоче застосувати для збереження свого існування. Коли Гобс говорить про природне право, він має на увазі лише те, що застосування будь-яких засобів для самозбереження в

природному стані не може бути неправом, і це впливає з того, що перед створенням правового порядку не можна говорити про право й неправу [Recht und Unrecht].

Гобс частково затемнює натуралістичний характер свого вчення про державу, говорячи про природні чи божественні закони [28], які вимагають миру [29], поваги до домовленостей, рівної поваги сторін в угоді тощо [30]. Фактично так звані природні закони – це не закони у властивому сенсі слова, а висловлювання про засоби, необхідні для збереження існування. Тому їх можна відразу сформулювати як висловлювання. «Угод слід дотримуватися» означає, наприклад, таке: «Якщо ми хочемо досягти мети соціальної угоди, а саме якнайліпше забезпечувати існування, доречно дотримуватися угод». Тут більше не йдеться про певну належність; Гобс хотів не встановити норми, а лише вказати на умови, що їх люди мусять виконувати, якщо хочуть жити в безпеці й мирі.

Так само, як громадянин держави повинен коритися законам суверена, так і суверен має обов'язок підтримувати правовий порядок в інтересах індивідів, тобто оприлюднювати доцільні закони, забезпечувати їхнє виконання під загрозою покарання і адекватно розподіляти зобов'язання. Громадяни за жодних обставин не мають права усувати суверена [31]. Якщо окремі індивіди колись уже підпорядкувалися суверенові, цей акт більше не можна скасувати. Свобода громадянина полягає не у свободі від законів держави, наголошував Гобс [32], а в тому, щоб мати змогу ухвалювати рішення на власний розсуд у царинах, де немає державного регулювання. Скільки простору свободи надавати громадянам – це залежить від інтересу держави.

Покликання на божественне право Гобс уважав невиправданим: «Кожен людський закон є громадянський закон» [33]. Відтак він обстоював позицію правового позитивізму, згідно з яким право завжди втілено в законі. Покликання на «вище» – божественне або засноване в природі – право залишається порожнім; навіть приймаючи надпозитивні норми, ми мусимо погодитися з потребою інтерпретувати їх і уможливлювати їх застосування за допомогою санкцій, а це можуть робити лише державні органи, що встановлюють позитивне право. Державна влада абсолютна, це означає, що вона не підпорядкована жодному наддержавному праву.

Особливу увагу Гобс приділяв стосунку держави й церкви. Церква за жодних обставин не може стати державою в державі, оскільки

в цьому разі було б усунуто єдність держави, й це викликало би громадянську війну. Держава – це великий Левіафан, якому повинні цілковито підпорядкуватися окремі індивіди та окремі спільноти (особливо церква). Державна влада не порушує свободи думки й автономії сумління, але не тому, що їх варто визнавати цінностями, а тому, що державні органи не в змозі контролювати мислення; там, де внутрішня настанова виявляється в способах поведінки й діях, держава має право втручатися.

Вплив Гобса на філософію тривав і впродовж наступного століття. Його вимога розуміти логіку як додавання та віднімання понять сприяла зусиллям із математизації логіки, а його заперечення загальних сутностей посилювало емпіричні тенденції тієї доби. Особливо впливовим виявиться його погляд на природне право, з якого виходили Спіноза (див. розд. 4g) та Кристіан Томазій (див. гл. II,4b); теорія соціального контракту, що її він знову застосував, переймаючи традицію, яка сягає античності, відіграла вагомий роль у Новий час: Джон Лок, Жан-Жак Русо та багато інших приймали її, і в ХХ столітті вона теж знайшла прихильників.

Та погляди Гобса також викликали заперечення. Уже за його часу вони зустріли жорсткий опір не тільки теологів, але й математиків і юристів. Насамперед відхилили його вчення про природне право, особливо в Англії, оскільки воно нехтувало правовою традицією та зводилося до конструкції позачасово значущої моделі держави. Від часу романтизму критику спрямували проти механістичного характеру його вчення про державу, якому протиставляли думку, мовляв, у державі потрібно вбачати подобу організму. Навіть у ХХ столітті там і тут знаходилися прихильники погляду, що тільки історично постала спільнота, а не суспільство, що функціонує квазімеханічно, заслуговує на назву справжньої держави. У XVII та XVIII століттях чималим був вплив, що його справив Гобс як філософ держави, і хоча вчення про державу не можна відокремити від систематичного зв'язку з його цілою філософією, саме воно найбільше вразило сучасників і представників наступних поколінь. Якщо спитають про глибші філософські причини цього впливу, то перш за все треба вказати на те, що Гобсова концепція держави ґрунтувалася на секуляризованому, тобто незалежному від теологічних тлумачень і певних правових традицій ученні про природне право, а, отже, її можна було по-різному тлумачити або застосовувати для виправдання різних політичних систем.

Так, Спіноза та інші поклали її в основу державної ідеології Нідерландів, хоча тут, на відміну від монархічної Англії, панували республіканські відносини. По-друге, великий вплив Гобсового вчення про державу можна пояснити тим, що його метод видавався схожим на природничо-науковий метод. Це говорило на користь його вчення в очах тих, хто довіряв розв'язання найважливіших практичних проблем не так філософії, як природознавству. Також те припущення, що люди перед укладанням соціального контракту жили ізольовано від суспільства, так би мовити, як суспільні атоми, відповідало атомістичному способу мислення, що якраз тоді починав набувати значення.

d) Паскаль

До критиків раціоналістичного ідеалу пізнання належить і Блез Паскаль, чия опозиція до раціоналізму, однак, виникла не з натуралістичної настанови, а з релігійних мотивів. Паскаль, що народився 1623 року в Клермоні й був десь на покоління молодшим за Декарта, Гобса та Гасенді, був не по літах розвиненим генієм. Він здійснив вагомий доробок для розвитку природничих наук і математики (наприклад, у теорії ймовірностей і численні нескінченно малих), але після того, як пережив релігійне пробудження, він відвернувся від наукового мислення, щоб цілковито присвятити себе захисту віри. Так, у «Листах до провінціала» (листах вигаданого настоятеля ордену єзуїтів) він обстоював авґустиніанський погляд, якого вчив єпископ Янсеній і який прийняв теолог Антуан Арно разом із його осередком у паризькому монастирі Пор-Рояль. Згідно з цим поглядом, милість є незаслужений Божий дар. Паскаль навернувся до містичного розуміння, яке відобразилося в «Думках» («Pensées»), начерку розлогої за задумом апології християнства [34]. Раціоналістичній метафізиці він закидав, що вона, мовляв, знає лише «Бога філософів», а не Бога Авраама, Ісака і Якова. Оскільки філософія неспроможна зробити кроку до біблійної віри, вона, за Паскалем, повинна не лише підпорядковуватися релігії, – її треба облишити на користь релігії. Так вимагав Паскаль у «Думках», написаних в останні роки його життя, коли він уже тяжко хворів. 1662 року Паскаль позбувся страждань [35]. По смерті в його вбранні знайшли зашитим під підкладку рукопис на пергаменті, так званий

«Меморіал», у якому відбито переживання релігійного пробудження Паскаля 1654 року; там написано:

«Бог Авраама, Бог Ісаака, Бог Якова, не філософів і вчених.

Певність. Певність. Відчуття. Радість. Мир. (...)

Забудь світ і все, крім Бога. (...)

Радість, радість, радість, сльози радості. (...)

Таким є вічне життя, і хай вони пізнають у тобі єдиного істинного Бога, так само і в тому, кого ти послав, Ісуса Христа.

Ісус Христос.

Ісус Христос. (...)

Паскаль піддав раціоналістичний ідеал пізнання й науки іманентній критиці й у трактаті «Про геометричний розум» (близько 1655) [36]. «Геометричний» (тобто аксіоматичний) метод, крім математики, застосовувався у природознавстві – він лежить в основі Галілеєвого виведення законів руху [37] й визначав пізніше хід думок Ньютона в «Математичних принципах натуральної філософії» – і його застосовували також у філософії. Так, уже Декарт натякав, як можна вивести найважливіші положення метафізики з дефініцій і аксіом – можливість, із якої пізніші філософи багато користатимуться [38].

Паскаль виходив із того, що в аксіоматично побудованій системі положень не має бути невизначених понять і недоведених висловлювань. Але, оскільки кожне поняття визначають за допомогою інших понять, які, своєю чергою, можна визначити лише за допомогою ще інших, вимога визначити всі поняття системи веде до нескінченності. Схоже справи стоять і з вимогою довести всі положення системи: оскільки положення можна довести лише за допомоги інших положень, доведення вестиме нас до дедалі дальших положень, не досягаючи коли-небудь кінця. Таким чином, ідеал науки в «геометричний» спосіб (*more geometrico*) нездійсненний, адже ми завжди послуговуємося невизначеними поняттями й мусимо спиратися на недоведені положення. Хоча, за Паскалем, є поняття з настільки простим і природним значенням, що практично немає небезпеки багатозначності, а деякі висловлювання настільки очевидні, що доказ більше не видається необхідним, про «науку» в строгому сенсі можна говорити, у принципі, лише там, де всі поняття визначено й усі положення доведено; оскільки ж ця вимога невиконувана, науки в згаданому сенсі не може існувати. Перед лицем цього «приниження розуму» Паскаль вимагав підпорядкування вірі; логіку розсуду треба підпорядкувати «логіці

серця». «Добре бути змореним і утомленим безуспішними пошуками істинного блага, щоби здійснити руки до Визволителя», – ідеться в «Думках» [39].

Віру можна підкріпити міркуваннями розуму, але вона істотно виходить поза царину розумового пізнання. За Паскалем, «Є три засоби увірувати: рацію, звичай, натхнення. Релігія християнська, якій єдиний властиве рацію, не визнає за своїх істинних дітей тих, хто вірить без натхнення. Це не означає, що вона виключає рацію і звичку – навпаки; але треба відкрити свій ум доказам, зміцнити це звичаєм, проте через упокореність треба віддати себе натхненню, яке саме тільки може забезпечити істинну і спасенну здійсненність...» [40].

У якому сенсі раціональні міркування можуть сприяти вірі, особливо виразно показує знамените парі, що порівнює рішення за віру в Бога чи проти неї зі спором, що на монеті – «орел чи решка»: «Рацію не може тут нічого визначити. Нескінченний хаос відокремлює нас <від Бога>. На краю цієї нескінченної відстані розігрується гра, у якій випаде чіт або лишка. На що ставите? За допомоги рацію ви не можете здобутись ані на те, ані на те; за допомоги рацію не можете позбутись жодного з обох». Можна ухилитися від звичайної гри; але коли йдеться про існування Бога, уникнути якогось рішення не вдасться. «Погляньмо; скоро треба вибирати, погляньмо, що для вас менше важить. Можете програти дві речі: істину й благо, а дві ставити на карту: своє рацію і свою волю, своє пізнання і своє блаженство; і двох речей ваша природа має уникати: облуди і мізерії. А що треба неодмінно вибирати, один вибір не завдає вашому рацію шкоди більшої, ніж другий. Це пункт з'ясовано. А ваше блаженство? Зважмо вигравши і втрату від обрання чету, тобто того, що Бог є. Оцінімо такі два випадки: вигравши, виграєте все, програвши, не програєте нічого; тож без вагання ставте на те, що Він є» [41]. Навіть якби ймовірність існування Бога була мізерною, було б розумно ставити на існування Бога, тому що вигравши – вічне блаженство – нескінченно великий, а от можливий програвши являє лише скінченну величину.

Що людина залежна від віри в одкровення, пояснюється слабкістю людського розсуду. Людина ница, хоча в пізнанні власної ницості є якась велич [42]. Утім, велич ця відносна: «Вся гідність людини в її думці, але що таке ця думка? Яка ж вона дурна!» [43]. Так само, як

* Тут і далі «Думки» Паскаля цитовано за українським виданням. Див.: Паскаль Б. Думки / Пер. з фр. Анатоль Перепада і Олег Хома. – К.: Дух і Літера, 2009. – 704 с. – *Прим. перекл.*

людське мислення має лиш обмежену цінність, так і сама людина нікчемна, і Паскаль настійно наголошував, що скінченна істота, якою є людина, у порівнянні з нескінченною є ніщо. З усвідомлення нікчемності постає смиренність [Demut] як передумова спроможності людини відкритися божественній милості.

Дистанціювання від раціоналістичної філософії привело Паскаля до містичної настанови, що гостро контрастувала з тогочасними панівними філософськими течіями. Впливовими стали його логічні погляди, особливо в осередку Пор-Рояля: у «Мистецтві мислити» («L'art de penser», 1662) Антуана Арно і П'єра Ніколя – так званій *логіці Пор-Рояля* – поряд із традиційними логічними вченнями набули значення також думки Паскаля й Декарта. Схоже справи стоять і з *граматикою Пор-Рояля* [44]. Одначе прорив до модерної логіки відбувся лише в Ляйбніцевих начерках логічного числення.

3. Подальший розвиток картезіанства

а) Поштовх до виникнення оказіоналізму

Декарт обстоював жорсткий дуалізм тіла й духу, протяжної та свідомої субстанцій. Проте пов'язані із цією позицією складнощі були настільки великими, що незабаром стали шукати інших розв'язань. Так, учень Декарта Анрі де Руа (в латинізованій формі Peřius) припускав, що дух є або щось матеріальне, або спосіб явлення матеріальної субстанції. Декарт різко дистанціювався від цього погляду, оскільки побоювався, що його могли приписати йому самому. Усупереч Peřіусові він наголошував самостійність свідомості щодо матерії з більшою наполегливістю, ніж будь-коли: матеріальні процеси (на кшталт подразнення чуттів) не викликають жодного змісту свідомості, зокрема, сприйняття; подразнення не причина, а лише привід (occasio) для виникнення перцептивних уявлень [Wahrnehmungsvorstellungen]. Цей погляд підхопили різні картезіанці, які загалом те, що зазвичай називають «причиною», розглядали вже не як діяльний чинник, а тільки як привід (occasio) тих процесів, що їх називають «дією». Згідно з таким підходом, оказіоналізмом, справжня дієва причина в усіх подіях є Бог.

Представники оказіоналізму на протигау Декартові вважали, що стосунок тіла й душі не можна розглядати як взаємодію. Якщо

тіло й дух є відмінні за сутністю субстанції, не випадає збагнути, як можлива психофізична взаємодія, що її припускав Декарт. Оказіоналісти прагнули подолати складність, не визнаючи ні фізичні процеси причинами психічних, ані, навпаки, психічні – причинами фізичних, а натомість припускали, що ці процеси лише дають Богові привід породжувати відповідні процеси в іншій царині. Наприклад, коли рука зазнає сильного тиску, цей процес є приводом для Бога створити у свідомості відчуття тиску чи болю; якщо ми хочемо якомсь ворухнути рукою, то цей акт волі стає для Бога приводом викликати відповідний рух руки. Якщо ми гадаємо, що наша воля спричиняє рух руки, ми піддаємося ілюзії на кшталт того, як немовля в колисці могло би помилятися, гадаючи, що його плач спричиняє гоїдання колиски, хоча насправді він є лише приводом для мами урухомлювати її.

У цій формі оказіоналістська теорія аж ніяк не переконлива, адже видається, що вона зводиться до припущення постійного дивовижного втручання Бога в стосунок тіла й духу. Представники цієї теорії могли б відповісти на таке міркування, що й сама взаємодія тіла й душі мала б уважатися дивом. Покликаючись на засаду «Якщо ти не знаєш, як щось трапляється, ти й не спричинюєш цього» [45], вони вважали, що воля не може викликати тілесних процесів, бо ми не знаємо, як відбуваються ці процеси.

Однак зазначений погляд – це не остаточна форма оказіоналістської теорії; згідно з розвинутим оказіоналізмом, Бог від самого початку так узгодив фізичні й психічні події, що процеси в обох царинах відповідають один одному. Наприклад, якщо хтось хоче поворухнути рукою в певний спосіб, відповідний рух відбувається через те, що Бог раз і назавжди пов'язав цей тілесний процес із актом волі. Тіло й дух відносяться, немов два годинники, сконструйовані таким чином, аби однаково бити в той самий час. Психічному актові (те ж саме стосується й фізичних процесів) Бог немовби надав певного значення, на кшталт того, як гроші мають значення платіжного засобу на підставі постанови влади, а не на підставі їхньої матеріальної вартості.

Оказіоналісти не обмежували своєї теорії стосунком тіла й духу, а поширювали її на причинові відношення взагалі. Навіть коли рухоме тіло поштовхом урухомлює інше тіло, воно, згідно з оказіоналістським поглядом, є не дієюю причиною руху, а лише його приводом. Агентом спричинення й у цьому випадку є Бог – власне, не через пряме втручання, а тому, що він є дієвим принципом в усіх скінченних речах.

b) Арнольд Гейлінкс

Найвидатнішими представниками оказіоналістського вчення були фламандець Арнольд Гейлінкс (1624–1669), що викладав у Ляйдені, та Ніколя Мальбранш (1639–1715), найвидатніший французький філософ епохи після Декарта [46]. Гейлінкс заслуговує на більший інтерес, оскільки він не тільки розгорнув традиційні – картезіанські й авґустиніанські – підходи, як Мальбранш, а й розвинув концепцію, що випередила думки Канта [47]. З одного боку, він завдячує традиції філософії на службі теології, оскільки намагався знецінити поцейбічний світ на користь потойбічного, сконцентрувавши все могуття і вплив у Богові [48]. З іншого боку, він виглядає цілком модерним, коли визнає речі самі по собі непізнаваними й обмежує досвід світом явищ. Цей погляд він підкріплював аргументом, що незалежні від свідомості речі не можуть спричинювати перцептивних уявлень, оскільки скінченним речам не притаманний жоден вплив. Тож неслухним є звичне реалістичне тлумачення сприйняття як наслідків дії незалежних від мислення речей. За Гейлінксом, неможливо також переносити категорії розсуду на речі, якими вони можуть бути самі по собі. Такі поняття, як «сущє», «субстанція», «сутність» тощо виражають форми мислення, а не форми дійсності самої по собі. Те ж саме стосується понять цілого або єдності. Немає нічого єдиного або цілого без об'єднувального акту мислення. Схожим чином приблизно ста роками пізніше Кант, чиї погляди тут певним чином випереджено, визначатиме пізнавані речі як явища та протиставлятиме їх непізнаваним речам самим по собі (див.: ч. II, гл. I, 3d). Але критичне обмеження важить у Гейлінкса лише для пізнання зовнішньої дійсності; сутність духу можна без сумнівів пізнати в якомусь безпосередньому спогляданні. Так само з певністю ми знаємо, що наша свідомість залежить від Бога, але не в змозі визначити спосіб цієї залежності. Тож справжнім (тобто метафізичним) знанням є, за Гейлінксом, тільки знання про *Я* і його стосунок до Бога, а не про матеріальну дійсність, якою займаються природничі науки. Тут виявляється вирішальна відмінність від Декарта, який хотів показати, що в певних межах можна довести істинність природничо-наукових висловлювань, тоді як Гейлінкс дотримувався погляду, що вони завжди мають характер гіпотез.

Ціла філософія Гейлінкса кульмінує в його етиці, в осерді якої – любов до Бога [49]. Оскільки Бог є абсолютний розум, любов до Бога

збігається з любов'ю до розуму як чеснотою в широкому сенсі. Про чесноти у множині можна говорити лише остільки, оскільки є різні аспекти *єдиної* чесноти. Так, можна розрізнити старанність, послух, справедливість і смиренність як головні чесноти, не скасовуючи при цьому єдність чесноти як такої. Осердя Гейлінксової етики становить вимога обмежити воління цариною, в якій можна на щось впливати і цілковито підпорядкувати її Божій волі відповідно до абсолютної залежності людини від Бога. Залежність скінченного від нескінченного Гейлінкс наголошував так сильно, що постає загроза розчинення скінченного в нескінченному: ми є, казав він, із Бога й належимо до нього, ба наш дух є, сказати б, часткою Бога [50].

с) Ніколя Мальбранш

Другим визначним представником okazіоналізму був французький теолог Ніколя Мальбранш (1638–1715), який так само, як Гейлінкс, переймався підпорядкуванням скінченного нескінченному, відповідно, філософії – теології [51]. Психофізична проблема для нього також відігравала важливу роль. Як і Декарт, він уважав матерію та свідомість відмінними за сутністю, але, подібно до Гейлінкса, відхилив припущення взаємодії тіла й душі. Зв'язок між духовними й тілесними процесами ґрунтується на тому, що Бог узгодив їх один із одним. Так, він, як і перед ним Гейлінкс, відмовився від погляду, нібито Бог випадково втручається в плін подій і, так би мовити, постійно творить дива. Можна узагальнити тезу про стосунок тіла та духу таким чином: події ніколи не спричинюють інших подій, і лише завдяки створеному Богом порядкуві дійсності певні події закономірно пов'язані з певними іншими подіями.

Коли Мальбранш заперечував, що скінченні процеси можуть бути дієвими причинами, він не хотів просто заперечити наявність каузальних відношень між процесами. Про причини та дії можна осмислено говорити тоді, коли ми маємо на увазі, що явища певного типу регулярно слідуєть за явищами іншого типу (наприклад, грім за блискавкою). Але скінченне не може нічого спричинювати; є лише одна дієва причина, божественна, що виявляється в усіх процесах у царині речей. Позбавляючи скінченне будь-якої самостійної сили, Мальбранш знецінював його – на дужчу шану Богові.

Думка, що все скінченне безсиле й уся влада належить Богові, відіграє певну роль і в ученні Мальбранша про пізнання. Якщо речі

не здатні щось викликати, то не можна й припускати, що перцептивні уявлення матеріальних речей викликають самі матеріальні речі через подразнення. Але уявлення також не можуть бути витворені душею, оскільки вона, як щось скінченне, не може нічого викликати. Якщо уявлення не викликано ані речами, ані душею, залишається тільки апелювати до Бога. Утім, Бог не прищепив ідеї в душі, а дозволяє нам споглядати певні ідеї в божественному Духові. Пізнання є споглядання ідей, або ж – оскільки ідеї в божественному дусі – споглядання Бога. Не може бути повнішого знецінення скінченного на користь нескінченного: скінченні істоти не тільки не можуть спричинювати дії, – вони не здатні утворювати уявлення або поняття. У пізнанні ми поводимося суто пасивно; ми споглядаємо істину, не виявляючи власної активності. Так само, як Бог є причина всіх рухів, він є також і причиною пізнання. Згідно із цим поглядом, не потрібно божественної гарантії істини, як це було в Декарта, адже сама істина божественна й люди споглядають її в Богові. Про Бога ми маємо безпосереднє (тобто не опосередковане ідеєю) знання на ґрунті споглядання Бога; про існування тілесних речей, натомість, ми знаємо лише через одкровення, яке навчає нас, що є створений Богом світ.

Якщо перцептивні уявлення не викликані речами зовнішнього світу, постає питання, чому ми співвідносимо їх із зовнішніми речами. На це питання Мальбранш дав психологічну відповідь, адже він узагалі мав великий інтерес до психології і вартий зарахування до піонерів цієї науки. За певних обставин уявлення проєктуються в простір, так що виникає враження, нібито їх спричинили зовнішні речі. Та оскільки простір – це ідея, яку ми споглядаємо в Богові, немає незалежного просторового зовнішнього світу, а лише скінченний дух, залежний від нескінченного духу Бога.

Учення про споглядання ідей у Богові, яке свідчить про залежність Мальбранша від Августина, викликає питання, як узагалі можливо, що скінченний дух споглядає Бога. Якби душа була цілковито відокремленою від Бога, споглядання Бога було б незбагненним. Тому Мальбранш припускав, що божественний дух охоплює всі скінченні душі. Так само, як простір містить усі просторові утворення, так і Бог містить усі скінченні духовні істоти: Бог є «місце духів» [52]. Тут виявляється певна пантеїстична тенденція, посилена ще й тим, що Мальбранш виводив із Бога навіть протяжність, тож Бог і сам у певному сенсі видається протяжним. Бог є не тільки «місце духів», а

й «місце протяжних створінь». Запевнення, що, мовляв, при цьому йдеться про «інтелігбельну» протяжність, яку не можна плутати з реальною [53], не надто допомагає, адже залишається незрозумілим, чим має бути така протяжність, яка справді не є протяжністю.

Мальбранш відмовився від низки суттєвих царин картезіанської філософії. Він більше не хотів показувати, що засади математичного природознавства об'єктивно значущі й тому практично застосовні, а послуговувався картезіанськими засновками для підкріплення релігійної віри. Хоча Декарт віддавав данину релігійній традиції лише на словах, Мальбранш сподівався знайти у вірі розв'язання певних філософських проблем. Так, він покликався на одкровення для розтлумачення того, що дух може зазнавати впливу тіла, хоча за своєю сутністю він стоїть вище за останнє. Часткову залежність духу від тіла він уважав за наслідок первісного гріха, через що дух потрапив під вплив матерії.

На відміну від Паскаля, Мальбранш не відвернувся від раціоналізму, але зрелятивізував його, підпорядкувавши теології, яка в нього, однак, зі свого боку, позначена сильним впливом раціоналізму. Це добре помітно, коли він відхиляє віру в дива за допомогою обґрунтування, що Бог діє за загальними законами й тому не може зважати на індивідуальні випадки. Та й милість, за Мальбраншем, належить не окремим людям, а людству. Бог хоче спасіння людей узагалі й із цією метою створив найліпший порядок світу; чи користується окремий індивід із божественної милості, залежить від його свобідної волі, як Мальбранш навчав на противагу авґустиніанству янсеністського осередку Пор-Рояля (див. вище розд. 2d). Зважаючи на такі погляди, не дивно, що Мальбранш наштовхнувся на суперечність і постійно був змушений виправдовувати власну позицію. Для розвитку філософії у XVIII століття особливу вагу мало те, що Дейвід Г'юм (див.: гл. II, 2b) у суперечці з раціоналізмом покликався насамперед на Мальбранша й уважав свою концепцію протилежною тому різновиду метафізики, що його він знаходив у Мальбранша.

4. Бенедикт Спіноза

а) Життя Спінози

Бенедикт (латинізована форма від португальського «Бенту») де Спіноза народився як нащадок португальських євреїв 1632 року в Амстердамі, де осіло багато єврейських емігрантів із Іспанії та Португалії з метою уникнути релігійних переслідувань [54]. Завдяки відносно ліберальним відносинам, що панували в Нідерландах, вони притягували чимало єврейських переселенців. Сім'я Спіноза вела свою торгівельну справу, до якої долучився й молодий Бенту, правда, не вбачаючи в професії торговця мети свого життя [55]. Уже рано він брав уроки латини, щоб мати змогу читати наукову літературу. Він вивчав шліфування оптичних лінз, імовірно, насамперед з інтересу до оптики. Після смерті батька 1654 року Спіноза потрапив у конфлікт з єврейською громадою та, виключений звідти 1656 року, вийшов із сімейної справи, щоб мати змогу цілковито присвятити себе науці та філософії.

Спіноза не був відлюдником, як його часто зображували. Він чужо порався з практичними завданнями молодим; не мав на думці ізолюватися від суспільства, в якому жив, і пізніше. Близько двох років він жив у Рейнсбурзі, де був пов'язаний із колегіантами, християнською групою без церковної ієрархії, що познайомила молоду людину з картезіанською філософією. Заняття картезіанством знайшли відображення в «Принципах Декарта, доведених у геометричний спосіб». Зрештою, Спіноза подався до Гааги, де отримав доступ до осередку теоретиків економіки й держави, яких зібрав навколо себе державний діяч Ян де Віт. Як і інші учасники цього осередку, він спробував виправдати республіканську політику де Віта. Цій меті мав прислужитися «Теологічно-політичний трактат», виданий анонімно 1670 року. Цей твір містить аргументацію на користь республіканського ладу та спростовує релігійні аргументи протилежної сторони засобами критичної біблійної екзегези. Робота, автора якої швидко розпізнали, стала об'єктом різких нападок. Ситуація загострилася, коли владу де Віта було повалено, а його самого вбив розлючений натовп (1672). Спіноза відклав публікацію свого головного твору, «Етики, викладеної в геометричний спосіб», щоби прилаштувати власну політичну філософію до нових обставин, але «Політичний трактат», у якому він хотів викласти видозмінену концепцію, за-

лишився незавершеним. 1677 року Спіноза помер від туберкульозу легенів; його головний твір видали посмертно ближче до кінця того року разом з іншими працями, серед яких «Короткий трактат про Бога, людину та її щастя» і методологічний «Трактат про вдосконалення інтелекту» [56].

b) Геометричний порядок

Як жоден інший філософ цієї епохи, Спіноза зазнав впливу «геометричного методу». У його застосуванні він, як багато інших сучасників, убачав підґрунтя приголомшливого розвитку модерного природознавства. Мало видаватися природним застосувати його й в інших царинах пізнання, і Спіноза спробував викласти метафізику «згідно з порядком геометрії». Уже Декарт натякав, як це можна зробити, але наголошував, що «геометричний» метод метафізики не зовсім адекватний. Спіноза, натомість, був переконаний, що положення метафізики потрібно виводити згідно з геометричним методом – *ordine geometrico*. Тепер, із відстані, мусимо сказати, що Декарт бачив усе правильніше. У Спінози «геометричний» метод виведення теорем (заразом із відповідними короларіями та схоліями) з аксіом, дефініцій і постулатів радше ускладнює розуміння, ніж полегшує його. До того ж, Спіноза не дотримувався послідовно «геометричного» способу викладу, а постійно був змушений відхилятися до екскурсів, що свідчить: обраний метод нашоюхується на принципові обмеження.

Питання, чи можна підпорядкувати філософію «геометричному» методу, стосується не тільки придатності способу викладу, а й головного завдання раціоналістичної метафізики – довести припущення незалежного від досвіду пізнання дійсності. З вимогою будувати філософію «геометрично», тобто аксіоматично, пов'язане домагання пізнавати структуру дійсності незалежно від досвіду. Якщо метафізика – це система положень, що ґрунтується винятково на дефініціях і аксіомах (як принцип каузальності), то у формальному аспекті вона відповідає логічному численню; проте змістово вона суттєво відрізняється від нього: якщо від числень можна вимагати лише свободи від суперечностей та повності, метафізика має, понад те, стосуватися дійсності, причому, не звертаючись до досвіду. Тож перед Спінозою постало завдання показати засобами аксіоматичної системи, що певним поняттям відповідає щось у

дійсності. Порядок понять, з одного боку, та порядок речей, з іншого, потрібно було співвіднести, і то винятково за допомогою засадничих дефініцій і аксіом. У цьому завданні Спіноза та інші представники раціоналістичної традиції мусили зазнати поразки; через саму лише аналізу понять, які можна впровадити за допомогою дефініцій, ніколи не вдається встановити, чи відповідають цим поняттям реальні предмети [57].

с) Подолання дуалізму

Філософія Спінози відрізняється і від картезіанства, і від християнської філософії Середньовіччя тенденцією усувати [zur Aufhebung] протиставлення Бога та світу, відповідно, тіла та духу. Філософію, позначену впливом християнства, як і платонізм, що його вона всотала, характеризував погляд, нібито поцейбіччя та потойбіччя, світ і Бог посутньо розділені. Бог як абсолютно нескінченна істота так протистоїть світові скінченних речей, що обидві царини видаються несумірними. Декарт також завдячував цьому поглядові – це видно з його пояснення, що навіть якщо вважати світ нескінченним, це нескінченність інакша, ніж нескінченність Бога. Щоправда, вже в Декарта знаходимо підходи до концепції, яка вможливило усунення дуалізму: якщо, як припускав Декарт, тільки Бог є субстанція у властивому сенсі слова, то всі речі, які зазвичай позначають як субстанції, втрачають свою повну самостійність. Водночас Декарт був переконаний: у людині діє щось нескінченне, а саме воля; з цього випливає, що сила, яку ми називаємо «волею», сама, зрештою, є силою нескінченного, оскільки воно виявляє себе в людині. Спіноза мав змогу долучитися до цих міркувань і розвинути їх послідовніше за Декарта.

Проте щодо стосунку матерії (або протяжності) та свідомості Декарт дотримувався дуалістичної концепції, внаслідок чого більше не міг задовільно пояснити єдність людської особи. Тут Спіноза спромігся піти значно далі за Декарта. Припущення, що душа пов'язана з тілом за посередництва шишкоподібної залози (див.: гл. I, 1f), для нього було непридатним і дивним [58]. Замість картезіанської теорії психофізичної взаємодії він запропонував психофізичний ідентизм [59], згідно з яким тілесна протяжність і свідомість є аспекти однієї реальності, що виражає себе, з одного боку, як матерія, а з іншого, як дух. Наприклад, воління повернути

рукою і сам цей рух – то лише два боки того самого процесу, отже, акт волі не можна розглядати як причину зведеного [gewollten] руху. Так само, наприклад, не можна відбиток на сітківці вважати причиною оптичного сприйняття, натомість зміни в органах чуттів і свідоме сприйняття співвідносяться як різні аспекти тієї самої реальності. Подібно до ввігнуто-опуклих лінз, що, з одного боку, здаються ввігнутими, а з іншого, опуклими, дійсність постає в зовнішніх сприйняттях як протяжна або матеріальна, а в самосприйнятті – як духовна.

Тлумачення психофізичного зв'язку – це тільки окремих випадок осяжнішої концепції, в межах якої Спіноза прагнув подолати ще наявний у Декарта дуалізм світу та Бога. Тим часом як Декарт співвідносив природу як порядок речей із Богом як підставою, Спіноза ідентифікував її з Богом і тим самим не поділяв ідею потойбічного Бога. «Бог» і «природа» означають (згідно з формулою «*Deus seu natura*» [60]) те ж саме. Відмінність між природою як підставою всіх явищ – *natura naturans* – і природою як сукупністю явищ – *natura naturata*, – це лише відмінність аспектів. *Natura naturans* – це те, «що осягається в собі та із себе»; *Natura naturata*, натомість, охоплює «все, що впливає з необхідності Божої природи». Не тільки природа як підстава всіх речей, а й природа як їхня сукупність є божественна, оскільки нічого не може існувати поза Богом: «Все, що є, є в Богові, і нічого не може бути або осягатися без Бога» [61], – сказано в «Етиці».

«Бога» Спіноза визначав за допомогою поняття «субстанції» [62], яке означає щось незалежне від іншого і чиє поняття можна утворити незалежно від понять інших сутностей [63]. Оскільки тільки нескінченне, тобто субстанція з нескінченною кількістю атрибутів, може бути цілковито незалежною та, отже, відповідати поняттю субстанції, субстанція мусить бути абсолютно нескінченною. Позаяк множина абсолютно нескінченних субстанцій немислима, може існувати лише одна-єдина субстанція.

«Атрибут» у Спінози позначає не будь-які властивості, а чинне для царини буття загалом визначення. Що Спіноза розумів під «атрибутом», найліпше зрозуміти, виходячи з картезіанських понять «субстанція, що мислить» (*res cogitans*) і «протяжна субстанція» (*res extensa*). Виходячи з картезіанського слововжитку, Спіноза спочатку називав протяжність і мислення «субстанціями» [64]; коли ж він закріпив цей вираз за божественною субстанцією, то для того, що

він спочатку називав «субстанцією» (протяжність та свідомість), запровадив назву «атрибут».

Скінченне – таке, що мислить, або протяжне – суще, виходячи із засновків Спінози, не можна розглядати як субстанції, оскільки вони не існують незалежно, а суть маніфестації субстанції під одним із її атрибутів; Спіноза називав їх модифікаціями, модусами або станами субстанції. Наприклад, куб є модифікація – докладніше визначення – протяжності, яка, своєю чергою, є атрибут субстанції, тобто спосіб, у який вона себе маніфестує; схожим чином уявлення суть модифікації духу, оскільки він визначається через певні змісти уявлень. Хоча ми знаємо лише два атрибути – протяжність і дух (мислення, або ж свідомість), – божественній субстанції через її абсолютну нескінченність мусимо приписати нескінченну кількість атрибутів. Однак Спіноза не міг пояснити, чому ж нам відомі лише два атрибути; обмеження нашого пізнання цими атрибутами є факт, який не можна вивести в межах його філософії. Домагання розтлумачити структури дійсності винятково з аксіом і дефініцій системи наштовхується тут на принципову межу.

У перших теоремах «Етики» показано, що може існувати не більше однієї субстанції; проте з цього не випливає, що існує абсолютно нескінченна субстанція. Спіноза вірив у можливість відповіді на запитання про існування за допомоги аналізу поняття субстанції, тож незалежно від емпіричних засновків; та його спроба доведення зазнала невдачі так само, як споріднені з нею аргументи Ансельма Кентерберійського і Декарта (див. розд. 1d), які також зводилися до можливості виводити з поняття абсолютно досконалої, відповідно, нескінченної сутності її реальність. Проте, щоб досягти мети доказу, Спіноза ввів ще один засновок, не характеризуючи його як незалежне припущення, а саме положення, що кожна сутність має схильність до здійснення. В абсолютно нескінченній сутності нічого не може завадити цій схильності, оскільки немає нічого незалежного від неї; тенденція до актуалізації цієї сутності досягається за необхідністю, тобто абсолютно нескінченна субстанція мусить бути дійсною.

d) Обґрунтування детермінізму

Бог, якого розглядають як абсолютно нескінченну субстанцію, не може бути особистісною істотою, що міркує і ухвалює рішення у свобідному виборі; Бог, що вчиняв би довільно, не був би справ-

жнім Богом. Якби свобода Бога полягала у спроможності вибирати між різними можливостями, його свобода була б обмеженою, оскільки він не міг би одного – здійснювати *всі* можливості. Припущення, що Бог вільний у сенсі свободи волевияву, тим самим скасовує божественну всемогутність. Якщо Богові не вільно обирати з кількох можливостей, то треба визнати, що він діє необхідно; він не може маніфестувати себе інакше, ніж фактично це робить. Також і припущення об'єктивної доцільності, вкоріненої в Богові, за Спінозою, треба відхилити, адже про «доцільність» можна осмислено говорити лише стосовно людської практики, так що неприпустимо приписувати цілі позалюдській природі. Зовсім абсурдним є уявлення, ніби все відбувається заради людини (як гадав Аристотель). Усі події зумовлено дієвими причинами, для цільової причиновості системі Спінози місця не залишається.

За цими міркуваннями стоїть думка, що характеристики суб'єктивного досвіду не можна переносити на природу. Це важить і для понять «добре» і «впорядковано» (заразом з їхніми запереченнями). Щось називається «добрим», якщо воно слугує благу людини, або «впорядкованим», якщо його можна легко уявити. Ці поняття стають безглуздими, коли їх відносять до природи, так само не можна їх висловлювати про Бога, якщо Бога не слід олюднювати [65]. Тому пізнання природи мусить бути вільним від цінностей; це важить і для пізнання афектів, які, за Спінозою, не можна морально оцінювати. Вони підлягають такій самій природній необхідності, як і всі інші процеси, тому не можна схвалювати їх або скаржитися на них, а є змога їх лише спостерігати, як геометричні фігури, без жодної оцінки [66].

е) Ступені пізнання

Як у науках, так і в повсякденності припускають, що пізнання можливе, тобто що судження можуть узгоджуватися з дійсністю; але про те, за яких саме умов можливе пізнання, як правило, не запитують. Фактично науковцеві, як і людині в повсякденні, не треба ставити цього питання; але філософ не в змозі його уникнути, бо ж це одне з центральних питань філософії.

Спіноза відповів на питання про умови, за яких можна досягнути пізнання дійсності як можливе, у тому сенсі, що пізнання як узгодження порядку ідей із порядком речей передбачає наявність

спільного принципу двох порядків, а саме Бога як «джерела та витoku природи» [67]. Виходячи з цього, «Порядок і зв'язок ідей тотожний із порядком і зв'язком речей» [68].

Коли запитують про істину ідей, потрібно рефлексувати про ідеї (як *змісти*, а не *акти* мислення), тобто створити ідею ідеї. При цьому наштовхуємося на відмінність істини та хибноти, яка нам не була б відома, якби завжди вже не мали істинної ідеї – ідеї Бога. У нас є, наголошував Спіноза, знання про істину, оскільки вона сама відкривається нам [69]. Істина сама собі мірило й водночас мірило хибноти (*veritas norma sui, et falsi est*) [70]; тому вона не потребує жодної гарантії з боку Бога, як уважав Декарт.

Істинна ідея характеризується тим, що вона жодним чином не є неповною; ідея хибна, якщо вона є «спотворене або фрагментарне мислення» [71]. Наприклад, якщо ми думаємо про коло, що обертається навколо діаметра, не думаючи при цьому про тіло, втворене його рухом – кулю, – ми утворили неповну ідею, хибну в засадничому для Спінози сенсі. Прості ідеї завжди істинні, оскільки вони ніяк не можуть бути неповними, адже мислення або схоплює просте, і тоді його досягнуто повною мірою; або хибить, і тоді воно хибить повною мірою, тобто геть не мислить. Але й ідея абсолютного цілого дійсності не може бути хибною, оскільки вона є цілковито конкретна й не є абстрактне поняття, що його за певних обставин можуть утворювати в неправильний спосіб. Одне слово, ідея Бога як тотальності буття (*omne esse*) належить до того виду понять, що можуть бути хибними; за Спінозою, вона необхідно істинна, а тому істинне також усе, що впливає з неї.

Знання про Бога та його атрибути потрібно відрізнити не тільки від емпіричного знання, яке завжди стосується лише скінченного й зумовленого, а й від раціонального знання [*Verstandeswissen*], тобто знання на підставі припущень; воно є безпосереднє неемпіричне знання, що як таке має характер інтелектуальної інтуїції (*scientia intuitiva*). Тож є три різновиди знання: емпіричне, раціональне та інтуїтивне. Емпіричним знанням ми володіємо не тільки з окремих фактів спостереження, а й із загальних зв'язків, що їх ми пізнаємо індуктивно, наприклад, що вода гасить вогонь, а олія – ні. Раціональне пізнання, на відміну від досвідного, є досягнення зв'язків на підставі загальних принципів. Так, ми пізнаємо раціонально, що кожне тіло зберігає стан руху, доки жодна сила не впливає на нього [72]. Інтуїтивне знання, на протилежність раціональному пізнанню,

спрямованому на загальне, має за свій зміст щось сингулярне – тотальність буття, яка є одна-єдина й конкретна.

Поширене твердження, нібито Спіноза довільно стверджував наявність інтуїтивного знання й був не в змозі відмежувати цей тип знання від раціонального, випливає з емпірицистського нерозуміння не тільки Спінози, а й метафізики загалом. Фактично унікальність [Einzigkeit] тотальності буття – абсолютно нескінченної субстанції чи Бога – вимагає єдиного у своєму роді пізнання, а саме знання, незалежного як від чуттєвих сприйнятів, так і від абстрактних принципів. Крім того, інтуїтивне знання відрізняється від раціонального пізнання й тим, що в ньому знавець і знане утворюють єдність. Хто мислить цілісне буття, мусить мислити й себе як частину цього буття, оскільки інакше він мислив би не ціле; а оскільки він знає себе як такого, що належить до цього цілого, він ідентифікує себе з ним, стверджує та любить його. Інтуїтивне пізнання Бога – це єднання з Богом або любов до Бога. Тут виявляється містична компонента філософії Спінози, без урахування якої неможливо зрозуміти вчення про інтуїтивне знання.

г) Моральна філософія

Хоча головний твір Спінози має заголовок «Етика», питання практичної філософії розглядається тільки в останніх двох частинах із п'яти. У першій частині йдеться про Бога, в другій – про пізнання, а в третій досліджено афективне життя душі. Тож твір містить філософську систему, що кульмінує у філософії практики в сенсі не нормативної, а дескриптивної дисципліни. Спіноза хотів не висувати та обґрунтовувати приписи й заборони, а лиш накреслити теорію, в межах якої можна пояснити, що люди вдаються до ціннісних суджень і діють у певний спосіб. Із цього погляду виглядає неправильним оплакувати, висміювати, зневажати чи проклинати пристрасті; завдання етики полягає радше лише в тому, щоби пізнавати сутність афектів і визначати їхній стосунок до розуму [73].

Афекти стосуються зв'язків між людьми та позалюдської дійсності, в якій людина прагне зберегти себе. За Спінозою, вона стверджується в бутті тим ліпше, чим вона активніша, причому слід брати до уваги не тільки фізичну, а й психічну активність, оскільки тіло та дух для Спінози суть два боки однієї й тієї самої сутності. Якщо ми поведимося раціонально, ми активні, а пасивні ми, якщо дозволяємо

пристрастям вести нас. Оскільки людина, як усі істоти, за природою бажає зберігати себе в бутті, тобто бути діяльною, вона прагне мислити й діяти якомога незалежніше від пристрастей. Перехід від незначної до більшої психофізичної активності переживають як радість, а протилежний перехід – як скорботу. Тому будь-який поступ на шляху розуму супроводжується радістю.

Спіноза не висував вимоги прагнути активності, раціональності та контролю над пристрастями, а констатував, що таке прагнення вже наявне за природою, тобто на ґрунті необхідності абсолютно нескінченної субстанції. Оскільки субстанція виражається в усьому скінченному, прагнення зберігати себе треба розглядати як вираз влади субстанції й тим самим як виправдане. «Добре» й «чеснотливе» в Спінози є синоніми «корисного», тож він міг сказати: «Що більше кожен прагне й може досягнути корисного для нього, тобто зберегти своє буття, то більше чесноти йому належить...» [74]. Мірило користі, яке мав на увазі Спіноза, – це, втім, не здобуття задоволення, а приріст активності та раціональності. Нарешті, користь вимірюється пізнанням зв'язку сукупної дійсності та осягненням належності людини до (божественної) природи.

Ідею свободи також можна знайти в етиці Спінози, правда, в дещо відмінному від традиційного значенні. За Спінозою, істота свобідна тоді, коли вона «існує з необхідності власної природи й визначається до дії тільки сама з себе» [75]. Очевидно, жодна скінченна істота не може діяти так, щоб винятково себе визначати, бо вона завжди до певної міри залежить від іншої істоти, тому й людина не може бути цілком свобідною, тобто зовсім незалежною від пристрастей; але вона тим свобідніша (або тим чеснотливіша), чим розумніша, тобто чим більше вона пізнає дійсність у раціональний чи інтуїтивний спосіб. Оскільки лише Бог (абсолютно нескінченна субстанція) цілковито свобідний, людина може усвідомлювати себе справді свобідною тільки тоді, коли вона знає себе як єдину з Богом, як трапляється в інтуїтивному пізнанні. Оскільки піднесення до пізнання Бога або до любові до Бога нічого не змінює у фактичних відносинах залежності, спекуляція не робить зайвими практичні зусилля з усунення реальних обмежень свободи (як автономії); філософія не позбавляє нас обов'язку долати нашу залежність від пристрастей, від навколишньої природи, від інших людей, від релігійних інституцій і деспотичних можновладців. Те, що Спіноза не мав на меті радити аскетичну настанову, видно з таких його слів: «Свобідна людина ні

про що інше не думає менше, ніж про смерть, і її мудрість полягає в спогляданні не смерті, а життя» [76]. Оскільки ми живемо не ізольовано, а разом з іншими, вага припадає на створення розумного порядку в спільноті, який би вможливив свободу: «Людина, яку веде розум, свобідніша в державі, де живе на підставі спільних рішень, ніж на самоті, де слухає тільки саму себе» [77].

г) Учення про державу

Вчення Спінози про державу та право, що міститься в «Теологічно-політичному трактаті» та в четвертій частині «Етики», можна розуміти як спробу підхопити основні думки Гобсової філософії держави (див. розд. 2с) і пристосувати їх до тодішньої ситуації в Нідерландах. Подібно до Гобса, Спіноза виходив із того, що люди в природному стані не знали жодних правових зобов'язань і в інтересах оптимального самозбереження жертвували цим станом на користь державного правового порядку в угоді всіх з усіма. Але, на відміну від Гобса, Спіноза вбачав у соціальному контракті не так угоду підпорядкування, як угоду об'єднання, що її можна потрактувати в дусі республіканського устрою. За межі Гобсового розуміння він виходив і завдяки припущенню, що окремі індивіди вступають до держави не тільки з метою зберігати існування, а й в очікуванні свобідного життя в державі. Ідея свободи, центральна для моральної філософії Спінози, лежить, отже, і в основі його вчення про державу.

Спіноза був переконаний, що панування розуму над афектами в межах державного правового порядку здійснити простіше, ніж поза державою. Оскільки держава надає окремому індивідові більше безпеки, вона допомагає принаймні послабити той афект, що як жоден інший непокоїть душу та перешкоджає розумному міркуванню – страх. Законами встановлений порядок позбавляє індивідів необхідності стверджувати себе на противагу конкурентам насильницьким шляхом, і вивільняє енергії, що можуть прислужитися розгортанню здібностей людей. У цьому сенсі метою держави є здійснення свободи [78], хоча на ґрунті соціального контракту кожен відмовляється від первинного природного права застосовувати довільні засоби для самозбереження. Щоби відповідати цій меті, держава мусить мати республіканський устрій, оскільки тільки в республіці можлива свобода як політична автономія: громадяни

республіки скоряються лише законам, що їх вони надали самим собі [79]. Цим поглядом Спіноза провістив позицію, яку в наступному столітті представлятиме Русо, а потім – Кант. (Див.: гл. II, 5b і ч. II, гл. I,7).

Ідея свободи знаходить своє відображення в особливих правах [Freiheitsrechten] – праві на свободу думки та слова, праві на свobodну наукову діяльність і на вибір віросповідання. Спіноза, торуючи шлях світоглядному лібералізмові [80], особливо наполегливо наголошував на свободі віросповідання, умовою якого він уважав відокремлення церкви від держави. В інтересах ліберального погляду на державу він виступав проти її теологічного тлумачення «Слова Божого» як низки даних в одкровенні вчень; Слово Боже полягає, з його погляду, радше «в простому понятті божественного духу, як його було відкрито пророкам і яке означало лише коритися Богові всією душею, вправляючись у справедливості й любові» [81]. Зокрема, у Спінози знаходимо цікаві підходи до раціоналістичної біблійної екзегези, що знайшла продовження в Просвітництві – наприклад, у Германа Самуеля Раймаруса (1694–1768).

Примусово-правовий державний порядок, за Спінозою, є тільки допоміжний засіб. Якби люди були геть-чисто розумними, вони безпосередньо вбачали би, що є правильне, і діяли би згідно з цим баченням [82]; але через те, що вони завжди певною мірою підвладні стражданню, необхідно змусити їх до правильної поведінки за допомогою законів і санкцій. Незважаючи на таку оцінку людської природи, Спіноза дотримувався ідеалу не тільки конвенційної спільноти. Із засад його метафізики випливає: добре все, що узгоджується з нашою природою [83]. Позаяк до людської природи сутнісно належить розум, люди погоджуються остільки, оскільки мислять і діють розумно, тоді як люди, підпорядковані пристрастям, суперечать одне одному. Через те спільнота, заснована на розумних підвалинах, годиться для кожного. Найміцнішою буде спільнота, що ґрунтується на найвищому інтуїтивному осягненні, а саме на безпосередньому знанні про Бога та про вкорінену в ньому єдність усіх істот. Пізнання Бога або любов до Бога – а їх, за Спінозою, неможливо розділити – не може розсварити окремих індивідів, як то трапляється з любов'ю до скінченного, а творить інтимний духовний зв'язок між ними, що його Спіноза називав «дружбою». Звісно, він був свідомий того, що дружба не може бути засадою державного об'єднання, та був переконаний: заснована на дружбі спільнота

вища за ґрунтоване на конвенції суспільство. Тут уже закладено Геґелеве розрізнення громадянського суспільства [bürgerlicher Gesellschaft] та звичаєвої держави [sittlichem Staat] (див.: ч. II, гл. VI, 5b).

Хоча Спінозу зазвичай не вважають картезіанцем, у вирішальних моментах його філософію можна розуміти як послідовне розгортання картезіанських починань. Так, уже Декарт обстоював погляд, що тільки Бог є субстанція у властивому сенсі слова. У тлумаченні протяжності та свідомості як головних атрибутів матеріального чи духовного суцього він також випередив учення Спінози про атрибути. Тезу, що поняття про скінченні речі утворюються через часткову неґацію ідеї нескінченного, так само подибуємо в Декарта заразом із критикою спроб розуміти процеси через удавану доцільність природи. Навіть думка, що природу (як всеохопний порядок дійсності) можна ототожити з Богом, лунає вже в нього. Проте заслугою Спінози є більш послідовне проведення картезіанських починань. Але він модифікував їх, перейнявши деякі містичні думки неоплатоніків і погляди Гобса. Віра, що всі сутності належать до божественного, що абсолютно нескінченну субстанцію можна досягнути в спосіб, який перевершує раціональне пізнання, і що чиста інтелектуальна інтуїція є злиття з об'єктом споглядання, була чужою Декартові; вона складає своєрідність філософії Спінози, і вона ж робила її для багатьох пізніших – наприклад, для Лесинґа (див.: гл. II, 4с) та післякантівських ідеалістів (див. ч. II) – привабливою альтернативою теїстичній або деїстичній метафізиці.

5. Джон Лок

а) Біографічні відомості

Лок посідає проміжне становище між раціоналізмом і емпіризмом. Від початку він зазнав впливу традиційного вчення про природне право та раціоналістичної метафізики, але поступово відходив від цих поглядів і дедалі виразніше обирав напрям емпіричної філософії, не облишаючи, проте, всіх метафізичних поглядів, тож його справедливо характеризували як напівраціоналіста. Лок народився 1632 року в Ринґтоні (Сомерсет) [84]. Подібно до Декарта та Спінози, він не був представником академічної філософії. Лок

не тільки в низці наук почувався як риба у воді, а й засвідчив себе як людина практики. Схоластична філософія, з якою він зіткнувся в Оксфорді, не задовольняла його, тому він звернувся до природничих наук і медицини. Лок із готовністю скористався з нагоди поїхати до Німеччини секретарем дипломатичної місії, а згодом прийняв пропозицію лорда Ешлі, пізніше графа Шефтсбері, працювати в його сім'ї лікарем і вихователем. Вихованець Лока, онук лорда Ешлі Ентоні Шефтсбері, сам стане впливовим філософом (див. гл. II, 1b). Оскільки старий граф Шефтсбері був політично ангажованим, то Лок також утягнувся до політики. За часів, коли правління Стюартів добігало кінця, він емігрував до Франції, а пізніше – до Нідерландів – і повернувся до Англії лише по революції 1688 року, коли до влади прийшов Вільгельм Оранський.

Лок, що спочатку обстоював консервативні політичні ідеї [85], незабаром перетворився на ліберала. Уже в 1660-х роках він написав «Розвідку про толерантність»; думки, викладені там, виформувалися в знамениті «Листи про толерантність». Близько 1670 року він почав розбирати питання теорії пізнання, яким дали поштовх дискусії в домі Шефтсбері [86].

Ту обставину, що в дискусіях часто не вдається дійти згоди, Лок пояснював тим, що зазвичай припущення протилежних позицій прояснено недостатньо. Цьому недолікові можна зарадити шляхом уточнення умов, за яких осмислено вживають вислови. Пояснення характеру та походження понять, ролі мовних знаків і меж пізнання становить зміст його «Розвідки про людське розуміння» (1690) [87].

Практичній філософії Лок присвятив насамперед «Два трактати про врядування» [88], що хоча й з'явилися відразу після революції і їх можна прочитувати як її виправдання постфактум, але задумано їх було ще десятьма роками раніше. Поза тим, він займався валютною політикою, вихованням і філософією релігії [89]. Після революції він посідав важливі посади в Раді у справах торгівлі та колоній, а з початком хвороби переселився до маєтку свого знайомого поблизу Лондона, де й помер 1704 року.

Так само, як і Декарт, Лок прагнув відповісти на питання, в яких межах можна виправдати домагання об'єктивної значущості природничих положень, особливо положень ньютонівської фізики. Однак при цьому він більше не покликався на досягнення чистого розуму, а обмежився спостереженнями зв'язками. Він сильніше за раціоналістів наголошував критичну функцію філософії та

висував критичні погляди не лише у сфері вчення про пізнання, а й у політичній філософії та в філософії релігії. Завдяки критичному спрямуванню його думки, а також завдяки спробам сприяти утвердженню політичного лібералізму він став одним із найважливіших попередників Просвітництва; іноді його розглядають навіть як просвітника.

b) Критика раціоналізму

Раціоналізм, що його представляли Декарт, Спіноза та інші, атакували не тільки деякі сучасні їм філософи, як Гобс або Гасенді (див.: 2 a-b) – його відхиляли й чимало природознавців, що вважали неможливим пізнання дійсності з чистого розуму. Так, Ісак Ньютон (1643–1727) у «Математичних принципах натуральної філософії» (1687) наголошував [90], що закони природи можна пізнати тільки на підставі досвіду [91]; це не очевидні положення, а гіпотези, що утворюються шляхом узагальнення, виходячи зі спостережень. Ньютонове відхилення гіпотез («*hypotheses non fingo*» [92]) стосується не гіпотез загалом, а лише гіпотез, що мають спекулятивний характер і яким приписують певну роль у природознавстві. Стриманість, якої треба вимагати в природознавстві, не важить для світогляду, що не може уникнути метафізично-релігійних припущень. Ньютон був переконаний, що природа в цілому створена Богом і залежить від Бога, тому що «ціле розмаїття всіх речей, що панує в просторі та часі, може походити тільки від волі та мудрості істоти, яка існує необхідно» [93]. Подібно до кембриджських платоніків, особливо Генрі Мура (1640–1687) та Релфа Кадворта (Ralph Cudworth, 1617–1688), Ньютон вірив, що сили, які діють в природі, не можна редукувати до властивостей матерії; тож механіка не дає вичерпного опису дійсності.

Лок разом із Ньютоном дотримувався погляду, що закони природи – це не раціонально збагненні положення, а результат індуктивного узагальнення. Судження про незалежні від мислення речі ґрунтуються, переконаний Лок, не на розумовому осягненні сутності дійсності, а тому не є необхідно істинні; радше вони завжди безпосередньо чи опосередковано залежать від спостережень. Відповідно до цього переконання, Лок відкрив свій твір із теорії пізнання критикою вчення про вроджені ідеї і тим самим уже від початку принципово відхилив раціоналістичну концепцію пізнання.

Якби вроджені ідеї та засади існували, їх можна було б знайти у всіх людей, але ж очевидно, що так не є. Наприклад, якби ідея Бога або закон суперечності були вроджені, то вони мали б бути відомими малим дітям, представникам первісних народів, психічно хворим тощо, хоча насправді існують атеїстичні культури, а дітям ідею Бога треба спершу передати. Понад те, закон суперечності відомий лише незначній частині людей, себто філософам. Навіть якби контрприклад не були вирішальними, ми мусили б, за Локом, облишити припущення про вроджені ідеї з міркувань економії мислення; вона зайва, оскільки всі ідеї можна задовільно пояснити як результат спостереження та мисленнєвого опрацювання його даних.

Оскільки Лок припускав, що вроджені ідеї, про які казали прихильники раціоналізму, є усвідомлені змісти мислення, то він легко впорався з опонентами в полеміці, але при цьому не потрапив зрозуміти раціоналістів, що в жодному разі не гадали, нібито вроджені ідеї постійно мусять бути наявні в свідомості; радше ідеї називаються «вроджені», якщо їх можна утворити принципово незалежно від спостережень. Це означає не те, що всі люди мусять утворювати ці ідеї або що під час їх утворення спостереження не можуть відігравати жодної ролі, а лише те, що здатність утворювати певні ідеї посутньо належить до людського розуму. Уточнити це поставив собі за завдання Ляйбніц (див. розд. 6). Поза сумнівом, небезпека непорозумінь була б меншою, якби раціоналістичні метафізики уникали вислову «вроджені». Якби вони тільки пояснили, що існують поняття, які не виникають із досвіду, а утворюються для його впорядкування, вони не були б уразливими для критики на кшталт Локової. Фактично в пізнішій філософії та теорії науки нашого століття ставало дедалі зрозуміліше, що, крім емпіричних, є також сконструйовані поняття, ба більше, що без таких понять не можливі наукові теорії.

с) Узасаднення емпіричної теорії пізнання

Якщо припущення про вроджені ідеї неслухне, то слідом за Локом треба визнати, що всі ідеї ґрунтуються на спостереженні: до всякого досвіду дух схожий на чисту дошку (*tabula rasa*). Прості ідеї походять або із зовнішнього сприйняття (*sensation*), або зі самоспостереження (*reflection*), або з обох цих джерел. Так, про простір ми знаємо зі сприй-

няття, про те, що таке задоволення, – з рефлексії, а час пізнаємо і в зовнішньому, і у внутрішньому сприйнятті. А от складені ідеї завжди частково завдячують діяльності суб'єкта, що комбінує прості ідеї та здійснює на їхній основі абстракцію й узагальнення. За Локом, є три типи складених ідей, а саме: ідеї субстанцій («золото»), модусів («гнучкість») і зв'язків («причиновість»). Безпосередньо свідомості доступні лише змісти уявлень («ideas»). Уявлення (idea) якраз визначено як те, на що себе спрямовує дух [der Geist] у свідомості [94].

Центральне питання Локової теорії пізнання стосується «реальності» уявлень. Уявлення називається «реальним», якщо йому відповідає незалежний від мислення предмет і воно узгоджується з цим предметом. Реальність простих ідей не підлягає сумніву: оскільки їх викликають речі через подразнення, тоді як ми поводимося пасивно, тобто не спотворюємо їх, прості ідеї мусять відповідати речам. Відповідність укорінена в порядку природи, а він, як створений Богом, є незмінний, тому можна припустити, що однакові уявлення завжди викликаються тими самими речами. Тут упадає в око схожість із Декартовим ученням про правдивого Бога, Бога, що не ошукує. Відповідність уявлення та речі не треба розуміти як якісну схожість; достатньо того, що між ідеями та властивостями речей є однозначне відношення. Схожість існує лише між так званими первинними якостями, а саме кількісними визначеннями (такими, як величина, образ тощо). Щодо вторинних якостей – кольорів, звуків, температури, запахів – ми маємо право лише співвідносити їх із властивостями об'єкта, тобто, наприклад, пов'язувати певний колір із певною корпускулярною структурою речей, не стверджуючи, нібито вони подібні. Самі речі не мають кольору, не є теплі або холодні, не звучать і не пахнуть; вони мають лише кількісні визначення, що викликають у суб'єкті уявлення кольору, температури, звуку тощо.

Уявлення субстанцій реальні, якщо визначення речі пов'язані так само, як елементи уявлення. Крім того, вони адекватні, якщо не тільки всі частини уявлення співвіднесено з визначеннями речі, а якщо всім визначенням речі відповідають елементи уявлення. Речам, що мають неоглядну кількість визначень, приміром, субстанціям (таким, як сірка, золото тощо), не можуть відповідати жодні адекватні уявлення, оскільки уявлення завжди містять лише обмежене число елементів. Тому всі уявлення субстанцій неадекватні. Якби ми мали адекватне уявлення якоїсь субстанції, наприклад, золота, ми мусили б вивести з неї всі її властивості (наприклад, питому вагу золота). Але ми не спроможні на

таке, адже можемо лише здогадуватися про реальну сутність субстанцій, а саме про впорядкування їхніх часток. Є сенс говорити про сутність субстанцій, як роблять у природничих науках, але це можливо лише в гіпотетичний спосіб.

«Субстанція» тут застосовується так само, як у природничих науках, наприклад, у хімії, і такий спосіб застосування легітимний. З метафізичним поняттям субстанції, натомість, Лок не хотів мати діла, оскільки вважав це поняття фікцією. Хто припускає, що властивості речі потребують ніби якогось носія (йдеться про субстанцію в онтологічному сенсі), поводитьсь подібно до індійця, який вірить, що Земля потребує того, хто б її ніс, і припускає, буцімто її несе величезний слон, а він уже стоїть на спині велетенської черепахи; наступне питання, хто ж несе цю черепаху, завдає йому чималого клопоту. Його ситуація, за Локом, схожа на ситуацію метафізика, що вірить у субстанційний носій властивостей. Вирішальний закид проти припущення зрозумілих у такий спосіб субстанцій пов'язаний із емпіризмом Лока: якщо вислови є осмислені тільки тоді, коли вони позначають ясні уявлення, а ці уявлення завжди походять зі спостережень, то вислів «субстанція» не є осмислений, оскільки йому не відповідає жодне уявлення, яке можна було би звести до простих ідей.

Якщо субстанцій як носіїв змінних властивостей немає, тотожність речі в часі не можна пояснити за допомогою поняття субстанції. Те саме важить для тотожності людської особи. Раціоналістична метафізика припускала, що людська душа, або дух, є щось субстанційне, що хоча й має змінні стани, але залишається тотожним за своєю сутністю. Оскільки Лок відкидав припущення постійної духовної субстанції, він мусив незалежно від цього припущення розтлумачити той факт, що ми з перебігом часу знаємо себе як одну і ту саму особу. Він припустив, що ми є *одна* особа остільки, оскільки ми в пам'яті спізнаємо себе як одну і ту саму особу. Я пам'ятаю про переживання вчора, минулого року тощо як *мої* переживання, і єдність особи, за Локом, полягає ні в чому іншому, як у приписуванні переживань свідомості, що безперервно триває в часі.

У третій книзі «Розвідки про людське розуміння» Лок розглянув відношення уявлень і мовних знаків, що, як він наголошував, не є природним, а створюється нами [95]. За Локом, його не можна розглядати як дане від природи, подібно до зв'язку речей і простих уявлень. На особливу увагу заслуговують загальні імена, наприклад, «людина». Вони позначають не загальну сутність, а загальне уяв-

лення. Отже, за Локом, загальне існує, але не в формі незалежних від мислення сутностей, а лише в формі загальних уявлень; тож він обстоював не номіналістичний, а концептуалістський погляд.

Мова буває джерелом помилок. Існує небезпека, що на саму річ [Sache] ми переносимо те, що важить лише для її мовного означення. Аристотель став жертвою цієї небезпеки, коли розглядав категорії як форми речей, а не форми мови. Загалом потрібно стеретися вжитку висловів, які не стосуються ясних ідей [96].

Попри критику важливих ідей раціоналістів, раціоналістична метафізика в багатьох аспектах була все ще близька Локові. Так, явно наслідуючи Декарта, він аргументував: «Якщо я засумніваюся в усіх інших речах, то саме мої вагання змусять мене сприймати своє існування і не дозволять жодних вагань щодо нього. Якщо я знаю, що відчуваю біль, то зрозуміло: сприйняття власного існування в мене є настільки ж достотним, як й усвідомлення відчуваного болю» [97]. Це знання «інтуїтивне»; воно безпосереднє, тобто не опосередковане іншими уявленнями. Опосередковане надійне знання ми можемо мати про Бога – через докази, в яких першопричина виводиться з існування скінченних речей. Про будь-яку іншу дійсність ми можемо говорити лише з більшою чи меншою ймовірністю; особливо ми не можемо бути абсолютно певними в тому, що існують незалежні від мислення речі, які відповідають нашим уявленням.

Якщо існування незалежних від мислення речей неможливо довести, то Локове вчення про пізнання, в межах якого прості ідеї сприйняття зводяться до подразнення з боку матеріальних речей, ґрунтується на недоведеному припущенні, а тому його можна серйозно піддати сумніву. Хоча Лок фактично не робив цього, його підхід уможливив такий сумнів. Якщо безпосередньо ми знаємо лише про змісти уявлень, ми не можемо надійно судити про речі «за» уявленнями. Фактично, трохи згодом Джордж Берклі (див.: гл. II, 2а), виходячи з позиції Лока, поставив під питання існування матеріального зовнішнього світу.

d) Філософія держави та програма ліберальної політики

Як філософ права та держави Лок започаткував ліберальну концепцію держави, в центрі якої – ідеї свободи (особливо в

* Український переклад цитовано за виданням: Локк Дж. Розвідка про людське розуміння: у 4 кн. – Кн. 4. Про знання і ймовірність / Пер. з англ. Наталки Бордукової. – [Х.:] Акта, 2002. – С. 184–185.

світоглядному та економічному сенсі), рівності прав і можливостей, а також представницької системи. Рамці вчення про державу в Лока, як і в Гобса, становило вчення про соціальну угоду. Подібно до Гобса, Лок хотів довести обов'язковість правового порядку за допомогою реконструкції його виникнення: оскільки в початковій угоді [Urvertrag] всі окремі індивіди погодилися з правовим порядком, вони зобов'язані поважати закони.

Стан до укладення соціальної угоди в Лока, як і в Гобса, називається «природний стан»; але, на відміну від Гобса, він припускав, що вже в природному стані існують права та обов'язки, засновані в природі й через те неусувні через законодавство держави. У природному стані кожен може сам захищати власну безпеку або свої природно-правові домагання, і виступати суддею у власних справах. Проте через брак позитивного правового порядку цей стан скрутний, тому розумно залишити його. Це стає можливим завдяки угоді всіх з усіма, в якій створюється політичне тіло з особливими повноваженнями – законодавчою, виконавчою та судовою владою. Якщо в соціальній угоді виконавча та судова влада, які спочатку належали кожному окремому індивідові, передаються державі та її органам, природно-правова свобода не зникає, а лише модифікується. Бути свободним у державі означає вже не мати право робити те, чого не забороняє природний закон, а мусити підпорядковуватися тим, хто через правовий порядок вповноважений наказувати.

Легітимна політична влада пов'язана із загальним благом і тому не може вважатися абсолютною. Якщо урядовець діє проти загального блага або нехтує принципом поділу влади, він утрачає свою легітимацію, оскільки позбавляє чинності соціальну угоду та відновлює природний стан. У такому разі народ має право відкликати делеговану державним органам виконавчу та законодавчу владу.

Тезу Лока про те, що вже перед існуванням державного правового порядку існують певні права, можна вельми добре унаочнити на прикладі права на власність. Він припускав, що земля спочатку належала всім людям, але розглядав перехід до приватної власності як угодний Богові, адже такий перехід уможливорює оптимальне використання наявних благ. Привласнення відбувається через обробку, тобто через поєднання сили, що належить людям від природи, зі сировиною. Позаяк у процесі праці до її продукту додається щось таке, що належить людині, цей продукт переходить у власність працівника. Проте дозвіл на привласнення має межі; оскільки воно

відбувається в інтересах підтримки життя, то має орієнтуватися на потреби працівника та його сім'ї. Утримання запасів припустиме лише настільки, наскільки немає небезпеки псування. Тож набуття приватної власності пов'язане з певними умовами, які Лок, однак, тому знову позбавляє чинності, кажучи, що із запровадженням грошей привласнення більше не обмежується продуктами власної праці. Після переходу до грошової економіки стає можливим використання чужої робочої сили й тим самим значний приріст виробництва. Водночас зникає межа, встановлена вимогою не виробляти понад власну потребу: якщо продукт можна перетворити на гроші, небезпеки псування більше немає, тож нічого не заважає виробництву товарів, які не слугують задоволенню потреби виробника. Локу вочевидь не спадало на думку вважати працю єдиною підставою права на власність, він мав на меті виправдати виробництво за умов капіталізму.

е) Основні положення філософії релігії

Лок дістав пуританське виховання, але в Оксфорді наблизився до англіканців. Оскільки він не належав беззастережно до жодного релігійного напрямку, то міг із розумінням поставитися до різних течій, навіть до так званих дисентерів*. Світоглядна терпимість була в очах Лока вищим благом, як випливає з його листів про толерантність; лише атеїстам слід відмовити в терпимості.

В умовах тривалих теологічних суперечок, коли більше йшлося про відмінності між різними церквами, аніж про єдність християнства, Лок уважав за необхідне звернутися до переконань, спільних усім вірним, і представити їх як розумне ядро християнського вчення. З цією метою 1694 року він анонімно видав твір «Розумність християнства», в якому претендував витлумачити християнську релігію, виходячи зі самого лише Святого Письма [98]. Потрібно перевіряти, чи вільні релігійні догмати від суперечностей і чи мають вони позитивні моральні наслідки. Позаяк теологічні системи вочевидь суперечать одна одній, потрібно розрізняти теологію та справжню релігійну настанову, роблячи наголос на другій. Із цією вимогою Лок став на шлях, якого пізніше дотримуватимуться представники деїзму за епохи Просвітництва (див.: гл. II, 1с). Оцінка релігійних поглядів у

* Дисентери – за часів Реформації християни, що відійшли від офіційного англіканського віросповідання. – *Прим. перекл.*

світлі їхніх практичних наслідків стане характеристикою просвітницької думки.

Значення Лока для розвитку філософії полягає не в останню чергу в тому, що він наполегливіше за своїх сучасників ставив перед філософією завдання критично перевіряти пізнавальні домагання. Його вимога допускати лише такі судження, що містять виключно досвідні поняття, вказує в напрямку емпіризму, навіть якщо сам Лок не в усьому дотримувався цієї вимоги. Чимало сучасних йому природознавців погоджувалися з нею, не дотримуючись її в науковій практиці. Це зрозуміло, адже розвинуті природничі теорії завжди містять поняття, що не походять із досвіду, а конструюються для його тлумачення. Проте Берклі та Г'юм (див.: гл. II, 2a-b), що спиралися на Лока, вважали за потрібне послідовніше застосувати емпіричний підхід. Лок видається перехідним мислителем: з одного боку, він не зовсім звільнився від раціоналістичних або загалом від метафізичних поглядів, з іншого, започаткував тенденцію, що вела до радикальніших емпіричних концепцій і, зрештою, до позитивізму. Завдячує йому важливими імпульсами і критицизм: Кант із великою повагою говорив про шлях до розв'язання проблеми пізнання, яким ступав «знаменитий Лок», хоча сам Кант обрав інший напрям.

6. Готфрід Вільгельм Ляйбніц

а) Життя і творчість

Ляйбніца часто називають останнім універсальним ученим Європи. Багато що каже на користь такого погляду, адже Ляйбніц виявив себе не тільки як філософ, а і як юрист, дипломат і історик, математик і фізик, геолог і гірський інженер. Згодом спеціалізація зайде настільки далеко, що окрема людина навряд чи зможе стати компетентною більше ніж в одній, максимум у двох галузях знання.

Народився Ляйбніц 1646 року в Ляйпцигу [99]. Він був настільки обдарований, що почав студіювати філософію та юриспруденцію вже в п'ятнадцять років. 1667 року він здобуває ступінь доктора права, але замість продовжувати університетську кар'єру стає дипломатом на службі архієпископа та курфюрста Майнца. З дипломатичною місією Ляйбніц їде до Парижа, де користується з нагоди здобути подальшу освіту та налагодити контакти з видатними вченими. 1676

року він стає двірським і канцелярським радником у ГанOVERі, де потребували його юридичних і філософських знань. Пізніше Ляйбніц отримав завдання написати історію дому Вельфів^{*}. Крім того, йому довірили керувати Вольфенбютельською бібліотекою. До всього іншого, він мав піклуватися ще й про копальні в Гарці. Він спонукав до заснування академії наук у Берліні і став її першим президентом. Дбав Ляйбніц і про воз'єднання християнських конфесій, хоча й мусив визнати, що ідея вселенської церкви за тих умов була нездійсненна.

Хоча всі ці обов'язки забирали в Ляйбніца чимало часу – особливо багатьох зусиль потребували історичні дослідження, – в нього все ж залишалось достатньо дозвілля, аби мати змогу присвятити себе філософії. За життя було надруковано лише незначну кількість його праць із метафізики, теорії пізнання та логіки, зокрема «Нову систему природи», що вийшла 1695 року в *Journal des savants*, і більш популярну «Теодицею» (1710), присвячену розгляду питання, як може існувати зло в світі, котрий створив всеблагий, мудрий і всемогутній Бог. У «Нових розвідках про людське розуміння» він полемізував із Локом, але після смерті Лока затримав оприлюднення рукопису, оскільки не хотів сперечатися з померлим. Цей видатний твір вийшов друком лише за півстоліття. Для принца Євгенія [Савойського] Ляйбніц написав «Принципи природи та благодаті» (1714), трактат, тематично тісно пов'язаний зі створеною роком раніше «Монадологією». 1716 року Ляйбніц помер у ГанOVERі.

Філософський розвиток Ляйбніца проходив не без криз. Аристотелівська пізня схоластика, з якою він познайомився в університеті, не задовольняла філософа. Як повідомляв сам Ляйбніц [100], під час прогулянки в Розенталі традиційна метафізика здалася йому сумнівною, через що він звернувся до суто механістичного розуміння дійсності, представленого в Томаса Гобса (див. 2 б-с). Наприкінці 60-х років XVII ст. він знову здійснив філософський поворот, відмовившись від механістичного розгляду природи та визнавши себе прихильником погляду, що за механічними законами функціонує лише світ явищ, натомість сутність дійсності духовна та спрямована до мети.

Під час перебування в Парижі й візитів до Лондона Ляйбніцеві стало зрозуміло, що його математичних і природничих знань недостатньо; але у дивовижно короткий термін він спромігся не

* Вельфи – європейська монархічна династія, що правила, серед іншого, в низці німецьких князівств. – Прим. перекл.

лише заповнити прогалини в своїх знаннях, а й дійти новаторських осягнень. Тут насамперед варто згадати узаasadнення числення нескінченно малих [Infinitesimalrechnung]. Оскільки Ньютон також займався цією галуззю математики, Ляйбницеві можна було закинути привласнення чужих відкриттів. Але фактично Ляйбніц дійшов нової математичної дисципліни інакшим шляхом, ніж Ньютон, тож звинувачення в плагіаті несправедливі.

Якщо математичні здобутки Ляйбніца та Ньютона збігалися, їхні натурфілософські погляди різко контрастували. Ньютон уважав простір абсолютним, тобто припускав, що простір може існувати й без речей. Натомість Ляйбніц розглядав простір як відносний: на його думку, простір ґрунтується на відношеннях між субстанціями, отже, без субстанцій не могло би бути й простору. За гіпотезою Ньютона, рух планет Сонячної системи мусив би зупинитися, якби час від часу не втручався Бог; Ляйбніц гадав, що такий погляд веде до руйнування справжнього поняття Бога. Ньютонову позицію відстоював Сем'юел Кларк, який перевів дискусію до теологічного річища: він закидав Ляйбницеві заперечення свободи Бога й, отже, відмову від справжнього поняття Бога. Спосіб, у який відбувалися дебати, показує, наскільки велику роль тоді ще відігравали теологічні уявлення у філософії, зокрема, в натурфілософії.

Ляйбніц був не тільки вченим широких поглядів, подібного якому, певно, більше не траплялося за Нового часу, а водночас і синтетичним мислителем, що засвоїв і опрацював думки найрізноманітніших філософських течій. На відміну від Декарта чи Спінози, він мав яскраво виражену історичну свідомість, що дозволяла йому поцінювати здобутки класичної грецької філософії та схоластики. А от його відгуки про пізніших філософів часто були невиправдано суворими. Це стосується, серед інших, Декарта і Спінози, від яких він прагнув відмежуватися будь-якими засобами, хоча неважко помітити, як багато поєднує Ляйбніца з ними. Для німецького Просвітництва, особливо для так званої школи Ляйбніца-Вольфа (див.: гл. II, 4а), він відіграв настільки ж важливу роль, наскільки Лок – для філософії Просвітництва в Англії та Франції.

b) Вчення про монади

Якщо Декарт припускав, що дійсність почасти матеріальна, почасти духовна, а Спіноза вважав, що матерія та свідомість

суть лише різні аспекти ані матеріальної, ані духовної субстанції, згідно з Ляйбніцем, дійсність в основі своїй духовна. Цей погляд – спіритуалізм – навряд чи трапляється сьогодні. Щоб належно оцінити його, потрібно прояснити ті підстави, що привели до нього Ляйбніца.

Ляйбніц відхилив Декартове ототожнення матерії та протяжності за допомогою такого аргументу: речі перебувають не лише в геометричному, а й у фізичному відношенні, тобто спричиняють дії та зазнають впливу дій. Оскільки протяжність можна ділити до нескінченності, а межею поділу є точка, то, виходячи з Декартових засновків, тіла виявляються множинами геометричних точок, так що для сил уже не залишається місця. Тож, якщо ми неминуче мусимо визнати існування сил, у чому був переконаний Ляйбніц, точкові елементи, з яких складаються тіла, треба розглядати як безвимірні центри сили, або як субстанційні єдності чи монади.

Оскільки монади не протяжні, їх не можна визначити кількісно, а тому вони не поділяються на частини. Але оскільки вони все ж мусять мати якісь властивості, останні можуть бути лише якостями: субстанції, з яких складаються матеріальні речі, самі, отже, нематеріальні. Та монади треба вважати не лише іматеріальними й у цьому сенсі духовними, а й активними, навіть живими. Оскільки монади – це центри сили, в них безупинно мають відбуватися зміни, тому що немає сили без дій. Далі, зміна мусить бути постійною, адже якби загальний стан монади змінювався раптово, вона перестала би бути тією самою монадою. Через те в ній має бути множина якостей, частина з яких змінюється, частина – зберігається, що гарантує неперервність монад. Монади суть єдності багатоманітних змінних властивостей, чия тотожність у часі ґрунтується не на тому, що щось реальне – так би мовити, груба частина дійсності [Wirklichkeitsklötzchen] – залишається незмінним, а на тому, що зберігається форма монади – закон, за яким вона розвивається.

Монади муситимемо визнати, також спитавши про умови, за яких ми досвідчуємо щось як предмет. Якщо предмети суть єдності багатоманітних властивостей, то мусить бути щось таке, що витворює єдність. Як спочатку припускав Ляйбніц, це може бути лише дух, що пізнає: «Складене з множини є щось одне лише завдяки духові...», – пояснював Ляйбніц [101]. Дух може створити єдність лише в тому разі, якщо він сам є єдність, проста субстанція, монада. Я сам пізнаю себе як монаду й тому можу застосувати

поняття монади, щоб осягнути сутність дійсності загалом. Одначе теза, що предмети досвіду суть єдності лише залежно від Я, не стала останнім словом Ляйбніца. Навіть якщо припустити, що Я продукує єдність неорганічних речей, подібно до єдності стада, це тлумачення натрапляє на великі сумніви, щойно пов'яжемо його з органічними утвореннями. Єдність живої істоти, що розвивається згідно зі своїми здібностями та чії частини пов'язані функціонально, навряд чи можна звести до об'єднувального акту мислення. Тому пізніше Ляйбніц припустив, що існує субстанційний зв'язок, який пов'язує частини організму й на якому ґрунтується тотожність організму в часі. Але що важить для органічних істот, можна припустити й щодо матеріальних речей. Фактично, Ляйбніц узагальнив свою теорію субстанційного зв'язку та застосував її до єдності будь-яких матеріальних предметів: «Якби поза монадами не існувало нічого субстанційного або якби складені речі були самими лише [суб'єктивними] явищами, то й сама протяжність також була би лише суто [суб'єктивним] явищем» [102].

На перший погляд украй парадоксальна теза Ляйбніца полягає в тому, що між монадами немає реальних відношень, тобто що вони не можуть впливати одна на одну в фізичному сенсі. Однак монада могла б викликати зміни в іншій монаді лише через те, що щось від неї переходило до цієї другої; та це виключено, адже монади не мають частин: немислима дія сили у формі перенесення частини сили, яка становить сутність монади, на іншу монаду. Як метафорично висловився Ляйбніц, монади не мають вікон. Це не означає, що відношення між монадами мають цілковито заперечуватися. Наприклад, Ляйбніц не мав на меті сперечатися з тим, що монада душі пов'язана з монадами, які утворюють тіло. Понад те, він був переконаний, що всі монади всесвіту пов'язані поміж собою, нехай навіть ідеться не про реальні, зокрема причиново-дієві, а про ідеальні відношення. Своім взаємним зв'язком монади завдячують Богові, який узгодив їх одна з одною. Бог, за Ляйбніцем, є підстава наперед встановленої гармонії, що охоплює всі монади, тож зміни в одній із них супроводжуються змінами в усіх інших. Цей погляд нагадує оказіоналізм (див. вище розд. 3), але, на відміну від останнього, він не визнає цілковитої пасивності скінченних субстанцій; монади мають характер сил. Оскільки їм притаманна спроможність діяти лише в залежності від Бога – вони суть еманациї [Ausstrahlung] божественної сили, – то відмінність між Ляйбніцевою та розвинутою формою оказіоналістичної теорії не така велика, як гадав сам Ляйбніц.

На підставі наперед встановленої гармонії співвіднесені між собою всі, а не лише «суміжні» монади: кожна монада є ніби дзеркало всесвіту, світ у мініатюрі, мікрокосм. Проте скінченні монади, якщо взагалі мають свідомість, знають лише про частину процесів у всесвіті. Аби пояснити це, Ляйбніц припустив, що тільки частина процесів, які відбуваються в скінченних монадах (таких, як людська душа), усвідомлюється, тоді як решта залишаються неусвідомленими. Деякі монади цілковито позбавлені свідомості, що не заважає їм лишатися дзеркалом усесвіту. Припускаючи несвідомі душевні процеси, Ляйбніц рішуче відмовився від картезіанської концепції, згідно з якою сутність духу полягає в мисленні або свідомості. Обстоюваний ним погляд нагадує вчення про несвідоме, що його подібаємо в романтиків, Шопенгауера, а пізніше в Зигмунда Фройда (1856–1939) та інших представників глибинної психології.

Зміни в стані монади Ляйбніц називав «перцепціями» (що не варто перекладати як «сприйняття»), оскільки цей вислів зазвичай позначає лише свідомі процеси). Натомість супроводжувані свідомістю зміни станів називаються «аперцепції». Що більше перцепцій монади стають аперцепціями, тобто що більшу частку становлять свідомі процеси в монаді, то вище вона стоїть в ієрархії сутностей. На найнижчій сходинці перебувають позбавлені свідомості («голі») монади; найвищий ступінь посідає та монада, всі перцепції якої супроводжуються усвідомленням, а саме Бог (першомонада). Між ними розташовані «душі» у вузькому сенсі слова, під якими маються на увазі не лише людські душі, а й душі тварин і рослин. У широкому сенсі слова «душами» можна назвати всіх монад, тож Ляйбніц міг сказати, що природа наскрізь одушевлена. У кожній краплині води за допомоги мікроскопа можна побачити неосяжне різноманіття живих істот; клітини організмів, видні у мікроскоп, самі суть організми, і якби ми могли зазирнути ще далі до дрібніших часточок, ми ніде б не знайшли цілковито неживого чи неодушевленого.

На користь гіпотези про несвідомі душевні процеси говорять також спостереження на кшталт того, що за певний час ми вже не усвідомлюємо цокання годинника, але реагуємо, коли він зупиняється. Це показує, що й раніше ми сприймали враження, щоправда, не вповні несвідомі, а лише непомічені. Ляйбніц назвав їх «малими перцепціями» і сподівався за їхньої допомоги пояснити, чому ми можемо ухвалювати рішення навіть у тих ситуаціях, коли на позір існує рівновага мотивів, тобто коли ми знаходимося в ситуації

Буріданового віслюка із притчи, який не в змозі вибрати з двох великих рівновіддалених від нього копиць сіна, ризикуючи померти від голоду. За Ляйбніцем, така ситуація не виникає через те, що під впливом малих перцепцій завжди існує перевага однієї опції над іншою.

Якщо існують неусвідомлені ідеї, то можна говорити про вроджені ідеї, не маючи на увазі змісти свідомого мислення. Розуміння вродженої ідеї як диспозиції духу, що може бути актуалізована, але не доконечно її потребує, дозволяє уникнути закидів Лока. Наприклад, факт відсутності ідеї Бога в деяких людей не заперечує припущення, що вона закладена в дух усіх людей і в цьому сенсі вроджена. Можна, подібно до Ляйбніца, відразу припустити, що поштовх до актуалізації вроджених ідей походить із досвіду, і при цьому дотримуватися думки, що ідеї Бога, субстанції, єдності тощо не можна звести до вражень досвіду. Дух, яким він є до всякого досвіду, можна, як часто роблять емпірики, порівнювати з чистою дошкою (*tabula rasa*), – але пам'ятаючи при цьому, що кожна дошка має певну структуру та що ця структура впливає на знаки, які залишає на ній грифель досвіду. Положення «В дусі немає нічого, чого перед цим не було б у чуттях» хибне; правильно говорити: «В дусі немає нічого, чого перед цим не було б у чуттях, окрім самого духу» (тобто крім вроджених форм духу).

Вчення Ляйбніца про монади почасти має деякі наслідки, що їх нелегко засвоїти. Наприклад, парадоксально, що просторові відношення явищ ґрунтуються на непросторових відношеннях монад. Хоча Ляйбніц називав простір добре обґрунтованим феноменом, підстави, на яких непротяжне здається протяжним, не очевидні. До парадоксу веде й теза, що не може бути однакових субстанцій (як твердить принцип тотожності нерозрізненного): де немає відмінності властивостей, там немає жодної множини субстанцій. Ускладнення зникне, тільки-но усвідомимо, що цей принцип важить лише для просторово не визначених монад; його не можна застосувати до матеріальних речей, які могли б існувати у множині навіть у тому разі, якби вони узгоджувалися в усіх властивостях, але в один момент часу займали різні місця в просторі.

Вище вже було згадано, що Ляйбніц вимагав, аби фізика, крім просторових співвідношень і їхніх змін, брала до уваги сили, з якими пов'язані ці зміни; її можна назвати динамікою, на відміну від кінематики. Та недостатньо просто запровадити фізичне поняття

сили, визначене як добуток маси та прискорення; у світлі вчення про монади необхідно зводити силу в фізичному сенсі до сили в сенсі метафізичному, тобто із сили, що конститує сутність простих субстанцій. Сили, про які йдеться в природознавстві, суть, за Ляйбніцем, виведені сили, в яких виявляють себе витокові сили, що лежать в основі явищ.

З погляду Ляйбніца, природничий спосіб розгляду однобічний ще й тому, що він допускає лише причинові пояснення і залишає поза увагою цілеспрямованість процесів. Проте, на його думку, каузальний і телеологічний способи розгляду не виключають, а доповнюють один одного. Наприклад, промінь світла, проходячи через середовища різної густини, поводитьсь так, нібито переслідує мету подолати шлях за якнайкоротший відтинок часу. Тож видається, що поширення світла також можна розглядати як цілеспрямований процес. Але позаяк про цілі можна говорити лише за наявності свободи, царству каузально визначеної природи має відповідати царство свободи. Це не означає, що потрібно припустити дві окремі царини дійсності, – просто обидва «царства» суть аспекти дійсності, співвіднесені на основі наперед встановленої гармонії.

с) Принципи логіки

У жодній царині філософії Ляйбніц так не перевершив попередників, зокрема й Декарта, як у логіці. На відміну від Декарта, який гадав, що правильність простих висновків можна виявити інтуїтивно, Ляйбніц наголошував: виведення тверджень ґрунтується на правилах, коректне застосування яких можна встановити незалежно від змістовних міркувань, особливо якщо йдеться про виведення в межах формального числення. Якщо виникають сумніви в коректності виведення, треба просто взяти в руки олівець та «порахувати» [103]. Так він став предтечею сучасного розуміння логіки, хоча його доробок у розвитку цієї дисципліни навряд чи визнавали сучасники – не в останню чергу через те, що лише незначну частину його робіт із логіки було опубліковано.

Аби застосовувати числення до конкретних проблем, потрібне змістовне тлумачення вживаних у ньому простих знаків, до яких можна звести всі комплексні знаки. Ляйбніц сподівався створити повний реєстр понять, впорядкований у відповідності до простих символів, щоб мати змогу скласти абетку думок, на базі якої можна вибудувати

всі складені поняття. Логічне числення (*calculus universalis*), загальне вчення про знаки (*characteristica universalis*) і абетка думок, згідно з Ляйбніцевим розумінням логіки, тісно взаємопов'язані [104].

Коли в XIX столітті, незалежно від Ляйбніца, було розроблено логічні числення, в його нарисах побачили провіщення тогочасних досягнень. Чимало інтерпретаторів навіть схилилися до того, щоби бачити в ньому насамперед логіка, а метафізиці приписувати лише характер надбудови над логічними формальними відношеннями [105]. Такий погляд, однак, не віддає належного тому фактові, що логіка та метафізика в Ляйбніца взаємно співвідносні. Його логіка – це не чистий формалізм, проінтерпретований у метафізиці лише другою чергою, а змістове вчення про відношення, які мають місце між ідеальними станами справ – «можливостями». Відповідно, засади Ляйбніцевої філософії мають не лише логічний, а й метафізичний характер: вони виражають, з одного боку, відношення між поняттями, з іншого ж, описують ідеальні структури дійсності.

За найвищу логіко-метафізичну засаду Ляйбніц вважав закон тотожності ($A \in A$) та закон достатньої підстави. Відповідно до першого, судження істинні тоді, коли поняття предиката й суб'єкта або цілком (як у реченні «Ромби суть ромби»), або частково (як у судженні «Ромби, тобто рівнобічні паралелограми, суть паралелограми») тотожні. Судження, істинні на підставі принципу тотожності, називаються істинами розуму, позаяк добачити їхню істинність можна незалежно від спостережень (себто на ґрунті відношень понять), тож суто розумово; як «вічні істини» вони мають позачасову значущість.

Згідно із законом достатньої підстави, для всього, що є або відбувається, є достатня підстава (або, висловлюючись негативно, нічого немає або ніщо не відбувається без достатньої підстави). Цей принцип лежить в основі істин факту, тобто суджень, істинність яких не можна розпізнати на ґрунті самих лише відношень понять. До таких належить, наприклад, судження «Вода закипає за температури 100°C ». Істину цього роду суджень можна пізнати не шляхом аналізу понять, а тільки на підставі спостереження фактів [106]. Проте відмінність між істинами розуму та істинами факту існує лише для скінченного інтелекту, тоді як із погляду Бога всі істини суть істини розуму. У божественному дусі є лише досконалі поняття, тож Бог уже на підставі понять про суще знає, що воно є, що чинить і чого зазнає. Наприклад, те, що ми лише на ґрунті досвіду можемо знати

про перемогу Александра Македонського при Ісі, впливає з того, що ми не маємо повного поняття Александра. Одне слово, самі по собі необхідні всі істини, навіть якщо в кожному окремому випадку ми не спроможні побачити їхньої необхідності.

Закони логіки важать не тільки для реального світу, а й для всіх можливих світів, тобто для всіх зв'язків сумісних між собою (kompossibler) понять. Можливі світи існують остільки, оскільки їх мислить Бог: їхнє буття – це буття в думках Бога, чий інтелект є сукупність можливостей, «край можливих реальностей» [107], або ж «регіон вічних істин» [108]. Світ, у якому ми живемо, є реальний, оскільки Бог вибрав і здійснив його з множини можливих світів. Це відбувається безпідставно; Бог вибирає з можливих світів найліпший, адже він як найбільш мудра, всеблага і всемогутня істота може воліти лише найліпшого. «Якщо Бог рахує й дозволяє своєму мисленню діяти, виникає світ» [109], – метафорично висловився Ляйбніц. У властивому сенсі не можна сказати, що Бог рахує, порівнює та вибирає. Метафора радше натякає, що можливі світи досконалі різною мірою та що вони прагнуть здійснення прямо пропорційно до своєї досконалості, а тому зреалізованим має бути найліпший із можливих світів. Коли Ляйбніц говорив про божественний вибір, він приховав метафізичний зв'язок.

Вчення про можливі світи можна унаочнити за допомоги такого міркування: не є необхідним, що матеріальний світ існує в тривимірному просторі; якщо несуперечливо мислимі простори з чотирма, п'ятьма тощо вимірами, то відповідні світи можна вважати можливими. Подібні міркування можна утворити й для фізичних законів. Наприклад, світло в реальному світі поширюється так, що його промені (скажімо, при заломленні світла) просуваються шляхом, який потребує найменшого часу. Можна помислити інші закони поширення світла та відповідні інші світи. Щоправда, варто залишити відкритим запитання, чи відповідають такі моделі інтенції Ляйбніца.

d) Філософія та релігія

Хоча Ляйбніц і не був релігійним мислителем на кшталт Паскаля, між його філософією та християнською теологією існують тісні зв'язки, що добре видно, зокрема, на прикладі проблеми теодицеї. Якщо Бог визнав найліпшим із можливих і зреалізував саме наш світ,

то видається, що Бог потребує виправдання з огляду на факт наявності зла [110]. Якщо під «Богом» розуміти всемогутню, найбільш мудру і всеблагу істоту й визнавати існування зла, потрібно або заперечити існування Бога, або обстоювати таке розуміння зла, яке дозволяє послабити гостроту проблеми, як це зробив Ляйбніц, розрізняючи метафізичне, фізичне та моральне зло. У такий спосіб він прагнув показати, що жоден різновид зла не змушує відмовитися від припущеного поняття Бога. Метафізичне зло полягає в обмеженості скінченних істот, тобто в тому, що створіння – це не Бог, і це «зло» можна усунути лише разом із цілим творінням. Фізичне зло – біль, хвороба, смерть – не тільки негативне, воно має й позитивну функцію як мотив корисних вчинків і як божественний засіб виховання. Моральне зло – гріх – виправдане, оскільки без морального зла не могло би бути й морального добра. У цілому аргументи Ляйбніца не надто переконливі. На тезу, ніби первородний гріх у цілому був потрібний для священної історії [Heilsplan], оскільки без нього не було би спасіння завдяки Христу, можна заперечити, що спасіння геть не було би потрібне, якби Адам і Єва не згрішили. Водночас Ляйбніц, дотримуючись традиції, яка сягає Античності, витлумачував зло як нестачу [Privation], тобто як брак належного добра.

Проблема гріха тісно пов'язана з проблемою свободи: тільки якщо людина свободна, певні вчинки можна поставити їй за гріх. Якби ж усе, що вона робить, було необхідно, моральні оцінки не мали б жодного сенсу. Здається, Ляйбніц підтримав цей погляд у словах: «Одним із законів моєї системи загальної гармонії є те, що *теперішнє виповнене майбутнім* і що Всевидючий бачить те, що буде, вже в тому, що є... Тож не можна сумніватися, що дії в певний спосіб впливають зі своїх причин...» [111]. Утім, щоб мати змогу говорити про свободу, він обмежив необхідність подіями у створеному світі. Натомість існування світу він не вважав за необхідне, пояснюючи його свободним вибором Бога [112]. Так, людську волю в певній ситуації цілковито визначають обставини; але самі ці обставини не необхідні, позаяк Бог міг би здійснити інший можливий світ, у якому вони не існують. Очевидно, що Ляйбніц підмінив питання про необхідність воління та дій питанням про необхідність існування світу. Та це не виправдано, адже навіть якби світ був інакшим, ніж фактично є, це означало б тільки те, що інколи здійснювалися б інші вольові акти, не ставши від того свободними актами. Схоже перетлумачення подибаємо, коли Ляйбніц говорить, що твердження «За даних обста-

вин я вирішу так і так», якщо й істинне, то не необхідне, оскільки його можна несуперечливо заперечити [113]. Тут питання про каузальну необхідність вольових актів, що його й має на увазі проблема свободи волі, заступає питання щодо логічної необхідності висловлювань про вольові акти, а це – очевидне *quid pro quo*. Запропонований Ляйбніцем вихід настільки скидається на відмовку, що кортить запитати, чи сам філософ серйозно вірив у нього. Не можна просто відмахнутися від думки, що треба розрізняти між екзотеричним викладом філософії Ляйбніца і її езотеричним змістом. Ляйбніц міг (як припускав уже Лесинґ [114]) приховати своє справжнє переконання від теологів, коли писав для ширшого кола дилетантів від філософії. Фактично, за передумов раціоналістичної метафізики свободи волі не може бути – ані як свободи божественного акту творення, ані як свободи людської волі. Кульмінацією раціоналізму є ідея всеосяжного порядку дійсності, в якій усе однозначно визначено підставами та, зрештою, сутностями речей, тож і воління потрібно вважати цілковито детермінованим.

У філософії Ляйбніц намагався відповідати якомога більшій кількості традиційних поглядів. Про це свідчить, наприклад, те, що за часу, коли панувало відкидання середньовічної філософії, він був цілком чутливий щодо певних схоластичних вчень, наприклад, щодо припущення субстанційних форм, яке Ляйбніц прагнув актуалізувати, або щодо логічних досягнень схоластиків. На відміну від Декарта й Лока, Ляйбніц наголошував значення формальної логіки для філософії загалом та для метафізики зокрема. Наскільки важливі його погляди для подальшого шляху філософії, показує не лише їхня вирішальна роль для німецької шкільної філософії в першій половині XVIII століття, а й вплив на Фридриха Гербарта (див.: ч.II, гл. II, 1) та Бернарда Больцано (див.: ч.III, гл.II, 4а) у XIX ст. У XX ст. Ляйбніца також сприймали всерйоз, як показує приклад Гайнриха Шольца (1884–1956) [115], що його можна розглядати як сучасного ляйбніцианця.

II. Доба Просвітництва

Той не звільнився іще,
хто з кайданів сміється.
(Лесинг)

1. Характер просвітницької думки

а) Щодо поняття Просвітництва [1]

Нелегко визначити поняття «Просвітництво». Коли це слово вживають на позначення епохи, зазвичай ідеться про думку XVIII століття. Проти такого слововжитку говорить те, що, наприклад, Джон Лок (див.: гл. I, 5), якого вважають батьком Просвітництва, помер уже 1704 року, а тому не може бути зарахованим до цього століття. Крім того, наприкінці століття вже намітилося подолання типової просвітницької думки, хоча в царині етнології, педагогіки, права просвітницькі імпульси не лише на той час якраз набирали впливу, а й збереглися в перші десятиріччя XIX століття. Про всю складність задовільного визначення часових меж доби Просвітництва (*l'ère des lumières*) свідчить те, що пізніше, з запровадженням понять «раннє Просвітництво» та «пізнє Просвітництво», переходить до сусідніх епох були рухливими. Не менш проблематичною є спроба зрозуміти Просвітництво як певну доктрину: не виходить окреслити набір учень, спільних для всіх просвітників. Деякі філософи Просвітництва були раціоналістами, інші – емпіриками, деякі сповідували (розумну) віру в Бога, інші були атеїстами, дехто обстоював спіритуалістичні, дехто – матеріалістичні погляди. Тож залишається схарактеризувати просвітницьку думку через певні її провідні тенденції, що виявилися майже в усіх представників Просвітництва.

Насамперед тут потрібно згадати критичну настанову, яка вимагає сумніватися та відхиляти як забобон або передсуд усе те, що не витримує раціональної перевірки. Критика передсудів, забобонних гадок і догм мала протидіяти фанатизмові та сприяти толерантності. Із засобів такої критики перевагу надавали зведенню поглядів до інтересів, що лежать у їхній основі (наприклад, зведенню релігійних переконань до інтересів духовенства). Забобонам було протиставлено розумне мислення, найдосконаліший вираз якого вбачали в математиці та природничих науках. При цьому чільне місце

посідав інтерес до чистих, а не застосовних, наук, хоча визнавали й значення останніх. Просвітництво в жодному разі не вбачало лише в розумі засіб досягнення практичних цілей; він правив насамперед за спроможність осягнути порядок природи й уможливити відповідні цьому порядкові дії.

Оскільки більшість передсудів закорінені в традиції, важливу роль у Просвітництві відіграла критична полеміка з філософськими, моральними, теологічними, політичними та соціальними традиціями. Новаторську роль у цьому аспекті відіграв П'єр Бейль (1647–1706), якого через антидогматичну тенденцію думки, представлену в «*Dictionnaire Historique et Critique*» [«Історичному та критичному словнику»][2], можна вважати одним із предтеч Просвітництва.

Інша характеристика просвітницької думки – емансипаторська тенденція, що йшла пліч-о-пліч із критичною настановою та справила вплив як у теоретичній, так і в практичній царині: з одного боку, просвітники проголошували свободу думки, з іншого – вимагали автономії індивіда в етичній [sittlichen], політичній та економічній сферах. Ця тенденція полягала у звільненні від пут, усе ще притаманних суспільству кінця Середньовіччя, та початку Нового часу. З погляду Просвітництва, людина більше не несе низки освячених релігією обов'язків; не є вона відтепер і підданим держави, чий володар править з милості Божої; вона більше не вважає необхідною для спасіння приналежність до якоїсь церкви; вона більше не почувається покинутою, якщо церква чи держава нарікають на те, що вона каже, чинить, пише. Позаяк егоїстична поведінка більше не вважалася беззаперечно огудною, економічна діяльність змогла звільнитися від етичної чи релігійної оцінки та розцінюватися лише з огляду на користь. Виходячи з припущення, що прагнення окремого індивіда до зиску приносить щонайбільше користі й спільноті, представники тогочасної політичної економії принципово відхиляли спроби держави керувати економікою.

Проте більшість представників Просвітництва не хотіла, аби їх ототожнювали з гедоністичним утилітаризмом. Крім щастя, великої ваги надавали свободі та розгортанню талантів як цінностям, укоріненним у людській природі. На думку просвітників, людина прагне реалізації цих цінностей не просто за природною необхідністю, а має для цього відповідне право, отже, потрібно розглядати як неправу [Unrecht] все те, що завдає шкоди цьому прагненню. Найвиразніше цей погляд відбився в концепції прав людини, на яку представни-

ки Просвітництва посилалися в своїй боротьбі проти політичного та світоглядного деспотизму. Віра в цінності, засновані в (людській) природі, має метафізичний характер; вона пов'язана з припущенням про розумність дійсності, що його мали на думці вже раціоналістичні метафізики XVII століття.

Віра в розумний порядок дійсності становила базис характерного для просвітницького мислення оптимізму, особливо оптимістичної віри в культурний поступ. Якщо розумне мислення узгоджується з об'єктивним порядком, то можна припустити, що людина, яка розумно судить та відповідно чинить, перебуває в гармонії з цілою дійсністю. За цих засновків виглядає легітимним оптимістичне переконання, що людина, яка дотримується [повеління] розуму, поводить відповідно до свого сутнісного визначення і тим самим сприяє поступові людства. Щоправда, в середині XVIII століття оптимізм поступу вперше серйозно похитнувся; землетрус у Лісабоні (1755) пробудив сумнів у доцільності природи, але це не зачепило віри в цілеспрямованість розвитку.

Якщо запитують, що ж у просвітницькій думці такого вже нового, доведеться сказати, що ані змісти, ані метод філософії XVIII століття новими не були, а лише по-новому розставляли наголоси [3]. Природничо-науковий метод залишався зразком філософії, але тепер уже в формі не Галілеєвої чи картезіанської, а Ньютонової фізики. Однак, хоча Просвітництво змістовно живилося досягненнями XVII століття (як зауважив наприкінці цієї доби Кондорсе [4]), воно надало засвоєним думкам впливу в дедалі ширших колах і тим самим залишило глибокий слід у культурі загалом – слід, що не обмежується лише тією епохою.

б) Шефтсбері як предтеча Просвітництва

Важливі погляди епохи Просвітництва в етиці, філософії релігії та естетиці підготував мислитель, якого навряд чи можна назвати просвітником, але який провістив важливі просвітницькі мотиви та сильно вплинув на просвітницьку думку. Ідеться про Ентоні Ешлі Купера, графа Шефтсбері (1671–1713). Шефтсбері був не чистим теоретиком – він займався політичною практикою і цікавився філософією. Він походив із політично впливової сім'ї; певний час його виховував Лок (див.: гл. I, 5). Шефтсбері став членом Палати громад, а пізніше Палати лордів [5]. Не заснувавши школи, він значно

вплинув на філософію і залишив слід у літературі: наголос на почуттях знайшов відгук у сентименталізмі, а віра в ідеальний порядок дійсності справила вплив на німецьку класику за посередництва Гердера.

Шефтсбері захищав право на критику та покликався при цьому на *common sense*, який, з його погляду, є дещо більше за буденний здоровий глузд [*Hausverstand*], – чуття теоретично адекватного та морально правильного. На відміну від філософів англійського та французького Просвітництва, він обстоював платонічні погляди, зазнавши впливу не тільки самого Платона та платоніків Античності, а й платонізму Відродження та кембриджських платоніків (див.: гл. I, 5b). Шефтсбері розглядав дійсність як розумно впорядковане, доцільне та гармонійне ціле, до якого включені всі одиничні сутності [*Einzelwesen*], зокрема й людина та її мислення. Оскільки гармонійний порядок дійсності він уважав божественним, припущення потойбічного Бога виявилось зайвим.

Цей погляд пов'язаний з оптимізмом, характерним для думки Шефтсбері, тобто з вірою, що дійсність є гармонійне ціле і як така блага та красива. Ідея гармонії, що стоїть у центрі етики й естетики Шефтсбері, є, однак, змістом не розумового пізнання, а насамперед почуття, «серця». Отак Шефтсбері відмежувався від раціоналістичної метафізики та провістив настанову, яка знову виявиться тільки в романтиків.

В етиці ідея гармонії відіграє роль остільки, оскільки метою моральних розважань Шефтсбері було привести в гармонійне співвідношення позитивні нахили людського духу, зокрема досягти рівноваги особистого інтересу та доброзичливого ставлення до інших. Якщо ця гармонія зі свого боку схвалюється почуттями, мораль досягає свого завершення, тому що людина охоче чинить те, що має учиняти. Змальований тут ідеал «прекрасної душі» згодом відіграє роль у німецькій класичній літературі. Відхилення раціоналістичної етики на користь етики морального чуття (*moral sense*), згідно з якою звичаєво добре можна досягнути інтуїтивно, позбавляє ґрунту утилітаризм. Під впливом Шефтсбері послідовниками етики морального чуття стали Френсис Гатчесон (1694–1746) [6], Джозеф Батлер (1692–1752) [7] та інші [8].

За Шефтсбері, релігія та мораль суттєво не відрізняються, оскільки обидві полягають у позитивному ставленні до доброти та краси дійсності. Релігію, осердям якої є почуття добра та краси, вочевидь не можна зафіксувати в формі положень учення, тож

моралізація та естетизація релігії ведуть до відхилення теологічного догматизму. Згідно зі Шефтсбері, релігія в жодному разі не має підлягати регламентації з боку церкви чи держави.

с) Дійсти

Уже представники раціоналістичної метафізики приписували Богові тільки такі визначення, що не суперечили філософським і природничо-науковим принципам. Внаслідок цього була заперечена можливість чудес, що їх розглядали як усунення законів природи. Лок, а перед ним Герберт Черберійський, схвально ставився до віри лише остільки, оскільки вона має розумний характер (див.: гл. I, 5e). З подібних поглядів виходили представники деїзму, які, на противагу атеїстам, наголошували, що існування Бога пізнаване, але, на противагу теїстам, заперечували всі риси, запозичені зі царини людського досвіду (антропоморфні риси). Хоча Бог залишався творцем світу, дійсти спростовували його втручання в події світу та здатність вершити людські долі. Вони вважали, що церква не вправі покликатися на істини одкровення, бо не визнавали одкровення взагалі. Дійсти в жодному разі не хотіли позбавитися релігії як такої; радше вони сповідували природну релігію як засаду природної звичаєвості [Sittlichkeit]. На їхню думку, релігія виправдана рівно настільки, наскільки має позитивні моральні наслідки. Цей погляд був дуже поширеним за часів Просвітництва й відігравав певну роль навіть у Канта та раннього Геґеля. Представниками цього спрямування були Джон Толенд (помер 1722 року), Ентоні Колінз (помер 1729 року), Генрі Болінґброук (помер 1751 року) та Метью Тиндел (помер 1733 року), що вважали себе учнями Лока. Вони вірили в можливість доведення Божого буття, але відкидали як забобони все те, що виходить за межі філософського пізнання Бога. Типовим для дійств є поцінування свободи думки: вони хоча й не утворили, то принаймні засвоїли й поширили поняття вільнодумства.

Почавшись в Англії, дійстичні погляди незабаром поширилися на континенті, спочатку у Франції. Той факт, що багато хто вважав обстоюване церквами розуміння Бога застарілим, показує, наскільки тогочасна думка віддалилася від середньовічної настанови. Але й характерні для філософії XVII століття спроби показати сумісність філософського й теологічного вчень заледве мали продовження у XVIII столітті. Філософія дедалі більше емансипувалася від теології, якій тепер закидали догматизм та ірраціоналізм.

На основі деїзму за доби Просвітництва далі розвинулися підходи критичної біблійної екзегези, що сягають XVII століття. Уже Спіноза піддав біблійну традицію критичній перевірці, і методи його роботи зі Старим Завітом інші перенесли на Євангелія. Тут варто згадати гамбурзького професора гімназії Германа Самуеля Раймаруса (1694–1768) – представника ідеї природної релігії, не прив'язаної до одкровення та догми. В «Апології, або Трактаті на захист розумних пошановувачів Бога» він указав на суперечності в Євангеліях [9]. Готгольд Ефраїм Лесинг між 1774 та 1778 роками надрукував частини цього твору під назвою «Фрагменти неназваного», стверджуючи, буцімто знайшов рукопис в очолюваній ним Вольфенбютельській бібліотеці. Публікація викликала дебати, в ході яких Лесинг у типово деїстичний спосіб розрізнив «справжнє» християнство та його історично зумовлені оповіді у Євангелії. (Див. також 4с.)

Спроба зредувати релігію до раціонального вчення про Бога та моральної доктрини [Sittenlehre] наприкінці XVIII століття породила протилежний рух: романтики, які загалом протистояли просвітницькій тенденції до раціоналізації, відхилили раціоналістичне вкорочення релігії та наголосили самостійність релігійної віри.

2. Радикалізація емпіризму

Критика поглядів традиційної метафізики й теорії пізнання, здійснена Гобсом і Локом в орієнтації на досвідні науки, у XVIII столітті дістала продовження та зазнала радикалізації, насамперед у Берклі та Г'юма. У першого емпірична критика пізнання виливається у виправдання теології, тоді як другий схилився до того, аби відмовитися не тільки від метафізики, а й від традиційної філософії як такої на користь пояснень конкретних наук.

а) Поєднання емпіризму та релігійної спекуляції в Берклі

Ірландського філософа й теолога Джорджа Берклі [Berkeley], що народився 1685 року в містечку Кілкені на півдні Ірландії, а помер під час візиту до Оксфорду 1753 року [10], зазвичай зараховують до традиції емпіризму, від якої його, правда, відділяє морально-теологічна мотивація мислення [11]. Називаючи метою свого головного філо-

софського твору, «Трактату про принципи людського знання» [12], «довести буття та властивості Бога, безсмертя душі та сумісність Божого провидіння зі свободою волі, аби звернути людину до вивчення релігії та корисних речей» [13], він дає зрозуміти, що мета ця виходить далеко за межі емпіричної теорії досвіду. Берклі отримав духовний сан як член Триніті-коледжу в Дубліні, де він викладав теологію. Між 1729 та 1731 роками перебував у Америці з місією, 1734 року став єпископом Клойна (Cloyne)*. Як письменник Берклі не обмежувався філософськими та психологічними темами, що їх він розглядав у своїх перших творах (згаданій вище праці передував психологічний трактат під назвою «Проба про нову теорію зору»[14]), а займався також світоглядно-релігійними, економіко-політичними та медичними питаннями.

Як теоретик пізнання Берклі спирався на Лока, припускаючи, що уявлення (ideas) ґрунтуються на зовнішньому або внутрішньому досвіді та що ми маємо безпосереднє знання лише про уявлення, а не про речі. Якщо Лок розглядав прості уявлення як репрезентанти властивостей речей, Берклі відхилив гіпотезу репрезентації речей в уявленнях, оскільки, на його думку, простих ідей не існує. Так, уявлення про тривимірний простір не просте, оскільки його продукує суб'єкт, пов'язуючи зорові та дотикові враження. Берклі заперечував, що первинні (просторово-кількісні) та вторинні (кольори, звуки, температури) якості принципово відрізняються; але якщо первинні та вторинні якості загалом мають однаковий статус, не можна приписати перші – особливо просторові визначення – самим лише речам, переносючи останні на суб'єкта. Подібно до того, як ми не вправі вважати кольоровими речі, якими вони можуть бути незалежно від їхнього відношення до суб'єкта сприйняття, ми не можемо також стверджувати, ніби вони самі по собі протяжні. Якщо правильно, що кольори, звуки тощо є лише в свідомості, то те ж саме мусить важити і для протяжності, величини та форми.

Навіть визнаючи, що ми не можемо знати, які властивості мають речі незалежно від їхнього відношення до свідомості, в існуванні незалежних від свідомості речей, здавалося б, не доводиться сумніватися. Проте, за Берклі, припущення світу самостійних матеріальних речей не витримує критики, оскільки ми не можемо сказати, чим є речі, що не мають жодних властивостей. Річ без

* Клойн – містечко на півдні Ірландії. – Прим. перекл.

властивостей треба мислити абстрактно – як невизначений X , – а абстрактних уявлень, на думку Берклі, немає.

Аби зрозуміти концепцію Берклі, треба врахувати позицію, яку він посідав щодо проблеми універсалій. З погляду Джона Лока, хоча загальних сутностей і немає, все ж є загальні уявлення, позаяк інакше неможливо було би збагнути, що ми спроможні виказувати загальнозначущі судження. Наприклад, аби бути в змозі стверджувати «Всі трикутники мають суму кутів 180° », ми, за Локом, потребуємо поняття трикутника загально, тобто загальної ідеї, що стосується всіх окремих трикутників. Берклі вважав це припущення хибним. Все, що ми уявляємо, завжди є, з його погляду, щось конкретне. Наприклад, коли ми уявляємо трикутник, може йтися лише про гостро-, прямо- чи тупокутний трикутник, але не про трикутник, який не є ні гостро-, ні прямо-, ні тупокутним. Одне слово, абстрактні об'єкти (наприклад, «трикутник узагалі») неможливо уявити. Аби пояснити, як ми можемо виказувати загальнозначущі судження, достатньо припустити, що конкретні уявлення лише представляють відповідні речі. Щоб мати змогу сказати: «Всі трикутники мають суму кутів 180° », ми потребуємо тільки уявити певний (наприклад, гострокутний) трикутник і зробити його репрезентантом будь-яких трикутників. При цьому ми враховуємо лише ті його визначення, які притаманні всім трикутникам; абстракції «трикутник» не потрібно припускати. Так само немає абстрактного уявлення «речі», а лише уявлення конкретних речей певної величини, форми, того чи того кольору, з тими чи тими властивостями поверхні тощо. Такі властивості існують лише в свідомості, і їх неможливо співвіднести з незалежною від мислення матеріальною дійсністю.

Твердження, що матеріальних речей немає, вищою мірою парадоксальне, адже ми переконані, що живемо в світі, який існував до людей та існуватиме після їхнього зникнення. Це було зрозуміло й Берклі, і він намагався пом'якшити парадоксальні наслідки своєї концепції, ба більше, зобразити її як єдину узгоджену зі «здоровим глуздом людини». Цьому завданню слугують передусім «Три діалоги між Гіласом і Філонусом», у яких Гілас (із гр. *hyle* – «матерія») аргументує на користь незалежного від мислення існування матеріальних речей, тоді як Філонус (дослівно: «друг розуму») обстоює протилежний погляд. Берклі наголошував, що в жодному разі не має на думці заперечувати реальність речей у просторі й часі, а хоче лише з'ясувати, що треба розуміти під «річчю», якщо це слово

взагалі має сенс. Реальні речі, чиє існування неможливо розумно заперечити, суть, як він припускав, змісти уявлень, а не щось наявне потойбіч уявлень. Якщо погодитися з цим, відпадуть утруднення, пов'язані з припущенням потойбічних свідомості, невідомих і непізнаваних речей. Речі як змісти уявлень суть якраз те, чим вони постають для нас у досвіді, тобто філософський погляд збігається з природним розумінням дійсності. Тільки на ґрунті тези, що буття речей (їхнє *esse*) полягає в їх бутті сприйнятим (*percipi*), можна виправдати теоретико-пізнавальний реалізм і водночас спростувати матеріалізм, який загрожує християнському світоглядові.

Ототожнення буття та буття сприйнятим важить тільки для буття речей, але не для буття духа, що мислить, яке полягає не в останні сприйнятим, а в сприйманні. Тож, за Берклі, треба відрізнити два способи буття: буття духа, що мислить, і буття змістів його мислення. Дійсний у властивому сенсі слова є дух; матеріальні речі дійсні лише остільки, оскільки вони суть змісти духу. Сутність духу полягає у волінні, в духовній активності: «Душа є, власне, воля, і як така вона відрізняється від ідей», – занотував Берклі [15].

Через принципову різницю між ідеями та духом, що має ідеї, Берклі не міг зробити припущення про опосередкування самосвідомості ідеями. Оскільки ми, тим не менше, в рефлексії знаємо про самих себе як про духовну активність, наше поняття про дух не може бути ідеєю, тобто даним у спогляданні змістом свідомості. Тож Берклі вважав себе змушеним піти далі за Лока та припустити поняття (*notions*), тобто уявлення, не дані в спогляданні. Тим самим він дистанціювався від тези емпіриків про те, що всі поняття ґрунтуються на спостереженнях. Поняття, незалежні від спостережень, ми маємо не лише про свій власний дух, а й про духи загалом, тож про нескінченний дух Бога. Однак існування інших духів, особливо Божого, ми пізнаємо не безпосередньо, а шляхом висновування. Існування Бога впливає з того, що є незалежні від Я уявлення, які, отже, потрібно співвідносити з якоюсь причиною поза Я. Оскільки матеріальні речі не розглядаються як причини уявлень – адже Берклі відкидав гіпотезу про такі речі, – уявлення про речі можуть бути викликані лише духовною сутністю. Її першим джерелом є, зрештою, божественний дух, якому завдячує порядок або зв'язок уявлень про речі. Тож Берклі не можна приписувати погляд, ніби немає незалежної від скінченної свідомості дійсності; вона є, але вона не матеріальна, а духовна.

Метафізика Берклі має наслідки для оцінки природознавства: оскільки природничо-наукові теорії не можна розуміти як спроби описати структуру незалежного від мислення матеріального світу, Берклі приписав їм функцію пояснення або передбачення процесів. На підставі обґрунтованого прогнозування можливе втручання в перебіг подій. Оскільки, згідно з цим поглядом, теорії суть інструменти прогнозування процесів і впливу на них, обстоювану Берклі концепцію називають «інструменталізмом».

Погляди Берклі не можна спростувати легко, на кшталт письменника Сем'юела Джонсона (1709–1784), який піддав камінець ногою, сказавши: я спростовую це так! Берклі дискутував щодо цілком серйозного питання, чим є те, що ми в повсякденні й насамперед у природознавстві називаємо «матерією». Він переконливо аргументував, що цей вислів не означає просто щось перед-дане [Vorfindliches], наявне незалежно від нас, яке достатньо описати. Коли пам'ятатимемо, що матерія, про яку йдеться модерному природознавству, є не те, за що її вважає здоровий глузд [common sense], а поняття матерії являє собою теоретичну конструкцію, позиція Берклі виглядатиме не такою помилковою, як здавалося багатьом його сучасникам. Він правильно вважав, що предмети не дасться пізнати незалежно від відношення до суб'єкта, що мислить, та що базована на емпіричних припущеннях теорія досвіду не може обійтися без метафізичних припущень. Той, хто хоче уникнути таких припущень, мусить відмовитися від притаманного Берклі та більшості попередніх філософів погляду, нібито філософія має доводити об'єктивну значущість певних суджень, та поставитися до проблеми пізнання з позицій конкретних наук, що з надзвичайною послідовністю й зробив Дейвід Г'юм.

b) Радикалізація емпіризму в Г'юма

Дейвід Г'юм [Hume], що народився 1711 року в Единбурзі й помер там само 1776 року, посідав позицію, дуже відмінну від поглядів попередніх емпіриків та раціоналістів. Якщо вони намагалися виправдати пізнавальні домагання та етичні норми, то Г'юм убачав своє завдання в тому, аби пояснити науковими – точніше психологічними – засобами той факт, що уявлення та судження за певних обставин розглядають як об'єктивні, а норми – як чинні. Позаяк тим самим питання, які раніше прояснювали філософія

або метафізика, відтепер було віддано на розгляд конкретних наук, Г'юмів крок веде геть від попереднього шляху філософії. Однак його погляди мають позитивне значення для подальшого розвитку філософської думки остільки, оскільки вони спонукали наступних філософів – насамперед Канта – наново сформулювати завдання теорії пізнання й етики та шукати нових засобів їхнього розв'язку.

Поворот, що його здійснив Г'юм, намітився вже в його першому творі, «Трактаті про людську природу» (1739 і пізніше). Книга не мала розголосу, на який розраховував автор; вона, як він пізніше висловився, вийшла з-під друкарського верстата мертвонародженою. Г'юм пов'язував фіаско з літературною формою твору та пізніше опублікував думки «Трактату» в кількох працях: 1748 року вийшло друком «Дослідження про людське розуміння», 1750-го – «Дослідження про принципи моралі», які, разом із попередніми «Моральними та політичними есеями», мали сподіваний успіх. Поза тим, Г'юм розпочав критичну полеміку з релігією і теологією, про що йтиметься в параграфі (4) [16]. Спроби Г'юма посісти кафедру лишилися марними; спочатку він був бібліотекарем в Единбурзі, потім секретарем дипломатичної місії та, нарешті, помічником державного секретаря. Своїм сучасникам він був відомий не стільки філософськими творами, скільки своєю «Історією Англії».

(1) Розрив із теорією пізнання

У теорії пізнання до Г'юма йшлося про питання, за яких умов ми вправі припускати, що перцепції викликані незалежними від мислення речами. Г'юм дистанціювався від такої постановки питання, бо вважав незадовільним припущення, нібито перцепції суть наслідки подразнень. Говорячи про враження (*impressions*), що лежать в основі уявлень (*ideas*), він не мав на увазі наслідків подразнень. Враження та уявлення відрізняються не тим, що одні спричинені подразненнями, а інші ні – розрізнити їх можна виключно за допомоги внутрішніх ознак перцепцій: якщо вони живі та виразні, вони називаються «враження», якщо слабкі та невиразні – «уявлення» («*ideas*»).

Г'юмову настанову щодо проблеми пізнання можна унаочнити, порівнявши її з картезіанською позицією [17]. Там, де Декарт поставив під сумнів надійність чуттєвих сприйнятів через появу омани чуттів, Г'юм убачав можливість уникати небезпеки такої омани за допомогою експериментального контролю. Там, де Декарт сумні-

вався в наявності речей, аби надалі, покликуючись на правдивість Бога, аргументувати на користь існування та пізнаванності незалежних від мислення речей, Г'юм уважав сумнів у реальності зовнішнього світу теоретично неподоланим і відхилив припущення, нібито ідеї можуть репрезентувати речі, як безглузде, адже його в принципі неможливо перевірити. Щоби з'ясувати, чи репрезентують уявлення речі, їх потрібно порівняти з речами; але оскільки нам відомі лише ідеї, а не речі «за» ідеями, таке порівняння неможливе.

Картезіанський сумнів у значущості математичних положень також має паралелі у філософії Г'юма, щоправда, лише в його ранньому творі. Якщо Декарт ґрунтував сумнів у таких твердженнях, як « $2+3=5$ », на гіпотезі вельми могутньої та підступної істоти, що постійно може вводити нас в оману, то Г'юм казав про принципову підлеглість нашого розуму помилкам. Судження ніколи не бувають цілковито надійними [sicher], а завжди лише ймовірні. Позаяк те судження, в якому ми встановлюємо ступінь імовірності даного судження, також лише ймовірне, обидві ймовірності потрібно помножити, і оскільки кожна з них менше одиниці, результат буде меншим за показник імовірності кожного з обох суджень. Міркування можна продовжувати, доки початкова ймовірність не зникне.

Ненадійність суджень розуму, за Г'юмом, виявляється в тому, що суперечливі навіть основні поняття найраціональнішої науки, математики: «точка», «лінія», «нескінченно мале», «нескінченна подільність» тощо. Цієї складності можна уникнути, лише визнавши разом із Берклі, що «точка», «лінія» тощо означають не щось абстрактне, а дані в спогляданні змісти уявлень. Тож, наприклад, під «точкою» слід розуміти дуже маленьку, уявлювану в спогляданні площину – тобто те, що можна накреслити, – а не щось непротяжне. Звісно, цей погляд аж ніяк не міг влаштувати математиків, які вбачали в положеннях своєї дисципліни зовсім не висловлювання про факти. Кант помітив уразливість Г'юмового погляду й тому більше не відносив основні поняття математики до досвіду, а припускав, що їх продукує суб'єкт у рамках незалежних від досвіду форм споглядання та мислення.

Скептичні висновки, яких дійшов Г'юм у ході викладених міркувань, суто теоретичні й тому не впливають на практику. Звісно, радикальний скептицизм може бути шкідливим, коли призводить до летаргії та до нехтування життєво важливими завданнями; але ж загалом вимоги життя сильніші: ми мусимо чинити та вірити в

дещо заради мети діяльності, навіть якщо засновки віри неможливо надійно обґрунтувати. Отже, радикальний скепсис – піронізм [18] – можна подолати не теоретичними міркуваннями, а ставши на позицію повсякденної практики та приступивши до життєвих завдань. Природні інстинкти, які в такому випадку набирають сили, долають надмірний скептицизм.

Зате помірний скептицизм, що його Г'юм, натякаючи на настанову Середньої та Нової Платонівської академії [19], називав «академічним», має позитивну функцію: він протидіє догматизмові та спонукає обмежитися цариною, в якій пізнання можливі та застосовні, а саме цариною фактів досвіду й повсякденної практики. Крім емпіричних істин, що стосуються *matters of fact* [фактичних станів справ], є лише істинні судження про поняттєві відношення (*relations of ideas*). Якщо емпіричні судження (наприклад, закони природи), містячи інформацію про реальність, ніколи не є цілковито надійні [*sicher*], судженням про відношення між поняттями (наприклад, теоремі Піфагора) притаманна така надійність, зате вони нічого не кажуть про факти. Оскільки Г'юм уважав повною альтернативою між надійністю за одночасної беззмістовності та віднесеністю до фактів за принципової ненадійності, він не бачив місця для метафізики як дисципліни, що претендує на надійні висловлювання про дійсність. Ворожу щодо метафізики настанову Г'юма ясно висловлено в заключних положеннях «Дослідження про людське розуміння»: «Переконавшись у наших принципах, огляньмо бібліотеки – хіба не мали б ми спустошити їх? Візьмімо будь-яку книгу, наприклад, з теології або шкільної метафізики, та спитаймо: вона що, містить абстрактні висновки про величини й числа? Ні. Може, в ній є емпіричні міркування про факти та існування? Ні. Тож у вогонь її – вона не може містити нічого, крім софістики та обману» [20].

Якщо неможливо обґрунтувати переконання, нібито певні уявлення чи судження відносяться до незалежних від мислення речей й іноді коректно відображають їх, то зазнає краху та теорія пізнання, перед якою ставили завдання виправдовувати домагання об'єктивної значущості певних понять і суджень. Неможливість обґрунтувань у царині пізнання означає, що потрібно ставити скромнішу мету та спробувати пояснити виникнення віри в об'єктивність уявлень. Здійснивши цей поворот, Г'юм замінив теорію пізнання психологією пізнання. Замість намагатися обґрунтувати припущення об'єктивної значущості певних уявлень, треба запитати,

наполягав Г'юм, як постає віра у відповідність наших перцептивних уявлень [Wahrnehmungsvorstellungen] незалежним від мислення речам. Г'юм тлумачив віру в реальність (*belief*) як наслідок жвавості та інтенсивності вражень або як наслідок асоціацій – тобто зв'язків між перцепціями на ґрунті звички – між уявленнями та враженнями. Так, ми віримо (вдамося до простого прикладу), що хтось стоїть за дверима, коли чуємо, що хтось стукає в них. Сприйняття стуку ґрунтується на жвавому враженні, а уявлення про того, хто стукає, додає сила виображення. Позаяк ми знаємо з досвіду, що звук стуку, як правило, походить від того, хто хоче ввійти до приміщення, уявлення про стук і особу, яка стукає, щонайтісніше пов'язані між собою. На підставі цього зв'язку інтенсивність враження поширюється на уявлення та спричинює до віри в його реальність. Виходячи з Г'юмових засновків, твердження про реальність можливі лише щодо уявлень, пов'язаних із враженнями спостереження, тож щось потойбічне досвідові в принципі неможливо розцінювати як дійсне. Не може бути більшої протилежності раціоналістичній метафізиці: якщо представники раціоналізму гадали, що можуть довести незалежно від досвіду принаймні існування Бога, то, за Г'юмом, немає жодного незалежного від досвіду судження про існування. Усі спроби пізнати щось трансцендентне (зокрема, Бога) через це потрібно вважати помилковими.

Суть Г'юмового пояснення полягає в тезі, що «існування» не є визначенням серед інших властивостей уявленого предмета. Зміст уявленого не змінюється від того, вважаємо ми його реальним або лише виображеним. «Існування» не позначає враження чи уявлення, у судженнях існування ми лише виражаємо нашу віру. Тому за допомогою аналізу понять не можна показати, що щось існує.

Припущення асоціацій важливе не лише для пояснення того, як виникає віра в реальність, а й для пояснення поняття речі та поняття причиновості [Kausalität]. За Г'юмом, речі суть комплекси уявлень, що ґрунтуються на асоціації, а те, що зазвичай називають «Я», є для нього відносно постійний комплекс змістів свідомості, «жмуток перцепцій». Припущення субстанцій – ніби носіїв пов'язаних властивостей речей або суб'єктів – Г'юм уважав неслухним.

Г'юм полемізував із раціоналістичним поглядом, згідно з яким джерелом дії є сили. Фіктивність причинової сили він продемонстрував на відомому прикладі: якщо кулю зі стану спокою приводить до руху поштовх іншої кулі, ми сприймаємо лише послідовні рухи, в жод-

ному разі не силу, що її одна куля передає іншій у момент удару [21]. Оскільки немає перцептивного враження, яке б відповідало вислову «сила», він не має жодного сенсу. Коли в фізиці йдеться про сили, це лише *façon de parler* [фігура мовлення]; наприклад, «сила інерції» може означати лише факт досвіду, що тіло в спокої чи русі постійно зберігає свій стан, допоки не починають діяти інші причини [22].

Ідея причиновості ґрунтується на тому, що між уявленнями, які регулярно йдуть одне за одним, виникає асоціативний зв'язок, внаслідок якого при спостереженні одного процесу в свідомості виникає уявлення іншого. Коли ми спостерігаємо попередній процес, то на підставі асоціації очікуємо настання наступного, а саме не лише в якомусь конкретному випадку, а в усіх схожих випадках. Необхідність, що її ми приписуємо причиновим взаємозв'язкам, не є обґрунтована об'єктивно, а так само завдячує механізму пов'язування уявлень: за Г'юмом, немає жодного об'єктивно необхідного причинового зв'язку, просто асоціативний зв'язок каузально витлумачених процесів ми переживаємо як необхідний. Загальні причинові положення (тобто закони природи) отримують не логічним методом, оскільки висновок від скінченної кількості випадків минулих спостережень до всіх (також майбутніх) випадків був би можливий лише в тому разі, якби ми напевно знали, що форма природних подій залишається незмінною. Проте такого знання немає: узагальнення здійснюється не в раціональний спосіб, тобто немає індукції як логічного методу.

Г'юмове тлумачення причиновості ґрунтується на онтологічному припущенні, що процеси хоча й виникають разом з іншими (*conjoined*), але самі по собі не можуть бути пов'язані (*connected*) з ними [23]. Якщо предмети пізнають як пов'язані, цей зв'язок може поставати лише в суб'єкті, і саме завдяки психічним механізмам, як їх досліджує асоціативна психологія. Зводячи відношення предметів досвіду до природних чинників на кшталт схильності до узагальнень, звички й інстинктивного нахилу узгоджувати жваві уявлення з незалежними від мислення речами, Г'юм посідав натуралістичну позицію, відповідно до якої проблеми традиційної філософії, особливо метафізики, або зникають узагалі, або розчиняються в природничо-наукових проблемах.

Заперечуючи самостійне існування зв'язків у царині речей, Г'юм виходив із поглядів Вільяма Окама та Ніколая Орезмського. Спробою пояснити феномени пізнання через апеляцію до чинників поза розсудом він дистанціювався від інтелектуалізму, типового для просвітницької думки.

(2) Г'юмове розуміння етики

Не тільки у вченні про пізнання, а й в етиці Г'юм вимагав замінити завдання обґрунтовувати завданням пояснювати засобами конкретних наук. Якщо раніше в філософії моралі запитували, як можна виправдати звичаєві [sittliche] приписи та заборони, то Г'юм волів психологічно дослідити, як постають моральні оцінки. Аби могли розтлумачити загальне розрізнення між «морально правильним» та «морально хибним», він припустив, що ми безпосередньо оцінюємо все приємне як позитивне, а все неприємне – як негативне. Проте він відкидав можливість зводити схвалення та засудження до почуттів задоволення та незадоволення, оскільки в цьому разі всі наші оцінки мали б егоїстичний характер, тоді як насправді ми часом поцінуємо приємне для інших. Аби зважати на цей факт, окрім егоїстичного прагнення до задоволення потрібно припустити альтруїстичну тенденцію, що її Г'юм назвав «симпатією» або «людяністю», а ще – «почуттям спільності» (fellow feeling). Симпатія ґрунтується на чомусь на кшталт зараження почуттів: ми емоційно заражуємося радістю або стражданням іншого, наче позіханням співрозмовника. Так Г'юм намагався суто психологічно пояснити феномен симпатії.

Аби мати змогу пояснити всі суттєві риси моральних оцінок, треба, oprіч сказаного, брати до уваги: ми схвалюємо також те, що не дає безпосереднього задоволення, але може сприяти викликанню нашого власного або чужого почуття задоволення. Одне слово, схвалення поширюється також на все, що викликає ті відносини, які ми схвалюємо безпосередньо. Оскільки відношення засобу та мети пізнають раціонально, в етиці також треба брати до уваги роль розсуду. Розсуд відповідальний і за те, що під час оцінки ми нехтуємо конкретними обставинами та можемо формулювати загальні оціночні судження. Ми вважаємо безкорисливу готовність допомогти чесноту незалежно від того, належить ця риса другу чи ворогові, нашому ближньому чи комусь сторонньому, сучасникові чи постаті із сивої минувшини. Навпаки, ми засуджуємо себелюбну безцеремонність навіть у друзів і родичів.

Попри переконання, що моральні приписи неможливо обґрунтувати, Г'юм уважав можливим обрати певну мораль та навіть пропонувати її іншим. Сам він сповідував мораль незворушності в усіх життєвих ситуаціях, людяності та лагідності [Milde]. Веселощі – це також позитивна настанова, оскільки полегшує виконання

завдань. Аскетичну мораль, що зводиться до заперечення радості буття, Г'юм відхилив, адже вона суперечить людському прагненню щастя.

(3) Вчення про право та державу

Аспект етики Г'юма, про який ішлося досі, стосується чеснот, що він називав «природними», оскільки вони ґрунтуються на прагненні приємного та на безпосередній симпатії до ближніх [Mitmenschen]. Так, наприклад, готовність допомогти – це природна чеснота, бо походить із симпатії до тих, хто допомоги потребує. Натомість повага до чужої власності, вірність слову та правослухняність прямо не пов'язані з симпатією і, отже, не є природними чеснотами. Але через те, що так і хочеться вбачати в них чесноти, Г'юм називав їх «штучними чеснотами». Вони ґрунтуються не тільки на егоїстичному прагненні задоволення, а й на інтуїції, що власні радість і біль у низці випадків залежать від радості й болю спільноти, до якої ми належимо. Оскільки вчинки в інтересах спільного блага суть водночас вчинки в інтересах окремої людини, краще поважати державний порядок і особливо приватну власність, а також дотримуватися договірних обіцянок. Але міркувань про користь не достатньо для того, щоби зрозуміти згадані настанови як чесноти, оскільки про «чесноту» завжди можна говорити лише в зв'язку із симпатією. Утім, пряма симпатія до ближніх не стосується таких чеснот, як справедливість і вірність, тому може йтися лише про непряму симпатію, точніше про симпатію до спільного блага. Щоправда, цей різновид симпатії не завжди достатньо сильний, аби стримати правопорушення, через що потрібно створити додаткову мотивацію, запровадивши покарання.

Спроби довести обов'язковість державного правового порядку в рамках теорії виникнення держави Г'юм уважав невдалими, оскільки, на його думку, історичне питання про виникнення держави не можна плутати із психологічним питанням, чому правовому порядку надають значення обов'язкового. З історичної точки зору гіпотеза, ніби держави утворюються на підставі угоди, дуже малоїмовірна; набагато переконливіше припустити, що державна влада походить із військової: коли воєначальник міг зберегти здобутий у війні авторитет і за мирних часів, а також зміцнити своє становище примусовими заходами проти тих, хто чинить опір, а

також за допомоги розбудови бюрократичного апарату, виникала тривала система панування [24].

Вчення про соціальний контракт не лише мало переконує, а й принципово не може задовільно пояснити обов'язковість правового порядку. Навіть якби такий контракт і було укладено, він би давно втратив чинність, адже більше немає умов, за яких його укладали. До того ж, треба мати на увазі, що сторони припущеного контракту на тривалий час не могли б зобов'язати своїх нащадків дотримуватися його.

Державний правовий порядок та інституції, що його підтримують, існують, за Г'юмом, задля індивідів, а тому державну владу не можна вважати абсолютною. Її ніколи не можна стверджувати ціною свободи окремого індивіда. Неконтрольована державна влада небезпечна, але і свобода не може бути безмежною [25]. Із цим, характерним для класичної ліберальної філософії держави, поглядом у Г'юма поєднана виразно антиреволюційна тенденція. Якщо Лок уважав, що революції за певних обставин виправдані, Г'юм принципово відхилив спроби революційних змін, бо він, подібно до Гобса, нічого більше так не боявся, як анархії. Так само, як «*Contrat social*» Русо став Біблією представників радикальної Республіки 1792 року, так і Г'юмові твори могли правити за ідеологічний фундамент бонапартизму.

(4) Критика релігії

Г'юмова критика релігії [26] переслідувала подвійну мету: по-перше, показати, що всі спроби довести існування Бога марні, по-друге, психологічно пояснити виникнення релігійних уявлень. Першому завданню присвячено «Діалоги про природну релігію», другому – «Природна історія релігії».

У «Діалогах» важливу роль відіграє полеміка проти доказу буття Бога від доцільності природи, якому надавали особливої ваги прибічники розумової релігії [Vernunftreligion]. Виходячи з припущення, що речі, які вочевидь слугують певній меті, мусять мати творця, телеологічний доказ буття Божого висновує від удавано доцільних природних явищ до божественного творця природи. Г'юм дав зрозуміти, що ця аргументація ґрунтується на припущенні аналогії між природними та створеними людиною зв'язками, а це припущення сумнівне. У природі є багато такого, що ну аж ніяк не видається доцільним, а тому послідовніше зробити висновок про її недосконалу причину. Далі, оскільки природа не одноманітна, в

дусі критикованої аргументації було б слушно зводити її до множини божеств, а не до єдиного Бога. Спираючись на цю аргументацію, не можна виключати навіть можливості, що підстава природи матеріальна. Як справи не перекручуй, омріяного серед прибічників розумової релігії доведення не досягнути. Ускладнює його й те, що проблему теодицеї – тобто проблему, як може існувати зло в світі, що його створив усемогутній, велемудрий і всеблагий Бог – не можна задовільно розв'язати в рамках раціональної теології[27].

Крім цих змістових закидів, Г'юм висунув і формальне міркування, пов'язане з його тлумаченням причиновості: зв'язки між причиною та дією ґрунтуються на звичці, а звичка утворюється за регулярної послідовності процесів. Але, припускаючи виникнення світу, ми думаємо про неповторний процес, а не про окремий випадок можливої закономірності. Тому припущене виникнення світу геть не можна розглядати як процес, що пов'язується з певною причиною. Це означає, що не тільки телеологічний, а й космологічний доказ буття Бога потрібно вважати неслухним. Нарешті, зазнає поразки й спроба довести існування Бога з його поняття – так званий онтологічний доказ, який вважали переконливим Ансельм Кентерберійський, Декарт (див.: гл. I, 1d) та інші. Існування Бога не можна пізнати через аналізу поняття Бога, адже «існування» не належить до змісту понять; цей вислів позначає не зміст уявлень, а тільки певну настанову щодо змістів уявлень (різновид віри, *belief*) (див. підрозд. (1)).

Г'юмова критика має показати, що Бог непізнаваний, але не усунути віру в божественну основу світу. Щоправда, в бутті Бога не можна переконатися засобами розуму, віру в нього треба звести до передрозумних мотивів [28]. Вона виникає насамперед зі страху нещастя, нужденності та смерті, а також із надії на майбутнє щастя [29]. Позаяк люди не могли емпірично пояснити життя та смерть, здоров'я та хворобу, повноту та брак, вони виводили їх із дій божеств і намагалися завоювати їхню прихильність та уникнути їхнього гніву. Коли місце припущення численних богів заступає думка про єдиного Бога, тлумачення світу спрощується, а проте і збіднюється. Г'юм гадав, що монотеїстичним релігіям чужа толерантність, притаманна політеїзмові, зокрема, толерантність до філософії, яку він уважав особливо вагомою. Його симпатії були на боці нейтральної настанови, рівновіддаленої й від забобонів із їхніми незрідка жакливими наслідками, і від теїстичної віри з її обіцянками.

с) Філософія «здорового глузду» [common sense]

Погляди Г'юма суперечили багатьом переконанням здорового глузду людей. Якщо вже не цілковито усунути, то бодай пом'якшити протилежність між філософією, яка веде до радикального скептицизму, і природним реалістичним розумінням світу, Томас Рид (1710–1796), професор в Абердині та, пізніше, в Глазго, дистанціювався від деяких Г'юмових поглядів, покликаючись на «здоровий глузд» [common sense] [30]. Започаткованого ним напряду дотримувалася низка інших шотландських філософів, тож зазвичай говорять про шотландську філософію здорового глузду. Рид уважав припущення, нібито безпосередньо в нас є лише знання про змісти уявлень (ідей), несумісним із вірою здорового глузду, що в досвіді ми маємо діло з речами, а не з ідеями речей. Припущення про те, що ми безпосередньо спізнаємо лише ідеї, – «ideal system» – є спекулятивна гіпотеза, не тільки недовідна, а й сумнівна, тому що призводить до скептицизму.

Відхиляючи ідеїстичне припущення, Рид уступав до полеміки з поглядом, який століттями залишався майже недоторканим. Переконавання пізнього Середньовіччя, що уявлення як безпосередньо усвідомлений предмет уявлення опосередковує мислення та предмет, незабаром стали розглядати як щось samozрозуміле в філософії Нового часу. Ще Шопенгауер мав його на увазі, говорячи про «світ як уявлення», та і в ХХ столітті його багато хто поділяв, хоча дедалі рідше його вважали очевидним [31].

Переконавання здорового глузду, в яких не можна сумніватися без абсурдних наслідків, є, за Ридом, і основою індукції. Аби мати змогу зробити узагальнення від окремих спостережених випадків до всіх (також майбутніх) випадків відповідного типу, треба припустити, що форма природних подій залишається однаковою, і саме це припущення – принцип індукції – вже не можна вважати результатом індуктивного узагальнення, якщо ми не хочемо робити засновком те, що якраз треба пояснити. Г'юм із неможливості обґрунтувати принцип індукції зробив скептичні висновки. Рид визнавав, що принцип індукції неможливо раціонально виправдати, але, на протигагу Г'юмові, наголошував, що лише через це його не варто вважати цілковито невинуватим: здоровий глузд говорить на користь надійності природничо-наукових пізнань та, отже, принципу індукції, на якому вони ґрунтуються.

Коли Рид намагався уникнути скептичних висновків Г'юма, розглядаючи як переконання здорового глузду людини ті припущення, що їх Г'юм поставив під питання, це був не надто переконливий вихід. З одного боку, неможливо раз і назавжди встановити, де проходять межі здорового глузду людини – *common sense*; з іншого боку, судження здорового глузду не можуть бути загальнозначущими, бо ґрунтуються на здатностях [Anlagen] людського духу, про які ми не знаємо, чи є вони завжди та всюди однаковими. Тому покликання на здоровий глузд не придатне остаточно подолати скептицизм.

Ще виразніше суб'єктивний характер здорового глузду виявився в Джеймса Біті (1735–1803), який розглядав як істинне те, у що ми віримо на підставі нашої природи [32], – наприклад, що зараз ми перебуваємо в будинку та що наш будинок справжній. Оскільки покликання на здоровий глузд людини занадто легко використати як ключ до всіх філософських проблем, Дуг'елд Стюарт (1753–1828) мав рацію, застерігаючи від переоцінки принципу здорового глузду. Аби уникнути непорозумінь, він запропонував замість принципів здорового глузду говорити про основні закони людської віри та визнавати такими лише найзагальніші припущення природної картини світу – наприклад, стосовно існування матеріальних речей і одноманітності природних подій. Вільям Гемілтон (1788–1856) поєднав думку шотландської школи із трансцендентально-філософськими поглядами й зазнав гострої критики з боку Джона Стюарта Міла (див.: ч.III, гл. II, 1b). Однак філософія здорового глузду не згасла, знайшовши в XX столітті послідовника в особі Джорджа Едварда Мура (див.: ч.IV, гл. IV, 4a), що недвозначно спирався на шотландську традицію.

3. Просвітництво у Франції

а) *Монтеск'ю*

Політичне Просвітництво, що в деяких державах Європи призвело до просвіченого абсолютизму (Фридриха Великого в Пруссії, Йозефа II в Австрії), а в інших (особливо у Франції) подіяло як фермент революційних перетворень, ніхто – якщо не брати до уваги Лока – не представляв так дієво, як Шарль Луї Секонда, барон де Монтеск'ю (нар. 1689 року поблизу Бордо, помер 1755 року в Па-

рижі). Спершу він був президентом парламенту Бордо, але згодом цілковито присвятив себе справі письменника [33]. 1721 року сенсацію спричинили «Персидські листи», в яких Монтескйю дає змогу персові, що подорожує Європою, описати свої враження, аби начебто з нейтральної позиції намалювати критичний образ західного світу та виступити на захист республіканської форми держави. На релігію Монтескйю покладав завдання не лише робити людей прихильними до Бога, а й ошчасливлювати їх. Аби досягти цієї мети, вона мусить спонукати їх поважати суспільні норми та виконувати обов'язки щодо оточення. У «Міркуваннях про причини величі та занепаду римлян» (1734) Монтескйю постає як ранній представник модерного історіописання, спрямованого на емпіричне причинове пояснення. Його головний твір «Дух законів» (1748) довго був приводом політичної дискусії в цілій Європі. У цьому творі Монтескйю хотів показати, що державне законодавство спирається на «дух», зумовлений почасти природою речей і людей, почасти – географічними чи кліматичними умовами країни, а також її традиціями. Вимагаючи залучати емпіричні чинники до пояснення особливостей устроїв, Монтескйю дотримувався вказаного Аристотелем напрямку; водночас він був зобов'язаний природно-правовій традиції, що сягає Стої, як показують його спроби вивести засадничі суспільні закони з природи людини. На стоїчні впливи вказує і його віра в загальний розум, що як такий повинен мати нормативний характер: «Закон узагалі є людський розум, оскільки він скеровує всі народи Землі, а політичні та громадянські закони кожної нації повинні бути лиш окремими випадками, до яких застосовується цей людський розум» [34].

Монтескйю виступав на захист свобідного політичного порядку, який він, принаймні в зародку, здається, міг спостерігати в Англії. Водночас він наголошував, що «свобода» не означає «свавілля»: «Політична свобода полягає не в тому, аби мати змогу робити те, що хочемо. У державі, тобто в упорядкованому законами суспільстві, свобода полягає лише в тому, аби мати змогу робити те, що ми повинні хотіти» [35]. Тож свобода є право могти робити все те, що дозволяють закони. Жоден устрій, навіть демократія, сам по собі ще не ґарантує свободи, якщо не є помірним. Подібно до Лока, Монтескйю рекомендував поділ гілок найвищої державної влади як засіб для уникнення крайнощів державних устроїв. Захистом ідеї громадянської свободи та відхиленням будь-якої форми

тоталітаризму Монтескіо підготував шлях політичному лібералізму, а його емпірична настанова була придатна протидіяти домаганням визнання абсолютної значущості.

b) Вольтер

Певно, найвпливовішим представником французького Просвітництва був Франсуа Марі Вольтер (1694–1778), справжнє прізвище – Аруе, і то завдяки не так оригінальним ідеям, як здатності надавати думкам надзвичайно дієвої літературної форми. Він народився 1694 року в Парижі, де відвідував одну з найліпших шкіл країни й де незабаром звернули увагу на його письменницький хист. Через особистий скандал Вольтера заарештували, але він зміг утекти до Англії. Тут його захопили англійські політичні відносини, Локова філософія та Ньютонова фізика. Після свого повернення в «Листах про англійців» він агітував за те, що навчився цінувати під час вигнання [36].

Півтора десятиліття Вольтер жив у замку Сіре в Шампані, плідно обмінюючись думками з мадам дю Шатле. Свої філософські погляди він виклав у «Метафізичному трактаті», який, однак, було видано лише після смерті автора. Ці погляди жодним чином не відповідали тій скептичній і агностичній позиції, що її він обстоював публічно. Так, він уважав за можливі докази буття Бога, хоча пізнати, на його думку, можна лише існування Бога, але не його сутність. Та оскільки він був переконаний, що створена Богом природа доцільно влаштована, то мусив усе ж таки припускати можливість певного пізнання божественної сутності.

У дусі деїзму Вольтер обмежував релігію її моральним змістом. Вона має не встановлювати догми – догматизм неминуче веде до фанатизму, – а вдосконалювати людей. Якщо церква виходить за межі цього завдання й намагається здійснювати владу, вона стає ворогом людства. Проти релігійних забобонів або проти церкви, що сприяє забобонам і фанатизмові, Вольтер спрямував відому вимогу розчавити мерзотну інституцію.

На початку п'ятдесятих років він перебував у Потсдамі, де Фридрих Великий був щасливий мати в своєму оточенні знаменитого філософа. Але внаслідок заборонених грошових оборудок Вольтер став нелюбий і мусив залишити Прусію. Він повернувся до району Женеви, а згодом до розташованого поруч французького містечка Ферней, звідки він втрутився в тогочасні літературні та світоглядні

дебати і надалі постійно виступав на захист несправедливо переслідуваних. Коли 1755 року сильний землетрус спустошив Лісабон, ця подія стала приводом для Вольтера виказати в одному вірші відмову від оптимізму. На тлі катастрофи, яка глибоко вразила сучасників, йому здавалося, що більше не можна дотримуватися думки, нібито наш світ є найліпший з усіх можливих. Пізніше він спробував висміяти метафізичний оптимізм у романі «Кандид». Головного героя твору вчитель виховує в вірі, що він живе в найліпшому з усіх можливих світів, і той довго сповідує цю віру, хоча сам прямує від нещастя до нещастя, а з людьми його оточення жорстоко обходиться доля. Тільки після болісних досвідів він зрікається своєї оптимістичної настанови та звертається до практичних завдань. Коли його колишній вчитель знову намагається спрямувати розмову до метафізичних тем, учень відхиляє запрошення: «Доглядаймо свій власний сад!»

Вольтер представляє тип літераторів від філософії, якому йдеться не так про нові осягнення, як про втілення вже наявних думок задля публічного впливу, і який послуговується не тільки філософськими аргументами, а й засобами роману, драми, сатири, памфлету. Вольтер, майстер стилю та дотепу, чудово опанував ці засоби. Боротьбою проти світоглядної нетолерантності, захистом справедливості та свободи він прислужився ліквідації релігійного та політичного абсолютизму.

с) Дідро

Дені Дідро (нар. 1713 року в Ланґре, помер 1784 року в Парижі) відіграв важливу роль як натхненник і посередник просвітницьких ідей, зокрема завдяки проекту Енциклопедії, яку він видавав спочатку разом із д'Аламбером, а згодом, усупереч усім обставинам – три місяці він був ув'язнений у Венсані, де й відбувся пам'ятний візит Русо (див.: розд. 5b (1)), – сам-один, аж доки 1765 року не вийшов останній том. Дідро був успішним письменником, автором романів, п'єс, критичних статей і філософських трактатів, зокрема, «Листа про сліпих» та «Інтерпретації природи», твору, заголовок якого натякає на вплив Френсиса Бекона [37]. Проте Дідро не був емпіриком у сенсі епістемологічної теорії відображення – він був переконаний, що під час тлумачення треба виходити за межі спостереження, якщо потрібно пізнати природу. Припущення, за допомоги яких ми інтерпретуємо дані, мусять, правда, бути пов'язаними зі

спостереженнями, тобто не можуть бути спекулятивними гіпотезами. Регулярностей не здобувають індуктивним узагальненням, а вгадують або передчувають під проводом інстинкту. Наскільки спосіб нашого досвідчення предметів залежить від організації органів чуттів, Дідро показав у дослідженнях про сліпих і глухонімих. Народжений сліпим не спроможний пережити оптичні досвіди того, хто бачить, а якби зійшлося п'ятеро, з яких один лише бачить, інший – тільки чує, третій відчуває тільки запахи, четвертий – тільки смаки, а п'ятий має лише чуття дотику, вони, навіть якби змогли порозумітися, не мали би враження, що живуть у спільному [для всіх п'ятьох] світі. Мету науки, в чий неперервний поступ вірив Дідро, він убачав у опануванні природи на благо людства [38].

У певному сенсі Дідро був матеріалістом, бо вважав усе реальне матеріальним; та оскільки під «матерією» він розумів не те, що мали на увазі тодішні фізики, не йдеться про матеріалізм у загально-прийнятому сенсі. Адже якби матерія мала лише властивості, що їх бере до уваги фізика, було б незбагненним, що деякі тіла живі, здатні сприймати, навіть мислити: аби зрозуміти це, потрібно приписати матерії життя та свідомість, принаймні в їх зародку. Тоді Дідро не був самотній у цьому погляді; деякі природничники, як він, припускали, що матерія не інертна, а має в собі зародок життя. За цим поглядом стоїть Ляйбніцеве переконання, що в дійсності немає нічого мертвого, навпаки, все є оживлене або одушевлене до нескінченності (див.: гл. 1, 6b). Водночас Дідро, на якого вплинув дослідник природи Жорж Луї Бюфон (1707–1788), наголошував, що аспект єдності в багатоманітності явищ, особливо органічних, не можна редукувати до механічних зв'язків.

Хоча Дідро, з одного боку, відкидав механістичний матеріалізм, відхиляв він, з іншого боку, і припущення потойбічної дійсності – особливо трансцендентного Бога. Якби можна було раз і назавжди викоринити ідеї Бога з людського мислення, то це було б варте навіть жертви життя. Утім, виправдано вважати природу як ціле божественною [39], оскільки вона впорядкована та жива, навіть одушевлена. Проте Дідро стерігся надто відверто висловлювати свій пантеїстичний погляд, позначений впливом Шефтсбері та Спінози.

Естетичні погляди Дідро заслуговують на особливу увагу з огляду на їхній історичний вплив. Хоча разом із Шефтсбері він і визначав прекрасне як гармонію частин цілого, Дідро відхилився від його концепції, маючи на увазі не гармонію самої дійсності, а – і в

цьому Дідро випередив кантівський погляд – порядок, витворений суб'єктом. Він послідовно відхиляв припущення об'єктивної норми прекрасного. Канон правил, що діяв у тодішній естетиці, він відкидав і вимагав, аби мистецтво орієнтувалося не на вдавано розумні норми, а на природу. Здатність до природного мистецького творіння, тобто такого, що не залежить від розумних міркувань, видає генія. Притаманне Дідрові розуміння геніальності як спроможності, що не має нічого спільного з розумом та чию дію на цій підставі не можна раціонально осягнути, підготувало культ генія часів «Бурі та натиску» й романтики.

Спочатку Дідро більше поцінювали в Німеччині, ніж у Франції чи Англії; Лесинґ, Гердер, Гете, Шилер і Фридрих Шлегель підкреслювали його звершення. Фактично він мав більше значення для літератури й естетики, ніж для філософії, де залишився еkleктиком.

d) Жан Лєрон д'Аламбер

Жан Лєрон (лє Рон) д'Аламбер (1717–1783) був насамперед математиком і фізиком – його «*Traité de dynamique*» [«Трактат про динаміку»] (1743) мав значення для розвитку класичної фізики – і лише другочергово філософом. З Дідро він пов'язав свою діяльність як видавець «Енциклопедії», для якої написав вступну статтю [40]. Спосіб, у який д'Аламбер у «*Discours préliminaire*» [«Вступній статті»] реконструював розвиток філософії й науки, типовий для способу мислення енциклопедистів загалом. Він застерігав від переоцінки античної філософії та вбачав у Середньовіччі темну добу, за якої ретельно обсмоктували нікчемні питання. Ренесанс, такий важливий для розвитку мистецтва, він уважав не надто плідним для філософії та науки. Прорив до нової філософії відбувся тільки з Френсисом Беконем, якого д'Аламбер особливо поцінював, адже той наголошував на необхідність систематизації та пов'язував знання з практичними цілями. Декарта д'Аламбер шанував як самостійного та критичного мислителя, але відхиляв його метафізику. На його погляд, тільки Лок вперше зробив філософію тим, чим вона і призначена бути, а саме експериментальним природознавством душі. А от Ляйбніц програє в порівнянні з Локом.

Д'Аламбер поділяв погляд Лока, що всі поняття походять зі спостереження. Ґрунтуючись на даних досвіду, їх витворює розсуд

за допомогою пам'яті та сили виображення (imagination). Це важить і для найзагальніших понять математики, природознавства та філософії. На припущенні психічних основних спроможностей д'Аламбер базував членування системи наук і мистецтв: із розсудом має справу філософія й конкретні науки, з пам'яттю – історичні дисципліни, а з силою виображення – мистецтва.

У вступі до Енциклопедії д'Аламбер вочевидь дотримувався просвітницької ідеї прямолінійного поступу, що його розуміли як процес дедалі більшої раціоналізації чи унауковлення [Verwissenschaftlichung]. Д'Аламбер не претендував на оригінальність своєї концепції, що видно з постійного покликання на Бекона, Ньютона й Лока.

е) Кондильяк і школа ідеологів

Припущення Декарта, Лока й майже всіх інших філософів XVII та XVIII століть про те, що безпосереднім об'єктом свідомості є зміст уявлення (ідея в психологічному сенсі) – ідеїстичне припущення – становило основу програми психології пізнання, яку [програму] спочатку сформулював і за яку взявся Етьєн Боно де Кондильяк (1714–1780), а згодом продовжили психологи Шарль Боне (1720–1793), Жорж де Кабаніс (1757–1808) і Антуан Дестют де Трасі (1754–1836) [41]. Їх називали ідеологами, маючи на увазі під «ідеологією» «науку про ідеї».

Кондильякові та його послідовникам йшлося не про теорію пізнання у вузькому сенсі, тобто вони не запитували про критерії об'єктивності уявлень. Їх цікавив спосіб, у який утворюються уявлення. На відміну від Лока, вони не визнавали самостійних ідей внутрішнього сприйняття, а припускали, що всі ідеї походять із зовнішнього сприйняття. Крім того, сенсуалізм Кондильяка відрізняється від Локового погляду тим, що він не потребує припускати суб'єктивні спроможності, на кшталт спроможності абстрагування та комбінування ідей. За Кондильяком, не лише змісти мислення, а й здатності мислення – наприклад, спроможність пригадування, спроможність судження тощо – постають із вражень зовнішніх чуттів.

Аби зобразити розвиток ідей і психічних спроможностей, Кондильяк послуговувався метафорою статуї, яка раптово стає живою та починає зазнавати подразнень. У першу мить існували б лише ізольовані відчуття, які ще не є сприйняття предметів –

так ми можемо відчувати запах, не співвідносячи його з річчю, що пахне. Відчуття не зникають одразу зі зникненням подразнення, і так починає формуватися пам'ять. Здатність накопичувати в пам'яті відчуття дозволяє встановлювати відношення між ними, тобто виказувати судження. Відчуття не лише мають певну інтенсивність, а й певним чином емоційно забарвлені, тобто їх переживають як такі, що мають характер задоволення або незадоволення. Задоволення та незадоволення засвідчують потреби та викликають бажання або відразу. За Кондильяком, немає цілковито нейтральних відчуттів, тому уявлення завжди поступово переходить у воління та дію.

Кондильяк не був матеріалістом, як можна було б гадати на підставі прикладу покликаної до життя статуї, а схилився до того, аби співвідносити відчуття з духовним Я. Однак його теорія становить перший крок у напрямку спроби звести змісти свідомості до фізіологічних зв'язків, що відкрито зробили його послідовники. Принципове питання, як фізичні подразнення можуть викликати усвідомлені відчуття, залишається відкритим; те, що зовнішні враження ведуть до свідомих уявлень, Кондильяк та ідеологи вважали фактом, який більше не потребує пояснень.

f) Матеріалізму

Названі вище представники Просвітництва належать до його дійсного крила; поряд із ним існувало також атеїстично-матеріалістичне крило [42], чії представники обстоювали припущений уже в Лока погляд, що свідомість є функція тіла, а не властивість духовної субстанції. Коли радикальний, матеріалістично-атеїстичний напрям Просвітництва розглядають окремо, не йдеться про хронологічний порядок. Не можна вважати, що атеїстичний напрям ішов за дійстичним; радше обидва напрями розвивалися паралельно з 40-х років XVIII століття [43].

З яким великим спротивом зіштовхується матеріалізм, видно з того, що Жульєн-Офре де ля Метрі (нар. 1709 року), який першим із просвітників відверто обстоював матеріалістичні погляди [44], був змушений залишити Францію; він емігрував до Нідерландів, де раніше вивчав медицину в знаменитого Германа Бургаве (помер 1738 року). Зіткнувшись зі складнощами й там, ля Метрі перебрався до Пруссії. 1751 року він помер у Берліні. Найвідоміший твір філософа має провокаційний заголовок «Людина-машина» [45].

Ля Метрі викладав матеріалізм як наслідок своєї емпіричної теорії пізнання, яка виключала спекулятивні припущення, особливо припущення духовних субстанцій. Факт досвіду є те, що свідомість – це супровідне явище матеріальних процесів. Так, спостереження, що свідомість залежить від стану тіла, демонструє: хвороба та лихоманка впливають на мислення, вживання алкоголю та наркотиків змінює нашу поведінку, органічні порушення можуть спричинити шизофренію чи недоумство [Verblödung] тощо. Це безсумнівно, а от припущення субстанції душі не має жодної основи в досвіді; крім того, воно зайве, адже все те, що намагаються пояснити за його допомогою, можна збагнути й без нього.

Матеріалістичний погляд має наслідки для моралі. «Добре», за Ля Метрі, означає пов'язане з задоволенням, а переживати задоволення чи бути щасливим є природне призначення людини. Він не заперечував, що є духовні радості, але був переконаний: вони також мають за основу тваринне задоволення. Функція виховання та права полягає в тому, щоб спрямувати прагнення окремого індивіда до задоволення в розумне річище та подбати про те, аби воно не зашкодило індивідові чи суспільству. Тож, хоча поведінка підпорядкована певним правилам, було б неправильно відчувати докори сумління через порушення якихось із них.

На прикладі Ля Метрі видно, наскільки великою була чарівність модерного природознавства. Уже в картезіанській психології метафізичні поняття та спекулятивні припущення більше не відігравали жодної ролі; Декарт прагнув суто каузально пояснити виникнення афектів, понад те, функціонування організму загалом, але був далеким від того, щоби вважати предмети природознавства єдиною дійсністю; факт свідомості вимагає, переконаний Декарт, визнання нематеріальних субстанцій. Ля Метрі запозичив картезіанський погляд на організми як автомати, але відхилив гіпотезу про духовні субстанції. Картезіанство в нього неначе вполовинено та зредуковано до його натуралістичного аспекту.

Щодо проблеми пізнання Ля Метрі посів некритичну настанову в тому сенсі, що припустив без обґрунтування, що незалежно від нас існує світ матеріальних речей, які спричиняють подразнення органів чуттів і викликають відчуття. Так само він уважав самозрозумілим, що ми спроможні пізнати речі засобами природознавства. Коли він разом з іншими сучасними представниками матеріалізму не зміг побачити в метафізиці нічого іншого, крім теологічно мотивованих

спекуляцій, від яких потрібно вберегти людей, вони позбавили себе можливості належно оцінити ті підходи в метафізиці пізнання, що їх знайшли Декарт, Спіноза й Ляйбніц.

Прихильником матеріалізму визнавав себе також Клод Анрі Гельвецій (1717–1771), чия книжка «Про дух» (1758) забезпечила йому добре становище при дворі. Заголовок книжки вводить в оману: Гельвецій не говорив про дух, а обстоював тезу, що духу (в звичному сенсі слова) немає. У наступні роки він продумав свої погляди ґрунтовніше та виклав їх під назвою «Про людину, її здатності та її виховання». Проте ця робота, що повторює основні думки попередньої книжки, вийшла тільки за рік по смерті автора [46].

За Гельвецієм, ми як істоти, що пізнають, поведимося суто пасивно; ми сприймаємо чуттєві враження та відношення між ними. Судження є не що інше, як вираз цього «сприйняття». Увага, усвідомлення схожості та судження суть лише різні аспекти чутливості, тобто не духовні акти. «Судити означає лише відчувати», – дотепно висловився Гельвецій [47]. З відчуттям завжди пов'язаний інтерес, з якого починаються оцінки. Вимагаючи говорити «мовою інтересу» [48], Гельвецій засвідчив свою прихильність до моралі корисності, тож його можна вважати предтечею утилітаризму (див.: ч. III, гл. II, 1b (3)). На його думку, той факт, що люди чинять на підставі інтересів, ані добрий, ані поганий; оцінці підлягає лише відношення індивідуального та суспільного інтересу: коли поведінка узгоджується з інтересом суспільства, її розцінюють як добру, в іншому ж разі – як погану. Відповідальність за порушення права та моралі лежить, утім, не на окремому індивіді, а на суспільстві та його устрої.

1770 року твір із заголовком «Система природи», в якому було вказано фальшиві ім'я автора та місце видання, привернув до себе велику увагу, адже він виявив матеріалістичну позицію з великою послідовністю. Трохи погадавши, автора впізнали в Паулі Гайнрихові Дитриху Гольбаху (французькою: Поль Анрі Тирі д'Ольбах, нар. 1723 року в Ландау (Пфальц), помер 1789 року в Парижі), який раніше вже опублікував інші матеріалістично-атеїстичні праці [49]. Він обстоював погляд, що всі явища природи – включно з людиною – зводяться до рухів матеріальних тіл. Оскільки він уважав усі рухи однозначно каузально детермінованими, він заперечував, що існує випадок і свобідні вчинки, та відкидав припущення цільових принципів.

Поняття на кшталт «доцільності», «порядку» чи «краси» позначають не об'єктивні відношення, а (як гадав уже Спіноза) суб'єктивні уявлення, що їх несправедливо проєктують на позалюдську дійсність. Уявленню про Бога не відповідає жодна дійсна сутність. Тож молитися Богові означає молитися фікціям власного мозку.

Хоча багатьох матеріалізм приваблював, ще частіше його відхиляли. Гете говорив від імені багатьох, твердячи про «Систему природи»: «Ми не збагнули, як така книжка могла становити небезпеку. Вона здавалася нам настільки похмурою, настільки кімерійською, настільки мертвотною, що було важко витримати її присутність, і ми здригалися від неї наче від привиду» [50]. Припущення, що людський дух є посутньо пасивний і реагує лише на враження з боку матеріальних речей, було фактично несумісним із переконанням, що дух – це активний, творчий принцип, що особливо наполегливо наголошували Кант та ідеалісти після Канта. Традицію матеріалізму продовжили в пізнішому ХІХ столітті, наприклад, Людвіг Бюхнер (див.: ч. ІІІ, гл. ІІ, 2а); причетними до неї визнавали себе також Фридрих Енгельс і пізні представники діалектичного матеріалізму (див.: ч. ІІІ, гл. І, 3, і ч. ІV, гл. І, 2), які хоча й замінили механістичний підхід діалектичним, але дотримувалися основних думок матеріалізму.

г) Початки політичної економії

Наукова економіка зародилася в ХVІІ столітті, а саме у Вільяма Петі (1623–1687), який у своїй «Політичній аритметиці» (1682) математично зобразив економічні зв'язки, і у Вільяма Темпла (1628–1699). Наступний крок до наукового вчення про народне господарство зробили у ХVІІІ столітті Франсуа Кене (1694–1774) та його учні. Вони наголошували значення сільського господарства, що його нехтували попередні теоретики економіки, та тлумачили прибуток із землі як дарунок природи людині. Через звернення до природи (physis), особливо до землі, як до основи економічного виробництва цей напрям назвали «фізіократією» [51]. Але природа дає врожай, у кілька разів більший за посів, лише за умови обробітку ґрунту; без роботи та капіталовкладення посів нічого не вартий. Відповідно, фізіократи не тільки акцентували значення робочої сили, а й радили капіталістичні методи виробництва. Крім того, вони виступали за єдине оподаткування прибутку, яке не

шкодить капіталові, та за лібералізацію торгівлі зерном. Утілення фізіократичної програми на практиці призвело до того, що дедалі частіше аграрні підприємці господарювали за модерними методами на великих орендованих землях, тоді як існування малих селянських маєтків було поставлено під загрозу.

Фізіократичну теорію подолав Адам Сміт (1723–1790), який створив класичний твір економічного лібералізму – «Дослідження про природу та причину добробуту націй» (1766) [52]. Він виступав на захист системи, яка б уможливила збалансування інтересів підприємців і споживачів на благо всіх. Підприємець діє не як добродичинець, а з власного інтересу, проте розумне переслідування економічних інтересів веде до того, що в довготривалій перспективі виграють усі. Справа виглядає так, ніби невидима рука скеровує егоїстичні дії на спільну користь [53]. Тут передбачено Геґелеву «хитрість розуму», що спонукає індивідів із суб'єктивних мотивів діяти відповідно до задуму світового духу, – поки, правда, тільки в економічній царині. Проте натяк на «невидиму руку» не можна розуміти літерально. Сміт не хотів сказати, що Бог утручається в економічні події, а мав на увазі суто економічні зв'язки. Погляд, що взаємодія індивідуальних егоїзмів має тривалий позитивний вплив, подібаємо вже в «Байці про бджолу» Бернара де Мандевіля (1670–1733) [54], чия головну ідею (вади позитивно впливають на економіку) Адам Сміт, утім, уважав хибною. Тим не менш і він гадав: «Коли кожен переслідує свій власний інтерес, він сприяє суспільству ефективніше, ніж якби він фактично прагнув сприяти суспільству. Наскільки я знаю, ті, хто вдавав, ніби діють для блага загалу, ніколи не зробили багато доброго» [55].

Сміт залишив значний слід не тільки в економічній теорії, а й в етиці [56]. Подібно до Г'юма, він розглядав моральні положення не як висловлювання, а як вираз оцінок, що ґрунтуються на почуттях і тому є суб'єктивні. Він відхилив припущення специфічно моральних почуттів, вважаючи, що для пояснення моральних оцінок достатньо звернутися до інтересів індивідів, їхньої симпатії до почуттів інших людей та здатності до абстракції й узагальнення. Ані в етиці, ані в економіці Сміт не хотів висувати приписи. В обох царинах треба виходити з того, що люди прагнуть жити добре або щасливо. Науці залишається тільки завдання досліджувати, що може правити за засіб досягнення цієї мети в індивідуальній або соціальній сфері. Оскільки не можна примусово вимагати, щоб добробут націй або

добро окремого індивіда розглядати як цілі, їх можна відкинути на користь інших цілей – наприклад, справедливості в сенсі рівного розподілу благ. Фактично саме це зробили вже в XVIII столітті деякі представники соціалістичних чи комуністичних ідей (див. розд. 6b).

4. Просвітництво в Німеччині

Хоча з наближенням до сучасності розвиток філософії дедалі менше можна представити в національних межах, у XVIII столітті ще існували настільки великі відмінності між культурами народів, що цілком виправдано, навіть необхідно, окреслити національні особливості. У Німеччині Просвітництво мало інший характер, ніж в Англії та Франції, насамперед тому, що тут, з одного боку, впродовж тривалого часу залишалася впливовою пізня схоластика, а з іншого – тому, що картезіанство заледве набуло значення. Навіть раціоналізм у Німеччині був відверто антикартезіанським, що можна чітко побачити на прикладі Ляйбніца. І представники раціоналізму, що продовжували справу Ляйбніца, – Вольф та його учні, – і пієтистськи налаштовані представники антираціоналізму на кшталт Кристіяна Томазія та його послідовників зазнавали набагато сильнішого за французьких просвітників впливу релігії й теології. Поза тим, відіграла роль і та обставина, що філософія в Німеччині спочатку концентрувалася насамперед в університетах, тоді як найважливіші англійські та французькі мислителі доби працювали поза вищою школою. Укоріненість філософського дослідження в інституціях призводила до того, що стиль філософії спочатку залишався академічним. Щоправда, пізніше і в Німеччині з'явилася неакадемічна просвітницька філософія – в поколінні Мендельсона, Ніколаї та Лесинґа (див. підрозд. (с), які перейшли до есеїстичної форми викладу філософських думок [57]).

Поширені в Німеччині застереження щодо картезіанського напрямку були пов'язані також із тією обставиною, що він був цілком неісторичним. Натомість Ляйбніц і його послідовники наголошували на історичній тяглоті філософського мислення, а от Декарт вірив у можливість почати філософію ніби з нуля. Розуміння історичної зумовленості мислення вплинуло і на оцінку індивідуальності: якщо Декарта чи Спінозу цікавило лише загальне, Ляйбніц акцентував значення індивіда, унікальної та неповторної одичинної монади.

а) Вольф і його прибічники

Найвпливовішим представником філософії Просвітництва в Німеччині був Кристіян Вольф, який не лише визначив характер філософського дослідження та вчення в університетах, а й вплинув на розвиток філософії загалом. Лише новий погляд Канта на філософію відтіснив школу Ляйбніца-Вольфа, проте, звісно, і він не спромігся одним ударом покласти край її впливові.

З Вольфом з'явився новий тип університетського викладача – поважного та добре оплачуваного вченого, що має авторитет далеко поза академічним світом. До того академічна кар'єра була не надто привабливою, через що Спіноза відхилив запрошення до Гайдельберзького університету, а Ляйбніц надав перевагу дипломатичній діяльності.

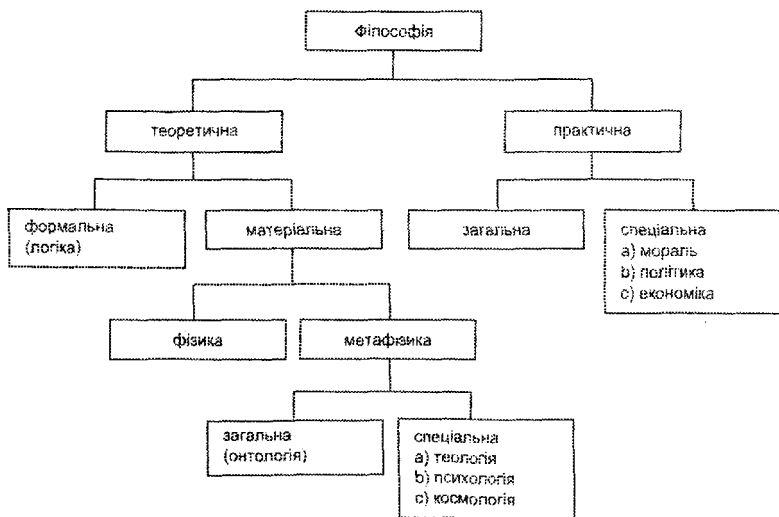
Кристіян Вольф народився 1679 року в Бреслау. Він вивчав теологію, але цікавився також математикою та природознавством. 1707 року він став професором університету Галє, твердині пієтизму, який там представляли насамперед Йоахім Лянґе (1670–1744) та Кристіян Томазій (див. підрозд. (b)). Як прибічник раціоналізму, що зазнав впливу Ляйбніца, Вольф потрапив у небезпечний конфлікт з пієтистами, яким удалося налаштувати проти філософа Фридриха Вільгельма I. Королю нашептали, буцімто Вольф навчає, що, опинившись перед ворогом, солдат не може діяти інакше, ніж тікати, якщо є відповідні мотиви. Ця вказівка на практичні наслідки раціоналістичного детермінізму мала налаштувати короля-солдата проти Вольфової філософії. Під страхом смертної кари Вольфа вигнали з Пруссії. Той перебрався до Марбурґа, де його з радістю прийняли. Лише 1740 року Фридрих Великий повернув Вольфа до Галє. Тут він помер 1754 року.

Вольф залишив найбільш вражаючий філософський спадок цієї епохи. Спочатку в низці німецькомовних творів, пізніше в розлогіших латинських творах він виклав свої погляди з логіки, метафізики, психології, натурфілософії, етики, політики, вчення про державу, антропології та економіки [58]. Один лише його латинський твір про природне право, присвячений Фридрихові Великому, включає вісім грубесних томів. Вольф мав таке значення для освіти, як жоден інший тогочасний філософ. Вольфіанець Александр Ґотліб Баумґартен (1714–1762), який вплинув ще на раннього Канта, відіграв важливу роль у розвитку естетики як філософської дисципліни, а Йоган

Кристоф Готшед (1700–1766), також прибічник Вольфа, застосував раціоналізм у поетиці.

Спосіб, у який Вольф членував філософію, на тривалий час залишався визначальним. Його можна зобразити таким чином.

Основу метафізики становить онтологія, в якій сформульовано засади, значущі для всього можливого суцього, а саме: закон



тотожності, закон суперечності та закон достатньої підстави, який можна застосовувати до відношення можливих світів. Бог здійснює, як учив уже Ляйбніц, найліпший із усіх можливих світів, і то за необхідністю, адже закон підстави чинний і для його вибору. Тож про вибір або рішення Бога при цьому говорять лише в переносному сенсі; саме по собі здійснення найліпшого з усіх можливих світів є необхідне. Якби цілковито оглянути можливі світи, – що скінченний дух зробити, звісно, не в змозі, – то ми не тільки могли би пізнати, який світ здійснено, а й знали б незалежно від досвіду про все, що до нього належить. Потрібно було настільки посилити претензії раціоналізму, аби спонукати Канта шукати нового філософського шляху.

Разом із Ляйбніцем Вольф припускав, що дійсність складається з простих субстанцій; але він не називав їх «монадами», оскільки, на його думку, не всі субстанції мають перцепції, як гадав Ляйбніц.

Людська душа – це проста субстанція, до чієї сутності належить сила уявлення, тобто здатність усвідомлювати певні предмети. Досвід предметів, за Вольфом, полягає не в суто пасивному сприйманні вражень, він ґрунтується на певній силі, активній спроможності духу пов'язувати в єдність багатоманітність вражень. Цей погляд було підготовлено вже в Ляйбніца, але всю його вагомість осягнули лише представники німецького ідеалізму.

Як і всі раціоналісти, Вольф уважав коректним онтологічний доказ буття Бога, тобто висновок від можливості Бога як нескінченно досконалої істоти до його дійсності. Аби зрозуміти його аргументацію, треба взяти до уваги його погляд на «можливість» та «існування». За Вольфом, можливості – це щось об'єктивне, сутності, які існують незалежно від суб'єкта, який розцінює щось як можливе. Тож можливість є щось більше, ніж сама лише несуперечливість; радше об'єктивні можливості відображаються в несуперечливому мисленні. За Вольфом, судячи про існування чогось, ми гадаємо, що є можливість і що цю можливість було здійснено. «Існування» («наявність» [Dasein]) означає те, що додається до можливості, якщо вона здійснена. Існування – це «доповнення можливості» («доповнення сутності»). Оскільки існування належить до сутності Бога, його дійсність впливає з його можливості, тобто існування Бога можна стверджувати незалежно від досвіду, що експліковано в онтологічному аргументі.

Філософію Вольфа можна належно оцінити, лише взявши до уваги всі її частини, себто натурфілософію, психологію, етику, вчення про право та державу. Охопити все це не дозволяє обсяг. Настільки всеосяжну систему пізніше створив лише Гегель.

b) Філософія під впливом пієтизму

Раціоналізм Вольфа тут і там наштовхувався на релігійно вмотивований спротив, адже з погляду християнської теології неприйнятною видається та філософія, яка все підпорядковує законіві достатньої підстави й тому не залишає місця для свободи вибору. Аби дотримуватися припущення свободи, супротивники раціоналізму протиставили вченню про примат пізнання над волею погляд, що воля принципово незалежна від розсуду, що,

понад те, розсуд підпорядкований їй (волюнтаризм). Дратувала їх і думка про можливість пізнання дійсності з чистого розуму, в якій, з їхнього погляду, було виражено переоцінку розуму. Натомість вони наголошували скінченність людського духу або обмеженості пізнання, яка, на їх думку, виражається в тому, що предмет пізнання не можливий незалежно від чуттів. Емпіризм, до якого вони схилилися, стосувався не тільки теорії пізнання, а мав також метафізичний аспект.

Антираціоналістичний напрям німецької шкільної філософії започаткував Кристіян Томазіє (1655–1728), який, подібно до Вольфа, викладав у Галє [59]. На інтерес заслуговує не стільки його теоретична філософія, викладена у «Вступі до вчення про розум» і «Розвиткові вчення про розум» (1691), скільки його практична філософія, особливо філософія права. Спочатку він, на зразок визначного юриста Самуеля Пуфендорфа (1632–1694), потурбувався про аксіоматичний виклад природного права, але згодом дистанціювався від «геометричної» форми. Зі збільшенням впливу на нього пієтизму посилилася його антираціоналістична настанова, що виразилося в дедалі більшому вивищенні волі над розсудом. На його переконання, положення права суть накази, які потребують того, хто наказує, від його вольових актів залежить те, що є правом, а що є неправом. Воля дотримується прагнення самозбереження, і те, що йде на користь самозбереженню, називається «добрим». Принципи природного права мають характер порад; тільки пов'язані з загрозами кари приписи (створеної початковою угодою) державної влади суть закони у властивому сенсі. Тож право у вужчому сенсі слова – це завжди примусове право. Щоправда, згідно з Томазієм, крім закріпленого в законі права, треба брати до уваги нормативну функцію звичаю [Sitte] [60].

З огляду на роль пієтистських впливів у думці Томазія напрошується питання, чи можна взагалі вважати його просвітником. Відповідь залежить від визначення «Просвітництва». Якщо вважати суттєвими ознаками просвітницького мислення інтелектуалізм, віру в науку та відмежування від релігії одкровення, Томазія не можна називати його представником. Якщо ж за такі ознаки брати захист вільнодумства та критичний підхід до традиції, Томазія можна, не вагаючись, зарахувати до просвітників, адже він протестував проти нетерпимості лютеранської теології й, попри свою набожність, наполягав на чіткому розмежуванні теології та

юриспруденції. Він захищав модерне кримінально-процесуальне право, особливо скасування тортур, і вбачав у полюванні на відьом забобонне неподобство. Його прагнення набути впливу поза академічним світом також узгоджується з важливою тенденцією просвітницької доби. Він читав лекції й писав книжки німецькою за часів, коли мовою вчених іще залишалася латина.

Найважливішим представником пієтистськи забарвленої філософії після Томазія був молодший на два покоління Кристіян Август Крузій (1715–1775), професор теології та філософії в Ляйпцигу. Збагнувши, що антираціоналістичний погляд треба адекватно викласти, якщо він хоче справді конкурувати з поглядами вольфганців, він більше за своїх попередників піклувався про точність формулювань і доведень. Так само, як і Томазій, він був переконаний, що ми можемо пізнавати як реальні лише підвладні досвідові, просторово-часові речі. На його думку, «відчуття є... такий стан нашого розсуду, коли ми змушені безпосередньо мислити щось як таке, що існує...» [61]. Але щоби пізнати, що річ існує, ми не потребуємо поняття її сутності. Тож існування тут, на протигагу раціоналістичній позиції, отримує пріоритет щодо сутності. Припущення вроджених ідей Крузій рішуче відкидав. На відміну від представників сенсуалізму, він не розглядав дух як посутньо рецептивну спроможність, а наголошував на його спонтанності, тобто, його здатності діяти із самого себе.

Раціоналістичному детермінізмові Крузій протиставив визнання свободи волі. Мотиви впливають на волю, погоджувався він, але не примушують її [62]. Він міг поділяти такий погляд, тому що вважав: однозначно детермінованими є природні процеси, проте не духовні акти. Дух може бути причиною рухів, але ми не можемо осягнути, як він рухає щось; аби визнати щось дійсним, нам не потрібно осягати, як це відбувається. Крузій уважав визнання свободи волі необхідним і з моральних причин, адже без свободи немає жодної осудності та жодної моральної відповідальності.

У Томазія та його продовжувачів виявляється прагнення розвинути філософську концепцію, сумісну не тільки з розумовою релігією, чого прагнули раціоналістичні метафізики, а й із християнською релігією. Тож про представників цього напрямку вже можна було сказати, що їм ішлося (як пізніше Кантові) про те, щоб (частково) обмежити знання, аби здобути місце для віри.

с) Лесинг

Ґоттольд Ефраїм Лесинг (1729–1781) був не академічним філософом, а філософом від поезії та письменництва, що виступав за толерантність, вільне, не зв'язане догмами дослідження та (як Дідро) за зорієнтовану на природу естетику. Тому він відхиляв строгий класицистичний канон правил і брав за взірець митців Античності, а також на-самперед Шекспіра. За безперешкодну дискусію з релігійним переказом він заступився не лише у власних творах, а й анонімно опублікувавши частини залишеної Германом Самуелем Раймарусом (1694–1768) «Апології, або Трактату на захист шанувальників Бога». Твір вийшов у «Дослідженнях з історії та літератури», що їх він видавав як бібліотекар Вольфенбютельської бібліотеки. Твір просто просякнутий духом деїзму, що особливо відчутно, коли ставиться під сумнів те, що Євангелії дані в одкровенні. Фрагменти привернули увагу гамбурзького пастора Ґеце, з яким Лесинг вступив у суперечку. У ході дискусії Лесинг написав відомі слова: «Якби Бог у правій руці тримав усі істини, а в лівій – єдиний завжди живий потяг до істини, нехай навіть я до того завжди й вічно помилявся, і сказав мені: вибирай! я смиренно впав би на коліна біля лівиці та сказав: Отче, дай! Бо чиста істина лишень для Тебе!» [63]

Лесинґову ідею толерантності поетично виражено в драмі «Натан Мудрий». У притчі про чарівний перстень ідеться про батька, що володіє перснем, який має чарівну силу зробити його господаря догідним Богові й людям, якщо він тільки вірить у цю силу. Оскільки батько не хотів обділити жодного зі своїх трьох синів, він дозволяє виготовити дві копії персня. Вони виходять такими добрими, що, зрештою, сам батько вже не може вирізнити справжній перстень. Перед смертю він дає кожному синові наодинці по персневі й щоразу робить це так, ніби він один. Після смерті батька сини зі здивуванням дізнаються, що кожен із них дістав у подарунок перстень. Вони звертаються до судді, і той радить кожному братові поводити себе так, ніби він носить справжній перстень:

Хай камінця сього чарівну силу
З вас кожен пробудити ризикне!
Хай допоможе сила ця, лиш будьте
Сумирні, відкриті серцем, Богові
Душею щиро віддані, чиніть
Ви благо [64].

Персні символізують великі монотеїстичні релігії, кожна з яких претендує бути істинною, не в змозі підтвердити свій пріоритет теоретичними засобами. Згідно з притчею, це залежить лише від того, як релігія впливає на поведінку своїх адептів; її «істина» полягає в її позитивних моральних впливах. Однак Лесинґ не поділяв радикальної релятивістської настанови, як свідчить його філософсько-історичний твір «Виховання людського роду» (1780). Він припускав, що людство розвивається до певної моральної мети. Релігія Старого Завіту становила перший крок до цієї мети, релігія Нового Завіту – другий, але за ним одного дня має настати третій крок, що веде далі християнства. Кінця розвитку буде досягнуто тоді, коли люди сповідуватимуть суто розумову релігію. Однак попередні ступені розвитку в контексті цілої історії неодмінні; хоча їх уже пройдено, вони сприяли людству в його поступі, до якого розум міг би привести лише значно пізніше.

Важко сказати, наскільки серйозним був Лесинґ у цьому теологічному тлумаченні історії. Принаймні його навряд чи можна узгодити з думкою, що її Лесинґ висловив незадовго до смерті на протипагу молодому Фридрихові Гайнриху Якобі (див.: ч. II, гл. III, 1–2): «Ортодоксальні поняття Божества вже не для мене. *Non kâi rap!* [Одне і все] Я не знаю нічого іншого». Він відкрито покликався на концепцію Спінози, щодо якої гадав: «Немає жодної іншої філософії, крім філософії Спінози». Набувши розголосу, висловлювання Лесинґа спричинили дебати, що змінили духовний клімат Німеччини (див.: ч. II, гл. III, 1)[65].

Надійність повідомлення Якобі поставив під сумнів Мозес Мендельсон. Якобі опублікував розмову з Лесинґом і наступну суперечку в творі «Про вчення Спінози в листах до Мозеса Мендельсона» (1785) [66]. Мендельсон у праці «Мозес Мендельсон до друзів Лесинґа» спробував відвести від Лесинґа підозру в спінозизмі чи пантеїзмі, але не дожив до її публікації.

Мозес Мендельсон (1729–1786) є один із найцікавіших представників просвітницької думки в Німеччині. Він народився в Десау, молодим переїхав до Берліна, де спочатку працював домашнім учителем, а згодом став комерсантом, що принесло йому повагу та багатство. Цінували його і як письменника. Лесинґ мав на увазі особистість Мендельсона, коли писав «Натана», і Кант теж дуже поважав його. Коли Берлінська академія оголосила конкурс, поставивши питання «Чи можуть бути метафізичні істини настільки

ж очевидними, як і математичні?», премію одержав Мендельсон за «Трактат про очевидність у метафізичних науках» (1764), тоді як Кант не досяг успіху. Головний твір Мендельсона має назву «Світанки, або Лекції про буття Бога» (1785), оскільки Мендельсон в останні роки хворів і міг сконцентровано працювати лише вранці [67]. Кантівську філософію він не зміг оцінити належним чином, бо як типовий популярний філософ не досяг її рівня. У вступній заувазі до «Світанків» він говорив про «всерозтворювача Канта» і висловлював сподівання, що він «будуватиме так само натхненно, як зруйнував». Він свідомо дотримувався метафізики першої половини століття, особливо вчень про субстанційну душу та незалежну від досвіду пізнаванність Бога.

У Лесинґовому захисті Спінози Мендельсон убачав вираз шляхетної схильності захищати погляди, на які несправедливо нападали [68]; він виключав, що Лесинґ міг ідентифікувати себе з філософією Спінози, вочевидь тому, що сам вважав її хибною. Він гадав, що не можна, подібно до Спінози, заперечувати самостійність в окремих речах та розглядати їх як самі лише модифікації однієї нескінченної субстанції. Принаймні з формального погляду, незалежно від питань про правильність філософії Спінози та про позицію Лесинґа в метафізиці, дебати мали той важливий наслідок, що про Спінозу вже не можна було говорити «немов про мертвого собаку». Спінозизм вийшов із немилості, якої так довго зазнавав. Хоча й раніше філософія Спінози мала певний вплив, її засновника переважно не називали, а тепер стало можливо покликатися на неї відкрито. Спінозизм відіграв роль у ідеалістичній філософії після Канта, і пантеїзм деяких романтиків можна розуміти як подальший розвиток насамперед спінозистських поглядів.

На інших німецьких представниках Просвітництва ми тут не зупинятимемося. Хоча саме так звані популярні філософи (на кшталт Мендельсона) постійно впливали на духовний клімат, їхнє значення для розвитку філософської думки було невеликим.

5. Опоненти Просвітництва

а) Джамбатиста Віко

Серед критиків філософії Просвітництва неаполітанець Джамбатиста Віко (1668–1744) заслуговує на особливу увагу

бодай тому, що він доволі рано опонував панівній тенденції цієї доби орієнтуватися на методи та результати природничих наук і захищав самостійність дисциплін, які пізніше назвуть науками про дух [Geisteswissenschaften]. Його «Нова наука» (перше видання якої вийшло 1725 року [69]) протилежна головному напрямові філософії XVII та XVIII століть, оскільки завдячувала традиції гуманістичного мислення з високою оцінкою філологічно-історичних наук.

Віко виходив із принципу, який подібаємо вже в послідовників Декарта. Цей принцип стверджує, що ми розуміємо тільки те, що ми зробили: є відповідність між «бути істинним» і «бути зробленим» (*verum et factum reciprocantur*) [70]. Грунтуючись на *verum factum*, Віко відмовляв природничим наукам в адекватному осягненні досліджуваних ними фактів, адже природу створили не ми, а Бог, тому саме Бог, а не людина, має справжнє розуміння природи. Натомість адекватне осягнення можливе там, де ми самі творці змістів пізнання. Це важить, наприклад, для математики, чії предмети – точки, прямі, числа тощо – ми самі витворюємо подумки; але насамперед люди творять і, отже, можуть розуміти змісти історичного світу. Закони історії коріняться в природі людського духу, який, своєю чергою, є творіння Бога. Віко сподівався сконструювати ідеальну засадничу структуру історичного розвитку, виходячи з розуміння зв'язку між історією, людським духом і Богом. Він припускав, що історія розгортається за аналогією з розвитком індивідуального духу в трьох великих фазах: сприйнятті, виображенні [Einbildung] та розумі. У першій фазі люди обмежуються сприйняттям життєво необхідного та корисного; в другій сила виображення створює поетичний образ світу, в якому мова, релігія та філософія мають творчий характер. Тільки в третій фазі розвитку визначальним стає розум, тобто поняттєве мислення. Цим фазам розвитку відповідають різні форми панування: перша фаза, в якій людина відчувається залежною від богів, характеризується пануванням духівництва (теократією); у другій фазі – за часів шанування героїв – панують аристократичні стосунки; нарешті, остання фаза, доба людей, є республіканська. Проте, на відміну від типових представників Просвітництва, Віко не вірив у вічний поступ; на його думку, висхідна лінія розвитку замінюється низобіжною: за кожним corso [прямолінійним рухом] іде ricorso [зворотний рух]. Віко чітко бачив чергування піднесення й занепаду в розвитку стародавнього світу; його завданням було показати цей ритм і в новій історії.

Хоча Віко опанував багатий історичний матеріал, йому йшлося в першу чергу не про емпіричне дослідження, а про реконструкцію ідеальної моделі, що лежить в основі історії. Однак цю модель він хотів не відчитати з історичних зв'язків, а взяти з природи створеного Богом людського духу, поклавши її в основу тлумачення історії. Зрештою, закони, що їм підпорядкована історія, походять від Бога, тож філософія історії Віко зводиться до теології історії, яка суперечить просвітницькому розумінню історії.

b) Русо як критик інтелектуалізму

(1) Життєвий шлях непристосованого

Хоча Русо часто розглядають як філософа Просвітництва, не можна ігнорувати того факту, що в багатьох аспектах він належить до антипросвітництва, наприклад, коли вченню про панування розсуду протиставляє виступ на захист примата почуття, потягу та інстинкту. Хоча він, подібно до Декарта, покликався на природу як проводирку в практичній царині, він уже не мав на увазі того посутньо розумного порядку природи, що цікавив Картезія. Для Русо «природа» – це радше синонім тих сил нижче розсуду, які, на його думку, керують поведінкою надійніше та правильніше за раціональні міркування. У цьому сенсі він міг розглядати рефлексію як неприродну, а людину в медитації – як зіпсовану тварину [71]. Відлуння цього погляду є в рядках Гете:

Хто в мудрості химернії заходить,
Той мов осел, невдаха-довговух,
Якого пустирем мара по колу водить,
коли кругом хвилює пишний луг [72].

Збіг не випадковий, адже Русо вплинув на «Бурю та натиск» та підготував романтику, навіть у певному сенсі сам був романтиком. Романтичний дух можна помітити, коли він говорить про досвід зв'язку духу з цілим усього суцього й описує його як екстатичне переживання єдності: «...я не думав, не розумував, не філософував, а відчував із якоюсь насолодою, як мене притиснув своєю вагою світ,

* Український переклад цитовано за виданням: Гете Й.В. Фауст: Трагедія / пер. із нім. М. Лукаша. – К.: Дніпро, 1981. – С. 72. – *Прим.* перекл.

із захопленням я віддався безладові цих великих думок, в уяві охоче загубившись в порожньому просторі, моєму серцю було затісно в межах його єства, я задихався у всесвіті, я хотів би бути в змозі злетіти в нескінченне...» [73]

Жан-Жак Русо народився 1712 року в Женеві, де зростав без упорядкованого виховання [74]. У 16-річному віці він залишив батьківщину та перейшов у католицизм у домі для ново навернених [Konvertitenhaus] у Турині. Дама, що схилила його до цього кроку, мадам де Варан, приймала його в себе в Ансі та Шамбері (Савоя); спочатку вона була для Русо за дбайливу подругу, а потім стала коханою. 1742 року Русо переселився до Парижа, де тимчасово вже зупинявся десять років тому. Він налагодив зв'язок із провідними представниками французького Просвітництва та написав деякі статті для «Енциклопедії». Життя Русо докорінно змінилося завдяки успіхові у відповіді на конкурсне питання Дижонської академії про те, чи сприяють мистецтва та науки вдосконаленню звичаїв. Розмисли про мистецтво та науки, за які він отримав премію, було опубліковано 1750 року [75]. Теза про те, що науковий і технічний поступ, дуже далекий від поліпшення людей, призвів до морального занепаду, привернула зрозумілу увагу. Русо повідомляв, що знайшов відповідь завдяки раптовому осяянню на шляху до Дідро, ув'язненого у Венсані. Натомість Дідро стверджував, що порадив Русо не давати такої оптимістичної відповіді, на яку вочевидь очікували в Академії, адже він, мовляв, міг би привернути до себе увагу лише завдяки парадоксальній позиції. Фактично опис самого Русо нагадує те, як св. Августин у «Сповіді» зобразив переживання свого пробудження, і, напевно, мав бути зобов'язаним цьому відомому літературному зразкові.

Іншим конкурсним твором – «Розмисел про джерело та основи нерівності між людьми» (1755) – Русо не виборов премії, але привернув велику увагу, подібну до викликаної твором 1750 року. Він знайшов меценатів, тож міг взятися за роботу, не дбаючи про гроші. На початку 60-х років твори, що становили вершину його літературної творчості, було видано. Йдеться про романи «Юлія, або нова Елоїза» (1761) та «Еміль», а також про соціально-філософський твір «Про суспільну угоду» (обидва – 1762). У «Новій Елоїзі» він критикував неприродність станових меж, що стоять на заваді шлюбів однодумних людей. В «Емілі» він виступив на захист такого виховання, яке сприяє схильностям доброї за природою молодой людини й

уникає примусу. Нарешті, в «Contrat social» [«Про суспільну угоду»] Русо окреслив концепцію держави, відповідної природі людини як свобідної істоти.

Четверта частина «Емілія» містить кредо, вкладене у вуста вікарія з Савої, що релігія коріниться у почутті. Цю думку вважали настільки ганебною, що вийшов наказ заарештувати Русо, тож він був змушений утекти, спочатку до тоді пруського Ноєнбург'а (Невшателя), а згодом до Англії. Його прийняв Дейвід Г'юм, проте Русо ніде довго не залишався: хвороблива недовіра француза, що переросла в манію переслідування, змушувала його бачити в оточенні лише ворогів [76]. Уже незабаром його підозріливість обернулася й проти Г'юма, якого він звинуватив у тому, що той спеціально заманив його до Англії, аби тим певніше знищити авторитет Русо. Дійшло до розриву з Г'юмом, але Русо ще на якийсь час залишився в Англії. Аби виправдатися та скомпрометувати опонентів, він почав писати «Сповідь», але наказав публікувати цей твір тільки після своєї смерті. Змальовуючи свої слабкі риси без прикрас, Русо хотів скоригувати уявлення про свій характер, створене ворогами. У вступних реченнях твору йдеться: «Я починаю справу, що не має прецедентів і не знайде наслідувачів. Я хочу показати моєму оточенню [meinen Mitmenschen] людину в усій правді її природи, і ця людина – я. | Я сам. Я відчуваю своє серце, і я знаю людей. Я створений не так, як будь-хто з тих, кого я бачив; я наважуся сказати, що я створений не так, як будь-хто з живих... | Боже праведний, збери навколо мене безліч подібних мені істот; нехай почують вони мої сповіді, нехай зітхають про мої негідні вчинки, червоніють через мою ницість. Нехай кожен із них відкриє біля підніжжя Твого престолу своє серце з такою самою відвертістю, і нехай бодай один із них скаже, якщо наважиться: я був ліпшим за цю людину».

1767 року він повернувся до Франції та зупинявся в різних місцях, постійно боячись переслідування. 1770 року він наважився повернутися до Парижа. Відпочинок Русо знайшов у музиці та ботаніці. Він продовжив роботу над «Сповіддю» та написав виправдальний твір під заголовком «Русо як суддя Жан-Жака». Свідченням того розчарування, в яке він, зрештою, впав, стали «Мрії самітного перехожого». 1778 року Русо помер у Ерменонвілі на північ від Парижа, куди незадовго до того переїхав на запрошення заможного аристократа [77]. Один із останніх відвідувачів, що був у захваті від таланту Русо, мав ім'я Максимільєн Робесп'єр.

У молодості Русо був тим, кого сьогодні називають «диваками». Дорослим він повною мірою так і не інтегрувався в суспільне оточення, тому що був неготовий підпорядковуватися соціальним нормам, а старіючи, через патологічні риси своєї особистості, Русо був приречений вести нещасне та неспокійне життя. Провідні просвітники, як-от Вольтер, д'Аламбер, Дідро, барон Ґрім, що познайомили Німеччину з ідеями французького Просвітництва, рішуче не сприймали Русо – не виключено, що й з особистих мотивів. Та вирішальною була причина філософська: почуття життя, притаманне Русо, було настільки далеким від настанови типових просвітників, що якоїсь інакшої реакції годі було чекати.

(2) Розуміння природи

Припущення Русо, ніби добре є все те, що походить із природи, можна зрозуміти лише в тому разі, якщо мати на увазі: «природа» в нього означає не сукупність речей, а комплекс передраціональних сил, що покладають цінність. Його можна досягнути насамперед не розсудом, а «серцем». Природа – це влада, яка має водночас нормативний характер і якій людина не просто підпорядкована, а якої вона повинна дотримуватися. Відчутий порядок природи виявляє себе в сумлінні; позитивне право та виховання суть засоби підтримувати природний порядок або відновити його в разі пошкодження.

Посилаючись на почуття, потяг та інстинкт, Русо дотримувався того самого антиінтелектуалістського напрямку, що й Ґ'юм. Але якщо останній намагався пояснити виникнення переконань і оцінок засобами психології, Русо був далеким від настанови науковця; в некритичний спосіб він убачав у неспотвореному почутті або в «серці» вказівник для істини та справедливості. Оскільки, згідно з цим поглядом, тільки витокове відчуження спроможне досягнути природний порядок, він волів боротися з усім, що усуває його витоківість – як в особистій, так і в суспільній чи правовій царинах.

Коли Русо говорить про «природу», це стосується переважно людської природи, що її, на його думку, визначають не лише егоїстичні потяги, як гадав Гобс, а й так само витокowo альтруїстичні тенденції на кшталт симпатії чи співчуття. Він розрізняв два типи егоїзму: природну любов до себе (*amour de soi*) та протиприродне самолюбство (*amour propre*). Лише перша заслуговує на схвалення; друге ж непоєднане з ідеєю справедливості, позаяк воно означає

прагнення задовольнити власні інтереси коштом чужих інтересів. Коли Русо каже, що людська природа добра, він має на увазі рівновагу виправданого егоїзму та альтруїзму. Повернення до природи, якого вимагав Русо, полягає у відновленні цього стану рівноваги, а зовсім не в поверненні до стану, коли люди ще ходили на чотирьох кінцівках, як злісно зауважував Вольтер.

Опис погляду Русо на людську природу був би неповним без урахування аспекту свободи. «Свобода» в Русо означає не стільки свободу волі в звичному сенсі (свободу обирати між кількома мотивами) або свободу від примусу, скільки духовну, ґрунтовану на нематеріальності душі та принципово незалежну від чуттєвості спонтанність, яка й відрізняє людину від тварини. У світі матеріальних речей не може існувати свободи в цьому сенсі; її можливість осягнення лише в тому разі, якщо визнається духовна дійсність.

Дати розгорнутися витоково добрій природі – головне завдання виховання, метою якого, за Русо, є не надати молодій людині чужої їй форми, а допомогти в реалізації природних нахилів або ж усунути перешкоди для природного розвитку характеру. Розуміючи виховання в такий спосіб, Русо серйозно посприяв модерній педагогіці.

(3) Свобода і правовий порядок

«Людина народжується вільною, але скрізь вона у кайданах»*, – так починається головний твір Русо з філософії держави [78]. Оскільки свобода належить до сутності людини, несвобода є проти-природна. Якщо людина фактично несвобідна, відносини, що ведуть до втрати природної свободи, потрібно змінити. Моральній у своїй основі меті створення політичного порядку, який би вможливив свободу, слугує філософія держави Русо.

Утрата витокової свободи – це, за Русо, наслідок соціальної та правової нерівності, що виникла в ході суспільного розвитку. Спочатку люди перебували в тваринному стані, і тільки з переходом до примітивного суспільного порядку з простим правом було створено передумови суспільства власності, в якому з перебігом часу загострилися протиріччя між бідними та багатими, безпорадними та можновладцями, та, нарешті, спалахнула загальна війна, яку Гобс приписував природному станові. Русо гадав, що за

* Український переклад цитовано за виданням: Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду або Принципи політичного права / О.І. Хома (склад., пер. із фр.). – К. : Port-Royal, 2001. – С. 8. – *Прим. перекл.*

умов примітивної цивілізації, без приватної власності й техніки, люди жили би щасливіше, ніж за умов розвинутого суспільного порядку, ґрунтованого на приватній власності. «Перший, хто відгородив земельну ділянку та дозволив собі сказати: «Це належить мені», і знайшов людей, достатньо наївних, аби йому повірити, був справжнім засновником буржуазного суспільства [der bürgerlichen Gesellschaft]», – писав Русо на початку другої частини «Розмислу про походження нерівності» [79]. З огляду на недоліки, що їх викликав суспільний розвиток, виникла думка створити позитивний правовий порядок. Для цього в спеціальній угоді всі беруть зобов'язання підпорядковуватися державній владі та її розпорядженням, аби через часткову відмову від індивідуальних інтересів досягти переваг для всіх. Та фактично соціальний контракт, як зауважував Русо в трактаті 1755 року, не є угода в інтересах усіх, а слугував лише володарям власності та влади, легітимуючи їхню узурповану владу в суспільстві.

Таке тлумачення історико-реалістичне, принаймні за задумом. Натомість, конструюючи в «Contrat social» поняття держави в межах філософії права, Русо представив суспільну угоду як акт витворення правового порядку й водночас як необхідний засіб збереження природної людської свободи. Якщо уряд діє супроти тих цілей, заради яких укладали суспільну угоду, він утрачає легітимацію, і суверенний народ може усунути його. Передусім не є правовим станом деспотія, бо вона усуває свободу, яку повинна гарантувати суспільна угода. Щоправда, з переходом до державного стану свобода видозмінюється: природну свободу заступає правова, що полягає в обов'язку дотримуватися лише тих законів, які народ цієї держави надав самому собі. Одне слово, політична свобода – це не беззаконня, а, навпаки, зв'язаність законами, правда, лише схваленим самою спільнотою. Сувереном постає не окремих володар державної влади, а зорганізована в правовий спосіб сукупність громадян держави.

Форму держави та рішення в ній завжди потрібно вимірювати за масштабом спільного блага, наголошував Русо. У суспільній угоді витворюється загальна воля (*volonté générale*), яка походить із загального інтересу та завдяки якій певна множина людей уперше постає єдністю певного народу. Позаяк інтерес спільноти не може суперечити інтересові окремого індивіда, загальна воля безпомилкова [80], але за умови, що вона достатньо просвічена

[aufgeklärt]. Уряд – це тільки вповноважена установа, наділена владою завдяки суверенові (народу); уряд зв'язаний затвердженими народом законами. Русо симпатизував ідеї прямої демократії, розуміючи, втім, що її можна практикувати лише в малих державних утвореннях на кшталт його батьківщини Женеві.

Якщо спитають, як, виходячи з засновків Русо, можна виявити зміст загальної волі, постають значні складнощі. Аби встановити, що слугує загальному благу, потрібно мати знання про суспільні зв'язки та розвинену силу судження – а й того й іншого навряд можна очікувати від кожного. Тож може здаватися зрозумілим рішення закріпити оцінку за осередком компетентних осіб, тобто відмовитися від плебісцитного республіканізму на користь представницької системи.

Русо неоднозначно висловлювався про загальну волю: він, здається, то ідентифікує її з волею всіх окремих індивідів, то розуміє як ідеальну норму, що може відрізнитися від фактичної волі індивідів. Якщо за певних умов незначна кількість осіб спізнає, в чому полягає загальне благо, то може бути так, що тільки вони діють відповідно до загальної волі; понад те, в граничному випадку загальна воля може бути виявлена тільки в одному-єдиному індивіді. Витлумачене в такий спосіб, учення про загальну волю стає засобом ідеологічного виправдання тоталітарних домагань. Тож не дивно, що концепція Русо знайшла підтримку серед захисників тоталітаризму.

(4) Праця і власність

У розмислі 1755 року Русо також прагнув реконструювати розвиток приватної власності. Він виходив із того, що в природному стані, тобто на етапі збиральництва та полювання, люди привласнювали лише те, чого безпосередньо потребували. Цей стан вони залишають, коли справа доходить до привласнення землі й відбувається революційна зміна в життєвих відносинах, пов'язана з використанням металевих знарядь. Від привласнення виграють найсильніші; виникає «певний різновид власності» та, на його основі, патріархальний суспільний порядок із соціальною ієрархією.

Під час виникнення соціальної нерівності важливу роль відіграє поділ праці. Але, за Русо, праця має виконуватися вільно й незалежно, а не вести до нерівності та обмеження свободи. За виконання цієї умови праця стає обов'язком, якого людина не може уникнути та виконання якого вона навіть не має права полегшити

за допомогою технічних засобів. Обов'язкові працювати відповідає право на працю, що його має гарантувати уряд. Русо відкидав застосування машин, оскільки воно звільняє робочу силу й тягне за собою спустошення села та зростання цін. Праця, що слугує не підтримці життя, а створенню приватної власності, розділяє людей через конкуренцію і тому суперечить соціальній природі людини. Природа та розум ніколи не опинилися б у конфлікті, якби люди не зв'язали себе штучними обов'язками, яким потім мусили підпорядкувати обов'язки природні [81].

Русо не зробив жодних революційних висновків зі своєї критики суспільства власності. Він не думав ані про експропріацію, ані про скасування власності; він вимагав лише того, щоб завадити виникненню кричущого майнового розшарування. Вочевидь, він симпатизував невеликим спільнотам, від самодостатньої сільської сім'ї (ідеалізованої в «Новій Елоїзі») до малих держав на кшталт Корсики (у проєкті конституції цієї країни). Коли Русо виступає за патріархальні відносини на селянській основі та захищає економіку без грошей або принаймні з дуже обмеженим грошовим обігом, його можна вважати консервативним теоретиком, що мріяв про докапіталістичні відносини.

6. Філософія і соціальні та політичні перетворення на зламі XVIII–XIX століть

а) Просвітницька ідеологія поступу

Хоча прогресистський оптимізм у другій половині XVIII століття вже не залишався непохитним, він і далі відіграв велику роль у думці цієї епохи. Ніде це не виявилось наочніше, ніж у Жана-Антуана-Ніколя Каріта де Кондорсе (1743–1794), який у «Нарисі історичного огляду поступу людського духу» [82] зобразив розвиток людської культури в напрямку дедалі повнішого пізнання та дедалі досконалішого щастя відповідно до розгортання спроможностей суб'єкта. Поступ може тимчасово уповільнюватися, але не затримуватися надовго, і вже тим більше не можна повернути розвиток навспак [83].

Кондорсе був обдарованим математиком, що цікавився соціальними й політичними питаннями та застосовував теорію

ймовірності до питань права, суспільства й особливо економіки. 1789 року він приєднався до революціонерів і став членом комісії, що мала розробити нову конституцію. Національний конвент не дотримувався проекту комісії, проти чого Кондорсе висловив протест у відкритому листі [84]. Цього вистачило, аби висунути звинувачення та оголосити Кондорсе поза законом. Він пішов у підпілля та знайшов прихисток у незнайомій жінки. У сховку, попри постійну загрозу та за відсутності бібліотеки, він писав «Нарис», що прославив його більше за наукові твори. Заради жінки, що його прихистила, та проти її волі Кондорсе залишив пристановище. Поблизу Парижа його схопили та заарештували, наступного ранку знайшли отруєним у в'язниці [85].

У «Нарисі» Кондорсе не реконструював дотеперішній розвиток культури, а спробував спрогнозувати її майбутнє, що його, за Кондорсе, має характеризувати дедалі більша поступова раціоналізація всіх царин життя. Факт, що економічні зв'язки можна зобразити математично, спонукав його припустити, що одного дня можна буде спланувати не тільки економічний, а й духовний розвиток людства. Просвітницька віра в можливість раціонального планування заледве виразилася ще десь так чітко, як у Кондорсе, чия віра в сприяння раціоналізації всіх царин життя максимальному щастю окремого індивіда та суспільства в цілому свідчить про те, що він був типовим представником раціоналізму Просвітництва.

Віра в розум та довіра до розуму [Vernunftglaube und Vernunftvertrauen] похитнулися під враженням революційних жажів та краху революційних утопій саме тоді, коли Кондорсе писав «Нарис»; теоретики реставрації вбачали в безмежній довірі до зухвалого розуму, звільненого від усіх традиційних пут і від зв'язку з Богом, корінь усього зла революційної епохи. Але залишалися люди, що й надалі не дозволяли позбавити себе віри в здатність розуму формувати суспільні відносини; не тільки серед перших позитивістів (див.: ч. III, гл. II, 1), а й серед ранніх прибічників соціалізму чи комунізму продовжував жити просвітницький прогресистський оптимізм.

b) Ідеал нового суспільства на основі програми Просвітництва

1789 року з'явився соціально-філософський твір під заголовком «Що таке третій стан?», у якому було висунуто вимогу втілити на практиці засадничі ідеї вчення про суспільство та

право, що їх розробили теоретики Просвітництва. Автором його був абат Емануель Жозеф Сієс (1746–1836). На поставлене в заголовку питання він відповів, що третій стан є представником цілої нації, але фактично є ніщо й хоче бути принаймні чимось. Статус третього стану як носія держави впливає з того, що він добуває сировину, переробляє її, розподіляє готові продукти та надає послуги (від домашньої роботи до наукового дослідження) [86]. Натомість привілейовані стани – аристократію та (вище) духовенство – Сієс уважав зайвими. Підґрунтям будь-якого правового порядку, за Сієсом, є права людини як невід'ємні права індивіда, які має поважати держава. До них належить також право на приватну власність, на яке ніколи не поважилися під час Французької революції. Так само наполегливо він наголошував природно-правову рівність (як рівність перед законом, а не майнову рівність) та свободу.

Характерним для концепції, панівної в апогеї Французької революції, був перелік прав людини, що його склав Кондорсе [87]. Права людини, що становлять основу будь-якого легітимного устрою, стосуються свободи, рівності, безпеки, власності та права на спротив; відповідно до них, кожен може на власний розсуд порядкувати своїм майном, капіталом, доходами та вільно здійснювати обрану ним діяльність – працю, торгівлю чи виробництво. Наголос на праві на власність особливо виразно засвідчує, що Французька революція була революцією третього стану, буржуазії. Щойно виникали соціалістичні ідеї, їх притискували. Франсуа-Ноеля Бабефа, що обстоював егалітаристську, відповідно, комуністичну програму та інсценував змову, стратили 1797 року.

Бабеф виходив із соціалістичних ідей, що їх у передреволюційне десятиріччя представляли Морелі та Ґабриель Боно де Маблі (1709–1785), зведений брат Кондильяка [88]. Морелі, чиє ім'я та біографія невідомі, у «Кодексі природних законів» (1755, видає анонімно) [89] назвав приватну власність заразою суспільства, тобто головною причиною тогочасних соціальних і політичних негараздів. Якби не запровадили приватну власність, «то залишилася би *природна порядність* [natürliche Rechtschaffenheit], яка в загальному світовому порядку є результат нескінченно мудрого устрою, в якому жодна істота без випадкової причини не може шкодити рухові чи буттю іншій» [90]. Маблі також ґрунтував свою

критику приватної власності на засновках природного права. Вочевидь зазнавши впливу Русо, він уважав спільну власність природною, а соціальне зло епохи – егоїзм, брак участі в суспільних справах, гострі класові протиставлення – наслідками запровадження приватної власності.

Тодішня дискусія про приватну власність [91] показує: розбіжності поглядів між ліберальними та соціалістичними теоретиками були пов'язані з тим, що соціалісти розглядали економічну ефективність господарської системи як другорядну, а з погляду ліберальної економіки вона вирішальна. Із соціалістичного погляду, для оцінки вирішальний моральний кут зору: навіть коли комуністична економіка менш ефективна, їй потрібно надавати перевагу, адже вона сумірна людській природі й тому може сприяти етичному розвитку людей. Позаяк не існувало комуністичних суспільств, цю тезу можна було обґрунтувати тільки за допомоги спекулятивних припущень, яким можна легко заперечити. Тільки в ХХ столітті комуністичну модель випробували – з результатом, який не могли уявити ранні соціалісти. Насамперед вони не побачили, що соціалістична економіка вимагає централізованого керування й тому має тенденцію до тоталітаризму.

Як ліберальні, так і соціалістичні реформатори суспільства планували перетворення соціальних відносин, ґрунтуючись на вченні про природне право й недостатньо враховуючи історичні умови. Віра в змогу сконструювати новий порядок суто раціонально, не беручи до уваги історичні зв'язки, засвідчує, що вони були типовими представниками просвітницького мислення. Цю сліпоту щодо ролі історичних чинників їм закидали теоретики реставрації, які наголошували на ролі традиції в філософії, політиці, моралі та праві.

с) Реакція на Французьку революцію: традиціоналісти, Сен-Симон

Французьку революцію вітало багато європейських інтелектуалів, але водночас її й критикували, і тим гостріше, чим радикальніших рис вона прибирала. Критика стосувалася не тільки її наслідків, а і її теоретичних передумов, і в цьому сенсі вона цікава для історії філософії. Однібічну раціональну настанову Просвітництва то тут, то там ставили під питання ще до 1789 року, але лише після спалаху Революції її стали розглядати

як небезпеку. Запровадження культу розуму в листопаді 1793 року в очах сучасників могло підтверджувати припущення, що, мовляв, Революція є наслідком зухвалості абсолютно автономного розуму. Здавалося, противагу можна знайти тільки в релігії одкровення, християнській моралі та взагалі в західній традиції.

У цьому сенсі англійський публіцист ірландського походження Едмунд Бьорк (1729–1797) у «Розмислах про Французьку революцію» (1790) акцентував значення традицій, в яких він убачав сконцентрований досвід багатьох поколінь. За Бьорком, суспільний порядок утворився поступово та, отже, ґрунтується не на випадковій згоді. Якщо Бьорк спостерігав на власні очі тільки початок Революції, Жозеф де Местр (1753–1821) писав свої «Розмисли про Францію» (1794) вже під враженням революційного терору. У нього також виявляється типова тенденція антипросвітництва вважати те, що постало історично, важливішим за раціонально сплановане. У відомому творі «Про папу» (1817) він підкреслив значення католицької церкви для суспільства, але вважав доконечною для неї умову єдності. Проте єдиною церква може бути в тому разі, якщо вона влаштована монархічно, тобто якщо папу визнають останньою інстанцією в усіх суттєвих питаннях. Де Местр уважав себе прихильником учення про непогрішимість папи, що за півстоліття набуло статусу догмату. Схожий погляд ще 1802 року виклав граф Шатобриан (1768–1848) у праці «Дух християнства». Схожим чином Новаліс (Фридрих фон Гарденберг, 1772–1801) уважав, що релігійно фундована єдність культури, яку створило Середньовіччя, була поставлена під питання Просвітництвом, навіть Реформацією. У фрагменті «Християнство або Європа» (постав 1799 року) він висловив надію на оновлення єдності Заходу. У такому ж дусі Йозеф фон Гьорес (1776–1848) вимагав брати католицизм за основу політики.

Позначення «реставрація» для років після Віденського конгресу (1815) запозичено із заголовку твору «Реставрація наук про державу» (1816 і далі) Карла Людвіга фон Галера (1768–1854), що боронив патріархальну та станово розділену державу. Схожі ідеї обстоював Луї Габриель Амбруаз де Бональд (1754–1840). Іншим важливим представником реставраційного мислення був Гюґо Фелісите Робер де Ля Мене (пізніше Лямене, 1782–1854),

який, проте, близько 1830 року звернувся до ліберальних ідей та висловлювався за свободу совісті, ліквідацію цензури, а також за національне самовизначення. Він налагодив зв'язок із Ѓоресом та іншими представниками німецького католицизму, зокрема з Ігнацем Дьолінґером (1799 – 1890), що відкидав догмат про непогрішимість папи та був відлучений від церкви. 1834 року Лямене оприлюднив «Слова вірянину», де виступив проти абсолютизму в державі та церкві. Завдяки своїм зусиллям синтезувати християнські та соціалістичні ідеї він став піонером християнсько-соціального руху, але водночас і критиком церкви.

Разом із італійським традиціоналістом Вінченцо Джоберті (1801–1852) де Местр, де Бональд і Лямене обстоювали погляд, що мова походить від Бога й тому є носієм традицій, що мають божественне походження. Не треба розуміти це так, буцімто Бог дав людям готовий вокабуляр; радше традиціоналісти виводили від Бога мовну компетенцію. Припускаючи, що мислення залежить від мови, вони робили висновок, що початково закладені в мові структури позначаються й на мисленні. Ці структури виражено в найзагальніших філософських засадах, отже, справжню філософію треба розуміти як опосередковане одкровення Бога.

До критиків Просвітництва та Революції можна зарахувати й Клода-Анрі де Рувруа, графа Сен-Симона (1760–1825). Його життя було сповнене пригод. Він брав участь у північноамериканській війні за незалежність, був депутатом Установчих зборів, нажився на спекуляції, але швидко розтратив статки й був змушений звернутися по допомогу до друзів і меценатів. 1807 року він написав «Вступ до наукових праць XIX століття»; за часів Реставрації вийшли, зокрема, твори «Реорганізація європейського суспільства», «Індустрія» та тритомна «Індустріальна система». 1825 року вийшов твір «Нове християнство» [92]. Вчення Сен-Симона обговорювали та далі розвивали в осередку його прибічників. Думки Сен-Симона надихнули Оґюста Конта, його тимчасового секретаря, на нарис теорії про фази культурно-суспільного розвитку (див.: ч. III, гл. II, 1а (2)).

За Сен-Симоном, у суспільстві завжди є зародки нового, що борються з рештками старого. У своїй добі він розпізнав

новий чинник, що з необхідністю прокладає собі шлях, – ідею порядку, визначеного поєднанням технічно-індустріальних сил із новим, науковим світоглядом. Саме в розпочатому русі до такого порядку він убачав останній крок на довгому шляху, що вів від Середньовіччя як органічної епохи, яку характеризувала взаємодія всіх сил у межах єдиної світоглядної картини, через часи Реформації, Просвітництва та Революції, коли панувала критично-деструктивна настанова, до нової органічної, конструктивної фази, паростки якої вгледів Сен-Симон.

Під враженням від вчень де Местра та де Бональда Сен-Симон наполегливо наголошував значення традиції. Тоді як представники Просвітництва мріяли про культурний і політичний новий початок, він був свідомий залежності всіх перетворень від історичних чинників: нове може виникнути лише в згоді з тенденціями, що вже діють у суспільстві. Панівними факторами свого часу Сен-Симон уважав індустріалізацію та потребу в нових авторитетах. На його думку, за носіїв авторитету розглядають лише організаторів індустріального виробництва, що можуть виконати цю функцію тільки за наявності відповідної ідеології, яку й мають створити філософи. У центрі нового світогляду – «нового християнства» – повинен бути принцип альтруїзму, що подолає егоїзм попередньої епохи.

Складно сказати, чи можна однозначно зарахувати Сен-Симона до соціалізму, як це зазвичай роблять. Хоча він і хотів замінити право на вільне розпорядження засобами виробництва централізовано наданим правом користування [Nutzungsrecht], він був далеким від егалітаризму, притаманного теоретикам соціалізму. Приватну власність треба не скасувати, а по-іншому визначити, аби мати змогу ліпше використовувати ті засоби виробництва, що їх використовували погано. Але з представниками соціалізму Сен-Симон поділяв переконання, що планова економіка ліпша за ринкову. Тож найвищу цінність він убачав не в свободі, а в розквіті суспільства. Сен-Симон не був філософом у вузькому сенсі слова, але й політичним економістом його вважати не можна, оскільки його знання в економіці були занадто мізерними. Напевно, справедливіше буде зарахувати Сен-Симона до предтеч соціології.

d) *Розвиток соціалізму від Фур'є до Прудона [93].*

Рішучіше за Сен-Симона соціалістичні ідеї представляли Фур'є, Оуен та інші. Як і сен-симоністи, вони хотіли реформувати суспільство, але в питанні власності обстоювали радикальніші погляди. Вони виступали за емансипацію утискуваних досі соціальних прошарків і за емансипацію жінок, з недовірою ставилися до вільного ринку, захищаючи централізоване керування економікою. Вимогою раціонального планування й управління суспільних, особливо економічних, процесів розвитку вони засвідчили, що є спадкоємцями просвітницького раціоналізму.

Першим явним соціалістом після Французької революції був Шарль Фур'є (1772–1837), що вимагав ліквідації приватної власності, правда, не в формі одержавлення, а в формі передачі засобів виробництва в кооперативну власність. У «Теорії чотирьох рухів» (1808) він розробив модель, згідно з якою найменшою суспільно-економічною одиницею, так званою фалангою (phalange), має бути кооператив, у якому кожен виконує діяльність відповідно до власних нахилів і здібностей і живе з доходів кооперативу. Члени фаланги повинні доповнювати один одного, тому необхідно, аби вони репрезентували різні типи характеру. Оскільки Фур'є гадав, що є 810 таких типів, а в кожній фаланзі має бути по два представники кожного типу, в ідеальному випадку фаланга нараховує 1620 членів. У фаланзі централізовано ухвалюють не тільки економічні, а й правові та моральні рішення. Всередині фаланги та між фалангами має існувати конкуренція, адже змагання – неодмінний стимул діяльності.

Виховання, що відповідає кооперативному («соціетарному») способу виробництва й життя, не має обмежуватися сім'єю, а слід передати спільноті; при цьому виключений будь-який примус у вихованні. За Фур'є, це можливо за умови врахування нахилів дітей та розподілу хлопчиків і дівчаток на належні групи («малі зграї» та «малі банди»), відповідні їхнім здібностям і схильностям. Ці групи треба залучати до виконання суспільних завдань. Тут чітко накреслено сучасну ідею антиавторитарного виховання, і можна припустити, що вона принаймні опосередковано походить від Фур'є. Запропонована ним програма сексуальної емансипації, згідно з якою шлюб потрібно замінити вільним партнерством, нагадує пропаговані 1968 року погляди.

Рамці програми соціальних реформ Фур'є становила філософсько-історична концепція розвитку людства від зовсім непорядкованого вихідного стану в напрямку дедалі вираженішої солідарності, аж поки не настане щасливий час, коли Земля стане схожою на рай. Утім, Фур'є не вірив у необмежений поступ, не вірив навіть у позитивний кінцевий стан розвитку людства, а був переконаний, що за висхідним розвитком настає низобіжний розвиток. Хоча це є чиста спекуляція, Фур'є претендував на строгу науковість своєї концепції. Проте застосування наукоподібних понять не може приховати фантастичного характеру його ідей, тож не дивно, що його соціалізм називали «утопічним». Бувало, висловлювалися й гостріше: мовляв, у першому складі прізвища Фур'є міститься доля істини: «fou» означає «дурень». Навряд чи можна заперечувати, що він і справді був щонайменше диваком. Наприклад, без розумної причини він роками чекав опівдні на мецената, від якого сподівався отримати фінансування першої фаланги. Гайнрих Гайне мав змогу спостерігати Фур'є в Парижі: «...Я часто бачив, як він квапливо йде попід колонами Пале-Роялю в своєму витертому сірому сюртуку з туго напханими кишенями: з однієї визирає шийка пляшки, а з другої – довгаста хлібина». Гайне дивувався, що люди спокійно дивляться на нужденність такого благодійника людства, як Фур'є. У Німеччині йому жилося б зовсім інакше, оскільки там ним особливо опікувався б уряд, надаючи йому впродовж життя харчів і житла [94].

Порівняно зі спекулятивно-фантастичними уявленнями Фур'є погляди Роберта Оуена [Owen] (1771–1858) мали емпіричний характер. Оуен вів свою справу та накопичив при цьому досвід, на якому й базувалася його програма кооперативно зорганізованого господарства. Коли він захищав скорочення робочого часу, рекомендував запровадити страхування з безробіття, відхиляв дитячу працю та обстоював представництво інтересів робітників, то Оуен висував здійсненні вимоги. Він уявляв суспільство без класів, у якому різні чинники виробництва – праця, земля та капітал – не супротивні один одному та в якому немає ані приватної власності, ані грошей. Оскільки моральні стосунки залежать від соціальних умов, потрібно змінити обставини, якщо ми хочемо досягти того, щоб люди поводитися інакше. Втім, Оуен був не

* Український переклад цитовано за: Гейне Г. Лютеція / пер. із нім. Ю. Лісняка // Вибрані твори: в 4 т. – Т. 4. – К.: Дніпро, 1974. – С. 222. – Прим. перекл.

історичним матеріалістом, а вірив у божественний закон, що становить основу суспільного порядку. Та від традиційної релігії він був далеким, сповідуючи морально забарвлену природну релігію.

Початку «нового морального світу» Оуен очікував уже в найближчому майбутньому, тому що був переконаний: наявний суспільний порядок за всіх його «суперечностей» – особливо суперечностей між економічними можливостями та фактичною злиденністю широких шарів населення – мусить упасти. Його надії анітрохи не збулися, позаяк суспільство розвивалося не в прогнозованому ним напрямку, а експеримент кооперативу на основі його ідей провалився. Під враженням цього фіаско він дедалі більше замикався від оточення та віддавався спиритичним маренням.

Соціалістичний напрям знайшов продовжувача в особі П'єра Жозефа Прудона (1809–1865), на покоління молодшого за обговорених вище (а також інших, не згаданих тут) соціалістичних теоретиків. Хоча він народився вже в XIX столітті, його погляди можна пояснити виходячи з попередніх соціалістичних теорій, оскільки вони продовжують обговорену тут лінію традиції.

У творі «Що таке власність?» (*Qu'est-ce que la propriété?*) Прудон відповів на заголовне питання так: «Власність – це крадіжка» [95]. Він виходив із того, що існує лише дві теорії на виправдання приватної власності: згідно з однією, власність виникає через первинне захоплення (окупацію), згідно з іншою – завдяки праці. В обох випадках засновком є те, що всі мають рівне право взяти річ у володіння або привласнити її внаслідок опрацювання. Але привласнення усуває саму рівність, яку передбачає будь-яке виправдання приватної власності, тож кожна спроба виправдати її руйнує свою ж власну передумову. «Власність неможлива, бо вона є заперечення рівності» [96]. Якщо приватну власність не дається виправдати, то вона неправомірна й у цьому сенсі є «крадіжкою».

Прудон убачав суперечність не тільки у вченні про власність, а й в економічному розумінні вартості, праці, поділу праці тощо. Ці суперечності виявлено в його головному творі «Система економічних суперечностей, або Філософія злиденності» (1846). Наприклад, «вартість» суперечлива через те, що означає водночас і мінову, і споживчу вартість. Поділ праці суперечливий, оскільки

він, з одного боку, полегшує працю завдяки використанню знарядь і машин, а, з іншого – редукує попит на робочу силу й тим самим зменшує вартість праці. Ці та подібні «суперечності» потрібно подолати за допомогою синтези, так само, як, за Геґелем (див.: ч. II, гл. VI), протилежність тези й антитези скасовується в синтезі. Приклади Прудона показують: він, як представник діалектики, мав на увазі не справжні суперечності, а лише різні аспекти або суперечливі тенденції процесів розвитку. Тож вислів «суперечність» тут оманливий.

Прудон висловлювався за організацію суспільства за моделлю кооперативу, який він називав «взаємністю» та від якого очікував усунення протилежності між приватною та колективною власністю, між капіталізмом і комунізмом. Приватна власність зникне, коли буде покладено край грошовим оборудкам. Для цієї мети потрібно заснувати центральну інституцію з обміну, яка видає цінні папери на економічні вартості. Вочевидь, Прудон прирівнював «капітал» до «грошей» або «золота» і тому гадав, що через «*papier social*» (що чимось нагадує рентну марку після Першої світової війни*) можна усунути капітал. Але запланований *Banque d'échange* не має бути державною установою, позаяк держава хоче отримати відсотки й, отже, стає експлуататором. Прудон настійливо наголошував: «Ні, ні, я не хочу держави, навіть як підприємства з надання послуг; я відкидаю врядування – навіть пряме; я вбачаю в усіх цих установах лише привід паразитизму та притулок нероб» [97].

Прудон вірив у пріоритет ідеї порівняно з реальністю, тому був переконаний, що для зміни соціальних відносин треба передусім науково розглянути суспільні зв'язки. Революція не потрібна. Проти такого погляду протестував Карл Маркс (див.: ч. III, гл. I, 2) у творі зі зворотною назвою заголовку головного твору Прудона: «Злиденність філософії».

Починаючи з Маркса стало звичною справою позначати соціалізм XVIII та початку XIX століть як «утопічний». Це слушно, але так само не можна забувати про те, що Маркс, Енгельс

* Рентна марка – грошова одиниця Німеччини після Першої світової війни (у 1923–24 рр.), що перебувала в паралельному обігу з райхсмаркою й не була обов'язковою для прийому. Її забезпечувала «іпотечна застава», тобто передача державі в заставу 6% нерухомості. Завдяки рентній марці вдалося втримати інфляцію. – Прим. перекл.

та їхні послідовники самі перебували у владі утопії. Проте є важлива відмінність між так званими утопічними соціалістами та марксистами: тоді як перші були зобов'язані просвітницькій думці про природне право та вірі в сутнісну розумність людини, другі підкреслювали неодмінність економічно зумовлених процесів розвитку.

Народжені з духу Просвітництва соціалістичні ідеї були, з одного боку, вмотивовані критикою суспільства. Натомість із систематичного погляду вони суть доповнення теорій, що мали метафізично виправдати приватну власність на основі вчення про соціальну угоду. Оскільки спроби такого виправдання, наприклад, у Лока, переконливі лише на перший погляд, було легко – як часто трапляється з гаданими аргументами – обернути аргументацію. Попри суперечливість тез, що їх намагалися обґрунтувати, позиція супротивників приватної власності систематично була не сильнішою за позицію її поборників.

Частина друга:

КАНТ І НІМЕЦЬКИЙ ІДЕАЛІЗМ

I. Філософія Канта [1]

Дві речі сповнюють душу завжди
новим подивом і шанобливістю,
що частіше і триваліше розмірковувати
над ними: зоряне небо наді мною
і моральний закон у мені.
(Кант, «Критика практичного розуму»)

1. Кант, кьонігсбержець і громадянин світу

Імануель Кант народився 22 квітня 1724 року в місті Кьонігсберґ у родині ремісника і виховувався у дусі пієтизму [2]. Ззовні його життя проминало звично, проте його духовний розвиток спричинив до епохального повороту, значення якого навряд чи можна переоцінити. Він розпочинав [свою діяльність] як прихильник раціоналістичної філософії, зацікавлений природознавством, згодом зазнав впливу ідей емпіризму в тому вигляді, як він їх віднайшов у Лока, але і в Крузія; він усвідомив також виклик скептичних аргументів Г'юма, але зрештою залишив усі ці погляди, що їх він визнав почасти недостатніми, почасти односторонніми. Обґрунтована ним нова – трансцендентальна – філософія в різних аспектах, звісно, була підготовлена попередніми ідеями, як будь-які великі звершення в царині філософії, однак ці давніші починання вповні проявилися тільки завдяки йому, тож він цілком слушно порівнював здійснену ним «переміну способу мислення» з революційною зміною астрономічної картини світу на початку Нового часу. Втім, прорив до нового способу думання вдався йому доволі пізно: «Критика чистого розуму», разом із якою був зроблений крок до трансцендентальної філософії, з'явилася тоді, коли Канту було п'ятдесят шість років. Якби він помер кількома роками раніше, то сьогодні був би відомий, мабуть, переважно лише фахівцям, що спеціалізуються на дослідженні XVIII століття, як, наприклад, Крузій чи Лямберт.

У Кьонігсберзькому університеті Кант вивчав поряд із філософією також теологію, математику й фізику. Особливо його цікавили лекції Мартина Кнутцена (1713–1751), вольфіанця, котрий мав добрі знання з математики і фізики. Ранні праці Канта, наприклад, «Думки про

справжню оцінку живих сил» (1747) чи «Загальна природна історія і теорія неба» (1755), стосувалися природничо-наукових тем [3]. Лише в 60-ті роки центр ваги Кантових публікацій змінився від природничих наук до філософії. Швидко виникли праці: «Єдино можливий довід для демонстрації існування Бога» (1763, фактично 1762), «Спостереження про почуття прекрасного і піднесеного» (1764), «Дослідження про виразність засад природної теології та моралі», а також «Марення духовидця, роз'яснені мареннями метафізики» (1766). Вже в цій фазі розвитку думки Канта є змога встановити дедалі більше відсторонення від раціоналістичної метафізики (див. нижче розділ 2).

У 1770 році Кант став ординарним професором. За звичаєм того часу, з нагоди призначення він опублікував трактат (так звану дисертацію на здобуття посади професора [Inaugural-Dissertation]) про форму і принципи чуттєвого та інтелектуального світу («De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis»). У цій праці вже міститься чимало думок, характерних для критичної філософії, скажімо, теза, що простір і час є не формами речей самих по собі, а суб'єктивними схемами порядку, які лежать в основі досвіду предметів споглядання. Наступні роки Кант присвятив розробці критичного підходу, що виявився складнішим, аніж він вважав спочатку. Це завдання майже повністю забиравало його сили впродовж «мовчаного десятиліття» між 1770 і 1780 р. Зрештою, 1781 року з'явився твір, в якому Кантова творчість досягла своєї вершини: «Критика чистого розуму».

Кількома роками пізніше Кант пояснював, мовляв, результати своєї роботи він написав за чотири–п'ять місяців [4]. Але оскільки «Критику» неможливо було створити за такий короткий час, природно припустити, що у вказаний проміжок часу Кант виклав на папері певний начерк і включив у нього часткові розробки, які виникли впродовж попередніх років, почасти навіть на початку 70-х років XVIII ст. Позаяк його погляди в цей проміжок часу зазнали змін, не дивно, що «Критика чистого розуму» не є цілком одноманітним твором, а тому її могли досить по-різному інтерпретувати. Втім, вона являє собою одну з найвагоміших філософських книжок узагалі, оскільки знаменує собою – як має бути показано надалі – поворотний пункт у філософії. Деяко випереджаючи, тут варто відзначити, що в критичній філософії йдеться більше не про пізнання якихось предметів – навіть не потойбічних предметів – або предметних сфер, а взагалі про розтлумачення можливості того, що ми спроможні відносити

себе до предметів у судженні й домагатися пізнання чогось про них. Трансцендентальна філософія не має на меті схоплення чогось про сутність дійсності чи про її структуру, її завдання полягає в тому, щоб рефлектувати над відношенням між пізнавальним Я і предметами. На відміну від повсякденного і конкретно-наукового досвіду, вона має справу не з предметами, а з умовами предметного досвіду або ж предметного пізнання.

Вочевидь, сам Кант не був повністю задоволений тим способом, у який він виклав свій погляд 1781 року, а тому вже в 1783 році він мусив пояснити свою концепцію в «Пролегоменах до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука». Його задум полягав у тому, щоб «чимало чого поліпшити згідно з викладом, аніж це могло статися в першому виконанні твору» [5]. Водночас він волів застосувати інший порівняно з «Критикою чистого розуму» метод, а саме вже не синтетичний, як у цьому творі, а аналітичний метод. Раз у раз дискутувалося питання, в чому полягає аналітичний або регресивний метод; найпереконливіше на нього можна відповісти в тому сенсі, що «Пролегомени» суть аналітичні остільки, оскільки в них запитується, на якій підставі положення математики й фізики ми розглядаємо як пізнання; при цьому припускається існування математичних і фізичних пізнань. Цей спосіб просування відповідає традиційному розумінню аналізу (регресивного методу), згідно з яким «виходять із шуканого, немовби воно дане, і сходять до умов, єдино лише за якими воно можливе» [6]. На противагу цьому «Критика чистого розуму» не залежить від припущення, що існує надійне конкретно-наукове пізнання; тут Кант виходить із того, що ми спізнаємо предмети загалом, і запитує про умови, за яких предметний досвід взагалі можна досягнути як можливий. Із цим способом просування пов'язується вислів «синтетичний», який, отже, тут більше не означає аксіоматичний виклад – *ordo geometricus*, як це було в колишній методології.

«Пролегомени» не були останнім словом Канта в теоретичній філософії; 1787 року вийшло в світ друге видання «Критики чистого розуму», яке в деяких частинах значно відрізняється від першого. Тим часом уже з'явилося «Узасаднення метафізики звичаїв» (1785), що містить головні думки етики, сумірні критичній філософії. 1788 року виникає «Критика практичного розуму», а в 1790 році Кант завершує «критичну справу» «Критикою сили судження».

Оскільки Кант надає критиці завдання готувати ґрунт для нової – тобто відмінної від раціоналістичної – метафізики, першим двом критикам відповідають «Метафізичні засади природознавства» (1786) і «Метафізика звичаїв» (1796). Хоча він аж до останнього полемізував з ідеєю метафізики на підґрунті критики, всесвітньо-історичного значення він заслуговує в першу чергу як критичний філософ, а не як метафізик. Якщо в Кантовій метафізиці мова йде про *Бога, світ і душу*, то під ними розуміються вже не предмети можливого пізнання, а ідеї, себто думки, яких ми потребуємо в теоретичному і практичному зв'язку, однак вони більше не можуть бути віднесені до незалежної від нашого мислення дійсності. Проект нового обґрунтування метафізики на критичному підґрунті так інтенсивно займав Канта, що виправдано поцінувати його і як метафізика [7]. У незавершеній конкурсній праці про поступ метафізики [8] сам він зобразив не лише свій власний, а й розвиток філософії загалом як шлях до метафізики на моральному підґрунті.

Допоки дозволяли сили, Кант невтомно працював. Оскільки ж він міркував постійно із пером у руці, аж до самої його смерті виникали нотатки, проте з часом йому було дедалі важче впорядковувати свої думки. Спочатку його зусилля стосувалися переходу від метафізики до фізики, причому він намагався продовжити напрям, обраний у «Метафізичних засадах». Пізніше його мислення тривалий час оберталось довкола ідеї трансцендентальної філософії як певної метафізики в горизонті критичного підходу. Кант помер 12 лютого 1804 року в місті, яке він навряд чи полишав протягом свого життя. Назва Кьонігсберґа, попри перейменування, до якого вдалися по Другій світовій війні, назавжди залишатиметься життєво пов'язаною з Кантом.

2. Так звана докритична філософія Канта

Тоді як його габілітаційна праця («*Nova dilucidatio*») значною мірою була ще несамостійною, у шістдесятих роках Кант дедалі більше просувався до самостійного філософського розуміння, не досягши, однак, позиції критичної філософії. У цьому – і лише в цьому сенсі – його мислення впродовж шістдесятих років зазвичай називають «докритичним». Цей вислів означає не те, що в цей час Кант був некритичним мислителем, а виключно те, що він іще не досягнув позиції критицизму, відповідно, трансцендентальної філософії [9].

У праці про «Єдино можливий довід для демонстрації існування Бога» Кант обстоює погляд, що доказ буття Бога є можливий, хоча він заперечує онтологічний доказ у тій формі, яка бере початок у Декарта (див.: ч. I, гл. I, 1d), на тій підставі, що «існування» не є «досконалістю» чи взагалі не є властивістю в тому значенні, в якому властивостями виступають «мудрість» чи «доброта». Властивості належать до змісту понять, тоді як ствердження існування стосується обсягу поняття. Так, за зміст поняття «рівносторонній трикутник» можна розглядати визначення «багатокутник» і «сума кутів 180° »; але якщо натомість запитати, чи існують рівносторонні трикутники, то йдеться про те, чи підпадає щось під це поняття, відповідно, чи не є його обсяг порожнім. Якщо захисники онтологічного доказу буття Бога вважали, що через аналізу змісту поняття Бога є змога показати, що обсяг цього поняття не порожній – себто, що Бог існує, – то вони прогледіли те, що питання про існування принципово не може бути розв'язане на рівні аналізу змісту, а тому вони помилялися. Хоч онтологічний доказ і зазнає невдачі, проте певний доказ буття Бога Кант вважає за можливий, на що натякає заголовок трактату. Його міркування прямує наступним чином: якщо спробувати мислити, що нічого не існує, тоді така спроба зазнає невдачі, бо «мислити» завжди означає «мислити щось». Мислене [Gedachte] не має бути дійсним – ми в змозі мислити недійсне, як-от кентавра, – але як мислене воно все ж таки мусить бути можливе. Можливість полягає в тому, що певні змісти несуперечливо пов'язані один із одним; зрештою, можливість можна зрозуміти як відношення між двома простими, тож не підлеглими подальшій аналізі змістами («даними можливості»). Ці дані мусять існувати, якщо має йтися про «можливість». Коли заперечити, що щонебудь існує, тоді заперечують також існування таких простих даних і усувають будь-яку можливість, так що вже нічого не дається мислити, а тимчасом вихідним пунктом було те, що ми щось мислимо. Оскільки спроба усунути будь-яке існування зазнає невдачі, слід визнати, що щось існує [10]. Можливості мусять бути закорінені в чомусь дійсному, що лежить в основі будь-якої можливості та вже не може бути усунено, тож є необхідне, тобто в Богу, чиє існування тим самим доведено. Разом із упевненістю в довідності необхідної основи всіх скінченних сутностей Кант залишався в 1762 році ще помітно прив'язаним до раціоналістичного способу думки.

У «Спробі впровадження поняття негативних величин у філософію» (1763) Кант дійшов вагомого осягнення, що слід

розрізняти між логічною підставою і реальною підставою (причиною). Представники раціоналістичної метафізики нехтували цією різницею, що виявляється в звичному для них звороті «підстава, або причина» (*ratio sive causa*). Раціоналістичне розуміння тримається на тому припущенні, що дві події можна позначати як «причину» і «дію» лише в тому разі, якщо поняття першої містить поняття другої. Це значить, що з повного поняття причини можна висновувати дію, не потребуючи при цьому підґрунтя спостережень. Зробивши чітке розмежування між відношенням «підстава – наслідок» і відношенням «причина – дія», Кант тим самим виступив проти раціоналістичної тези, що в принципі можливо незалежно від досвіду – завдяки чистому розуму – пізнавати причинові взаємозв'язки. Позаяк для раціоналістичної метафізики істотним було те домагання, що риси дійсності можна схоплювати незалежно від спостережень, Кантові міркування 1763 року означали напад на цей різновид метафізики.

Із проблемою метафізики, точніше, з питанням, який ступінь вірогідності мають метафізичні судження, Кант полемізував також у «Дослідженні про виразність засад природної теології та моралі», і робив це з емпіричного погляду: «...надійні положення досвіду і зроблені з них висновки я допускати му в усьому змісті мого трактату», як він пояснював [11]. Філософський метод відрізняється від математичного, оскільки у філософії, на відміну від математики, не можна виходити з невеликого числа основних понять і засад, аби за взірцем Евклідових «Елементів геометрії» (*more geometrico*) виводити теореми [Lehrsätze], як це намагався зробити, наприклад, Спіноза (див.: ч. I, гл. I, 4b). Із відхиленням типової для раціоналістичної метафізики форми викладу Кант підкреслював свою дистанцію щодо традиції, з якої він вийшов. Замість методу математики філософія повинна орієнтуватися на поступування фізики: «Достеменний метод метафізики по суті однаковий із таким методом, який *Ньютон* запровадив у природознавство і який там мав такі корисні наслідки. Там само це значить, що завдяки надійним досвідам, у крайньому разі за допомогою геометрії, слід шукати ті правила, згідно з якими відбуваються певні явища природи» [12]. Але якщо між філософією і природознавством немає жодної методологічної різниці, то обидві дисципліни можуть відрізнятися тільки через свої предметні сфери: філософія має справу з явищами свідомості, тоді як природничі науки досліджують зовнішні явища. Здається, це вказує на обраний Гюмом напрям, однак Кант, на протипагу Гюму, не хотів переводити філософські положення в

положення психології. Хоча в середині 70-х років він і був одностайний із Г'юмом у відхиленні традиційної метафізики, тоді він ще не розвинув чіткого самостійного розуміння метафізики.

Згідно з поширеним тлумаченням, Кант найбільше наблизився до Г'юмівської позиції в «Мареннях духовидця, роз'яснених мареннями метафізики» (1766); втім при докладнішому розгляді виявляється, що він уже тоді обстоював погляди, що мають місце в його зрілій філософії. Приводом для цієї праці були повідомлення про Емануеля Сведенборґа (1688–1772), «архидуховидець із-поміж усіх духовидців», як його назвав Кант [13]. Вважають, що Сведенборґ володів телепатичними здібностями, і він домагався підтримувати зв'язок із царством духів потойбіч світу речей. У цьому домаганні Кант вбачав подобу до віри спекулятивної метафізики в пізнаванність трансцендентної реальності. Але Канту не йшлося про те, щоб подолати метафізику як таку; він зізнався, що закоханий у неї, він навіть визнає за нею певну користь: вона хоч і не розкриває прихованих властивостей речей, проте дозволяє пізнати, «чи визначено завдання на підставі приступного знання і яке відношення має це питання до понять досвіду, на які повсякчас мусять спиратися всі наші судження. А тому метафізика є наука про *границі людського розуму*» [14].

Не хотів Кант і в догматичний спосіб заперечувати можливість телепатичних феноменів, а запитував, як можна було б розтлумачити комунікацію між духами, не опосередковану зв'язками тілесного світу. Недостатньо припущення, мовляв, телепатичні досвіди фактично існують; вирішальним є те, чи існує пояснення стверджених фактів. Проте, згідно з Кантом, гаданий зв'язок між припущеними духовними субстанціями в жоден спосіб не можна пояснити, і цього вистачає, щоб взяти їх під сумнів. Передусім варте уваги, що вже тут відбивається типовий для критичної філософії погляд, що ми можемо мати пізнання лише про щось, що пов'язано зі спостереженнями просторово-часових предметів. Моральні підстави, мабуть, можуть спонукати до віри в чисто духовні істоти, себто в людську душу, однак таке морально зумовлене переконання не слід розглядати як пізнання. Пізніша позиція Канта, що пізнання обмежене сферою можливого досвіду, а потойбічні досвідів зв'язки можуть уважатися лише за предмети (розумної) віри, тут вже чітко дає про себе знати.

Таким чином, розвиток Кантової філософії впродовж 60-х років відзначається не тільки тим, що Кант облишив важливі

раціоналістичні тези, а й тим, що він поступово посунувся до поглядів, показових для критичної філософії, наприклад, що немає жодного пізнання, принципово незалежного від споглядання, що завдання філософії полягає у відмежуванні царини пізнаного від царини непізнаного, що наукові висловлювання про трансцендентне неможливі і що про Бога й душу можна говорити лише в сенсі змістів розумної, морально зумовленої віри.

Тож накопичилася певна кількість духовних вибухових матеріалів; не було лишень запальної іскри, щоби ніби підірвати стару філософську систему. Це сталося 1769 року в одному осягненні, що не лише принципово виявило хиткість старої (догматичної) метафізики, а водночас відкрило горизонт для нової філософської позиції. Кант дуже невизначено говорив про велике світло, що приніс йому рік 1769 [15], однак ані слова не сказав, що явилось йому в цьому світлі. Спираючись на певні натяки Канта, все ж можна припустити, що тут були задіяні космологічні проблеми. В зв'язку з питаннями про початок і границі світу Кант зауважив, що домагання довести, з одного боку, безпочатковість, а, з іншого боку – необхідність певного початку світу, відповідно, з одного боку, просторову граничну безмежність, а, з іншого боку – граничну обмеженість космосу, щоразу спираються на добрі підстави, отже, здається, не може бути рішення між такими конкурентними поглядами, хоча лише один із них може бути правильним. Вихід із цієї ситуації можна знайти в тому разі, якщо припустити, що «світ» не позначає предмета, який існує в просторі та часі, а означає непередметну думку єдності просторово-часових предметів. Тому питання про початок і границі світу в літеральному сенсі слова виявляються безпредметними.

Якщо «світ» – і те саме стосується «Бога» й «душі» – не можна вважати за предмет на кшталт предметів споглядання, тоді є змога відхилити раціоналістичну спробу трактувати змісти особливої метафізики (Бог, світ і душа) так, ніби вони речі, що можуть пізнаватися як інші речі. Водночас Кант з'ясував, що простір (і аналогічне стосується часу) не є ані реляційною структурою між речами, ані якоюсь для себе існуючою квазі-субстанцією; він є суб'єктивною схемою, за допомогою якої Я впорядковує враження і таким чином витворює просторово-часові предмети споглядання.

На таку позицію став Кант у дисертації 1770 року. Простір (лишень він тут притягується до розгляду) не є, так би мовити, об'єктивним вмістищем [Behältnis], у якому перебувають речі, як його розумів

Ньютон; однак він не є також заплутаним уявленням, як припускав Ляйбніц, на думку якого простір – це спосіб, у який виявляються для чуттів відношення між простими субстанціями. Справді-бо, якби просторові відношення уявлялися лише заплутаними, тоді не можна було б збагнути, як ясні й чіткі геометричні положення можуть застосовуватися до предметів споглядання. Оскільки це фактично відбувається, слід припустити, що споглядальні взаємозв'язки є настільки ж виразними, як відношення, з якими має справу геометрія як раціональна наука. А це, своєю чергою, можливо лише тоді, якщо допускається, що просторові предмети не відірвані від понять геометрії нездоланною прірвою, що мало б місце, якби вони існували незалежно від нашого мислення. Отже, щоб розтлумачити можливість застосування геометричних положень до споглядальних предметів, потрібно припустити, що предмети суть змісти мислення, витворені суб'єктом згідно з тією схемою, що лежить в основі геометрії, себто схемою порядку простору. Це мається на увазі, коли просторові предмети позначаються як явища (і аналогічне стосується визначених у часі предметів). Оскільки просторові утворення сконструйовані за тими самими принципами, які лежать в основі аксіом геометрії, ці аксіоми і все те, що з них випливає (геометричні теореми), можуть бути застосовані до предметів (як явищ). Тим самим забезпечена інтероб'єктивна загальнозначущість геометричних положень. Припустивши, крім того, що спосіб просторово-часового споглядання в усіх людей той самий, можна стверджувати також інтерсуб'єктивну загальнозначущість цих положень.

Таким розумінням Кант перевершив не лише Ляйбніцеву думку про заплутаний характер просторових уявлень, а й відсторонився від Г'юма, який у поняттях геометрії вбачав виключно неточні уявлення, а тому геометричні положення оголошував непевними. З погляду емпіризму це було послідовно, однак для математиків неприйнятно. Кант подолав емпіричну однобічність, з'ясувавши, що не всі поняття утворюються через абстракцію на ґрунті спостережень, а існують також поняття, які витворюються в мисленні.

Порівняно зі щойно зазначеним поглядом немов поверненням у спосіб мислення старої метафізики видається те, що в дисертації Кант вважає за можливе ще інше, незалежне від просторово-часового споглядання, пізнання самої дійсності, навіть якщо воно позначається як символічне, тобто неспоглядальне, пізнання. Такі поняття, як «існування», «субстанція», «причина» можуть бути

віднесені до речей самих по собі, оскільки вони не походять із досвіду, а становлять початкові форми духу. В 1770 році Кант залишився на півдорозі, коли просторово-часові визначення співвіднісі із явищами, а такі категорії, як «субстанція» і «причина», – із самим-по-собі [буттям] речей. У наступні роки він здійснив кроки, яких доти бракувало і які, зрештою, привели до того розуміння, що незалежні від спостереження предмети – із чистого розуму – не можуть бути пізнані, тож знання про речі, якими вони можуть бути самі по собі, виявляється виключеним.

Питання про те, як поняття розсуду можуть відноситися до речей, спонукало Канта до перегляду його думки, займаючи його десять років. Замість того, щоб незабаром – як він спочатку запланував – наново видати трактат 1770 року в розширеній редакції, він написав твір, що вийшов далеко поза межі дисертації, себто створив «Критику чистого розуму».

3. Основні думки теорії досвіду

а) Питання про можливість пізнання

У «Критиці чистого розуму» Кант характеризує інтерес розуму завдяки трьом славетним питанням: 1) що я можу знати? 2) що я повинен чинити? 3) чого я смію сподіватися? [16].

Відповідь на перше питання, що лише про нього тут спочатку йдеться, вимагає вказати ті умови, за яких пізнання предметів – хоч би в повсякденному досвіді, хоч би в математичному природознавстві – є змога досягнути як можливе, чим водночас показується, в яких сферах пізнання не є можливе, а саме в особливій метафізиці, себто в раціональній теології, психології і космології. Питання про умови, за яких можливо пізнання предметів, визначає трансцендентальний спосіб розгляду, «який має справу не так із предметами, як із нашим способом пізнання предметів...» [17].

Питання про те, чи можливе, відповідно, як можливе пізнання, Кант порушує під враженням скептицизму Г'юма. Щоправда, Кант разом із Г'юмом був переконаний у тому, що судження про певні факти постійно гіпотетичні; але оскільки він побачив, що формулювання гіпотез ґрунтується на припущеннях, які самі вже не гіпотетичні, то на противагу Г'юму він уважав можливими загальноозначущі судження про відношення між предметами. Якщо, наприклад, відносно такого

факту, що освітлений сонцем камінь нагрівся, допускають, що сонячне випромінювання становить причину нагрівання, то при цьому припускають, що зміни властивостей речей завжди залежать від причин або що події в природі постійно зумовлені причиною. Без припущення принципу каузальності, згідно з яким немає жодної неспричиненої події, не можна запитувати про причину певної події; цей принцип виявляється умовою для того, що ми можемо робити допущення про конкретні причиново-дійові взаємозв'язки [18].

Такі положення, як принцип однозначної каузальної зумовленості всіх подій, не можуть бути результатом якогось узагальнення на ґрунті одиничних спостережень, позаяк вони значущі без жодного винятку, тоді як при індуктивних узагальненнях винятки не можна виключити. Той, хто каже «Всі ворони чорні», зі свого боку спирається на досвід, однак він не може виключати, що можуть бути також білі ворони. Так, перед відкриттям Австралії не сумнівалися в положенні «Всі лебеді білі», хоча і тоді вже не могли не виключати, що можуть бути і не білі лебеді. Канту здавалося безперечним, що існують судження, які – як принцип каузальності – строго загальнозначущі та які все ж стосуються дійсності (хоча і не одиничних фактів); тому він запитував не про те, чи існують такі судження, а лише про те, як вони можливі.

Із визнанням строго загальнозначущих і водночас віднесених до дійсності суджень Кант відійшов від Гюма в одному вирішальному пункті, хоча він був згоден із ним у відхиленні тієї раціоналістичної тези, що засади (як-от, принцип каузальності) значущі на підставі безпосередньої зрозумілості (очевидності). Про очевидність можна говорити лише там, де щось дане наочно [anschaulich]; проте в засадах на кшталт принципу каузальності йдеться не про наочні, а про інтелектуальні істини [Verstandeswahrheiten], що як такі не можуть бути очевидними. Тож на противагу емпіризмові Кант допустив, що існують негіпотетичні судження про дійсність; на відміну від раціоналізму він пояснює їхню значущість не очевидністю (і навіть зовсім не гаданою вродженістю), а тим, що вони виражають умови, необхідні для розтлумачення досвіду предметів.

Кантове питання про умови можливості предметного досвіду цілковито іншого різновиду порівняно з Гюмовим питанням про можливість пояснення аспектів досвіду. Тимчасом як Гюм вважав, що лише психологічно можна пояснити той факт, що ми причиново пов'язуємо явища (див.: ч. I, гл. II, 2b (1)), Кантів розгляд ролі

філософських засад не має нічого спільного із психологією. Г'юм, правда, пробудив Канта від «догматичної дрімоти», виявивши хиткість раціоналістичної метафізики, але в позитивному стосунку Г'юмова альтернатива до раціоналізму для Канта була так само неприйнятна, як цей останній. Тому він мусив шукати якийсь новий шлях, відмінний як від емпіричного, так і від раціоналістичного шляхів.

b) Синтетичні судження *a priori*

Питання про те, як можливе строго загальнозначуще пізнання взаємозв'язків дійсності, Кантовою термінологією звучить так: як можливі синтетичні судження *a priori*? Аби зрозуміти це формулювання, потрібно знати значення висловів «синтетичний» і «*a priori*».

«Синтетичним» називається судження форми $S \in P$ (наприклад, «Тіла суть важкі»), якщо предикат P не належить до визначення поняття суб'єкта S або не впливає з того визначення; в протилежному разі судження аналітичне і предикат може бути видобутий через аналізу поняття суб'єкта. Оскільки в аналітичних судженнях – наприклад, «Всі тіла суть протяжні» – у предикаті не висловлюється нічого такого, чого вже не містилося би в понятті суб'єкта, вони не розширюють наше знання; вони постають самими лише пояснювальними судженнями. Наприклад, оскільки до поняття фізичних тіл належить протяжність, висловлювання про те, що всі тіла суть протяжні, не повідомляє жодної інформації про дійсність, а виключно пояснює значення «тіл».

Істина аналітичних суджень базується тільки на відношенні між поняттям суб'єкта і предикатом; тож їх можна пізнавати незалежно від спостережень – *a priori*. Натомість, аби встановити істинність такого синтетичного судження, як «Всі парнокопитні суть жуйні», недостатньо порівняння понять, а потрібно притягувати спостереження. Судження, які можуть бути пізнані за істинні лише на ґрунті спостереження, називаються судженнями *a posteriori*.

Сам Кант не дотримувався вказаного обмеження висловлювань форми $S \in P$, а питання про те, чи є певні положення аналітичним або синтетичними, порушував також щодо імперативів і екзистенційних суджень. Тим часом його розуміння застаріло; його замінили таким слововжитком, згідно з яким положення називаються «аналі-

тичними», якщо вони істинні або з логічних підстав, або внаслідок значення тих змістовних висловів, що в них трапляються. Проте в ХХ столітті принагідно обстоювали й такий погляд, що розрізнення аналітичних і синтетичних положень є непридатним.

У рамках традиційного розуміння поставало питання, чи синтетичні судження є завжди *a posteriori*, а аналітичні судження – завжди *a priori*, тож Ляйбніців поділ (істинних) суджень на істини розуму й істини факту або Г'юмів поділ висловлювань на висловлювання про «relations of ideas» і висловлювання про «matters of fact» міг би вважатися повним. Кант відхилив цей погляд і пояснював, що має місце третій вид суджень – синтетичні судження *a priori* – як-от, принцип каузальності, який, з одного боку, має відношення до дійсності, отже є синтетичний, а, з іншого боку, як строго загальнозначуще судження, чинний *a priori*.

Поділ суджень згідно з позиціями «аналітичні – синтетичні» й «*a priori* – *a posteriori*» схематично може бути зображений таким чином (причому «+» вказує, що судження відповідного виду існують, натомість «o» означає, що їх не існує; «?» натякає на те, що потрібно запитувати про можливість суджень певного виду):

	аналітичні	синтетичні
<i>a priori</i>	+	?
<i>a posteriori</i>	o	+

Вести мову про аналітичні судження *a posteriori* немає жодного сенсу, бо всі аналітичні судження значущі незалежно від спостережень. Вочевидь, переважна більшість синтетичних суджень може бути стверджена лише *a posteriori*. Тому, на думку Канта, з ними не пов'язані жодні теоретико-пізнавальні труднощі, оскільки і так видно, на чому базується зв'язок поняття суб'єкта і предиката, себто на досвіді. В такому емпіричному судженні, як «Ворони суть чорні», ми стверджуємо зв'язок обох понять на ґрунті спостережень. Однак якщо існують також синтетичні судження *a priori*, то в такому разі не так легко вказати, як вони можливі. Для Канта було безсумнівним існування таких суджень, отже, як він уважав, не було потреби в розгляді *quaestio facti*; зате питання, як можна довести виправданість таких суджень – питання *quaestio juris*, – геть не тривіальне, бо спочатку не можна збагнути, що дає

нам право пов'язувати предикат і поняття суб'єкта в судженнях, які ані не базуються на спостереженні, ані не висловлюють самі лише відношення між поняттями. Те, що в синтетичних судженнях а ріогі (на кшталт «Всі події каузально детерміновані») переймає ту роль, яку відіграє спостереження в апостеріорних судженнях, потребує прояснення.

Кант спершу обирає прості математичні положення за приклади синтетичних суджень а ріогі, скажімо « $7+5=12$ ». Оскільки «12» не міститься в « $7+5$ », то тут не наявне аналітичне судження. Водночас ясно, що йдеться про загальнозначуще судження. Ми досягаємо результату, коли від 7 просуваємося при лічбі на п'ять кроків [19]. Якщо додавання можна пояснити лічбою і якщо умовою лічби – поступового додавання одиниці – виявляється час, тоді таке положення, як « $7+5=12$ », не буде чистою поняттєвою істиною (не буде аналітичним судженням), а воно припускає певне споглядання, звісно, не конкретне споглядання, а чисте споглядання часу.

Аналогічно стоять справи з геометричними судженнями. Так, положення «Пряма є найкоротше поєднання між двома точками» виявляється синтетичним і а ріогі, бо в понятті прямої не міститься предиката «найкоротше поєднання між двома точками». Аби показати, що геометричні положення не є чистими поняттєвими істинами, придатнішим прикладом могло би бути судження «Немає прямолінійного двокутника». Поняття прямолінійного двокутника не містить жодної суперечності, бо в неевклідовій геометрії, моделлю для якої слугує сферична поверхня, можливі прямолінійні двокутники: великі кола зображують прямі, і дві такі «прямі» можуть замикати площину [20]. Якщо ми все ж таки виказуємо судження, що дві прямі лінії не можуть утворювати жодного багатокутника, то така неможливість, отже, впливає не з відношення понять у цьому судженні, а з умов (евклідовського) простору [21], які, за Кантом, містяться в чистому спогляданні простору. Контroversійною виявляється теза, що судження математики суть синтетичні; Кант міг би відступити від неї і відмовитися від того погляду, що математика базується на синтетичних судженнях а ріогі про структуру простору і часу, наприклад, на судженні «Простір є евклідовський».

Проблему, як судження геометрії можуть мати строго загальну значущість, хоча вони не чисті поняттєві істини, Кант розв'язав за допомогою припущення, що евклідовські аксіоми описують структуру

простору і, отже, їхні висновки значущі для просторових предметів, тому що ці останні конституївані на ґрунті чистого споглядання простору. Аналогічно стоять справи з положенням арифметики, оскільки числа конституїються в рамках чистого споглядання часу. Заслуговує на заувагу той факт, що із розумінням предметів арифметики і геометрії як конституїваних утворень Кант обрав той напрям, який був продовжений інтуїціоністською математикою ХХ століття [22].

с) *Споглядання і поняття*

Кантові приклади дають змогу пізнати не лише те, що математичні судження припускають чисте споглядання, а й те, що їх не можна скласти на підставі самого тільки споглядання. Скажімо, для виказування судження « $7+5=12$ » потрібно підсумувати п'ять послідовних кроків лічби, які починаються із семи, щоб можна було додати їх як сукупність до семи. Підсумовування є чиненням розсуду, яке Кант позначає як «синтезу», навіть розсуд *визначено* як спроможність пов'язувати багатоманітність до певної єдності.

Множинність і єдність суть аспекти кожного предметного пізнання або ж досвіду. Якщо, наприклад, я спостерігаю, що освітлений сонцем камінь стає теплим, і суджу: «Сонце нагріває камінь», в такому разі я зв'язую немало наочних вражень – сонячне світло, тривалість сонячного випромінювання, температуру каменя на початку і наприкінці спостереження – до єдності однієї події, а саме до нагрівання каменя сонцем. У цьому випадку єдність події витворюється через поняття причини, адже коли йдеться про нагрівання сонцем, це означає, що сонце спричинює зміну температури каменя. Без пов'язування через поняття розсуду я міг би лишень сказати: спочатку камінь холодний, пізніше він теплий; не існувало б якогось взаємозв'язку між двома станами. Але фактично ми спізнаємо на досвіді не ізольовані послідовні стани, а цілісні події на ґрунті певної синтези розсуду.

Багатоманітність даних спостереження, що її зв'язує розсуд, походить із спостереження, яке Кант звів до подразнень [Reize]. Відносно подразнень ми поводимо себе сприймально (рецептивно), однак якби людський дух був суто рецептивний, не було б жодного досвіду чи пізнання предметів; зв'язок даних до єдності предметів, відповідно, подій є активністю, тобто дух водночас є спонтанною

спроможністю. Для досвіду суттєві обидві: здатність сприймати подразнення (Кантовими словами: зазнавати афекції від речей самих по собі) і здатність об'єднувати наочну багатоманітність. Емпіризм однобічно зважав лише на рецептивність духу; раціоналізм так само однобічно вважав, ніби пізнання дійсності може бути незалежне від будь-яких наочних даних. За Кантом, обидва погляди помилялися, проте містили щось правильне: емпіризм слушно наголошував, що предметний досвід не можливий без даних спостереження; раціоналізм слушно помічав, що в досвіді предметів задіяні неемпіричні поняття. У цьому сенсі Кант констатує на початку «Критики чистого розуму»: «Немає жодного сумніву, що все наше пізнання починається з досвіду; адже чим би ще мала пробуджуватися до здійснення пізнавальна спроможність, як не через предмети, що зачіпають наші чуття...» і додає: «Але хоча все наше пізнання розпочинається з досвідом, це не означає, що все воно виникає з досвіду» [23]. Будь-який досвід потребує як споглядання, так і понять розсуду, адже: «Розсуд не спроможний нічого споглядати, а чуття не можуть нічого думати». Тому чинне таке твердження: «Думки без змісту порожні, споглядання без понять сліпі» [24].

Поняття мають значення через те, що вони відносяться до предметів [25]; однак без споглядання вони не можуть мати жодної предметної віднесеності [26]. Тим самим запроваджено критерій значення: поняття мають значення лише в тому разі, якщо вони (принаймні опосередковано) пов'язані з наочними змістами. Домагання раціоналістичної метафізики, ніби незалежно від споглядання, тобто із чистого розуму, можна досягати пізнання дійсності, виявляється хитким на підставі цього критерію. На це вказує заголовок «Критика чистого розуму».

Як уже Аристотель, Кант теж намагався звести поняття до остаточних основних понять, категорій. Проте, на відміну від Аристотеля, він хотів вивести їх систематично, і дороговказ для такого виведення він знайшов у звичному тоді поділі суджень. Оскільки поняття пов'язуються в судженні, то, не зважаючи на зміст судження, можна знайти чисті форми зв'язку – категорії. Тут, як видається, варто відмовитися від викладу кантівської таблиці суджень і категорій, надто із погляду сучасності Кантів поділ суджень не можна вважати коректним. Пари прикладів має бути достатньо.

Судження, в якому просто (тобто, без урахування відношення до інших суджень) висловлюється якесь визначення про суб'єкт –

наприклад, «Камінь є теплий» – називається категоричним. Якщо не зважати на те, що тут пов'язуються одне з одним певні поняття «камінь» і «теплий», і брати до уваги виключно форму зв'язку, то здобувають поняття чогось, що лежить в основі висловленого визначення: субстанції. Схоже пов'язана з формою гіпотетичного судження, відповідно, із положенням «якщо-то» категорія каузальності. Залишаючи поза увагою зміст судження на кшталт «Якщо сонце освітлює тіло, тоді тіло стає теплим» і зважаючи лише на форму зв'язку, здобувають поняття умовного відношення: якщо настає подія А, тоді згідно із загальним правилом слідує подія В. Поняття зв'язку, що лежить тут в основі, є категорією каузальності.

Той спосіб, в який Кант переходить від форм судження до форм думки (категорій), не завжди переконливий у подробицях. Так, наприклад, не збагнути, як від форми гіпотетичного судження можна дійти до відношення причини та дії, позаяк каузальне судження вміщує більше, ніж логічне «якщо-то» (матеріальна імплікація сучасної логіки). Кант знав це, оскільки вже в 60-ті роки він висував вимогу розрізнявати між логічним і каузальним відношеннями «якщо-то». Тим більше варто шкодувати, що він не зупинився на докладнішому розгляді категорій, а пояснював: «У цьому трактаті я вмисне звільняю себе від дефініцій цих категорій, хоча міг би мати й таке надбання» [27].

Утім, виправданою видається та думка, на яку орієнтувався Кант при виведенні категорій. Він виходив із того, що кожен предмет досвіду має певну багатоманітність визначень і водночас усе ж є *один* предмет. А там, де спізнається єдність у багатоманітності визначень, має місце здійснення [Leistung] розсуду, точніше, судження, бо «судження суть ... функції єдності поміж наших уявлень» [28]. Тож ми ще не пізнаємо предмет через те, що відчуваємо його (наприклад, дивимося на нього), а в будь-якому досвіді постійно бере участь розсуд. На перший погляд це може видаватися парадоксальним, проте стає переконливим, якщо з'ясувати собі, що досвід завжди стосується *визначених* предметів; а визначеним щось стає внаслідок того, що воно відноситься до певного загального поняття. Якщо я схоплюю, наприклад, квітку як троянду, то я тлумачу її як випадок певного виду рослин або ж застосовую до неї загальне поняття ботаніки. Коротко кажучи: предмет є щось завжди лише на ґрунті тлумачень, а тлумачення відбувається в судженні, в якому оцінене в судженні

[Beurteilte] підводиться під певне поняття. Оскільки досвід постійно має подобу судження, Кант міг домагатися того, що виходячи з поділу форм судження є змога оглянути поняття розсуду (категорії), що лежать в основі досвіду.

Зі складанням таблиці категорій зроблено тільки перший крок. У наступному кроці категорії потрібно віднести до багатоманітності даних у просторі та часі, принаймні в часі (якому підвладні також непросторові психічні феномени), якщо вони повинні мати предметне значення. Навпаки, немає жодного досвіду без об'єднання багатоманітного через розсуд, а це можливо лише тоді, якщо багатоманітні змісти належать єдиній свідомості – синтетичній єдності апперцепції як принципу вжитку розсуду.

До загального доказу того, що єдність свідомості (відповідно, категорії як функції єдності) та багатоманітність часових даних взаємно вимагають одне одного – як показав Кант у так званій трансцендентальній дедукції чистих понять розсуду [29], – долучається конкретний розгляд відношення між окремими категоріями і аспектами часу. Кант назвав співвіднесення часових аспектів із чистими поняттями розсуду їхньою «схематизацією», бо витворені силою виображення структури часу зуться «схемами». Так, поняття каузальності може бути віднесено до предметів лише тоді, якщо позначені як «причина» і «дія» явища слідуєть одне за одним згідно з певним правилом. Отже, тут за схему діє визначений порядок часу.

Щойно категорії віднесені до предметів, з їх допомогою можна сформулювати засади [Grundsätze], які виражають найзагальніші умови можливого досвіду. Вони означають, що щось може бути досвідчене як предмет лише в тому разі, якщо воно кількісно визначене, відповідно (як кількісно визначене), має певний ступінь, який можна кількісно виразити; далі, якщо воно мислиться як постійне (як субстанція), якщо його зміни причиново детерміновані та перебувають у взаємодії одна з одною. Предмети вважаються реальними, або якщо їх можна безпосередньо спостерігати, або якщо їх уявлення взаємопов'язані з даними спостереження на підставі законів природи. Ці засади утворюють загальні рамці природознавчих теорій XVIII століття, передусім класичної фізики, але самі вони не є природознавчими положеннями. Згідно з Кантом, у них ідеться про засади не лише природознавчого досвіду, а досвіду загалом, адже досвід

у повсякденні є тим самим (хоча й не такої самої точності), що й природознавчий досвід.

Кант узявся за доведення засад розсуду, що, знов-таки, має бути показано лише завдяки одному прикладу, себто принципу каузальної детермінації. Засада «Все, що відбувається (починає бути), припускає щось, по чому воно слідує згідно з певним правилом» [30] значуща необхідно, оскільки лише за допомогою неї можна осягнути необоротність часу, відповідно, необоротність перебігів у часі. У чималій кількості випадків для нас зрозуміло, в якій послідовності ми сприймаємо явища. Наприклад, якщо стояти так близько до фасаду будинку, що не дається оглянути його як ціле, погляд може мандрувати від підмурка до даху або навпаки, від лівого боку до правого або навпаки. Інакше стоїть справа, якщо розглядати шматок деревини, що пливе за течією. Тут послідовність сприйняття незалежна від нас. Відмінність від першого випадку полягає в тому, що тут черговість сприйняття підпорядкована об'єктивному правилу або каузальному закону [31]. Зрештою, необоротність базується на засаді каузальної детермінації. Так само, як причина не може бути після дії, так пізніша мить причиново витлумаченого перебігу часу не може перетворитися на попередню. Взаємозв'язок сприйняття тут уже не залежить від нас, і віднесене до нього судження є об'єктивно значущим.

У Кантовій аргументації впадає в око те, що вона обходиться без покликання на гадані безпосередні осягнення розуму: судження вважаються засадами не тому, що вони очевидні; вони визнаються за засади радше через те, що вони суть неодмінні, якщо потрібно здати звіт про досвід, який ми здійснюємо і в повсякденні, і в конкретних науках.

Кант завжди думав про досвід речей, які можуть бути описані за допомоги евклідівської геометрії, щодо яких існує абсолютна одночасність, зміни яких однозначно причиново визначені та сукупна маса яких залишається константною. Це розуміння виявилось історично зумовленим. Якщо піддати переглядові трансцендентально-філософський підхід, визнаючи за категоріальними рамцями лише проблематичну значущість, то ця модифікація не торкається тези про залежність від тлумачення всіх предметів, оскільки ця теза виступає припущенням також модифікованої концепції.

Засади чистого розсуду суть властиві синтетичні судження а priori. Вони не залежать від спостережень, бо вказують ті умови, за яких спостереження взагалі можливі; не є вони також аналітичними

положеннями, бо висловлюють щось про дійсність, а саме про її форму, а не про особливі факти.

Виведення категорій із форм суджень, доведення їхньої неодмінності, їх схематизація і формулювання засад чистого розсуду потрібно розглядати в їхньому взаємозв'язку, якщо має бути з'ясоване значення окремих кроків; якщо ж вихоплювати один із цих кроків і розглядати його лише сам по собі, як це роблять останнім часом насамперед при [викладі] трансцендентальної дедукції, то є небезпека вбачати проблеми там, де немає жодних проблем.

d) Явища і речі самі по собі

Якщо щось стає предметом досвіду лише через те, що його тлумачать за допомоги форм споглядання і категорій, відповідно, в рамцях засад чистого розсуду, тоді те, що зветься дійсністю, якою вона може бути незалежно від тлумачень, принципово не можна досвідчити або пізнати. У зв'язку з дійсністю потойбіч усіляких тлумачень Кант говорив про «речі самі по собі», тоді як залежні від тлумачень предмети він назвав «явища» чи «феномени». Явища суть просторово-часові й категоріально потлумачені предмети; своєю чергою просторові, часові й категоріальні відношення можуть бути висловлені лише про явища, а не про речі самі по собі.

Кант інколи позначав явища як уявлення, отже, як змісти свідомості. Проте його поглядові не віддають належного, коли відношення явищ і речей самих по собі ідентифікують із відношенням іманентних свідомості предметів і предметів, що існують незалежно від свідомості. Попри його манеру вислову, що спонукає до психологізації, трансцендентальна філософія не є психологією пізнання. Суб'єкта не слід сприймати на кшталт апарата, що певним чином опрацьовує наперед даний матеріал (враження), формуючи відчуття спочатку в просторі і часі, а зрештою розсудом і розумом; Кант і знати не хотів про уявлення, ніби в такому сенсі дух постає якоюсь «мануфактурою із надання форм» [32].

Зазначений погляд наштовхується на те ускладнення, що речі самі по собі, хоча вони й повинні бути непізнаваними, все ж уважаються причинами відчуттів. Вже за часів життя Канта цей погляд – вчення про афекцію речами самими по собі – розцінювали як суперечний і гадали, що він веде до дилеми: або допускають, що речі самі по собі можуть бути пізнані, а в такому разі існує пізнання, що виходить

поза сферу явищ, тож метафізику в традиційному сенсі не можна вважати неможливою; або речі самі по собі суть непізнаванні, але тоді їх не можна розглядати як причини відчуттів.

Кант наполягав на можливості афекції речами самими по собі, бо він хоч і відхилив традиційне реалістичне розуміння пізнання як певний різновид відображення, проте дотримувався переконання, що має місце незалежна від суб'єкта дійсність. Звісно, він це міг робити лише тому, що за вихідний пункт брав існування відмінного від природної каузальності виду спричинення. Якщо допустити, що сонячні промені викликають зміни в сітчатці, в мозку і, зрештою, в свідомості, то сонце, промені світла, процеси в нервовій системі й відчуття належать сфері феноменів; однак якщо річ сама по собі позначена як причина відчуттів, то не може йтися про каузальне відношення між явищами. Якщо ж попри те тут воліють говорити про «каузальність», тоді цей вислів більше не може мати свого звичайного сенсу, а мусить означати каузальність іншого виду. Як речі самі по собі впливають на суб'єкт, певно, вже не можна сказати; *те, що [daß]* вони це роблять, згідно з Кантом, слід допустити, бо в інакшому випадку досвід можна було б розглядати за різновид марення.

Розрізнення між речами самими по собі та явищами має наслідки для розуміння істини: у межах Кантової теорії істину судження не можна розуміти як його узгодження з речами самими по собі, оскільки речі самі по собі нам неприступні. Втім, це не значить, ніби Кант був змушений відхилити кореспондентську теорію істини; він був у змозі її обстоювати, коли визначав предмет, з яким узгоджується істинне судження, як явище. Фактично Кант пояснив, що під «істиною» він розуміє «узгодження пізнання [тобто, судження] зі своїм предметом» [33].

Кант настійливо відсторонився від ідеалізму, як його представляв Джордж Берклі (див.: ч. I, гл. II, 2а). Згідно з Берклі, предмети досвіду суть змісти свідомості, яким не відповідає жоден незалежний від мислення просторовий зовнішній світ. Кант зауважує, що було б геть неможливо відноситися до свідомості, якби не існувало жодного зовнішнього світу, який ми усвідомлюємо. Але реалістична настанова має змогу залишатися чинною лишень в тому разі, якщо вона обмежується знанням про те, що існує незалежна від мислення дійсність; як влаштована ця дійсність, ми засадничо пізнати не можемо. Обмеження знання принципово досвідними предметами є позитивним в очах Канта, оскільки воно залишає простір для віри: «Я мусив ... звузити [aufheben] *знання*, щоб здобути місце для *віри*», –

як написав Кант у передмові до другого видання «Критики чистого розуму».

4. Поразка традиційної метафізики: антиномії та паралогізми

Раціоналістична метафізика претендувала на пізнання чогось про дійсність незалежно від даних досвіду – завдяки чистому розумові, – себто на те, що можна робити необхідно істинні висловлювання про початок, границі та елементи світу, про субстанційну душу та про Бога. Кант виступив проти такої претензії і тим самим в очах багатьох сучасників виявився деструктивною постаттю, всерозтрощувачем [Alleszertrümmerer]. Фактично він заперечив, що ми вправі співвідносити щось дійсне з ідеями Бога, душі та світу – ідеями, які може, навіть мусить, утворювати розум. У розумінні Канта ідеї суть поняття всеохопних цілостей: ціле всіх речей називається «світом», ціле всіх змістів свідомості має назву «душі», а ціле всіх досконалостей іменується «Богом». Виходячи з досвіду зумовлених фактів, ці цілісності розкриваються як щось безумовне. Наприклад, позаяк існують причиново зумовлені події і позаяк їх причини самі знову причиново зумовлені, впливає певний ряд зумовлених дій і причин. Здається, ніби цей ряд або мусить мати першого безумовного члена, або бути безумовним як цілий, отже, в кожному разі слід було б визнавати щось безумовне. Проте висновок до чогось безумовного недопустимий, оскільки висновувати можна від одних зумовлених явищ завжди лише до інших зумовлених явищ, а не до безумовного потойбіч явищ.

Невдача тих спроб, що засобами чистого розуму доходять до пізнань, з особливою виразністю помітна в питаннях щодо світу як тотальності речей. Тут постають суперечності, які є безпомилково ознакою хибності припущень, що лежать в основі. Якщо, наприклад, намагаються дати відповідь на питання, чи мав світ початок, чи ні, то виявляється, що як положення «Світ має початок», так і положення «Світ не має жодного початку» можуть бути доведені. Проте якщо довідними є положення і його протиположення, то наявна антиномія, а з антиноміями не може примирюватися жодна наука, оскільки із суперечності можна вивести будь-яке висловлювання. Це встановив уже Аристотель, а в XX столітті поява антиномій у теорії множин непокоїла математиків і логіків.

На користь тези «Світ має певний початок» Кант аргументував таким чином. Якщо допустити, що світ не має жодного початку, тоді в певну мить у світі проминула б нескінченна послідовність станів речей. За Кантом, це значило б, що множина цих станів є актуально нескінченна, тоді як «нескінченне» – на його переконання – може означати лише «гранично необмежено збільшувальне» (так само, як послідовність натуральних чисел нескінченна тією мірою, в якій її можна подовжувати поза межі будь-якого вказаного числа). Отже, припущення завершеної нескінченності минулих митей, тож і припущення безпочатковості світу, хибне, а правильною є його протилежність, себто світ має певний початок.

Антитеза «Світ не має жодного початку» доведена так само опосередковано. Якщо допустити, що світ має певний початок, тоді перед виникненням світу мусив би існувати час, адже те, що щось почалося, означає, що його не існувало раніше певного пункту часу. Час перед виникненням світу потрібно було би мислити як послідовність беззмістовних митей, що їх як такі змістовно не можна відрізнити одна від одної. Той факт, що світ виник у певну мить, а не в якусь іншу, виявляється абсолютно випадковим і внаслідок цього абсолютно незбагненим, бо там, де немає жодних підстав, не можна нічого збагнути. Але якщо початок світу немислимий, то правильною є протилежність вихідного припущення і світ не може мати жодного початку.

Схожим чином можна наводити аргументи «за» чи «проти» просторової обмеженості світу, «за» чи «проти» простоти елементів його будови, «за» чи «проти» можливості свободи в світі, як і «за» чи «проти» необхідної істоти як частини або причини світу. Докази відповідних тез чи антитез надзвичайно спірні і, безсумнівно, багато чого можна заперечити проти Кантової аргументації. Проте і тут вага припадає на те, щоб відрізнити засадничу думку від деталей її здійснення. У Кантових міркуваннях міститься вагоме осягнення, що світ як сукупність усіх конкретних предметів сам не є конкретним предметом. Тому потрібно перевіряти, чи можуть приписувані предметам у світі визначення бути притаманні також самому світові. Про будь-який особливий предмет можна осмислено запитати, чим він обмежений і коли він почав існувати; однаке стосовно світу питання про просторове і часове обмеження помилкове (так само, як не можна запитати про множину парних чисел, чи є парним число її елементів). Якщо «світ» не позначає жоден предмет, якому

можна приписувати просторові, часові чи причинові визначення, то неповними є такі альтернативи, як «світ у просторі й часі або скінченний, або нескінченний», тому що при цьому не зважають на те, що він визначений взагалі не в просторі та часі. Тим самим антиномія виявляється лише позірною [34]; насправді між тезою й антитезою існує середній шлях, що виводить із цього ускладнення.

Така ж сама помилка лежить в основі спроб традиційної метафізики висловлюватися про Бога й душу. За Кантом, усі докази буття Бога є хиткими. Завдяки доказу на підставі доцільності, при якому висновується до потойбічної основи припущеної доцільності природи, в ліпшому випадку може бути розкритий упорядник світу, а не творець світу. Якщо спробувати виправити цей недолік за допомоги космологічного доказу, при якому висновок роблять від досвідних зумовлених речей до чогось безумовного, то в такому разі оперують із чисто негативним поняттям, оскільки «безумовне» є лише запереченням «зумовленого»; але щоб довести існування Бога, потрібне позитивне поняття. Здається, таке поняття можна знайти в понятті необхідної істоти, тобто такої істоти, існування якої випливає з її сутності: існування Бога мусило б уже міститися в понятті Бога як найреальнішої істоти. Спроба висновувати існування Бога з одного лише його поняття, до якої раз у раз удавалися від часів Ансельма Кентерберійського і яку Кант назвав онтологічним доказом буття Бога, виявляється хиткою, позаяк «існування» не є жодним реальним предикатом (див. вище розд. 2). Твердження про існування мають справу не зі змістом, а лише з обсягом понять. Наприклад, хто каже: «Правильні шестикутники існують» (або «Мають місце правильні шестикутники»), той стверджує, що обсяг поняття «правильний шестикутник» не є порожнім, відповідно, що це поняття може бути застосоване до речей (наприклад, до бджолиних сот). Через аналізу змісту якогось поняття (тобто, визначень, за допомогою яких воно дефінітивне) ніколи не можна надати виправдання твердженню, що щось під нього підпадає. Так, поняттю ста талерів можна надавати чимало ознак, проте внаслідок цього мислений талер все ж не перетвориться на дійсний [35].

Не ліпше стоять справи з раціональною психологією, яка намагалася довести існування, духовність і безсмертя субстанційної душі. Її основну думку Кант убачив у тому припущенні, що єдність свідомості, на яку ми вказуємо словами «Я мислю», має свою підставу в духовній субстанції, душі. При цьому висновують таким чином:

Що може бути мислене тільки як суб'єкт, є субстанція;
Я може бути мислене тільки як суб'єкт;
Отже, Я є субстанція [36].

За Кантом, це – хибний висновок (паралогізм), бо «суб'єкт» вживається у двох різних значеннях. У першому реченні цей вислів означає «носія» властивостей; проте в другому реченні «суб'єкт» постає протилежним поняттям до «об'єкта», тобто тим, для якого існують предмети. Якщо ж бракує однозначного поняттєвого засобу, то не можна зробити жодного висновку.

Ідеї *Бога, світу і душі* утворюють теми тієї частини «Критики чистого розуму», яку Кант назвав *трансцендентальною діалектикою* [37]. Фактично в нього знову трапляються різні аспекти попереднього діалектичного мислення. У софістів «діалектика» означала мистецтво витворювати позірність правильності, а у Сократа діалектика була подоланням такої позірності. Також трансцендентальна діалектика має справу, з одного боку, з оманливою позірністю, що пов'язана з ідеями, а, з іншого боку, вона слугує викриттю цієї позірності. Крім того, Кант долучається до Платонового розуміння діалектики як вчення про ідеї, правда, на відміну від Платона, він розуміє під «ідеєю» не суцї самі по собі універсалії, а певний вид понять людського розуму. Аристотелівське застосування діалектики у сенсі «вчення про висновки» так само знаходить відбиток у Кантовому мисленні, оскільки й Кантова трансцендентальна діалектика має справу з висновками, і то з висновками від зумовленого до безумовного. Водночас Кант підготував сучасне розуміння діалектики, відповідно до якого діалектичне мислення рухається від тези через антитезу до синтези. Звісно, Кант не думав про те, щоби подолати антитетику, яка виявляється в раціональній космології, кроком до синтези, а намагався усунути її через елімінацію помилок у припущеннях. Але завдяки тому поглядіві, що розум неминуче веде до суперечності тези і антитези, він дав привід пізнішим ідеалістичним філософам для вчення, що розум мусить бути спроможним також долати ті суперечності, які він породжує.

Подивляє Кантове переконання, що розум ніби в силу необхідності природи витворює метафізичні ілюзії. Щоправда, Кант уважав, що ілюзії відносно Бога, світу й душі можна послабити вимогою розуміти ці ідеї лише як думки, які вказують нашому мисленню, так би мовити, напрям – він говорив про їхню регулятивну функцію; проте він тримався того розуміння, що ці ілюзії виникають природним чином,

мабуть, через те, що з традиційними метафізичними поглядами він був настільки добре обізнаний, що схилився пов'язувати їх із людським розумом як таким.

Окрім того, в Канта йдеться і про якусь іншу роль розуму, яка вказує поза межі полеміки з традиційною метафізикою: розум важив для нього за спроможність об'єднання пізнань про предмети до дедалі всеохопніших теорій і створення для цієї мети придатних понять. Відповідно до цього звершене Ньютоном пов'язування закону Галілея про вільне падіння з Кеплеровим формулюванням закону руху планет потрібно було б розуміти як здійснення [Leistung] розуму, який витворює для цієї мети поняття гравітації. Під таким оглядом, функція розуму полягає в тому, щоб накреслювати єдині взаємозв'язки – Кант говорив про «проектовану єдність» [38]. Тоді як чуттєвість наочно уявляє предмети і розсуд пояснює факти в сфері предметних явищ, розум пов'язує одиничні пояснення до теорій, відповідно, більш спеціальні теорії до дедалі загальніших теорій. У цьому сенсі Кант писав у вступі до «Трансцендентальної діалектики»: «Усе наше пізнання розпочинається від чуттів, звідти переходить до розсуду і закінчується в розумі, понад яким у нас не знайти нічого вищого для того, щоб опрацювати матеріал [den Stoff] споглядання і підвести його під найвищу єдність мислення» [39].

5. Трансцендентальна філософія замість трансцендентної метафізики

Кантова критика не лише підриває метафізичні спекуляції на кшталт тих, які трапляються в традиційній метафізиці, а й веде до позитивного визначення того, що може бути змістом людського пізнання, себто світу явищ чи природи в сенсі трансцендентальної філософії. У Канта «природа» означає не тільки сукупність всіх явищ [40], а динамічне ціле, при якому йдеться не про якийсь агрегат у просторі й часі, а про єдність на підставі законів [41]. Під таким кутом зору природа являє собою «існування речей за законами» [42]. До природи в широкому сенсі Кант зараховує як внутрішню, так і зовнішню природу, проте – на його думку – наукове пізнання існує лише про зовнішню природу, оскільки тільки вона може бути математично описана [43].

Закони, яким підпорядкована природа, базуються на просторово-часових формах споглядання і категоріях, себто на формах люд-

ського мислення, тож про «природу» не можна говорити незалежно від тлумачень суб'єктом. Як у повсякденні, так і в конкретних науках ми завжди маємо справу з інтерпретованою – і в цьому сенсі залежною від суб'єкта – дійсністю, але ніколи не з дійсністю, якою вона може бути сама по собі. Те, що досвідна дійсність зумовлена тлумаченнями, звичайно, не означає, що від наших тлумачень залежить, чи відбувається це чи те (наприклад, камінь нагрівається сонцем або те, що електричний струм відхиляє стрілку компаса), а означає виключно те, що ми не могли би пояснювати події, якби не володіли загальним розумінням природи, що утворює певні рамці всіх окремих спроб пояснення. Для нас не існувало б жодної природи як пізнаваної дійсності, якби ми не інтерпретували наявні враження в просторі й часі та завдяки категоріям, аби могли їх читати як досвід [44].

Трансцендентальна філософія починає при фундаментальних питаннях, щодо яких представник конкретної науки вважає, що на них завжди вже дана відповідь, а саме: що є річ, що означає «дійсне», відповідно, «реальне», як можна розтлумачити досвід реальних речей? Коли Кант відповідав, що щось називається «дійсним» в тому разі, якщо його поняття належить до емпіричної теорії, то це означає, що предмет досвіду за своєю формою конституований суб'єктом, себто залежний від теорії. Із таким розумінням він рішуче долав емпіризм. Емпірик говорить про реальні речі, про подразнення, що походять від речей, і про реакції суб'єкта на ці подразнення, не порушуючи питання про те, за яких умов взагалі можна вести мову про якийсь реальний предмет. Шукаючи відповідь на це питання, Кант переступає обмеження емпіризму. Його осягнення щодо того, що предметний досвід завжди залежить від тлумачення, в нашому столітті було пов'язано з осягненням історичної зумовленості поняттєвих рамець тлумачення. Як ми тим часом знаємо, рамці класичної фізики, що слугували для Канта вихідним пунктом, не є єдино можливими. Однак, попри варіабельність теоретичних рамець, залишається чинним те, що досвідна дійсність геть не є просто перед-знайденим, як гадали емпірики, а постає чимось таким, що ми певним чином робимо собі приступним у думці. Наше ставлення до природи не чисто пасивне, хоч і містить рецептивну компоненту, а істотно базується на духовній спонтанності.

Царству природи як цілому явищ протистоїть царство цілей, яке хоча й мислиме, але не пізнаванне [45]. Царство цілей або свободи

в широкому сенсі слова так само можна розуміти як «природу», бо в ньому також значливі закони, – звичайно, вже не закони теоретичного, а закони практичного розуму [46]. Практичний аспект Кантівської філософії, що має справу з царством свободи, чекає на виклад у наступному розділі.

6. Етика обов'язку

а) Кантова етика в 60-ті роки XVIII століття

Кант, відомий як етик суворого, безумовного обов'язку і супротивник будь-якого різновиду моралі почуття чи схильності, ще в середині шістдесятих років XVIII ст. уважав, що звичаєвість [Sittlichkeit] можна заснувати на «почутті прекрасного і гідності людської природи» [47]. Щоправда, як у той час гадав Кант, чеснота є вчинком згідно і засадами, які тим піднесеніші, що загальніший характер вони мають; проте в них ідеться не про спекулятивні правила, а про «усвідомлення певного почуття, яке живе в кожній людині» [48]. Отже, в цей час Кант був іще далекий від суворої етики обов'язку, яка буде характерною для його критичної філософії. Помітним є вплив британської етики морального почуття, представленої, наприклад, Френсисом Гатчесоном, і, можливо, певну роль відіграло також вчення про симпатію Гюма (див.: ч. I, гл. II, 2b), коли Кант вимагав, що «загальна доброзичливість [Wohlgewogenheit] стосовно роду людського» має визначати поведінку людей [49]. Звісно, він додавав, що моральна симпатія потребує підтримки через почуття самолюбства і сорому [50].

Покликання на звичаєве почуття слугує Канту для того, щоб відсторонитися від раціоналістичної моральної філософії, як вона була представлена, наприклад, Кристіаном Вольфом (див.: ч. I, гл. II, 4a). Якщо представники раціоналізму вимагали: «Чини найдосконаліше, яке ти здатен уможливити», то вони висували чисто формальну засаду, що вона як така залишається змістовно невизначеною. На противагу цьому Кант уважав, що визначені моральні вимоги й заборони завжди припускають почуття добра, яке вже не можна далі аналізувати. Це почуття має щось спільне з естетичним відчуттям, оскільки добрий вчинок відчувається як прекрасний, а поганий – як потворний: «Існує безпосередня потворність у вчинку, яка суперечить волі того, від кого походить наше

існування і все добро» [51]. Хоча «розрізнення добра і зла у вчинках та судження про звичаєву законність прямо і без зайвих доказів можна легко й правильно пізнати людським серцем завдяки тому, що називають чуттям [Sentiment]», недостатньо просто покликатися на почуття [das Gefühl]; потрібно точно вказати підвалини етики, і з огляду на це Кант домагався перевершити Шефтсбері, Гатчесона і Гюма [52].

Покликання на звичаєве почуття відіграє роль і в «Мареннях духовидця» (1766), де Кант обмірковує, чи не може моральна свідомість відкрити приступ до духовного світу. Він говорить про «таємну силу», яка спонукає нас сприяти добру ближніх людей і яка протидіє корисливим схильностям. У звичаєвій свідомості виражає себе загальна воля, яка лежить в основі моральної єдності всіх розумних істот; здається, слід пов'язувати себе з певною причиною, яку можна мислити лише як духовну [53]. Прийняття духовного світу дозволяє людині виявляти себе ніби громадянином двох світів, тілесного і духовного, тож життя по смерті, зрозуміле як довготривалість душі, є мислимим, хоча й не довідним. Прийняття духовного царства можливе, але оскільки воно принципово непідвладне досвіду, його існування не може бути доведено.

Надалі Кант постійно дотримувався тези, що потойбіч границь можливого досвіду пізнання неможливе, проте метафізику він уже не позначав як «вимисел» [Erdichtung] – як у середині 60-х років, – а ідею потойбічної дійсності виправдовував на підґрунті етики: Бога і духовну душу хоча й не можна спізнати, однак їхнє існування слід постулювати, якщо мова про моральний обов'язок має бути осмисленою (див. підрозд. с).

Пізніше Кант рішуче подолав позицію 60-х років завдяки тому, що чітко розмежував обов'язок і почуття та замінив прийняття загальнолюдського почуття тим розумінням, що загальність звичаєвої повинності [Sollens] обґрунтована в практичному розумі. Вирішальний мотив для відмови від попереднього розуміння становила та думка, що строго загальні положення не можуть бути зумовлені почуттями, які суть емпіричні чинники. Як у теоретичній сфері Кант обстоював погляд, що загальні та необхідні судження мусять бути незалежні від досвіду, так само він аргументував і в практичній сфері, що строго загальні положення повинності – а існування таких положень для нього було поза сумнівом – не можуть бути залежні від емпіричних чинників.

Тим самим етика морального почуття втратила чинність. Оскільки повернення до раціоналістичної етики, яка певні вимоги і заборони зображувала як розумово збагненні положення, Кант вважав виключеним на ґрунті критики Г'юма, він убачав лише той вихід, що моральні положення на підставі їхньої загальнозначущості потрібно розуміти як вимоги розуму, а в силу безґрунтовності етичного раціоналізму їх потрібно інтерпретувати як чисто формальні положення.

b) Етичний формалізм

Як і у вченні про пізнання, так і в етиці Кант шукав шлях, який обминає небезпеки і раціоналістичного догматизму, і (Г'юмового) скептицизму. В теоретичній філософії Кант разом із Г'юмом відхилив прийняття незалежного від досвіду пізнання, однак уважав за неприйнятне Г'юмове заперечення строго загальнозначущих засад. В етиці він також дотримувався Г'юмової критики раціоналізму, коли оспорював існування імперативів, значущих на ґрунті осягнення моральних станів справ [Sachverhalte]; проте Кант відсторонився від неї, коли дотримувався думки, що мораль по суті є розумною. Передусім він відійшов від Г'юма з тієї причини, що поставив перед мораллю не лише завдання пояснити факти моральних оцінок; за Кантом, етика є обґрунтовальною дисципліною, яка, звичайно, має обґрунтовувати не певні вимоги й заборони, а чисто формальний звичаєвий закон.

Кант волів розтлумачити, як можлива моральна повинність (звичаєвий обов'язок). При цьому він виходив із того, що моральна цінність вчинків може залежати не від їхніх наслідків, як гадає утилітаризм (відповідно, конвенціоналізм), а лише від способу думання [Gesinnung], що керує вчинком. У цьому сенсі він пояснював: «У світі, ба взагалі навіть поза ним, загалом не можливо мислити нічого такого, що без обмеження можна вважати за добре, крім самої лише *доброї волі*» [54]. Тому щастя не може бути мірилом звичаєвого добра, а лишень обов'язок як обов'язковість додержуватися доброї волі, навіть усупереч зовнішнім і внутрішнім спротивам.

Вимоги обов'язку виражаються в формі безумовних (категоричних) імперативів. Їм протистоять імперативи, які віднесені до певної умови і виражаються в формі положень

«якщо-то», наприклад: «Якщо ти хочеш зберегти своє здоров'я, то відмовся від куріння!» В імперативах такого різновиду – гіпотетичних імперативах – посилаються на певну змістову мету (як-от, збереження здоров'я), зумовлену потягами [Triebe], інстинктами, почуттями – одне слово, «схильностями» [55]. Однак схильності людей не збігаються, і навіть якби чимало схильностей фактично були однаковими у всіх людей, збіг був би випадковий, отже, він не міг би утворювати підвалину необхідних імперативів. Тому зумовлені схильностями вимоги не є загальнозначущі, тоді як моральні імперативи не допускають жодного винятку. Наприклад, якби хтось сказав: «Звісно, як правило, не слід обманювати, але якщо це віщує особливо великий зиск, тоді можна відступити від правила», то це не становило б морального положення. Оскільки гіпотетичні імперативи не строго загальнозначущі, вони є не звичаєвими вимогами, а лише правилами вправності або порадами розважливості. Отже, через саму лише рефлексію над формою звичаєвих вимог, себто над їхньою загальнозначущістю, є змога пізнати, що звичаєвість не може мати нічого спільного з тими емпіричними потягами, відповідно, з інтересами, які Кант назвав «схильностями». У зосередженні на аналізі форм імперативів полягає той формалізм, який вважається характерною рисою Кантової етики. Фактично. Кант ствердно відповів на питання, «чи не надає, можливо, саме лише поняття категоричного імператива також його формули» [56].

Якщо моральні імперативи не зумовлені інтересами і якщо вони також не впливають із пізнань, то постає питання, як вони можливі [57]. За Кантом, звичаєва повинність базується на тому, що форма вимоги обов'язку як така – її [вимоги] загальнозначущість – перетворюється на визначальну підставу звичаєвого воління. Це є наслідком вилучення всіх змістових цілей із моралі; якщо не зважати на всякий зміст, який, згідно з Кантом, може походити лише зі схильностей, то до уваги береться лише форма обов'язку – його необхідність і загальність – як визначальна підстава звичаєвого воління. Позаяк моральний закон не обмежений жодними змістовими умовами, то «не залишається нічого, крім загальності закону взагалі, якому повинна бути домірна максима вчинку...» [58].

Максима, про яку тут мовить Кант, є суб'єктивним імпульсом [Beweggrund] на відміну від закону як об'єктивної

повинності. Максима є звичаєво доброю тоді, коли вона відповідає загальному закону й придатна до необмеженого узагальнення. Таку думку Кант висловлював у чималій кількості схожих формулювань, між іншим, у такому: «Вчиняй лише згідно з тією максимою, завдяки якій ти можеш водночас воліти, щоб вона стала загальним законом» [59]. Ця формула називається «категоричний імператив». Вище було зауважено, що кожен звичаєвий імператив мусить бути категоричним, тут же говориться про певний категоричний імператив. Фактично слід розрізняти між обома способами вислову: коли мова йде про категоричний імператив у однині, то йдеться про такий критерій, якому мусить задовольняти будь-яка максима, якщо вона повинна бути звичаєвою, себто про критерій придатності до необмеженого узагальнення (універсалізації). Кант не хотів сказати, ніби усяка максима має вважатися звичаєвою, якщо вона дозволяє несуперечливе узагальнення, адже вочевидь мають місце багато підвладних універсалізації максим, проте вони не мають морального характеру. (Так, узагальнення правових норм у дорожньому русі не веде до суперечності та, попри те, воно не являє собою моральної вимоги.) Категоричний імператив становить не принцип обґрунтування норм, а принцип вилучення не-звичаєвих максим: максими не можуть бути моральними, якщо при спробі їх узагальнення виникає суперечність.

Кант висвітлює цю думку низкою прикладів. Так, він конструює випадок однієї людини, яка потребує грошей і може отримати позику лише в тому разі, якщо вона обіцяє повернути гроші протягом певного терміну, хоча вона знає, що не спроможеться своєчасно повернути їх. У цій ситуації вона мусить себе запитати, що випливає з узагальнення максими «У скруті можна зумисно обіцяти повернення грошей». Якби кожен так учиняв, то вочевидь руйнувалися б підвалини вірності і довіри; тому і людина, про яку тут ідеться, не могла би мати більше жодного успіху на подальшу перспективу в своїй хибній обіцянці. У таких випадках воля буде «перечити сама собі» [60]. Ця суперечка [Widerstreit] не є формальною суперечністю [Widerspruch], а полягає в самоскасуванні певних стратегій у тому випадку, якщо вони стають загальними.

Оскільки звичаєві вимоги обов'язку мають значущість незалежно від умов і в цьому сенсі безумовні, вони можуть

стосуватися не засобу для чогось іншого, а останніх цілей, відповідно «цілей самих по собі» [61]. Згідно з Кантом, як безумовна мета береться до уваги тільки «розумна природа» (людини чи якоїсь іншої розумної істоти, якщо такі існують) або – як казав Кант – «людство» (в значенні буття людини). З огляду на те впливає наступна формула категоричного імперативу, а саме: «Вчиняй так, щоб ти як у своїй особі, так і в особі будь-кого іншого разом із тим завжди користувався людством як метою, і ніколи не як суто засобом» [62]. Людина як свободна розумна істота має цінність, що її не можна виразити через ціну, тобто вона має *гідність*. Кантовий розгляд завершується вимогою безумовної поваги до гідності людини.

Люди як розумні істоти належать царству цілей і підпорядковані моральним законам, які їм не накладаються ззовні, а яких вони надають самим собі: одне слово, вони суть автономні. Автономія постає умовою звичаєвості, бо вона є припущенням свободи: свободний не той, хто вчиняє, як йому заманеться, а той, хто виявляє послух наданим самому собі законам. Натомість хто вчиняє на підставі законів, даних можновладцем, «суспільством», Богом, той визначений чужостороннім; він слухається, бо сподівається на зиск або принаймні хотів би уникнути певної шкоди. Позбавлена звичаєвої цінності також та поведінка, яка хоча й відповідає звичаєвому закону, а тому не є не-звичаєвою, але вмотивована схильностями. Лише вчинки, що походять із поваги до звичаєвого закону, суть морально ціннісні. Наприклад, якщо хтось помагає бідняку, бо через те сподівається підвищити свій соціальний авторитет, вчиняє, звісно, непогано – його поведінка відповідає вимозі обов'язку допомагати нужденним, – однак він вчиняє і не звичаєво добре, оскільки чинить не *із* обов'язку, а лише *згідно з* обов'язком. В окремому випадку часто-густо складно або навряд чи можливо встановити, чи був здійснений вчинок із обов'язку; тільки якщо вимога обов'язку протистоять усім схильностям, можна припустити, що рішення було ухвалено незалежно від схильностей. Кант не хотів сказати, ніби звичаєву цінність має лише поведінка усупереч схильностям, а він мав на увазі те, що виключно у випадку протилежності обов'язку і схильності можна бути певним, що вчинок здійснений *із* обов'язку.

с) Етика і метафізика

Кант не задовольнився констатацією, мовляв, лише автономна воля може мати звичаєвий характер, а поставив питання, як можна розтлумачити автономію воління. «Ключ до пояснення автономії волі» він знайшов у ідеї свободи [63]. Істота може бути автономною, тобто самій собі надавати закони звичаєвих учинків, лише за тієї умови, що вона не цілковито визначена емпіричними потягами, а здатна принципово незалежно від факторів матеріальної дійсності визначати себе до вчинків.

«Свобода» означає у Канта не можливість самовільно вирішувати між багатьма емпіричними мотивами, а незалежність від таких мотивів. Свобідне рішення не є невмотивованим рішенням, що було б довільним і випадковим, а є рішенням на ґрунті чисто розумних мотивів [64]. Оскільки розум, на протигагу чуттям, завжди мислить загальне, розумний мотив може бути лише загальний принцип, точніше – правило, закон у нормативному сенсі. Незалежно від емпіричних змістів розум витворює думку обов'язку, і ця думка може перетворюватися на мотив рішень. Принцип обов'язку не змушує нас вирішувати так чи так, а висловлює певне домагання: ми *повинні* [sollen] вчиняти домірно вимозі розуму.

Тим самим порушується питання про те, як воля може бути вмотивована чистим розумом. Годі говорити про спричинення на кшталт тієї каузальності, про яку йшлося в «Критиці чистого розуму», бо в такому разі свобода була б виключена; мова мусить бути про каузальність іншого різновиду, про каузальність зі свободи, а те, що така каузальність має місце, слід прийняти в інтересах звичаєвості. Щоправда, залишається відкритим питання, як можна визначити цю каузальність, оскільки категорія «каузальність» має сенс лише в тому разі, якщо її пов'язувати з умовами споглядання, а це неможливо за прийнятої каузальності зі свободи. Прийняття каузальності зі свободи означає перший крок до сфери метафізики; разом із постулатами існування Бога і безсмертя душі здійснюються наступні кроки у тому самому напрямку

Ідею Бога Кант сполучив із ідеєю найвищого добра як зв'язку чесноти та щастя. Те, що хто-небудь, завжди дотримуючись обов'язку, тривалий час міг би бути нещасним, він вважав виключеним; проте запитується, як можна мислити зв'язок чесноти і щастя. Позаяк тут немає жодної тотожності і оскільки жадання щастя, як і схильності

загалом, не можуть продукувати чесноту, чеснота має вважатися за причину щастя. Але це можна прийняти лише в тому разі, якщо існує якийсь різновид спричинення, що відрізняється від природної каузальності; лише тоді може бути прийнято, що світ влаштований так, що з дотриманням звичаєвого закону в далекій перспективі з'являється якийсь «аналог щастя», себто самовдоволення [65]. Потребує основи порядок дійсності, в якій це можливо, і як така основа до уваги береться лише Бог. Бога слід постулювати в інтересах звичаєвості. Схожим чином стоять справи з безсмертям душі: оскільки до найвищого добра належить суголосся волі з моральним законом, себто святість, однак ця мета недосяжна в чуттєвому світі, слід вимагати звичаєвого поступу, що рухається в нескінченне, тож довготривання самості після фізичної смерті. Таким чином, у Канта повторюються теми традиційної метафізики, однак зі зміненим знаком: Бог і душа вважаються більше не за предмети можливого пізнання, а за ідеї, що їх вимагає мораль. У цьому сенсі практичному розумові притаманна першість перед теоретичним розумом [66]. Хоча ми й мусимо утворювати ідеї Бога, душі та свободи в інтересах моралі, все ж ми не маємо права розуміти їх як поняття реальних сутностей: етика не скасовує встановлених у «Критиці чистого розуму» границь пізнання. Якщо в етичному контексті мовиться про «реальність» Бога чи душі, то мається на увазі винятково неодмінність цих ідей для теорії моральності та їхнє значення для моральної практики. В рукописній спадщині Канта останніх років сказано вельми показово, що можна говорити лише про ідею *Бог*, а не про ідею Бога [67]. В останньому випадку Бог відрізнявся б від своєї ідеї і з'являлася б можливість для усамостійнення Бога порівняно з ідеєю Божою, що за Кантових умов виключено. Ми повинні так поводити себе, немовби Бог існує і немовби людська душа є безсмертна субстанція; натомість неприпустимо ствердження Бога як дійсного, а душі як субстанційної. Отже, до уваги береться та границя, яку критика встановила для пізнання; положення кантівської метафізики потрібно усвідомлювати не як пізнання, а як змісти розумної віри, яка уможливує нам орієнтацію в тій царині, що виходить поза границі досвіду.

Безперечно, Кантова моральна філософія в окремих аспектах наштовхується на численні сумніви; попри те варто визнати, що в рамках етики Кант сприяв вагомості однієї думки, яка має бути захищена до його епохальних концепцій, а саме тому осягненню,

що і метафізичні поняття – як-от: «Бог», «душа», «свобода», «безсмертя» – мають бути віднесені до певної теорії, себто до теорії моралі: «Бог» або «душа» суть поняття, які поза рамцями етики не мають жодного сенсу.

7. Право і держава, історія і політика

а) Основні думки вчення про право і державу

Хоча, на думку Канта, положення вчення про право і не виводяться з положень етики, право й етика пов'язані між собою, оскільки обидва базуються на ідеї свободи. Позаяк свобода належить до сутності людини, бажання відібрати в неї її свободу або унеможливити чи обмежити її здійснення означало би позбавити людину її особистості. Тому державний правовий порядок мусить бути сформований так, аби свобода була можливою. Право виявляється засобом для гармонізації домагань свободи більшості співіснуючих осіб. А оскільки без правового порядку немає жодного спільного існування в стані свободи, морально вимагається створити такий правовий порядок, що, проте, не означає, ніби певні правові норми можна морально обґрунтувати.

Взаємозв'язок між правом і етикою стає помітним, якщо пригадати третю формулу категоричного імперативу, що забороняє принижувати людину до самого лише засобу, себто позбавляти людину її гідності [68]. Гідність базується на принципі автономії, а до останньої належить можливість утілювати в дійсність свободні рішення. Позаяк це право притаманне всім, з'являється необхідність координації сфер свободи багатьох осіб за допомогою права. У понятті гідності людської особи пов'язуються між собою етика і право: «Кожна людина має правомірне домагання поваги з боку її сусіда, і вона *навзаєм* зобов'язана до цього також стосовно кожної іншої [людини]» [69].

Ідея свободи утворює також підвалину філософії держави. Принцип взаємного обмеження сфер свободи знаходить свій вираз у думці початкового контракту, в якому конститується держава. В соціальному контракті окремі люди – як виклав уже Русо – зрікаються своєї первісної свободи, але, як громадяни держави, здобувають якусь нову свободу, себто правову свободу, якою скасовується «дика, беззаконна свобода» [70]. Угода, в якій витворюється єдина воля, зрозуміла в Канта не як історична подія; думка про угоду так само є

ідеєю, як думка Бога – це ідея, з якою не можна співвіднести нічого реального; йдеться про певний конструкт, за допомогою якого має бути розтлумачена обов'язковість державного правового порядку. Правовий порядок слід розуміти так, немовби він поставив через угоду, тобто немовби він базується на загальній згоді. Іншими словами, йдеться про те, що правовий порядок потрібно розглядати таким чином, наче він виник із волі всіх одиничних людей, отже, правовий послух можна розуміти як послух щодо наданих собі законів.

Наслідком ідеї об'єднання волі всіх у якійсь початковій угоді є те, що акти законодавчої влади завжди слід вважати за справедливе [das Rechte]. А саме: згідно з цим розумінням державна влада не протистоїть населенню держави, а тотожна з нею. Якщо хто-небудь розпоряджується кимсь іншим, можливо, він стосовно нього вчиняє несправедливо; але не може бути несправедливим те, що хто-небудь ухвалює рішення відносно самого себе. «Отже, лише злагоджена і об'єднана воля всіх, оскільки кожен ухвалює те ж саме відносно всіх і всі відносно кожного, себто тільки спільно об'єднана воля народу може бути законодавчою» [71]. Однак при цьому Кант думав не про пряму демократію, а про представницьку систему [72].

Оскільки Кант допустив первісне право, що передує всякому певному правовому порядку і щойно дозволяє його легітимувати, він знову долучається до природно-правового вчення про право і державу: людина не тільки свобідна, а бути свобідною навіть є її «вродженим» правом. Це і становить єдине первісне право, а позаяк воно чисто формальне, філософія права може містити лише формальні положення. На відміну від традиційних природно-правових вчень, за Кантовими припущеннями з природи людини не можуть бути виведені жодні конкретні права і обов'язки. Попри те, в тих місцях, де Кант домагався надати виправдання змістовним правовим положенням – наприклад, щодо приватної власності, – його теорія стає сумнівною.

Відхилення від емпірично-натуралістичної позиції Г'юма означає також відхід від Г'юмового індивідуалізму. Кант уже не виходив (як Г'юм, Лок та інші) із природних потягів індивідів, а покликався на практичний розум, що є не індивідуальною, а загальною спроможністю. Тим самим він започаткував такий напрям філософії держави, згідно з яким (як у Геґеля, див.: гл. VI, 5а) правовий порядок не зводиться до домовленостей егоїстичних індивідів, а має тлумачитися як вияв якоїсь розумної субстанції.

Кант мав справу не лише із загальними філософськими підвалинами вчення про державу, а й із проблемою конкретизації філософсько-правових засад. Це засвідчує його праця «До вічного миру» (1795), в якій він намагався накреслити підвалини такого міжнародного порядку, що почав набувати образу в XX столітті у вигляді Ліги націй і Організації Об'єднаних Націй.

b) Філософія історії

Кант розглядав історію як процес, що дотримується певного плану природи. Як випливає з праці «Ідея щодо загальної історії у всесвітньо-громадянському замірі» (1784), цей план він зрештою співвідносить із божественним провидінням [73]. Оскільки при цьому він думав про розвиток людського роду, а не про розвиток індивідуума, ціль розвитку він розумів не як стан окремої людини, а як стан роду, себто як цілком повне розгортання всіх нахилів людської природи. Цю концепцію він виразно протиставляв невтішному припущенню абсолютної випадковості подій.

Однак у Канта не може бути мови про якусь наївну телеологію історії. По суті, він обмежується розглядом історії так, немовби вона переслідує певну мету; він ані не домагався того, що можна спізнати перебіг історії, ані не волів конкурувати з істориком, котрий дотримується емпіричного методу. Попри те ідея плану, що лежить в основі розвитку людства, не виявляється безрезультатною спекуляцією; посилюючи зусилля поступу, та ідея набуває значення для самого цього розвитку. На ґрунті ідеї планомірності подій можна припустити, що окремі люди, маючи на меті свої особисті задуми, слугують заміру природи. Це нагадує «незриму руку», яка – за Адамом Смітом – дозволяє з егоїзму індивідів зрости добробуту для загалу; водночас тут випереджено ту думку Геґеля, що світовий дух послуговується хитрістю, аби змусити індивідів у переслідуванні своїх особливих інтересів служити цілям історії.

Питання про мету історії доповнюється питанням про її вихідний пункт. Тут Кантові міркування також гіпотетичні та спекулятивні, отже не пов'язані з домаганням бути емпіричною історією [74]. Це виявляється вже у виборі вихідного пункту: Кант допустив, що спочатку була одна пара дорослих людей, як це переказує біблійна оповідь про творіння. Слід говорити саме про дорослих людей, бо інакше вони були б залежні від батьківської допомоги і тим самим не

були б першими людьми; пара потрібна для можливості продовження роду, і цю пару потрібно мислити як одну, бо в протилежному випадку початковий стан треба було б уявляти як ворожий. Вочевидь, тут ідеться не про реалістичний опис, а про мислену конструкцію. Кант припустив, що спершу поведінка людей значною мірою визначалася інстинктами, проте від самого початку розум також справляв свій вплив, принаймні в зародках [in Ansätzen]. Особливо ваговою є здатність наперед схоплювати в думках майбутнє і таким чином долати обмеженість теперішнім. Разом із тим відкривається можливість для орієнтації на віддалені цілі, включно з можливістю розвитку себе домірно власному призначенню. Останній крок поза межі природного стану зроблений тоді, коли людина розглядає саму себе як мету природи. Оскільки за цю мету може вважатися не окрема людина, а лише рід, Кант доходить думки про спільність рівних розумних істот.

Згідно з Кантом, для розгортання людських нахилів особливе значення притаманне конкуренції в широкому сенсі слова, «нетовариській товариськості» [ungesellige Geselligkeit] людей [75]. Ані потяг до усупільнення (соціальності), ані схильність до самоствердження самі по собі не привели б до становлення суспільного порядку, а лише разом ці фактори спонукають до утворення юридично впорядкованої спільності. Як було зауважено вище, суспільство вимагає взаємного обмеження свободи всіх окремих людей; створюючи відповідний порядок, стає можливим оптимальне розгортання всіх нахилів. Але оскільки сильною є схильність людей користатися зі своєї свободи коштом інших, потрібен пан, який за необхідності примушує до послуху. Звісно, сам такий пан не вільний від тієї схильності, яку він повинен приборкувати. Тут виявляється дилема, стосовно якої Кант вельми реалістично вважав, що її ніколи не можна вповні подолати. Підґрунтя складності криється в людській природі: «З такого кривого матеріалу, з якого виготовлена людина, не можна збудувати нічого цілком прямого» [76].

Ідею світового громадянства, яку словідував Кант, перейняв Фридрих Шілер (1759–1805), який разом із Кантом був переконаний у тому, що справу цивілізації, прищеплення звичаєвості [Versittlichung] людини, цілковито не подужати в межах одного народу або однієї культури. Як він наголошував у Єнській вступній лекції в травні 1789 року, потрібно, щоб народи і культури взаємно запліднювали одні одних, і шлях до цієї мети він бачив уже відкритим: «Порушено

межі, що відокремлювали держави й нації у ворожому егоїзмі. Всі мислячі голови тепер єднають *всесвітньо-громадянські зв'язки ...*».

8. Вчення про прекрасне і доцільне

а) Доцільність природи

«Критика чистого розуму» і «Критика практичного розуму» мають стосунок до двох «царств», в яких важать різні принципи: до царства свободи і до царства природи. Якщо останнє охоплює лише явища в просторі та часі, то перше конституїрована відношеннями, наявними незалежно від простору й часу; якщо в другому царстві панує однозначна каузальна детермінація, то в тому першому повинна бути каузальність зі свободи; якщо відносно предметів природи розум діє лише регулятивно, то в етиці він має конститутивну функцію. Проте справа не може завершуватися розрізненням обох царств: оскільки ми повинні звичаєво вчиняти в емпіричному світі, має бути змога спорудити місток від принципів моралі до принципів природи. Це і є тим завданням, яке Кант надав третій критиці – «Критиці сили судження».

Опосередкування між емпіричним світом і царством свободи встановлюється за допомогою поняття доцільності. Якщо природу ми розглядаємо як доцільну, ми приписуємо їй певний порядок, що не дається звести до того порядку, з яким має справу розсуд (особливо, як розсуд в мисленні природознавства). Оскільки доцільність мусить бути віднесена до певного підґрунтя і оскільки це підґрунтя можна мислити лише як духовне, в телеологічному способі розгляду ми відносимо природу до царства цілей, ідея якого відіграє певну роль в етиці, а зрештою відносимо до Бога як голови цього царства. Позаяк розгляд природи і розгляд обов'язку ведуть до тієї самої думки – ідеї Бога, – долається прірва між природою і свободою, між теоретичним і практичним розумом, знанням і вірою; прогалину в системі заповнено. Але критика сили судження, що здійснює це, не відповідає жодній метафізичній теорії; під цим кутом зору вона відрізняється від обох перших критик, на результатах яких вибудовується метафізика природи і метафізика звичаїв.

Ідея доцільності природи витворюється силою судження, функція якої, з одного боку, полягає в тому, щоб підпорядковувати особливе під дані принципи (у цьому сенсі силу судження застосовує суддя,

котрий розуміє певний склад злочину як випадок закономірності); з іншого боку, Кант сприймає її як спроможність витворювати поняття, під які можна підвести і тим самим витлумачити факти. З огляду на останню функцію він говорив про рефлектувальну силу судження. Йдеться про здатність духу водноманітнювати за допомогою конструйованих понять багатоманітне і тим самим розкривати його для розуміння. На відміну від розсуду, сила судження не прив'язана до рамець категорій, а витворює такі взаємозв'язки, які виходять поза категоріальні відношення. Вона тим самим не розширює сфери пізнання, хоча її ідеям притаманна евристична функція, тобто вона слугує пошукам пізнань, сама не продукуючи при цьому пізнань.

У третій критиці Кант спершу трактував естетику і тільки потім вчення про доцільність. У подальшому викладі послідовність цих тем обертається, бо основні думки «Критики сили судження» виразніше проявляються в міркуваннях щодо телеології; на користь такого поступування промовляє також та обставина, що думку про доцільність природи Кант критично розглядав раніше, ніж ідеї прекрасного і піднесеного.

Коли Кант мовив про доцільність природи, він думав про те, що назвав внутрішньою доцільністю, себто про відношення залежності між організмом і його частинами та частинами поміж собою. Так, скажімо, листя дерева можуть виконувати свою функцію лише у зв'язку із живим деревом і, навпаки, дерево залежить від листя. Кант покликався на взаємозв'язки такого різновиду, коли «організований продукт природи» позначав як щось, «у чому все є метою і навзаєм також засобом» [77]. Взаємозв'язки в рамках організму, особливо типову для організмів саморегуляцію, не можна пояснити механістично: «Організована істота, отже, не є самою лише машиною; адже ця остання має виключно *рушійну* силу, а та перша містить у собі *образотворчу* силу...» [78].

Ідея цілі природи, що відіграє тут певну роль, є не поняттям розсуду (на кшталт поняття фізичного спричинення), а таким поняттям, яке ми створюємо собі (завдяки рефлектувальній силі судження), аби уставити взаємозв'язок там, де такого не можна встановити згідно з відомими конкретно-науковими законами. Оскільки каузального способу розгляду недостатньо для розуміння органічних процесів, ми мусимо витворювати нову ідею і розглядати організми так, немовби вони влаштовані доцільно й немовби в їхній основі лежить певний замір, відповідно, немовби існують заміри природи [79]. Втім,

у жодному разі не можна стверджувати, що «природа» фактично має заміри або дотримується цілей, тим більше в такий спосіб не дається спізнати існування істоти поза світом (існування Бога), що встановлює таку ціль. Кант говорить про «передчуття [Ahnung] нашого розуму», що вказаним шляхом можна сягати поза границі природи, проте він вважає за неможливе пізнавальне переступання цих границь [80]. Те «передчуття» не помилкове, бо речі, з якими мають справу природничі науки, суть явища, і як такі вони мусять бути віднесені до незалежної від мислення дійсності. Цю дійсність можна мислити як підґрунтя природи за принципами мети. Проте з упровадженням цільового погляду не применшується вартість конкретно-наукового дослідження; у своїй сфері воно не просто виправдане, а тут йому навіть немає альтернативи. Тільки там, де методи природознавства наштовхуються на межу, напрошуються цільові погляди. Щоправда, Кант уважав, що ми не маємо права сподіватися на те, що коли-небудь зможемо пояснити становлення стеблини; однак він також наголошував, що немає жодних остаточних границь пізнання; не дається довести того, що певні витвори природи ніколи не можна пояснити механістично. Таким чином, необхідність виходити поза межу природознавчого пізнання відносна щодо відповідного стану знання; однак усього ніколи не досягнути засобами природознавства, тож завжди існує привід для конструювання взаємозв'язків за допомогою рефлектувальної сили судження. Поза тим, завдання сили судження полягає в підведенні конкретно-наукових законів і теорій під певний порядок, недосяжний науці в її відповідному стані.

b) Прекрасне і піднесене

Щоб зрозуміти спосіб взаємозв'язку краси і доцільності, потрібно знати, що означає «прекрасне». Коли ми називаємо щось «прекрасним», ми вважаємо, що воно нам подобається, однак це вподобання, за Кантом, не має ані чуттєвого, ані практичного характеру: йдеться не про те, що щось збуджує в нас почуття задоволення, і навіть не про те, що ми поцінуємо його як засіб для наперед даної мети або ж маємо зацікавленість у його здійсненні. Оскільки прекрасне подобається незалежно від можливості насолоди і можливості реалізації, естетичне вподобання [Wohlgefallen] є незацікавленим; воно постає чисто споглядальною настановою, незалежною від жадань і бажань. Далі, естетичне судження оцінки [Beurteilung] пов'язане з домаганням загально-

значущості: ми домагаємося того, що всі, хто судить естетично, повинні судити так, як ми. Зрештою, зв'язкові між красою і вподобанням при-таманий певний різновид необхідності, яка не може ставати дійсною через узагальнення, проте й не базується на відношенні між поняттями, а тому мусить бути залежна від певного суб'єктивного принципу, який Кант убачав у почутті – а не, скажімо, в понятті чи пізнанні – співвідношення пізнавальних сил, домірному прагненню пізнавати. Це співвідношення відчувається як доцільне, однак воно не відноситься до якогось заміру чи якоїсь волі, що встановлює цілі. Хоча доцільність і є співвідношенням психічних спроможностей, вона проєктується на предмет: *«Краса є форма доцільності певного предмета, оскільки вона сприймається без уявлення якоїсь мети в ньому»* [81]. Прекрасне виявляється чимось, частини чого виражають певний порядок, який дається схопити як доцільний, однак при цьому в основі не лежить якась зовнішня мета. Оскільки естетичні судження незалежні від будь-якої зацікавленості, себто суб'єктивних чи приватних чинників, вони суть необхідні та загальні.

Красу не можна ані емпірично пояснювати, як вважали представники емпіризму, ані морально тлумачити, як гадали раціоналісти, котрі в прекрасному вбачали заплутане уявлення доброго. Кант наполегливо наголошував на самостійності естетики стосовно етики. Як і теоретики Просвітництва, він, правда, вважав, що мистецтво залежить від правил, але при цьому він не думав про дані наперед норми; є геній, який автономно творить правила. У творенні генія свій найвищий вираз знаходить сила судження, бо тут загальна ідея не лише витворена до чогось даного, а для неї знайдений іще й певний вираз, який понад поняття «дозволяє вимислити чимало непідвладного іменуванню» [82]. Це спроможний здійснити геніальний митець, позаяк у вжитку спроможностей пізнання він є вільніший і оригінальніший, ніж далека від мистецтва людина.

Не лише прекрасне, а й піднесене подобається чисто саме для себе та виражається в судженнях, які не є ані емпіричними, ані аналітично істинними. На відміну від прекрасного, «піднесене» позначає щось безформне, що спізнається як необмежене. Піднесене вражає своєю величчю, тоді як прекрасне подобається через свою форму. Але оскільки вельми велике розглядається як супротивне меті, його не можна позитивно оцінити, отже, по суті, як піднесений позначається не предмет, а ставлення суб'єкта до предмета. З огляду на могутнє ми переживаємо нашу підвладність природі, проте водночас можемо підносити себе до

думки вищості духу над природою і спроможні відчувати задоволення на підставі осягнення незалежності звичаєво-розумних істот від сил природи. Докладно зрозуміла, піднесеність міститься не в речах природи, а в нашій душевній спроможності [83]; ми підносимо себе над природою, і це піднесення становить коріння піднесеності. Разом із цим відхилено фізіологічне тлумачення піднесеного, яке спробував запропонувати Едмунд Бьорк (1729–1797) у «Філософських розвідках щодо походження наших понять прекрасного і піднесеного» (Рига, 1773, перше видання 1756), пояснюючи його за допомоги почуття спокою, що супроводжує очищення кров'яних судин від закупорювання та пов'язане з острахом і добродійним благоговінням.

Кантова естетика справила вплив не лише на німецьку класику, а й позначилася завдяки вченню про генія на мисленні романтиків, які, подібно до Канта, вбачали в мистецтві природне творення із дораціональних сил духу. Шилер також зазнав впливу Канта, однак критикував його естетику, вважаючи її за суб'єктивістичну. На відміну від Канта він визначив прекрасне як досконале, виявлене разом зі свободою. За Шилером, предмет досконалий, якщо він домірний об'єктивному поняттю розуму, що лежить в основі явища; він прекрасний, якщо відповідає вкладеному нами в явище поняттю.

Суть Кантового розгляду «немовби» [Als-ob-Betrachtung] полягає у визнанні тієї ролі, яку відіграють конструйовані поняття не лише в конкретних науках, а й в етиці, естетиці, у вченні про доцільність природи. Це розуміння доповнює тезу про залежність від тлумачення всіх предметів: із плином часу Кант дедалі чіткіше помічав, що неможливо обмежуватися категоріями й засадами природничо-наукового мислення як рамцями тлумачення; крім того, ми мусимо зважати ще й на тлумачення в моральних і естетичних рамцях.

Здається, можна узагальнити сказане про роль сили виображення в «Критиці сили судження». Відношення на підставі конструйованих понять відіграють роль не лише в телеології природи, а й у теорії досвіду та в теорії обов'язку ми витворюємо поняття, щоб за їхньої допомоги розтлумачувати домагання пізнання і повинності. Якщо ті взаємозв'язки, в рамцях яких ми здійснюємо тлумачення, створені нами, то, звісно, мимоволі виринає припущення – прямуючи далі Канта, – що існують не лише одні єдині, а багато можливих рамець тлумачення. З цієї причини більше не може залишатися чинним висунуте Кантом домагання раз і назавжди створити загальні рамці теорії досвіду і звичаєвого зобов'язання.

9. Філософія релігії

Кантова філософія релігії дотримується просвітницької тенденції редукувати релігію до розумних, морально зумовлених змістів, проте суттєво виходить поза межі мислення Просвітництва, оскільки вона базується на трансцендентально-філософських підвалинах.

Із вимогою вилучення з релігії всіх уявлень, які не є морально значливими, обертається традиційне співвідношення релігії й моралі: за Кантом, моральна філософія не припускає релігії – як уважали тривалий час, – а повсякчас значуща серцевина релігії залежить від етики. Релігія не являє собою жодного самостійного підходу до віри в Бога, а виявляється доповненням моралі й унаслідок цього залежною від неї. У дусі програми «моральної релігії» Кант вимагав не лише демітологізації релігії – з популярних релігійних уявлень потрібно «зняти їхню містичну покрыву» [84], – а підготував те скасування релігії у філософію, яке пізніше послідовно здійснив Гегель.

Свої думки щодо філософії релігії Кант оприлюднив спочатку в «Берлінському місячнику», потім у вигляді книжки під заголовком «Релігія в межах самого лише розуму» (1793) – і то в час, коли по смерті Фридриха Великого обмежувалася свобода релігійного мислення і посилювалася цензура. Публікація викликала огуду короля Фридриха Вільгельма II, що спонукало Канта до утримання від висловлювань своїх поглядів у філософсько-релігійних питаннях аж до смерті короля [85].

В який спосіб Кант перетлумачив релігійні уявлення, виявляє його розуміння гріха і зла. Згідно з Кантом, зло полягає в тому, що під впливом схильностей нехтують звичаєвим законом і тим самим усувають правильне співвідношення розумного звичаєвого закону і чуттєвих потягів. Кант не просто звів зло до потягу, адже воно, як і добро, припускає певний акт свободи; він радше допустив, що має місце прагнення до спотворення, яке кориниться в немірності людської природи, і в ньому полягає зло: радикальне зло [86], яке називається так через те, що воно є коренем (*radix*) неморальних максим. Оскільки це прагнення виявляється тоді, щойно людина користується своєю свободою, його можна назвати «вродженням», а позаяк воно є наслідком якогось неемпіричного рішення – первісним гріхом [*Ursünde*]. При цьому не йдеться про повне пояснення гріха і зла; не дається цілковито збагнути радикальне зло, так само

залишається недослідженим те, звідки походить наявний у кожній людині зародок добра. Схожим чином морально розуміється вчення про Ісуса як «Сина Божого». Ісус уважається за приклад людини, до котрої прихильний Бог, тобто за конкретизацію ідеалу добра. Те, що Син Божий зійшов з небес, означає лишень те, що всі люди зобов'язані підносити себе до ідеалу досконалості. Віра в Ісуса як Сина Божого здобуває виправдання виключно в практичній поведінці вірянина. Промовляти про спасіння дякуючи Сину Божому означає ніщо інше, як приймати постійно спрямований на добро спосіб думання [Gesinnung], який передбачається вченням про Святий Дух. Вчення про триєдність зберігається в дослівному значенні, але радикально змінюється за змістом.

Зрештою, етика утворює також рамці Кантового розуміння справжньої церкви, яку він тлумачив як об'єднання людей однакового подуму з тією метою, щоб чинити успішніший опір злу, ніж це спроможний зробити ізольований індивідуум. На відміну від держави, така етична спільність існує лише в думках; вона є ідея, що повинна спонукати людину поводитися так, *немовби* вона була приналежною до звичаєвої спільноти. Незрима церква як ідея об'єднання всіх праведників під правлінням Божим повинна видаватися взірцем для зримої церкви і вказувати їй напрям до єдності, до незалежності від марновірства, до свободи від структур ієрархії та до незмінності її основного устрою.

Оскільки ідеї самого лише розуму недосяжні для більшої частини народу, згідно з Кантом виправданою є народна віра, бо вона в наочній формі знайомить людей із вченнями віри розуму; сама ця остання послідовно має бути пов'язана з етикою: «Релігія (розглянута суб'єктивно) є пізнання всіх наших обов'язків як божественних заповідей» [87]. Уявлення і культові практики, що сягають за межі цього, потрібно відхилити: «все те, що крім доброго способу життя людина гадає ще зробити для прихильності Божої, є суто релігійним маренням і псевдослужінням Богів» [88]. Примат практики Кант використав також у пізнішій праці про «Суперечку факультетів» (1798), де він наголошував: «в релігії все залежить на чиненні» [89]. Там, де немає жодного стосунку до практичного розуму, догмати віри байдужі.

Хоча вказане розуміння близьке до поглядів Просвітництва, Кантова філософія релігії містить одну думку, що перевершує просвітницьке мислення і є вагомою для подальшого розвитку

філософії. А саме: вона містить тезу, що також поняття і доктрини (християнської) релігії не можна розуміти незалежно від контексту певної теорії: не лише про Бога, як було показано в «Критиці практичного розуму», а і про гріх і спасіння, про Сина Божого і триєдність, про царство Боже і про об'явлення можна говорити лише в рамцях певної (етичної) теорії. Під таким кутом зору Кантове тлумачення релігії виявляється прикладом застосування основної думки критичної філософії. Висловлюючись загалом, спричинена Кантом революціонізація філософії полягає в тому, що не лише основні поняття теорії досвіду, а й центральні ідеї етики, естетики, телеологічного тлумачення природи і релігії сприймаються як конструкти, створені з метою теоретичної та практичної орієнтації і з якими не можна співвіднести жодну наявну саму по собі дійсність.

Кант хоч і послабив чимало своїх критичних думок у роки після появи «Критики чистого розуму» – наприклад, пізніше він знову допустив відхилене спочатку поняття актуально нескінченного, а також припустив, що завдяки категоріям можна мислити (хоч і не пізнавати) щось навіть незалежно від споглядання, – із плином часу він узагальнив і радикалізував основну думку трансцендентальної філософії: хоч би до чого ми мисленнєво відносилися, завжди йдеться про щось потлумачене нами. Принцип залежності від тлумачення, використаний Кантом спершу в рамцях теорії досвіду, разом із тим перетворюється на принцип філософії в ширшому сенсі, що тим часом помітно дедалі виразніше [90].

II. Метафізичні та психологічні тлумачення критицизму

«...не його [Канта] то провина, якщо зловживали його філософією і надали їй почасти іншого вигляду, зовсім несхожого на авторський».
(Гердер, «Листи про гуманізм»)

Кантова філософія викликала полеміку не лише серед фахівців, а й поміж освічених людей узагалі, тому як її основні думки стали відомі в широких колах. При цьому йшлося передусім про критику традиційної метафізики, що хвилювала розумні голови. Це виявляється, наприклад, у Мендельсона (див.: ч. I, гл. II, 4с), який схарактеризував Канта як «всерозтрусувального» мислителя і тим самим ґрунтовно схибив інтенцію трансцендентальної філософії, яка в жодному разі не є початково деструктивною. Якщо вже дружній із Кантом філософ піддався спокусі однобічного наголошення негативної сторони критицизму, то не дивно, що це робили й аматори. Так, Гайнрих фон Кляйст (1777–1811) такими словами підсумував те, що він уважав за загальний результат «Критики чистого розуму»: «Ми не спроможні вирішити, чи є справді істина те, що ми називаємо істиною, чи нам так лише здається [scheint]. Якщо останнє, то по смерті вже немає істини, яку ми тут накопичуємо». З огляду на цей гаданий результат він уже не здатен надавати життю жодного сенсу: «Моя єдина, моя найвища мета зникла, і тепер я не маю жодної» [1].

Зважаючи на труднощі розуміння кантіанства, можна збагнути, що воно тільки поступово набувало визнання. Прихильники Канта спочатку були в Кьонігсберзі, незабаром також в інших університетах, насамперед у Берліні, Галє, Ляйпцигу, Єні [2]. Критицизм наштовхнувся на опір почасти у прибічників Вольфової філософії, почасти у представників християнських релігій. Погляд, нібито кантіанство не сумісне з католицизмом, врешті призвів до того, що «Критика чистого розуму» була занесена до церковного переліку заборонених книжок. Справжні кантіанці значною мірою були несамостійними; там, де Кантові погляди засвоювалися оригінальними мислителями, вони одразу зазнавали трансформації. У декотрих це відбувалося у формі спроби поєднання зі старішими філософськими позиціями, тоді

як інші, виходячи поза межі кантіанства, намагалися прямувати до ідеалізму.

1. Наближення критицизму до традиційної метафізики

Перетлумачення Кантового підходу в світлі метафізики Ляйбніца здійснив Йоган Фридрих Гербарт (1776–1841), котрий із 1808 року обіймав Кантову катедру в Кьонігсберзі, а 1833 року прийняв запрошення до Гьотингена Він був не лише філософом, а й психологом і педагогом; у педагогіці його погляди (які тут не викладаються) справили навіть триваліший вплив, аніж у філософії. З його філософських творів варті уваги насамперед «Підручник зі вступу до філософії» (Кьонігсберг, 1813) і «Головні пункти метафізики» (Гьотинген, 1806) [3]. Гербартова психологія розвивається, зокрема, в двотомному творі «Психологія як наука, наново ґрунтована на досвіді, метафізиці й математиці» (Кьонігсберг, 1824–1825).

а) Гербартова метафізика досвіду

Завдання (теоретичної) філософії, відповідно, метафізики, полягає, на думку Гербарта, (так само, як і на погляд Канта) у тому, щоб розтлумачити досвід. Пізнання – це факт, який вимагає тлумачення [4], а саме в чисто раціональний спосіб: у філософії йдеться не про віру чи «прочуття» [Ahndung], а про обґрунтоване знання. Виходити слід із даного – явища, – тобто, з опису даного. Через викриття суперечностей, що містяться в даному, започатковується той рух мислення, який веде до формулювання припущень і до осягнення даного за їхньої допомоги [5]. Припущені Гербартом суперечності вказують поза межі даного, оскільки істинна дійсність не може бути суперечливою; те, що містить суперечності, не може бути насправді дійсним і, отже, має розглядатися за явище. В цьому сенсі Гербарт вимагав так опрацьовувати поняття про предмети досвіду, щоб зникали суперечності [6]. «Опрацювання» полягає у формулюванні припущень про дійсність «позаду» явищ, або ж про сутність дійсності, з тією метою, щоб гадано суперечні предмети досвіду зображувати як самі лише явища.

* У першій чверті XIX століття слово «Ahndung» мало значення не лише «гніву» чи «покарання», а й «передчуття» чи «прочування». Згодом останнє значення поступово дістає досі чинного правопису «Ahnung». Запропонований варіант перекладу вмотивований головню стилістичними міркуваннями: аби відтворити незастосовність і певну архаїчність цього слова у вказаному значенні, що властиво як сучасній українській, так і німецькій мовам. Див.: Grimm J., Grimm W. Deutsches Wörterbuch. — Leipzig: Hirzel, 1854. — Bd. I. A–Biermolke. — Sp. 194. — Прим. перекл.

За «суперечливе» Герbart уважав, наприклад, поняття речі, яка як єдина водночас складається з множинності властивостей. Щоб пояснити своє розуміння, Герbart міркував таким чином: якщо, скажімо, шматок золота оцінюють як жовтий і як важкий, то хоча він і повинен бути єдиним, але схоплюється як множинність – як щось жовте, щось важке тощо. Якщо суперечність намагаються оминати тим, що підґрунтя багатоманітних властивостей переносять у сутність золота, то цю сутність розглядають і як підґрунтя жовтого кольору, і як підґрунтя ваги; отже, одне й те саме перетворюється на підґрунтя для відмінного, і таким чином воно саме стає чимось багатоманітним, тож суперечність існує далі. Її можна уникнути лише в тому разі, якщо множинність пов'язують виключно з явищем, а насправді дійсне, що лежить в основі явища – «реальне», – розуміють як єдність у повному сенсі слова. Істинну дійсність слід мислити як багатоманітність «реалів» [Realen], які не містять жодної множинності частин, тож уже не протяжні та в цьому схожі на монади Ляйбніца (див.: ч. I, гл. I, 6b). Натомість матеріальні речі як множинності суть явища. Співіснування частин має місце лише для нашої свідомості; тільки прості субстанції є реальні в повному сенсі слова: тому слід строго розрізнити між тим, що насправді дійсне й виключає будь-яку множинність, і тим, що лише мислиться (з'явною множинністю) [7]. Істинна дійсність не має не тільки жодних просторових, а й жодних часових визначень, її не можна розуміти як минулу або як майбутню, їй не притаманні жоден рух і жодне життя, вона виключає протилежність, становлення, зникання і зміну.

Аналіза Гербарта нагадує парадокси елеата Зенона, і до того ж не лише формально, а й з огляду на постановку мети, оскільки та аналіза спрямована на те, щоб досвідну дійсність виявити як позірність і відрізнити її від істинної дійсності, що може схоплюватися лише в чистому мисленні. Втім, на противагу Зенону Герbart допустив, що насправді суще є не одне, а існує в множині. Тоді як елеати лише протиставляють одне одному насправді суще і з'явну множинність, не будучи спроможними пов'язати їх одне з одним, Герbart хотів через явища проникнути до істинної дійсності: «Ніхто не вважатиме, що немає геть нічого; адже зрозуміло, що в такому разі також нічого не з'являлося б. Але те, що є, потрібно досліджувати із даної позірності...» [8]. Це висловлює формула: «Скільки позірності, стільки ж вказівки на буття» [9]. Отже, позірність не витворюється суб'єктом, а зумовлена самою дійсністю.

Такими поглядами Герbart настільки віддалився від Канта, що його філософію вже не можна зараховувати до критицизму. В той час як

Канту йшлося про розтлумачення того, як ми можемо відноситися до об'єктів через уявлення і судження, Герbart за посередництвом опрацювання понять намагався проникнути до потойбічної досвіду іматеріальної дійсності. Він запитував не про умови можливості предметного досвіду на боці суб'єкта, а про об'єктивні умови феноменальних предметів. Він не поставив критичне питання, що означає «дійсний» і за яких умов щось може досвідчуватися як дійсне. Тому у вирішальних пунктах він залишився прив'язаний до раціоналістичної метафізики, яку Кант похитнув критикою розуму.

b) Основні ідеї психології Гербарта

Множинність явищ свідомості теж має бути віднесена до простої субстанції – душі. Той факт, що свідомість утворює певну єдність і що психічні феномени ми переживаємо як наші (через що ми кажемо не «мислить» [es denkt], а «я мислю»), за Герbartом, може бути досягнутий лише в тому разі, якщо наша самість мислиться як субстанція, як душа. Тим самим ми виходимо поза сферу психічних феноменів, що в очах Гербарта є не недопомом, а неодмінним наслідком наших зусиль розтлумачити такі факти. Позаяк емпіричне підґрунтя психологічної теорії виявляється мізерним, потрібне доповнення через припущення про закономірності і про потойбічний досвід взаємозв'язки. «Метод відношень», як назвав своє поступування Герbart, являє собою психологічний додаток до опрацювання понять метафізики.

Згідно з Герbartовою теорією психічних подій, внаслідок властивого їй прагнення до самозбереження душевна субстанція реагує на зовнішні впливи (або порушення), намагаючись відновити порушену рівновагу; її реакціями постають відчуття, які після припинення порушення продовжують діяти у формі уявлень. Уявлення можуть перешкоджати одне одному, виключати одне одного або поєднуватися, а саме в закономірний спомб, тож психічні події підпорядковані певному різновидові механізму, а тому підлягають принципово науковому поясненню. При цьому немає потреби у прийнятті духовних спроможностей, на які покликався ще Кант.

Психічному механізму підпорядковані не лише уявлення, а всі психічні діяльності. Якщо кілька діяльностей перешкоджають одна одній, але не знищують [одна одну], то тоді загальмовані активності виявляють себе як прагнення, що має певну інтенсивність. Ступінь перешкоджання можна виразити через співвідношення інтенсивності задіяних чинників – тобто, у вигляді дробу, – причому перешкоджання

відповідає оберненому пропорційному їхніх сил. Якщо одне уявлення загальмовується понад певну міру, воно припиняє бути усвідомленим; воно занурюється нижче порога свідомості, як казав Герbart, закарбувавши це вагоме для пізнішої психології поняття. На думку Герbartа, також простим субстанціям поза межами душі притаманна – за аналогією з душею – тенденція до самозбереження, яка спонукає їх реагувати на порушення. «Реали» впливають одне на одного, отже, не позбавлені вікон на кшталт Ляйбніцевих монад. Людська душа є членом цього духовного космосу.

Герbartове розуміння, здається, відкрило перспективу для такої психології, закономірності якої дозволяють математичний вираз. Такі теоретики, як Ернст Гайнрих Вебер (1795–1878) і Густав Теодор Фехнер (1801–1887) підхопили цю думку і намагалися перетворити психологію на «фізику» душевного життя (психофізику). При цьому вони спиралися на те спостереження, що збільшення подразнення тільки тоді веде до зміни відчуття, коли воно перебуває в певному відношенні до вихідного подразнення. Позаяк це співвідношення є змога виміряти або ж математично виразити, вважалося, що опосередковано можна математично зареєструвати і відношення між відчуттями та уявленнями.

Думка Герbartа вплинула на шкільну освіту. До його прихильників належали, крім інших, Мориц Дробіш (1802–1896), Густав Гартенштайн (1808–1890) і Роберт Циммерман (1824–1898) [10]. Герbartіанство як помірковано-критична альтернатива до кантіанства, яке вважалося небезпечним в силу світоглядних міркувань, справило помітний вплив у другій третині XIX століття насамперед в Австрії.

2. Психологічно-антропологічне тлумачення критицизму

а) Психологічне розуміння критики у Фриза

Хоча Кантові йшлося не про психологію пізнання, а про трансцендентально-логічну теорію пізнання, часто-густо він застосовував психологічні вислови. Так, він говорив про психічні спроможності та про способи їхнього функціонування, покликався на акти або дії душі [Gemüt] і називав судження «аналітичними», якщо їхній предикат «мислиться» в понятті суб'єкта. Ця термінологія дала змогу розуміти його теорію – всупереч його інтенції – як психологію пізнання і дала змогу спробувати розвинути її далі в дусі послідовного психологізму.

Психологістичну версію критицизму з особливою рішучістю обстоював Якоб Фридрих Фриз (1773–1848), який спочатку був позаштатним професором у Гайдельберзі, а згодом ординарним професором у Єні. За часів Реставрації після 1815 року він потрапив у скрутне становище, тому що пристав на бік студентських корпорацій і брав участь у Вартбургському святі. Він утратив свою професуру і лише 1824 року знову отримав право на викладання, правда, спочатку лише математики й фізики, але 1825 року і філософії. Його головним твором є «Нова або антропологічна критика розуму» (1807; 1828–1831) [11], заголовок якої повідомляє, що Фриз хоча й долучається до першої критики Канта, проте водночас обирає інший порівняно з Кантом шлях: на відміну від Канта він розглядав антропологію, отже досвідну науку, як підвалину філософії. Про психологію, яка, за Фризом, складає частину антропології, він недвозначно заявив: «Вона є справжнє основне дослідження будь-якої філософії» [12].

Своє розуміння він виправдовує тим аргументом, що пізнавання припускає уявлення, а тому в інтересах розв'язання проблеми пізнання завдяки психологічним засобам слід пояснити те, що означає «уявлення». При цьому потрібно розрізняти між уявленням як психічним актом і предметом уявлення, який за певних обставин (наприклад, у сприйнятті) є чимось об'єктивним. (Схожі погляди пізніше обстоювали Brentano (див.: ч. III, гл. II, 4с) і Husserl (див.: ч. IV, гл. II, 1.) Те, що ми можемо в пізнанні відноситися до дійсності, хоча уявлення як акти суть суб'єктивні, становить, на думку Фриза, одну з великих загадок філософії. Як він уважав, цю загадку не дається розв'язати через зведення уявлень до подразнень з боку речей, бо за допомоги причинового припущення так само мало можна пояснити значення пізнання, як і сліпонародженому не можна повідомити знання кольорів у рамках каузальної теорії; в обох випадках або має місце безпосереднє знання, або немає жодного знання. Замість спроб пояснення за допомоги каузальних моделей у Фриза виступають спостереження і опис досвідченого [des Erfahrenen], причому виявляється, «що у відчутті з самого початку міститься споглядування чогось поза мною або діяльності в мені (з огляду на те, стосується воно зовнішнього чи внутрішнього споглядання чуттів), і що уявлення певного предмета або чогось об'єктивного не додається тільки через рефлексію чи якомось заднім числом, а вже з самого початку повністю тут присутнє» [13]. Фриз також вважає хибним відмежування (сприймальної) чуттєвості та

(самодіяльного) розсуду; фактично ми пізнаємо наш дух завжди лише остільки, оскільки він діяльний; коли ми говоримо про те, що дух сприймає враження, то ми маємо на увазі, що він спонукається до певної діяльності (але це не слід розуміти причиново) [14].

Як і деякі інші сучасні філософи, Фриз теж уважав, що за Кантових умов подразнення не можна розуміти як дії речей самих по собі, оскільки категорія каузальності може бути застосована лише до явищ, тож, не до речей самих по собі. Здається, таку складність є змога уникнути лише тим, що або ми вертаємося позад Канта і відносимо категорію каузальності також до речей самих по собі, або ми прямуємо поза Канта і облишаємо припущення речей самих по собі, що впливають на суб'єкт. Однак ця альтернатива не повна, позаяк існує третя можливість: можна обмежитися аналізом змістів свідомості та не порушувати питання про потойбічні свідомості причини уявлень. Цей шлях обрав Фриз.

Згідно з Фризом, сприйняття і уявлення сили виображення [Einbildungskraft] відрізняються не тим, що перші спричинені незалежними від мислення речами, а останні натомість – ні, а тим, що уявлення сприйняття на противагу самим лише уявленням виявляють цілковитий закономірний взаємозв'язок: «Ми завжди лише обопільно верифікуємо одні уявлення через другі, одне споглядання через інші споглядання в цілковитому взаємозв'язку наших досвідів. Тільки цей взаємозв'язок споглядань і досвідів між собою показує нам у конкретному випадку, чи мали ми справу з чуттям, чи з самим лише виображенням» [15]. Він послідовно відмовляється від розуміння істини як узгодженості судження з предметом; на його погляд, істина полягає радше в приналежності одного судження до «взаємозв'язку цілого» [16], отже, до когерентної системи суджень. Одним словом, він дотримується когерентного розуміння істини, проте воно – на його думку – в жодному разі не становить необхідний наслідок критицистського підходу.

Психологія, за Фризом, повинна утворювати також підвалину філософського вчення про принципи. На відміну від Канта, котрий намагався довести [beweisen] засади філософії, згідно з Фризом, принципи філософії можна лише виявити [aufweisen]. Він обстоював такий погляд, бо в засадах убачав закладені в розумі «безпосередні пізнання», тож, здається, можливо допровадити їх до ясної свідомості засобами психології. Так, наприклад, принцип каузальності, мабуть, є змога «виявити» в розумі, і це поступування Фриз доволі оманливо

назвав «дедукування». Фриз гадає, що Кант перебував під впливом «передсуду доведення», що спонукав його до вимоги доказів для всіх положень. Оскільки будь-який доказ спирається на припущення, які в свою чергу мусять доводитися на ґрунті згаданого передсуду, то з цього випливає регрес у нескінченне. Якщо спробувати уникнути цього наслідку, прийнявши певні положення без обґрунтування як принципи, то загрожує небезпека скептицизму, позаяк необґрунтовані положення, або ж положення, що видаються за невіддільні обґрунтуванню, завжди можна взяти під сумнів.

Стосовно цієї критики Канта варто зауважити, що, справді, не можна раціонально вимагати визнання лише тих положень, що їх виведено з інших положень; однак цю вимогу не виправдано приписувати Кантові. У «Критиці чистого розуму» засади на кшталт принципу каузальності не висновуються з інших положень, як стверджували Фриз та схожим чином Попер (див.: ч. IV, гл. V, 4); їм радше надається виправдання через той доказ [Nachweis], що досвід без них не може досягатися як можливий. Тому в Канта не впливає жодного регресу в нескінченне, так само як і засади трансцендентальної філософії мають значущість на підставі уявної очевидності.

Оскільки Фриз у засадах не розпізнав умов, за яких досвід дається досягнути як можливий, він був змушений постулювати такі пізнання, які імпліцитно містяться в розумі та які потрібно лише експлікувати для того, щоб вони могли слугувати за підвалину науки. Не можна не побачити того, що тут ідеться про психологічний варіант платонівського вчення про пригадування, прикметного ще й тим, що Фриз, долучаючись до Платонового вчення про пригадування, позначав актуалізацію «безпосередніх пізнань» як «поновлене усвідомлення» [Wiederbewußtsein].

На безпосередніх пізнаннях, відповідно, на «темних уявленнях», базуються, на думку Фриза, засади субстанційності, каузальності та єдності свідомості. Єдність свідомості він розумів не на кшталт Канта як єдність *Я мислю*, а на кшталт передкантівської метафізики як «єдність розумного духу» [17]: «Наш дух в єдності всього свого життя є діяльний розум, розсудлива сила волі, що внутрішньо опановує сама себе» [18]. Згідно з Фризом, «темні уявлення» лежать в основі також віри в добре і прекрасне, у вічний порядок усіх речей і в божественне. З ними має справу вища частина філософії (як вчення про ідеї). Фриз чітко відрізняв віру в ідеї від наукового пізнання; на

його погляд, «усвідомлення віри має протиставлятися будь-якій науковій, пояснювальній оцінці і вимагає для себе якогось іншого способу оцінки, себто прочуття... Цей вищий спосіб розгляду є естетичним, оскільки естетичні основні думки релігійних переконань для нього перетворюються на принцип» [19]. Не лише етика й естетика виявляються філософськими дисциплінами, а навіть релігія належить до філософії, оскільки вона спирається на розум як орган «прочуття», а він [розум] заслуговує на довіру. Репрезентований Фризом психологізм виявляє себе також у вищій частині філософії, оскільки віра пов'язується з організацією розуму [20], що становить предмет психологічних чи антропологічних досліджень. А саме: як *акти* мислення ідеї суть предмети психології, хоча як *змісти* мислення вони є предметами розумової віри, а не психології чи якоїсь іншої конкретної науки.

Фриз уважав, що порівняно з Кантом він досягнув вирішального поступу, тоді як у післякантівській філософії, а саме в Шелінґа та Геґеля, на його думку, помітно згубний рух назад, тобто звертання до нового містицизму. Філософський поступ полягає не у витворенні нових істин – істина позачасова і незмінна, – а в дедалі виразнішому уявленні істини через глибшу рефлексію і щораз дальшу абстракцію. Розвиток філософії зумовлений, звісно, не лише іманентними чинниками, а й поглядами народів на світ і життя, як пояснював Фриз, долучаючись до романтичного вчення про дух народу. Кожен вростає в певний погляд на світ; однак філософ не має права залишатися при цьому, а зобов'язаний систематично обґрунтовувати свої переконання [21]. Залежно від різних (натуралістичних, мітологічних, психологічно-індивідуалістичних, етичних і релігійних) поглядів на світ Фриз накреслив певну типологію філософських точок зору, яка випередила схожі спроби у Дильтея (див.: ч. III, гл. IV, 2 b) та інших. Сам він сповідував такий погляд на світ, в якому поєднуються науковий спосіб розгляду з релігійною вірою.

Фриз був певен у тому, що філософує в дусі Канта, хоча в суттєвих пунктах він відхилився від Кантового критицизму. Щоправда, він згоден із Кантом у тому сенсі, що обидва вони воліли, з одного боку, розв'язати проблему пізнання, а, з іншого – проникнути до ідеального погляду на дійсність; проте засобами, якими він послуговувався – покликання на безпосередні пізнання та на віру й прочуття, – він помітно відступив від Кантового критицизму. Якщо філософії він указав те завдання, щоб вона в рамках релігійно-естетичного

способу розгляду сповіщала ідеї, які взяли на віру [geglaubte Ideen], то видається сумнівним, чи можна ще характеризувати його мислення як *критичну* філософію. Для подальшого розвитку філософії становить інтерес не так його обстоювання ідеального погляду на світ на підґрунті довіри до розуму, як радше його психологічно-антропологічне тлумачення критицизму, чим він підготував погляди, що пізніше мали місце в Гельмгольца, а в ХХ столітті у представників еволюційної теорії пізнання. Якщо ж робиться спроба розв'язати проблему пізнання засобами якоїсь конкретної науки – психології, антропології, теорії еволюції, – то в такому разі відмовляються від філософського розгляду домагань пізнання, що принципово виходять поза межі конкретно-наукового мислення, однак це сумнівно з позиції трансцендентальної філософії.

b) Школа Фриза в ХІХ і ХХ століттях

У послідовників фризівської школи прикметним є те, що вони більш суворо дотримувалися поглядів засновника школи, ніж це має місце в більшості інших шкіл. Своє завдання вони вбачали передусім у тому, щоби прояснити репрезентовані Фризом побудови і припасувати їх до загального поступу знання.

Виразно це виявляється в Ернста Фридриха Апельта (1812–1859), який викладав у Єні й у своїх працях обстоював погляд Фриза з деякими коректурами [22]. Як і Фриз, він так само вірив у об'єктивну істину, яку можна в рефлексії допровадити до свідомості, і так само він орієнтувався на форму кантівської філософії. У своїй «Метафізиці» (Ляйпциг, 1857) формально він настільки щільно прилучився до Кантової «Критики чистого розуму», що можна було б говорити ледь не про парафразу, якби Апелът радикально не перетлумачив центральні погляди Канта і якби, наприклад, не розумів поняття і засади а рїогї як «темні уявлення», що повинні допроваджуватися до ясної свідомості виключно у філософській рефлексії. Вислів «пригадування» він розглядав, правда, як метафору, проте ядро вчення про пригадування він уважав виправданим. Попри всі формальні подібності, в нього знову набуває визнання дух традиційної метафізики порівняно з настановою критичної філософії.

В Апельта особливо виразним є прийняття безпосередніх пізнань для того, щоби розтлумачити можливість загальнозначущих і необхідних положень про дійсність. Сильніше за Фриза він

наголошував роль синтетичної єдності, яку він пов'язував зі «спекулятивною основною формою», що повинна так само лежати в основі зв'язку понять, як простір і час лежать в основі зв'язку уявлень споглядання. Категорії суть способи, в яких виявляє себе та основна форма. Апелът закидав Кантові, ніби той сконцентрувався лише на тому, що показує себе в рефлексії; тому, мовляв, він прогледів те, «що приховано стоїть за свідомістю» [23]. Синтеза розсуду, про яку мовив Кант, є тільки повторенням початкової синтези основної форми, яка у вигляді безпосереднього пізнання криється в нашому розумі. В ній як єдності духовної діяльності повинна міститися цілість пізнання, з якої ми виокремлюємо то один бік, то інший.

Особливо наполегливо Апелът розглядає вчення про ідеї розуму: *божественність, свободу, безсмертя*. Ідея божественності – це ідея досконалого, необмеженого, абсолютного, яка утворюється через усунення меж предметного досвіду. Ідеї не є химери, натомість їм мусить відповідати щось дійсне, оскільки розум не витворює дійсність. Обмеженість людського духу, правда, має вплив на той спосіб, у який я уявляю собі світ, але не на те, яким є світ [24]. Бог, душа і безсмертя суть змісти віри як певного виду пізнання поряд із наукою. Тому Апелът міг стверджувати: «Ми зважуємося... на віру і проти науки, але водночас і на те, що віра народжується в наших власних грудях, а не передається нам ззовні» [25].

Інші члени фризівської школи [26] XIX століття значною мірою призабуті. В XX столітті напрям Фриза знайшов енергійного представника в особі Леонарда Нельсона (нар. 1882, пом. 1927 у Г'ютингені) [27], який здобув для нього увагу поза вузькою сферою філософії. Хоча Нельсон і не належить до епохи, про яку йдеться в цій главі, через велику близькість його думок до поглядів засновника школи його можна згадати в цьому місці. В основних поглядах – у прийнятті безпосередніх пізнань і в заклик до самодовіри розуму, а також у тлумаченні історії філософії – він значною мірою погоджувався із Фризом. Варта згадки його критична настанова щодо теорії пізнання [28], на яку потрібно кинути оком.

Згідно з Нельсоном, традиційна теорія пізнання переслідувала мету обґрунтування об'єктивної значущості пізнань. Для цього вона потребувала певного критерію, який або сам є якимось пізнанням, або не має характеру пізнання. В першому випадку він може бути засвідчений лише за допомогою теоретико-пізнавального критерію як пізнання; натомість якби критерій не був пізнанням, він мав би

бути відомий, тобто, ми мусили б пізнати, що йдеться про критерій істини. В обох випадках уже припускають пізнання, для якого шукається певний критерій, і тим самим використовують як певне [sicher] те, що тільки потрібно перевірити [gesichert].

Така дилема виникає, на думку Нельсона, із вимоги обґрунтування будь-якого пізнання (відповідно до «передсуду доведення», про який говорив Фриз) [29]. Ця вимога пов'язана з припущенням, що кожне пізнання є судження, яке слід доводити за допомогою інших суджень. За цієї передумови в результаті впливає нескінченний регрес, тож геть ніщо не може вважатися за доведене. А тому слід – як гадав Нельсон разом із Фризом – допускати пізнання, що безпосередні так само, як і сприйняття, але на відміну від них не мають наочного характеру. Допроводити до ясної свідомості через рефлексію, розчленовування і абстракцію ці, як правило, не усвідомлені (або усвідомлені не ясно) безпосередні пізнання становить завдання філософії. Нельсон припускає, що має місце пізнання як загальнозначуще пізнання в дусі раціоналістичного ідеалу пізнання; функція прийняття безпосередніх пізнань полягає у виправданні цього ідеалу пізнання.

Хоча Фриз і його послідовники вважали, що остаточні істини можна *виявити*, у вченні про безпосередні пізнання йдеться про спекулятивне припущення для виправдання ідеалу остаточно обґрунтованого філософського знання. Під таким кутом зору започатковане Фризом вчення постає філософським фундаменталізмом, що виразняється в заяві Нельсона, мовляв, стосовно факту безпосереднього пізнання не може бути жодної суперечки. Якщо мовиться про самодовіру розуму як довіру до безумовної істини безпосередніх пізнань, то йдеться лише про опис фундаменталістської основної позиції, яка набагато потужніша за раціоналістичне вчення про вроджені поняття, оскільки вона стверджує, що розум уміщує не тільки поняття, а й пізнання.

Імпульси від фризівської школи сприйняв Карл Раймунд Попер (1902–1994), однак він відійшов від неї, коли відхилив припущення безпосередніх пізнань, що більше не потребують жодної перевірки, і наголошував, що всі висловлювання про факти мають визнаватися переглядними [revidierbar]. Тимчасом віра у дефінітивні змістовні пізнання, якій був зобов'язаний іще Нельсон, неабияк втратила свій вплив, не останньою чергою внаслідок критики Попера [30]. Утім, школа Фриза впливала й поза вузькою сферою філософії.

Так, психолог релігії Рудольф Ото (1869–1937) на зразок Фриза розумів святе як категорію *a priori*, «закладену в самому дусі як його найвитоківіше» [31]. Прихильники школи займалися також питаннями політики та виховання, як це показує приклад Нельсона, соціальні ідеї якого ще навіть у сімдесятих роках ХХ століття викликали інтерес у прибічників німецької соціал-демократії.

Для фризівської школи характерне піклування про аргументативну однозначність, яке виявляє себе навіть там, де переступають граничні межі можливого досвіду, тобто роблять метафізичні припущення. Наголошуючи неодмінність метафізичних ідей, Фриз і його наступники виступили проти емпіризму, якому вони, проте, пішли назустріч разом із вимогою засновувати філософію на психології й антропології.

с) Бенекє як представник психологізму

Тенденція до пов'язування філософської теорії досвіду та психологічної аналізи процесів свідомості знайшла продовження у Фридриха Едуарда Бенекє (1798–1854), який рішуче відхилив спекулятивні системи Фіхте чи Гегеля і протиставив їм психологістично закарбований критицизм. Разом із Кантом він відхилив усі претензії спекулятивної метафізики, внаслідок чого він закидав навіть Герbartовому вченню про прості субстанції; але як і Герbart та Фриз, він угледів у психології підвалину філософії і робив закид Кантові, мовляв, той зі своїм припущенням синтетичних суджень *a priori* всупереч своїй волі проклав шлях для спекулятивного ідеалізму. Згідно з Бенекє, «справжня наука» базується виключно на досвіді, врешті-решт, на досвіді психічних змістів; тому «вона незгладно мусить мати в собі його відбиток, а найвища підвалина знання душі буде найвищою підвалиною будь-якої науки» [32]. За властиве завдання Кантової філософії Бенекє розглядав зусилля знайти в самоспогляданні роз'яснення щодо пізнаваного [33].

Бенекє викладав як доцент спочатку в Берліні, згодом у Гьоттигені, а незабаром по смерті Гегеля став екстраординарним професором у Берліні. Коли він пішов із життя самогубством, Шопенгауер досить цинічно написав: «Я гадаю, що зрештою він волів уподібнитися Емпедоклові і стрибнув у Бог його знає яку діру, де його чорт зможе знайти. Одного разу, мабуть, замість мідних пантофлів на поверхню будуть викинуті золоті окуляри...» [34]. Аби зрозуміти

гостроту цього висловлювання, потрібно знати, що Бенеке дуже критично прорецензував «Світ як волю і уявлення», чим викликав Шопенгауєрове роздратування. Бенеке оприлюднив численні твори, які, проте, мають не зовсім філософський характер.

Бенеке схвалював Кантову критику старої метафізики, але засуджував те, що в «Критиці чистого розуму», попри зважання на психічні умови пізнання, бракує послідовного розвитку психологічного підходу. Цей недолік уможливив для післякантівських ідеалістів поновлення запереченої Кантом претензії, ніби з чистого розуму можна пізнати сутність дійсності. Особливо ж Кант упустив те, щоб засобами емпіричної психології описати й пояснити слушно встановлену ним активність пізнавального суб'єкта. Бенеке відхилив покладену Кантом в основу теорію психічних спроможностей, позаяк вона несумісна з науковим методом. Припущення про спроможності та їхній спосіб функціонування мають метафізичний характер. Слід обмежитися тим, щоб каузально, або ж генетично, пояснювати явища свідомості. Це зводиться до натуралістичного способу розгляду. Втім, Бенеке не був матеріалістом: він далекий від думки редукувати свідомість до фізіологічних процесів, оскільки переконаний, що пізнання психічного має перевагу перед пізнанням матеріальних речей. Психічні стани відомі безпосередньо, а фізичне – тож і людське тіло та його функції – ми знаємо лише через опосередкування уявлень і суджень.

Коли Бенеке дотримувався вимоги Гербарта і Фриза поставити філософію на психологічні підвалини і потрапив при цьому до підводної течії натуралізму, він обрав напрям, що був привабливим в очах численних сучасників після «краху ідеалізму». Його настанова в межах напрямку, започаткованого Кантом, являє собою крайню протилежну позицію до спекулятивного ідеалізму, як його представляв, наприклад, Гегель (див.: гл. VI). На підставі звернення до емпірично-психологічних поглядів він незабаром вступив у відкриту суперечку з кантіанством, що проявляється, наприклад, у такому його поясненні, що всі поняття постають через асоціативне злиття елементів наочних уявлень (що неточно позначають як «абстракцію») [36], а загальні положення без винятку виникають через індуктивне узагальнення, отже, не може існувати строго загальнозначущих синтетичних положень [37]. На його думку, також моральний спосіб думання [*Gesinnung*] і релігійні погляди базуються на душевних чинниках, які виявляють себе в звичаєвих і

релігійних почуттях [38]. З огляду на таку настанову стає зрозумілим, що спонукало Ото Лібмана в 1865 році до тієї констатації, мовляв, психологічне тлумачення Канта є найгіршим кривотлумаченням, яке може статися з критицизмом [39].

3. Мовно-філософська метакритика

Кантова філософія була геть неісторична: в ній ішлося не про історичні чинники, що можуть зумовлювати мислення, а про цілковито формальні структури мислення людини. Проти цієї настанови виступив Гердер, підкресливши залежність мислення від обставин відповідної фази розвитку людства і вказавши, головню, на значення мови для мислення.

Йоган Готфрід Гердер народився 1744 року м. Морунген (Східна Прусія), вивчав теологію в Кьонігсберзі, де він у 60-ті слухав також лекції старшого на двадцять років Канта, і 1776 року став суперінтендентом у Ваймарі, де він і помер у 1803 році. Його значення для літератури «Бурі й натиску» й особливо для молодого Гете, його віра в первісну поезію, як вона виявляється в народній пісні, його вплив на формування національної свідомості не лише німців, а й слов'янських народів, належать до царини історії літератури; для історії філософії він цікавий як філософ історії (а саме завдяки «Детям щодо історії філософії людства», 1793) і як критик кантіанства. Наскільки він захоплювався Кантом як особою – це яскраво помітно з його поцінування в «Листах зі сприяння гуманності», – настільки ж критично він висловлювався стосовно кантівської філософії, на яку він різко нападав у творі «Розсуд і досвід. Метакритика критики чистого розуму» (1799). Він заперечував, що існує незалежний від досвіду розум, відхиляв протиставлення речей самих по собі явищам і наголошував залежність від мови людського мислення, головню, категорій. Хоч якими вартими уваги є мовно-філософські міркування Гердера – вже 1772 року у «Трактаті про походження мови» він займався філософією мови та реконструював розвиток мови із природних здатностей людини, а саме: з чуттєвості, потреби у вираженні й розсуду, – з огляду на ціле його метакритику слід вважати хибною, позаяк вона ігнорує основну думку трансцендентальної філософії, геть не кажучи вже про принагідні недоречні огуди філософа, котрого він так високо прославляв у іншому місці. Гердер оспорює, що існують синтетичні судження а рїогї, заперече-

чує, що простір і час є чистими формами споглядання і сумнівається в адекватності таблиці категорій. Оскільки *мислити* означає рівно стільки, як *внутрішньо промовляти*, а *промовляти* – рівно стільки, як *мислити вголос* [40], категорії можуть бути зрозумілими лише у взаємозв'язку конкретного, мовно-артикульованого досвіду: «Ці поняття мислені по-людськи, висловлені в людській мові» [41]. Тоді як виклади про чуттєвість і розсуд, здається, близькі до позиції емпіризму, відносно розуму Гердер обстоює платонічний погляд. Як натякає назва, сутність розуму [Vernunft] полягає в розумному почуванні [Vernehmen], і розумно почуваємо ми загальне, що, за Гердером, існує незалежно від мислення. Завдання розуму полягає в схопленні загального в особливому і особливого в загальному [42], і це відповідає відношенням висловів у реченні. Внаслідок тісного зв'язку розуму і мови розум сягає так далеко, як мова чи знаки загалом [43].

Різкість обраного в «Метакритиці» тону – наприклад, йдеться про «трансцендентальні примари» – можна зрозуміти лише тоді, коли знати, що Гердер почував себе глибоко ображеним Кантовою рецензією перших двох частин його «Ідей щодо філософії історії людства» (Рига і Ляйпциг, 1784 і д.). Якщо відносно Гердерового припущення прогресивного розвитку духовної природи людини Кант уважав, що сумнівно «хотіти пояснити те, що не досягають, із того, що досягають іще менше» [44], то Гердер почувався фактично ураженим. Крім того, певну роль відіграло його переконання в тому, що потрібно опонувати проти згубних у його очах релігійних і моральних наслідків трансцендентальної філософії, які разом із Райнгольдом і Фіхте набули визнання в Єні [45]. Попри те його полеміка проти Канта, продовжена в двотомній «Калігоні» (1800), не може бути виправдана ані змістовно, ані морально.

Ще перед Гердером Канта намагався критикувати його земляк Йоган Георг Гаман (1730–1788), з яким Гердер підтримував дружні стосунки [46]. Спершу Гаман перебував під впливом Просвітництва, однак після певного переживання пробудження (1758) він звернувся до містично-релігійного світобачення, що перетворило його на супротивника раціональної філософії, але й віддалило від ортодоксального християнства. Усупереч розчленувальному розсуду він покладає цілісний особистісний досвід, в якому протилежності сполучуються до єдності (coincidentia oppositorum). В написаній невдовзі після появи «Критики чистого розуму»,

але оприлюдненій тільки в 1800 році «Метакритиці про пуризм чистого розуму» [47], Гаман виступив проти Кантового розрізнення споглядання й поняття, бо вважав чуттєвість і розсуд пов'язаними в мові. Згідно з його поглядом, поняття чистого розуму є абстракція; Кант ізолював й усамостійнив один аспект пізнання. Оскільки розум завше залишається прив'язаним до мови і оскільки мова не є незалежною від історичних, почуттєвих і поетичних чинників, він не може бути відокремлений від цих чинників (і в цьому сенсі він не *чистий*). Коли Кант відніс пізнання до чистого розуму, то він став жертвою однобічного формалізму, містичної любові до форми, що була відповідником до його гностичної зневаги змісту. Гаман не збагнув, що Кант у першій критиці не виправдовував претензій чистого розуму, а, навпаки, відкинув їх і наголошував, що думки без змісту є порожні (див.: гл. I, 3с).

III. Від критицизму до ідеалізму

(Імануель Кант мовить:)

Недавно в мене по-злодійськи викрали дванадцять понять,
їх легко впізнати, прямо над ними стоять мої І. К.
(Гете, Ксенії)

Різні філософи після Канта були вражені реалістичними аспектами кантівської трансцендентальної філософії; своїми зусиллями з їх усунення вони підготували спекулятивний ідеалізм. Відхиливши зведення змісту досвіду до подразнень, що походять із дійсності, яка існує незалежно від свідомості, вони обстоювали погляд, за яким дійсність сама по собі не є непізнаванною, як учив Кант, а навпаки, може бути схоплена розумом, оскільки розумове мислення й буття однаковою мірою в zasadнені в абсолюті (Богові). Разом із цією настановою принагідно пов'язувалася думка, мовляв, відношення свідомості до дійсності не має раціонального характеру, а ґрунтується на ірраціональних чинниках (як-от почуття, віра або прочуття [Ahndung]). Те, що філософи, котрих потрібно розглянути надалі, розуміли як послідовне здійснення трансцендентального підходу, правда, знову й знову виявляється його фальсифікацією, хоча в окремих пунктах їм вдалося поглибити трансцендентально-філософські погляди. В плані історичного впливу їхні концепції настільки значущі, що без їх урахування не можна належним чином зрозуміти широкі царини пізнішої філософії.

1. Якобі та суперечка про спінозизм

Як зазначалося вище (див.: ч. I, гл. II, 4с), так звана суперечка про спінозизм [Spinozismusstreit] була викликана Фридрихом Гайнрихом Якобі (1743–1819) [1]. Його праця «Щось, що сказав Лесинґ», яка вплинула наче початковий запал, була написана не зі спінозистської позиції, а мала слугувати інтересам теїзму, єдино лише який – згідно з Якобі – сумісний з ідеєю свободи, тоді як спінозизм скасовує людську свободу. 1780 року він звернувся до Лесинґа з надією ствердитися в своєму відхиленні детермінізму Спінози, однак усупереч сподіванню Лесинґ закликав його подружитися з поглядом Спінози. Проте

Якобі не навів доказів на користь своєї віри в свободу, а покликався на безпосереднє почуття, що не задовольняється думкою безособистісного божества, оскільки нестерпним є уявлення якоїсь основи світу, що діє без певного заміру; тому він вимагає визнання особистісного Бога, точніше Бога, якого навчає християнство.

Вчення Спінози Якобі схарактеризував такими положеннями:

«I. В основі кожного становлення мусить лежати буття, що не є постале; [в основі] всього, що виникає, – щось не виникле; [в основі] всього змінного – якесь незмінне вічне».

«II. *Становлення* так само мало може бути посталим чи розпочатися, як і буття; або ж наявне, одвічно незмінне, постійне у мінливому, якби воно колись – не будучи мінливим – було саме по собі, то становлення ніколи не було б породжене, ні в собі, ні поза собою, позаяк обидва в однаковий спосіб припускають виникнення із ніщо» [2].

Ця характеристика несправедлива стосовно Спінози, оскільки він не питав про породження «становлення», навіть не питав про сукупність посталого. Попри те, порушене Якобі питання незабаром відіграє певну роль у таких філософів, як Шелінґ чи Геґель, котрі прагнули осягнути, що спонукає абсолютне виступати з самого себе й розгортатися до багатоманітності скінченних речей. Ця постановка питання є неоплатонічно-містичною, а не спінозистською; проте вона була вирішальними чином порушена дебатами про Спінозу, головню завдяки тлумаченню Спінози з боку Якобі. Парадоксально, що Якобі посприяв торуванню шляху для пантеїстичної філософії, адже він хотів якраз виступити проти небезпеки пантеїзму, що походить від Спінози.

Суперечка про спінозизм привернула увагу широких кіл. Гердер, котрий спирався на свої студії Спінози, якими він займався спільно з Гете, в праці «Бог, деякі розмови» (1787) [3] всупереч Якобі намагався показати, що очищений спінозизм не має вважатися за атеїзм. Божественне потрібно шукати не потойбіч світу, а в самому світі, звісно, не як статичну субстанцію, а як силу, що діє в усіх речах. Тим самим набуває розвитку те розуміння, яке віднаходиться в різних романтичних мислителів.

Гердер висунув дві засади, якими він, здається, дає відповідь на вищенаведені положення Якобі:

«I. Найвище буття [Dasein] надало своїм створінням найвищого, дійсності, буття» [4].

«II. Божественність, у якій є лише сутнісна сила, що її ми називаємо могутністю, мудрістю й добротою, нічого не могла б породити, крім того, що є їх живим відбитком, себто сама є силою, мудрістю й добротою...» [5].

Тимчасом як Спіноза – згідно з тлумаченням Якобі – пов'язав становлення з непорушною основою, Гердер переніс його, випереджаючи романтичне розуміння природи, в основу самої дійсності. На користь динамічного розуміння дійсності він покликався, між іншим, на природознавство: «Якщо Ви проглянете дива, які нам оповідає фізіологія людського або якогось тваринного тіла, Ви не побачите нічого, крім *царства життєвих сил*, кожна з яких, поставлена на своє місце, породжує зв'язок, образ, життя цілого, кожна з яких плине зі своєї природи та сутності, якій вона належить... Отже, те, що ми називаємо матерією, більше чи менше саме оживлене; воно являє собою царство діяльних сил, що утворюють певне ціле не лише для наших чуттів у явищі, а згідно зі своєю природою та своїм зв'язком» [6]. Зі своїм динамічним пантеїзмом Гердер віддалився від трансцендентальної філософії, яка виключає об'єктивістичну метафізику на кшталт тієї, що ввижалася Гердерові. Певна річ, його звернення до Спінози (і Ляйбніца) не означає беззастережного звернення до раціоналістичної метафізики, що помітно в його поясненні принципу індивідуації, мовляв, він криється «глибше за те, куди сягає наш розсуд, наш розум, наша фантазія» [7].

Кант теж був змушений висловити свою позицію щодо контрверз про спінозизм. У трактаті «Що означає орієнтуватися в мисленні?» (1786) він зауважує, що Мендельсон уважав, ніби існування і сутність Бога можна осягнути розумом, тоді як ідеться все ж таки лише про віру, звісно, розумову, засновану на моралі віру, за допомоги якої ми намагаємося розібратися в сфері, що лежить потойбіч граничних меж можливого досвіду. Але якщо віру розуму відокремлюють від моралі і засновують на почутті, як це робив Якобі, то більше не можна аргументувати на користь переконань, оскільки в такому разі в основі віри лежать уже не об'єктивні підстави, а лишень суб'єктивні почуття. Трансцендентальна філософія позбавляє догматизм – разом також спінозизм – ґрунту і все ж пропонує метафізичну орієнтацію завдяки вірі розуму, яка, правда, ніколи не може стати пізнанням. Як гадав Кант, цими міркуваннями він достатньою мірою виступив проти закиду спінозизму, який він відчув із висловлювань Якобі.

Але ця тема вочевидь не була вичерпаною ще багато років потому. 1811 року Якобі оприлюднив працю «Про божественні речі та їхнє одкровення», в якій він назвав філософію тотожності Шелінґа (див.: гл. V, 4) другою донькою критичної філософії (після філософії Фіхте як першої доньки), пов'язав її зі спінозизмом і приписав Шелінґові такий погляд, що, мовляв, нічого немає поза природою, а все є виключно сама природа. У своєму запереченні, що має заголовок: «Пам'ятник праці про божественні речі... пана Фр. Г. Якобі та висловлене в ній звинувачення в зумисно оманливому атеїзмі, що виголошує брехню» (1812), Шелінґ відхиляв прирівнювання його філософії до спінозизму (або ж атеїзму) і запевняв, що лише один аспект його філософії може вважатися спінозистським, а саме той, що стосується реальної дійсності, тимчасом як його вчення про ідеальну дійсність виразно відрізняється від позиції Спінози. Важко позбутися враження, ніби Шелінґ не знайшов відмовки; водночас він перейшов у контрнаступ і закинув Якобі проповідування ненависті до розуму і оголошення війни філософському знанню. Натомість Шелінґ твердо дотримувався такого: «Філософія є дійсно філософія лише доти, доки ще зостається думка чи вірогідність, що завдяки їй щось може бути науково визначено про існування чи небуття Бога» [8]. З огляду на наслідки висловлювання Лесинґа про Спінозу Шелінґ був такої думки: «Якби Лесинґ передбачив, що такі балачки, які він, либонь, міг вислухати якусь хвильку в усній розмові, поміж нацією Кеплера і Ляйбніца колись зможуть видаватися за філософію або набудуть впливу на філософію, ба, через анекдотичний непотріб про його спінозизм з'явиться якраз вагомість, якої ті балачки самі по собі ніколи не могли досягти – він, мабуть, здебільш утримувався б зі своїми розмовами» [9].

Тим самим він недооцінив значення тієї полеміки, внаслідок якої все ж таки було порушено ворожість, що такий тривалий час тяжіла над спінозизмом. По тому, як Лесинґ висловився за Спінозу, більше не йшлося про те, щоб говорити про нього «немов про мертвого собаку». Щоправда, філософія Спінози завше справляла певний вплив, проте здебільшого без згадки її автора; а тепер стало можливим відкрито посилатися на неї, навіть оголошувати себе її прибічником. Фіхте стикнувся зі спінозизмом, близькість Шелінґа до Спінози незмірна, і Геґель виголосив, мовляв, хто не пройшов через спінозизм, той не знайде приступу до справжньої філософії.

2. Філософія віри Якобі

Вагомішим за роль, яку Якобі відіграв у суперечці про спінозизм, є той імпульс до подальшого розвитку трансцендентальної філософії, що його він надав завдяки формулюванню центральної в очах сучасників проблеми. Спроба визначити співвідношення відчуттів із речами самими по собі веде, на його погляд, до апорії: відчуття не можуть бути витворені уявленнями, але вони також не можуть спричинятися подразненнями з боку речей самих по собі, бо категорія каузальності – як і всі категорії – за умов кантівської філософії не може застосовуватися до речей самих по собі. На перший погляд, здається, не вказати жодного виходу з дилеми, що без припущення речей самих по собі, які впливають на чуття, не ввійти до критичної філософії, але з ним у ній не можна залишатися [10].

З огляду на цю складність напрошується думка зректися припущення якогось подразнення, що походить від речей самих по собі (впливу через речі самі по собі), і виводити уявлення про речі виключно з Я, що й зробили спочатку Фіхте, а згодом Шопенгауер. Якобі не обрав цей напрям, а вважав, що ми маємо право покладатися на природне переконання, відповідно до якого уявлення викликаються існуючим незалежно від мислення зовнішнім світом. Тим самим він пристав до настанови, яка нагадує філософію здорового глузду [Common-Sense-Philosophie] (див.: ч. I, гл. II, 2с). Переконання, які не можна довести, але які й не потребують доведення, Якобі назвав «вірою». Якщо певне переконання на кшталт переконання в існуванні речей самих по собі характеризується як віра, то мається на увазі все ж не та віра, яку Гюм розглядав як суто суб'єктивний феномен (щодо «belief» у Гюма див.: ч. I, гл. II, 2b), а якась надійна віра, що відкриває приступ до дійсності, непідвладної ані безпосередньому пізнанню, ані доведенню.

Якобі покликався на так зрозумілу віру і при розгляді питання про Бога. Згідно з його поглядом, існування Бога недовідне, позаяк у доказі щось виводиться з умов, однак Бог цілковито безумовний. (Якобі прогледів, що в доказах буття Бога питання ставиться про умови *судження* «Бог існує», а не про умови існування Бога.) Віра в існування Бога, за Якобі, так само безпосередня, як і безпосередньо переживається обов'язковість звичаєвого закону. Звісно, ми схоплюємо лише те, що Бог є, як безумовне і неопосередковане: наскільки вірогідно, що я є, настільки ж вірогідним є Бог, –

вважає Якобі; *was* [was] він є, для нашого мислення залишається неприступним [11].

Якобі метафізично тлумачив (філософську) віру, що її він позначав також як розумове споглядання або як «об'єктивне почуття», немов «відбиття божественного знання й воління в скінченному дусі людини» [12]. Тим самим «віра» в розумінні Якобі означає причетність до божественного мислення; а оскільки саме існування Боже є лише змістом віри, сфера віри не може бути перевищена. Певна річ, ідеться про якусь нескасовну віру, що як умова метафізичної аргументації не може бути ані підкріплена аргументами, ані поставлена під питання. Із будь-ким, хто не вірить у незалежну від мислення дійсність, у свободу, в Бога, в істинне, добре, прекрасне, не можна дискутувати про пізнання, звичаєвість, естетику. Отже, філософія віри стає невразливою для будь-якої критики, однак за велику ціну: справді, її не можна критикувати, але також її більше не можна об'ґрунтувати. Варто уваги, що сам Якобі помітив певний зв'язок між своїм поглядом і вченням Фриза про розум і властиву йому довіру до себе (див.: гл. II, 2а). Із припущенням безпосереднього знання (як вірогідності *факту* існування чогось) Якобі не лише в якомусь окремому пункті, а принципово відійшов від критичної філософії, для якої немає жодної безпосередності, тому що згідно з нею факти постійно залежать від тлумачень в межах певних теоретичних рамець. Уже Гегель побачив головну слабкість філософії віри в тому, що те, що вона розглядає як безпосередне знання, при докладнішій перевірці виявляється опосередкованим [13].

Якщо філософію Якобі позначають як «філософію віри», то при цьому слід зважати на те, що навіть там, де йдеться про Бога, мається на увазі віра не в релігійному сенсі, а в сенсі почуттєвого уважання-за-істину [Fürwahrhalten]. Звісно, і Якобі наголошував, що його філософія має особистісний характер, як це має місце в усіх, для «кого їхня філософія є релігією» [14]. Його філософські розмисли ніколи не були позбавлені задуму, а завше спрямовувалися на мету пересвідчитися в існуванні Бога: «Я волів *дійти зрозуміння про щось, себто про вроджену мені святоблївїсть [Andacht] до невідомого Бога*» [15], і ця постановка мети виникла з якоїсь початкової «потреби», як запевняв Якобі. Підґрунтям її вірогідності є почуття, або ж особливе чуття для надчуттєвого, яке він назвав також «розумом».

Хоч і Кант говорив про віру розуму, проте він мав на увазі щось цілком інше, ніж Якобі, а саме морально вмотивовану віру, в якій те, в що вірять, не пізнається як дійсне, тимчасом як за Якобі віра повинна гарантувати істину того, в що вірять. Кант розглядав ідеї як необхідні поняття чистого розуму, але наголошував, що з ними не можна співвідносити нічого дійсного, хоч у моральній сфері ми й повинні поводити себе так, немовби ідеям відповідали реальні сутності; Якобі вважав таку позицію скандальною, бо вона, на його погляд, підриває метафізику і тим самим призводить до нігілізму.

Якобієва оцінка спінозизму також пов'язана із його переконаннями віри, головню з вірою у свободу, яку спінозизм не здатен враховувати. Якобі був певен, «що я не зможу переконати того, кому почуття свободи не надало би сили, як мені» [16]. Почуття бути свободним у суттєвих речах свідчить на користь визнання особистісного Бога і усупереч припущення безособистісного абсолютного на кшталт спінозівської субстанції.

Фридрих Даніель Ернст Шляєрмахер [Schleiermacher] (1768–1834), професор у Галє й Берліні, з боку теології тлумачив віру як почуття, і то як «почуття безумовної залежності», яке він розумів як почуття залежності від абсолютного. Він намагався корегувати Канта в напрямі реалістичного вчення про пізнання, а зі Спінозою його пов'язувало пантеїстичне бачення дійсності [17]. Він переклав Платона і завдяки своїй «Герменевтиці» став одним із піонерів теорії наук про дух [Geisteswissenschaften], які знайшли свого найвидатнішого представника в постаті Дильтея (див.: ч. III, гл. IV, 2). З позиції релігії критикував Якобі Гаман (див.: гл. II, 3). Він закидав йому, мовляв Якобі підпорядкував інтереси релігійної віри домаганням розуму. Віра розуму, про яку говорив Якобі, насправді була не тією вірою одкровення, про яку ходилося Гаману та про яку він наголошував, що вона мусить безпосередньо досвідчуватися людиною.

3. Розуміння трансцендентальної філософії Маймоном

Наскільки великим був зроблений Кантом крок на шляху філософії, помітно, якщо пригадати, як важко далось сучасникам і представниками наступного покоління віддати належне значенню критичного підходу. Щоправда, визнавали, що з Кантом проявився новий спосіб мислення, однак часто не досягали, в чому насправді

полягало це нове. Тому раз по раз вважали, що Кантові думки можна пов'язувати з традиційними поглядами й у цей спосіб крокувати понад Канта. При цьому, з одного боку, вагому роль відігравала ляйбніцевська метафізика, а, з іншого – для багатьох привабливим залишався г'юмівський скептицизм.

Уже Йоган Август Ебергард (1739–1809) намагався використати Ляйбніца проти Канта, що спонукало Канта відмежуватися від такого тлумачення в праці «Про одне відкриття, по якому всяка нова критика чистого розуму має стати зайвою через старішу» (1790). Проте думка про синтезу трансцендентальної філософії й Ляйбніцевої метафізики була привабливою також для багатьох інших, наприклад, для Маймона.

Саломон Маймон (1753–1800), котрий був родом із Литви і після свого переїзду до Німеччини дивовижним чином раптово зорієнтувався у філософських дискусіях, в своїй «Пробі про трансцендентальну філософію» [18] пристав на позицію Канта, проте упродовж дослідження виразно відмежувався від нього. З одного боку, він визнавав, що Кант запропонував повну ідею трансцендентальної філософії, до якої потрібно долучитися [19]; але, з іншого боку, він настільки віддалився від Кантового підходу, що його навряд чи можна вважати за кантіанця. При докладнішому розгляді зостається лише формальна відповідність: як і Кант, Маймон розумів філософію в її ядрі як теорію досвіду, тобто, він ставив їй завдання розтлумачення того, як ми можемо знати щось про предмети. Хоча спочатку він і перейняв Кантове розрізнення змісту й форми досвіду, відповідно, чуттєвості й розсуду, він дійшов до такого розуміння форм споглядання і розсуду, що цілком відрізняється від Кантового. Поняття та наочні уявлення він уважав (пристаючи на позицію Ляйбніца) відмінними лише за ступенем, розуміючи останні як невиразні, або заплутані, поняття. Простір він розглядав не як чисту форму зовнішнього споглядання, а як наш спосіб схоплення відмінностей між предметами. Простір і час суть умови можливості не емпіричних предметів, а лише чуттєвого уявлення про відмінності емпіричних предметів; той факт, що ми все ж розглядаємо їх за умови можливості емпіричних об'єктів, ґрунтується на помилці, що може бути психологічно пояснена [20]. На його погляд, категорії мають значення, яке не залежить від умов споглядання.

Розгляд даного (відчуття) як впливу подразнень Маймон уважав за цілковито хибний, а тому вимагав обмежуватися розчленовуванням змістів свідомості, себто не робити жодного припущення про речі

«позаду» уявлень. Якщо мислити процес розчленовування як завершений, то у вигляді його результату є змога допускати прості елементи, названі Маймоном «диференціалами». Їх не слід розуміти як впливи подразнень, що походять від речей поза свідомістю, і вони також не стають свідомо досвідченими, а лише мисляться, а саме [мисляться] як границя [Grenze] аналізу уявлень. Тому вони є не явищами, а мисленими конституентами явищ, з яких ці останні витворюються ніби через інтеграцію. За Маймоном, зміст досвіду полягає не в даних відчуттях, а становить щось мислене; предмет визначений законами, згідно з якими його потрібно мислити витвореним із диференціалів. Зразок подає математичне пізнання: при визначенні предметів слід поступувати так само, як, наприклад, при утворенні поняття кола, яке здійснюється таким чином, що коло мислять витвореним внаслідок руху точки з постійною відстанню від певної даної точки.

На думку Маймона, у досвіді ми маємо справу завжди лише з *ідеями речей*; як він гадає, предмети суть «... самі лише ідеї..., які можна мислити (...) визначеними лише завдяки сприйняттю і в сприйнятті» [21]. На цій підставі варто відхилити припущення самих по собі визначених речей «позаду» уявлень. Якщо ми маємо справу завжди лише зі змістами свідомості, то постає питання, як ми спроможні ставитися до дійсних речей. Не можна заперечувати того, що ми це робимо, однак потрібно пояснити, за яким правом ми це робимо. Кант розв'язав проблему об'єктивної значущості таким чином, що визнавав судження об'єктивними, якщо вони (як судження досвіду) мають характер необхідності, якої бракує при самих лише судженнях сприйняття. Маймон обрав інший напрям: хоча разом із Кантом він уважав, що судження не є об'єктивними через те, що вони описують речі самі по собі, на противагу Канту він гадав, що ми відносимо судження до чогось реального не на підставі їхньої необхідності, а на підставі їхньої повності [Vollständigkeit] – повне уявлення певної речі є те ж саме, що річ [22].

Людський розсуд володіє лише незначним числом повних понять; зокрема, наші поняття про предмети досвіду ніколи не повні, внаслідок чого Маймон обстоював погляд, що ми ніколи не можемо володіти зовсім певним знанням про емпіричні речі. Під цим кутом зору він уважав себе за скептика у наступність Г'юма. Натомість у нескінченному розсуді мають місце виключно повні поняття, через що для Бога все мислене є дійсне. Людське мислення об'єктивне

тією мірою, якою воно узгоджується з божественним, як пояснював Маймон, погоджуючись із Ляйбніцем [23]. Для Бога всі істинні судження є аналітичні, для скінченного людського розсуду судження про предмети досвіду суть синтетичні.

Синтетичні судження підлягають тій умові, що, по-перше, суб'єкт судження сам по собі та, по-друге, предикат мусять бути у зв'язку з суб'єктом можливого предмета [24]. Наприклад, судження «Планети мають супутників» можна виказувати лише тоді, якщо можливі планети (тобто, поняття «планета» не містить жодної суперечності), і якщо поняття «планета» і «мати супутник» можуть бути пов'язані без суперечності. Маймон висловлює це в засаді, що названа ним «положенням визначуваності» і яка твердить: судження « a є b » об'єктивне, якщо через b визначуване a можливе саме по собі і якщо b можливе як визначення a і ми це пізнаємо [25]. Мабуть, висловлену в положенні визначуваності умову Маймон розумів лише як необхідну, але водночас не як достатню умову об'єктивної значущості суджень; якби він мав на увазі також достатню умову, то це означало б, що несуперечності понять і зв'язків понять вистачає для ствердження їхньої об'єктивної значущості. Однак фактично, за Маймоном, об'єктивність – як зазначалося вище – прив'язана до умови повності понять, що містяться в судженні, а не тільки до їхньої несуперечності.

Маймонове відхилення Кантового вчення про судження досвіду тісно пов'язане з його запереченням синтетичних суджень а priori. Він не спростовує, що синтетичні судження інколи виказують необхідно, але необхідність в таких випадках суто суб'єктивна. В синтетичних судженнях поняття суб'єкта і предикат постійно пов'язуються за допомоги сили виображення [Einbildungskraft], але ніколи не через розсуд. Тому синтетичні судження завжди гіпотетичні. Оскільки судження конкретних наук завжди синтетичні, вони, як побачив уже Г'юм, мають характер припущень.

Якщо відкидають припущення синтетичних суджень а priori, то неминуче відходять від трансцендентальної філософії та приходять до інших точок зору. Так, Маймон, чия критика спрямовувалася проти Кантових не особливо вдалих прикладів таких суджень (як-от, « $7 + 5 = 12$ »; див.: гл. I, 3b), пристав почасти на Ляйбніцеву, почасти на Г'юмову позиції, в дусі яких він намагався психологічно пояснити пізнавальні зв'язки [26]. В окремих пунктах його виклад часто вражає, так само як і його інтерпретація Канта не завжди переконлива.

У кожному разі варта уваги його ідея, що можливість досвіду можна розтлумачити також у відмінний від Канта спосіб. Марбурзькі неокантіанці (див.: ч. III, гл. III, 2) побачили в його досвідно-аналітичному підході певне випередження свого способу розгляду; їхнє розуміння речі самої по собі як поняття повністю визначеного предмета і їхнє оперування з граничними поняттями (на кшталт Маймонівських диференціалів) нагадують думки Маймона.

4. Систематизація трансцендентальної філософії в Райнгольда

Карл Леонгард Райнгольд (народився 1758 року у Відні, помер 1823 року у Кілі) заслуговує на згадку насамперед через свій внесок у поширення кантіанства: завдячуючи своїм «Листам про кантівську філософію» (Ляйпциг, 1790–1792) він познайомив широкі кола з Кантом, зобразив, правда, його погляди в дещо спрощеній формі. Після запрошення Райнгольда до університету Єни він підготував там ґрунт для трансцендентальної філософії. Далі, він вагомий для розвитку післякантівського ідеалізму, а саме з подвійного огляду: поперше, він, як і Якобі, відхилив припущення, ніби речі самі по собі суть причини відчуттів, і обмежився аналізою свідомості предметів, себто він зрікся того, щоб для пояснення досвіду притягувати незалежні від свідомості чинники досвіду; по-друге, він вимагав засновувати філософію на найвищій засаді, як це зробив, наприклад, Декарт, котрий розглядав положення «Я мислю, отже я є» за перший філософський принцип. На думку Райнгольда, завдання філософії полягає в тому, щоб із *Я*, тобто виходячи зі структури свідомості, систематично розтлумачувати предметний досвід [27]. Тим самим він, з одного боку, обрав той напрям, що вів до суб'єктивного ідеалізму Фіхте, а, з іншого – протиставив розумінню, згідно з яким філософія істотно є критикою, ідею філософії як системи, яка згодом особливо увиразнюється в Геґеля.

Найвагомішим внеском Райнгольда в подальший розвиток філософії була «Проба нової теорії людської спроможності уявлення» [28]. Тимчасом як Кант через аналізу пізнання хотів встановити, яку частку вносять у пізнання суб'єкт і незалежні від мислення речі, Райнгольд намагався відповісти на це питання лише за допомогою рефлексії над суб'єктом: «Засада, на якій може і мусить бути споруджена нова теорія, складається лишень із *свідомості*,

що діє в усіх людях згідно з однаковими засадничими законами, і того, що безпосередньо впливає з неї та справді признається всіма мислячими [суб'єктами]» [29].

Оскільки пізнання припускає наявність уявлень, теорія пізнання, за Райнгольдом, потребує з'ясувати поняття уявлення. При цьому виявляється, що до кожного уявлення належить подвійне відношення, а саме: з одного боку, відношення до предмета, з іншого ж – до суб'єкта (до Я): Я (суб'єкт) уявляє щось (предмет). Я, уявлення та предмет пов'язані між собою і можуть бути роз'єднані лише в мисленні. Предмети присутні для нас лише як уявлені предмети і навпаки, для наших уявлень істотною є предметна віднесеність. Райнгольд тут мав на увазі ту рису уявлення, що її Франц Brentano (див.: ч. III, гл. II, 4с), підхопивши давніший слововжиток, позначить як інтенційність. Ідеться про той факт, що ми ніколи не можемо уявляти, не уявляючи чогось. Цей зв'язок Райнгольд описує за допомоги свого «положення свідомості», яке важило для нього за найвищу засаду: «Уявлення [Vorstellung] в свідомості відрізняється від уявленого [Vorgestellten] і суб'єкта уявлення [Vorstellenden] та відноситься до обох них» [30]. Певна річ, стверджувати це є змога лише за тієї передумови, що саме уявлення може бути схоплене як певний різновид предмета, а ця передумова в жодному разі не самозрозуміла. В уявленні Райнгольд розрізняв єдність і багатоманітність, форму й зміст як найзагальніші елементи. Під спонтанністю суб'єкта він розумів відповідність елемента єдності досвідові, тоді як з елементом багатоманітності пов'язана рецептивність. Філософія Райнгольда має назву *елементарної філософії*, позаяк вона є теорією елементів уявлення.

Предметну віднесеність, що належить до уявлення як такого, не можна заперечувати; інше питання полягає в тому, чи належить уявлений предмет винятково до уявлення, чи він існує незалежно від уявлення. Навіть соліпсист, котрий не визнає жодної дійсності поза свідомою самістю, не може спростовувати властиву уявленню предметну віднесеність; тільки під «предметом» він розуміє дещо інше за реаліста, а саме, виключно зміст свідомості. З огляду на цю альтернативу Райнгольд не ухвалив жодного однозначного рішення, а, як видається, то допускав незалежні від свідомості речі самі по собі як причини уявлень, то розумів під «річчю самою по собі» саму лише думку, яка, проте, необхідно має утворюватися, – як думка якогось невизначеного X. Зрештою, він дійшов до того, що

оголошував уявлення речі самої по собі за суперечливе, відповідно, за продукт фантазії, який накоїв чимало лиха в філософії [31]. Це чітко вказує на напрям суб'єктивного ідеалізму, що трохи пізніше був представлений Фіхте. Фактично Райнгольд із захопленням сприйняв перші праці Фіхте, оскільки в них він знайшов висловленим той погляд, що був уже закладений у його працях.

Так само, як річ сама по собі, *Я* саме по собі не становить жодного пізнаваного предмета. Коли ми утворюємо уявлення нас самих, ми перетворюємо самість на предмет уявлення, але це уявлення зі свого боку потребує певного суб'єкта, який – як суб'єкт акту рефлексії – не може бути предметом. Рефлексію можна поновлювати доволі часто, проте суб'єкта щораз остаточно акту рефлексії не дається схопити як щось предметне. Із принципово не-об'єктивовуваним суб'єктом має справу Фіхтеве вчення про абсолютне *Я* (див.: гл. IV, 3).

5. Скептична опозиція

Проти Райнгольда і водночас проти Канта був спрямований анонімний твір під заголовком «Енезидем, або про засади запропонованої паном професором Райнгольдом у Сні елементарної філософії, поряд із обстоюванням скептицизму всупереч претензіям критики розуму» (1792), автором якого був Готлоб Ернст Шульце (1761–1833) (на відміну від інших носіїв імені названий також Енезидем-Шульце).

На думку Шульце, не можна підтримувати домагання Райнгольда, ніби положення філософії є змога вивести із найвищої засади. Така засада мала би пізнаватися за істинну на ґрунті значення тих висловів, що трапляються в ній, але так не є в Райнгольдовому «положенні свідомості»: «Уявлення в свідомості відрізняється від уявленого і суб'єкта уявлення [Vorstellenden] та відноситься до обох них» (висловлюючись сучасною мовою, воно не є аналітично істинним положенням). Якщо це положення повинно бути аналітично істинним, то потрібно визначити значення тих висловів, що трапляються в ньому, тоді як насправді вони залишаються невизначеними. Уявлення і уявлене можуть співвідноситися так, як причина і дія, як субстанція і акциденція, як форма і зміст або як знак і позначене; допоки не з'ясовано, про який вид відношення йдеться, немає жодного «через самого себе визначеного положення» [32]. Оскільки Шульце (як і Г'юм) виходив із того, що речення мусять бути або аналітичними,

або емпіричними, положення свідомості, позаяк воно не аналітичне, має визнаватися емпіричним положенням. Як таке воно може бути спростоване досвідом, і згідно з Шульце фактично мають місце такі досвіди, які не сумісні з тим положенням. Навіть якби це було не так, це положення, як і емпіричні положення взагалі, було б певним припущенням, тимчасом як його все ж таки слід розуміти як засаду, і вона як така мусила би бути необхідно істинною.

Висловлене Шульце проти Райнгольдового положення свідомості чинне для філософських положень загалом: їх не можна розглядати за абсолютно істинні, як вважають представники догматизму. Протест проти домагання непохибності догматичних філософів вирізняє «протестувальну філософію», згідно з якою знання ніколи не є остаточним, а постійно придатне до поліпшення. Навіть своє власне розуміння Шульце розглядав як принципово переглядне.

Шульце оголосив себе прихильником скептицизму, на що натякає вже заголовок його праці: Енезидем був представником античного скептицизму. Під «скептицизмом» тут мається на увазі антидогматична настанова, точніше те переконання, «що в філософії не було вирішено чогось згідно з безперечно певними і загальнозначущими засадами ані про існування і небуття речей самих по собі й їхніх властивостей, ані про граничні межі людських пізнавальних сил» [33]. Оскільки скептицизм ставить під питання домагання, що щось можна остаточно пізнати, скептик також не дозволяє вимагати, щоб раз і назавжди була встановлена непізнаванність речей самих по собі; він має обмежуватися тим, що констатує прогріх усіх попередніх спроб знайти остаточні відповіді.

Безґрунтовність домагання, ніби є змога досягнути істини певної, впливає, за Шульце, з того, що не може бути доведено існування речей, з якими повинні узгоджуватися істинні судження. Щоправда, наявність уявлення речі вірогідна, однак від уявлень не можна висновувати до речей позаду уявлень; хоча ми гадаємо, що маємо справу з незалежними від мислення речами, проте це переконання базується не на зрозумілих засадах, а на «темному мудруванні» [Raisonnement], настільки звичному нам, що його результат ми вважаємо за безумовно істинний. Схоже стоять справи з тим припущенням, що в основі всіх властивостей лежать субстанції; тут теж наявне не осягнення, що спонукає нас допустити певного носія спостережних властивостей, а темне почуття. Хоча скептик не вважає за переконливі висновки про незалежні від мислення

причини уявлень або про субстанції, які лежать в основі сприйнятих властивостей, він визнає, що відповідна почуттєва настанова має неабияке значення для практичної поведінки. Така позиція вказує на Г'юма, до якого Шульце виразно долучався.

На думку Шульце, Кантове припущення речей самих по собі не лише недовідне, а суперечливе. Якщо Кант, з одного боку, заборонив застосування категорії причини й дії до незалежних від мислення речей, але, з іншого боку, допустив, що всяке пізнання розпочинається із впливом незалежних від мислення речей на наші чуття, то він заперечував здійсненому ним обмеженню категорій сферою явищ. Критика розуму, «отже, кладе в основу своїх спекуляцій те положення, ніби все пізнання розпочинається через діяльність об'єктивних предметів на душу [Gemüt], і сама оспорює заднім числом істину й реальність цього положення» [34]. Тому, як гадав Шульце, Г'юм не був спростований Кантом, а радше його скептицизм перевищує трансцендентальну філософію.

Зі своїми скептичним запереченнями, які він повторив у «Критиці теоретичної філософії» (Гамбург, 1801) Шульце викликав неабиякий інтерес. Так, Шопенгауєрову критику кантівського вчення про річ саму по собі можна пояснити впливом Шульце, чиї лекції він прослухав у Г'ютингені. Але хоча полеміка з поняттям речі самої по собі відіграла вагомую роль при подальшому розвитку трансцендентальної філософії, все ж вона не зачепила ядра Кантової критики, яке полягає в думці, що філософія не підлягає редукції ані до суто розумного осягнення дійсності самої по собі, ані до конкретно-наукового пізнання, а має запитувати про ті умови, за яких може бути розтлумачене пізнання предметів. Надану Кантом відповідь на це питання в рамках його теорії досвіду є змога сформулювати в тезі, що за предмет можна вважати лише те, що потлумачено в рамках простору, часу і категорій. Разом із цим розумінням Кант перевершив і раціоналістичну метафізику, і Г'юмівський скептицизм. Коли його розуміння намагалися пов'язати з поглядами старої метафізики, як це робив Райнгольд, або корегувати його з позиції Г'юма, як це вважав за доречне Шульце, то це засвідчує, як мало зрозуміли спочатку вагомість Кантової революціонізації філософії.

IV. Фіхте

«Я» дорівнює «Не-Я» – ось найвища
засада всякої науки й мистецтва
Новалис

1. Життя і твори [1]

Фіхте народився 1762 року в сім'ї бідняків у [області] Оберлаузіц, утім, дякуючи сприянню заможного землевласника, він зміг відвідувати багату на традиції школу Пфорти і на завершення студіював теологію в Єні та Ляйпцигу, після чого певний час заробляв на хліб домашнім учителем. Його філософська слава розпочалася так само раптово, як і незвично, в 1791 році, коли молодий чоловік розшукував у Кьонігсберзі старіючого Канта, з творами котрого він уже ґрунтовно розібрався. Аби відреконструуватися великому мужу тодішньої філософії в поважному віці, він за короткий час написав працю під заголовком «Проба критики всякого одкровення», яка за рекомендацією Канта була надрукована, правда, анонімно. Її вважали за твір Канта й надавали їй відповідної вагомості. Коли з'ясувалося, що йдеться про автора, який доти був цілковито невідомим, він одразу став знаменитим. Імовірно, аби привернути увагу, видавець замислив якусь махінацію для того; проте навіть якщо Фіхте і мав стати посвяченим, з цієї причини не можна називати шахрайством всю його філософію, як це зробив Попер [2].

У 1794 році Фіхте запросили до Єни як наступника Райнгольда (див. гл. III, 4). Його праці часів його тамтешньої викладацької діяльності присвячені почасти теоретичній філософії – а саме: «Засада всього вчення про науку» (1794) [3] і «Проба нового викладу вчення про науку» (у «Філософському журналі» від 1797–1798 р.), – а почасти вони стосувалися практичної філософії, як-от: «Засада природного права» (1796) і «Система вчення про звичаєвість» (1798). Його викладацька діяльність зненацька закінчилася внаслідок сенсаційного спірного випадку. У «Філософському журналі» за 1798 рік філософ релігії Фридрих Карл Форберґ (1770–1848) поставив під питання існування Бога, а Фіхте, як співвидавець часопису, пояснив у вступному слові,

що в багатьох питаннях він погоджується з автором, однак в інших пунктах відступає від нього. Так, він відхилив розуміння «Бога» як чогось субстанційного, проте пристав на позицію, що Бог тотожний із моральним світопорядком [4]. Тому не було потреби в припущенні якоїсь потойбічної основи цього порядку – трансцендентного особистісного Бога. Фіхте закинули атеїзм, і уряд Ваймару зважився на догану. Дізнавшись про цей замір, Фіхте побоювся залишати Єну у випадку догани. А коли догану дійсно виголосили, йому не залишалося нічого іншого – оскільки догана та досить чітко була затверджена, – як звільнити свою катедру. Він попрямував до Берліну, де читав приватні лекції та присвятив себе подальшій розбудові своєї філософської системи. Поряд із низкою начерків вчення про науку, в яких він намагався надати йому остаточної форми, в ті роки постали твір із тематики філософії держави «Закрита торговельна держава» (1800), праці «Про призначення вченого» (1800), «Головні риси сучасної доби» (1804) і «Напучення до щасливого життя» (1806).

Під час поразки Пруссії під Єною й Аверштедтом (1806) Фіхте виголошує «Промови до німецької нації» (1808), які посилюють дух опору проти Наполеона. Спочатку Фіхте сам перебував під впливом ідей Французької революції, як про це свідчить, зокрема, його «Сприяння виправленню судження публіки про Французьку революцію» (1793, анонімно). Він засуджує деспотизм як режим, що придушує самостійність людей. Метою будь-якого правового порядку мусить бути здійснення свободи; якщо устрій скерований проти цієї мети, його слід змінити, в разі потреби – через революцію. Коли Фіхте дізнався, що Франція пригнічує свободу інших народів, він відвернувся від впливів, що походили звідти. У «Промовах» ідеться не лише про політичну свободу, а й про зв'язок політичної і звичаєвої свободи. Свобода – це самостійність у душі автономії, а не довільність. У цьому значенні свободною може бути тільки духовна істота, тому що лише така спроможна підноситися над себелюбними мотивами й утворювати такі поняття, які не запозичені з досвіду, а постають ідеями для формування дійсності. Лише оскільки людина орієнтується на ідеї, вона чинить свободно і є людиною в повному сенсі слова; лише оскільки вона визнає ідею певного порядку, домірно до якого одиничний індивід чинить заради цілого, вона може долати егоїзм на користь зв'язку зі спільністю, причому потрібно думати не тільки про природну, а й

про вищу духовну спільність, якій людина належить як розумна істота [5]. Позаяк у «Промовах» нація розглядається як частина всеохопного цілого духовної дійсності, що перебуває у вічному становленні, національна думка пов'язується в них з ідеєю метафізично витлумаченого космополітизму.

Фіхте виразно наголошував тісний зв'язок культури і мови. Мова і мислення, а саме філософське мислення, виникають не випадково, а своє підґрунтя мають у людській природі, надто, в її національному карбуванні. На переконання Фіхте, «властиво промовляє не людина, а в ній промовляє людська природа» [6]. Він уважав, що народ, в якому прямо позначається «життєва мовна сила природи», перевершує ті народи, які облишили свої початкові мови на користь чужих. У природно посталій мові ненаочні думки перебувають у живих зв'язках із наочними образами, тимчасом як у тій мові, яку певний народ перейняв від іншого, немає такого зв'язку. Особливо німецька філософія своєю силою завдячує витоковості [Ursprünglichkeit] німецької мови. Лише той народ, який промовляє живою мовою, може серйозно ставитися до релігії і філософії. Так, німцям завдяки Реформації було дано право виповнити християнство глибшим змістом і в філософії відкрити себе надчуттєвому. Німецька філософія виконує призначення людства, адже вона «виходить із Єдиного, чистого, божественного життя» [7]; вона вірить у абсолютно перше і витокове в самій людині, у свободу, в нескінченну довершеність, у вічний поступ нашого роду» [8]. Зрештою, Фіхте так широко розумів вислів «німецький», що він, виходячи поза межі німецькомовного простору, означає якусь загальнолюдську духовну настанову. Тому він не був націоналістом, хоча й підкреслював значення нації, головне його національний спосіб думання був не агресивним, а посутньо оборонним.

Врешті, Фіхте запросили до Берлінського університету, відкритого 1810 року, де він разом із Гумбольдом, Шелінґом, Шляєрмахером та іншими посутньо вплинув на характер цього вищого навчального закладу і разом опосередковано також на німецьку систему освіти XIX і почати навіть іще XX століть. Коли в 1813 році розпочалася визвольна війна, він записався добровольцем, проте його не взяли. Фіхте помер у 1814 році від тифу, яким його заразила дружина – на той час добровільна помічниця в шпиталі.

2. Ідеалізм і догматизм

У ранній період Фіхте зазнав сильного впливу Спінози, разом із яким він припустив, що будь-які події, навіть духовні, однозначно причиново детерміновані, тож про свободу не може бути мови. Пізніше, під враженням Кантової філософії, він відійшов від цього погляду, який він назвав «догматизмом», і звернувся до ідеалізму. Представники догматизму намагалися звести досвід до впливів з боку речей, тобто вони допускали, що уявлення і судження зумовлені реальними фактами і подіями, відповідно, постають якраз супровідними явищами матеріальних процесів, а тому мають вважатися так само причиново і закономірно детермінованими, як ці останні. Одне слово, «догматизм» означає «послідовний реалізм». Натомість ідеалізм, як протилежна догматизмові позиція, заперечує незалежну від мислення матеріальну дійсність і припускає, що предмети, які зазвичай розглядають за реальні, витворено мислячим Я.

На користь реалізму можна було б навести той аргумент, що предметне пізнання залежить від даних (відчуттів) і що ці дані потрібно зводити до подразнень з боку незалежних від мислення речей. Фіхте (як і Якобі та Маймон; див. гл. III, 2–3) вважав таке розуміння помилковим. Якщо допускають подразнення, що походять від речей самих по собі, то ці останні розглядають як причини, що, згідно з Кантом, виключено, бо каузальність, як і всі категорії, не може бути застосована до речей самих по собі. Кантової тези про залежність змістів досвіду від суб'єкта, на думку Фіхте, можна дотримуватися лише в тому разі, якщо її послідовно обстоювати і припускати, що предмети залежать *виключно* від Я, себто, якщо відмовитися від гіпотези про вплив речей самих по собі на Я. Це означає, що не лише форма, а також зміст предметного досвіду може бути віднесений до Я. Якщо не робити такого висновку, то альтернативою залишається лишень догматизм, тобто, зрештою, матеріалізм. Отже, ми стоїмо перед «або-або»; якийсь середній шлях, що його обрав Кант, пов'язавши форму предметів із суб'єктом, а їхні змістовні визначення з впливом із боку речей самих по собі, на погляд Фіхте, є непрохідним.

Коли Фіхте говорив про ідеалізм і матеріалізм як єдині послідовні позиції, він не волів сказати, мовляв, із таким самим успіхом можна

бути як матеріалістом, так й ідеалістом. Рішення ухвалюється на користь ідеалізму, позаяк усвідомлення свободи є змога розтлумачити лише в тому разі, якщо пристають на ідеалістичну позицію, тоді як у межах догматизму (або ж матеріалізму) можливими вважають лише строго детерміновані події. Тому Фіхте міг проголосити: «Яку філософію обирають, залежить ... від того, якою є людина» [9]. Хто усвідомлює свою самостійність і незалежність від зовнішніх речей, той обиратиме ідеалізм як філософію свободи, хто ж не спроможний піднести себе до свідомості свободи й самостійності, залишається детерміністом. Про представників останнього погляду він писав: «Їхній образ накреслений їм лише речами, немов якимось віддзеркаленням; якщо в них відібрати їх, водночас зникає їхня самість [Selbst]; заради самих себе вони не можуть відмовитися від віри в самостійність тих речей: адже самі вони існують тільки разом із ними. Усім, чим вони є, вони насправді стали через зовнішній світ. Хто справді є продуктом речей, той ніколи й не бачитиме себе інакше, і він матиме рацію, допоки мовить винятково про себе та собі подібних» [10]. Тут видається, ніби рішення ухвалюється на підставі практичного інтересу; але фактично його теоретично обґрунтовано поразкою догматизму, який не в змозі пояснити того, що він хоче пояснити, а саме, того факту, що ми маємо свідомість. Матеріаліст не спроможний розтлумачити, як можлива свідомість і самосвідомість, бо внутрішня суть [Innerlichkeit] свідомості не дається пояснити із відношень матеріальних об'єктів.

3. Ідеалізм вчення про науку

а) Основні положення першої форми вчення про науку

Система Фіхте належить до найскладнішого, що було вимислено в філософії, і то не лише на підставі її абстрактності, а й через неприступність мови, якою послуговувався Фіхте. Той факт, що він брався за все нові спроби, аби увести, ба змусити читача ввійти в його мислення, дозволяє збагнути, що він був свідомий складності свого починання.

Питання про те, як розтлумачити досвід як можливий, становить центральне питання філософії або, як каже Фіхте, вчення про науку [Wissenschaftslehre]. Фіхте остерігався найменування «філософія» через його багатозначність. Аби уникнути пустої словесної суперечки,

він відмовився від вислову «філософія» і замінив його «вченням про науку», щоб скористатися правом за власним розсудом надати дефініцію новому закарбованому термінові.

Для знаходження доступу до вчення про науку потрібно рефлектувати на *Я*. В спосіб, що нагадує схожі звороти в Августина і Декарта, Фіхте вимагав: «Уваж на самого себе: відверни свій погляд від усього, що тебе оточує, і звернися в своє нутро» [11]. Якщо обмежитися тим, що розкривається в свідомості, то предметні змісти виявляються уявленнями. Тож Фіхте дотримувався традиційного розуміння, що для нас безпосередньо присутні лише змісти свідомості, а не речі поза свідомістю, через що він міг пояснити: «Усвідомлюючи який-небудь предмет – нехай це буде стіна навпроти, – ти усвідомлюєш ... властиво своє мислення цієї стіни...» [12].

Поміж уявлень, які можуть зазнавати вольового впливу (як-от, уявлення фантазії, що можуть варіюватися), є змога відрізнити незмінні, й у цьому сенсі необхідні уявлення. Система уявлень другого різновиду називається «досвід». Завдання вчення про науку полягає в розтлумаченні того, як може існувати досвід у вказаному сенсі, а його центральне запитання звучить таким чином: «Яким є основа системи уявлень, супроводжуваних почуттям необхідності?» [13].

Представники догматизму вважають, що основу досвіду можна знайти в (матеріальній) дійсності, яка існує незалежно від *Я*. Вони допускають, що від цієї дійсності походять подразнення на органи чуттів чи на нервову систему, які, зрештою, викликають усвідомлені відчуття. Однак при цьому загадкою залишається зв'язок між нервовими процесами й відчуттями. Хоча таким переконливим є те припущення, що від речі походять промені світла, дістаються до ока, потрапляють на зорову клітину в сітчатці і викликають нервові процеси, які через зоровий нерв сягають головного мозку, незбагненим залишається той факт, що ми досягаємо свідомих відчуттів. Догматизм намагається заповнити прогалину між речами й уявленнями, однак, за Фіхте, не пропонує жодного пояснення. Тому від нього потрібно відмовитися на користь ідеалізму, тобто, основу досвіду слід шукати в *Я*, в діяльності духу. До того ж, у догматичній теорії річ сама по собі виключно допускається і тим самим догматизм базується на спекулятивній гіпотезі, тимчасом як ми безпосередньо усвідомлюємо нашу духовну діяльність: ідеалізм спирається не на

якусь гіпотезу, а на беззаперечний факт, і перевершує догматизм також із цього погляду.

Згідно з Фіхте, самостійність духу ми схоплюємо в спогляданні, яке є не чуттєвим, а інтелектуальним. Коли Фіхте на противагу Канту вважав за можливе інтелектуальне споглядання, він думав не про споглядання якоїсь предметної дійсності, а про самоспоглядання духу і його спонтанності. Звісно, дух як основа досвіду не даний. Навіть якщо духовну спонтанність, без якої не може бути жодного досвіду, ми подумки відокремлюємо від досвідчених змістів і розглядаємо саму по собі [14], *Я* (духовну спонтанність) ще не схоплено як основу досвіду. Така основа розкривається тільки в межах певної теорії, яка дозволяє розтлумачити досвід як можливий (тобто, в рамках вчення про науку, що є не наукою про факти, а наукою про знання). У межах цієї теорії допускається, що *Я* є основою досвіду; але якщо *Я* допускається як основа досвіду для досягнення певної мети пояснення, то хибним постає Фіхтеве зображення його як об'єкта інтелектуального споглядання.

Я, що його Фіхте – подібно до Райнгольда, однак радикальніше за нього – перетворив на перший принцип теорії досвіду, становить єдність свідомості, в рамках якої [єдності] пов'язуються між собою уявлення, а саме суб'єкт і предикат суджень. Зв'язок уявлень у судженні не мусить бути поєднаним із твердженням про існування змісту судження [des Beurteilten]. Наприклад, той, хто судить: «трикутники мають суму кутів 180° », – стверджує не те, що існують трикутники, а те, що якщо існують трикутники, вони мають суму кутів 180° . Це стосується також тавтологій: « $A = A$ » означає, що *A* тотожне із собою, якщо існує *A*. Але предикат і поняття суб'єкта можуть бути віднесені одне до одного лише тому, що вони належать єдиній свідомості – *Я*, – в якій встановлюється і стверджується («покладається») це відношення. Єдність *Я* постає умовою для пов'язування поняття суб'єкта і предиката суджень, і ця єдність може бути висловлена через « $Я = Я$ ». Тут уже не йдеться про приховане положення «якщо-то», як це має місце у випадку « $A = A$ ». Немає жодного сенсу сказати «Якщо я є, то я тотожний із собою», адже *Я* (як єдина свідомість) покладене разом із будь-яким судженням, і то безумовно, а не лише зумовленим чином.

«Покладати» [Setzen] означає тут те саме, що «розцінювати як дійсне». Коли запитати, хто розцінює *Я* як дійсне, то відповідь вочевидь може звучати лише так: *Я*. Це й висловив Фіхте через дивний

на перший погляд зворот: *Я* покладає саме себе, і це положення він позначив як першу засаду вчення про науку. Це положення не може означати, що *Я* продукує самого себе, адже вочевидь безглуздо стверджувати, мовляв, щось є своєю власною причиною; радше Фіхте волів сказати, що без припущення «*Я* є» не можлива жодна фіксація в судженні. У цьому сенсі він наголошував: «... підґрунтям пояснення будь-яких фактів емпіричної свідомості є те, що перед усяким покладанням в *Я* наперед покладено самé *Я*» [15].

При цьому «перед» не потрібно розуміти в часовому значенні; воно позначає примат умови перед зумовленим, а не щось раніше. Фактично про самосвідомість може бути мова лише у зв'язку із свідомістю предметів. Навпаки, до *Я* посутньо належить віднесеність до предметів: «Так само, як *Я* є лише для самого себе, водночас для нього необхідно виникає буття поза ним» [16]. Це висловлює друга засада Фіхте: *Я* протипокладає собі *Не-Я*. Проте оскільки предмет (*Не-Я*) не може бути мислимий незалежно від *Я*, в третій засаді потрібно визнати таку залежність. Це відбувається через те, що протипокладання переноситься в *Я* і стверджується: *Я* протипокладає собі *Не-Я* в *Я*. Звідси випливає взаємне обмеження *Я* і предмета (*Не-Я*): *Я* обмежене, відповідно, визначене, через предмет, а предмет обмежений, відповідно, визначений, через *Я* [17]. Коли *Я* розглядають як визначене через предмети, йдеться про пізнавальне *Я*; якщо *Я* розглядають як те, що визначає предмети, *Я* розуміють як діяльне, як практичне. Домірно цьому вчення про науку членується на теоретичну і практичну частини.

Засади, про які досі була мова, виражають аспекти духовної діяльності; в цьому сенсі вони стосуються «дієчинів» [Tathandlungen], себто діяльності людського духу, яка не є виразником певних психічних актів, а є тим, що виявляється в усіх актах.

У Фіхтевому вченні про засади міститься підхід [Ansatz] новочасної діалектики покладання, протипокладання і скасування протилежності (тези, антитези й синтези). Оскільки перша засада пов'язується з покладанням *Я*, а друга – з покладанням *Не-Я*, то остання стоїть у протилежності до першої; вони співвідносяться як теза й антитеза. Протилежність стає релятивною в той спосіб, що в третій засаді протипокладання *Не-Я* переноситься в *Я*. Положення «*Я* протипокладає собі *Не-Я* в *Я*» висловлює синтезу обох перших засад, тож у результаті маємо відомий діалектичний потрійний крок, який зображує основну фігуру післякантівської діалектики, як вона

має місце, наприклад, у Геґеля [18]. Кант розглядав антитетику чистого розуму як ознаку помилкових постановок питання, скажімо, щодо альтернативи просторової обмеженості або необмеженості світу; в післякантівському ідеалізмі утвердився такий погляд, що розум завдяки кроку до синтези мусить бути здатним долати ті антитези, до яких він приводить.

У перших засадах вчення про науку розгортається думка, що єдність *Я* скасовувалася б, якби і *Я*, і *Не-Я* були безумовно покладені; тому ідея тотальності *Я* вимагає релятивізації покладання *Не-Я*, і це відбувається через те, що вона зрозуміла як протипокладання *всередині Я*, причому *Я* і *Не-Я* взаємно обмежують одне одного. Тільки з цією синтезою досягнутий рівень емпіричної свідомості. *Я*, про яке ми знаємо в самоспостереженні, постійно віднесено до предметів і під цим кутом зору обмежено, як і, навпаки, щось може бути предметом досвіду лише остільки, оскільки воно віднесене до *Я*.

Фіхте не задовольнився експлікацією фундаментальної структури предметної свідомості в формі засад, а вимагав можливості формулювання найвищої засади і виведення з неї всіх інших положень вчення про науку, що відповідає його наміру: дедукувати багатоманітність змістів свідомості з самого лише *Я*, не посилаючись при цьому на емпірично дане. Але яким чином із *Я* як чистої єдності – «як цілковито безумовного і нічим вищим не визначуваного» [19] – має впливати багатоманітність предметів, що наявні тут і зараз, мають певні якості (як-от, кольори), спричинені іншими предметами тощо? Цього так само не можна пояснити, як і впливання багатоманітних сутностей із єдиного, про що вели мову Плотин і пізніші неоплатоніки.

Від представників давнішої філософії суб'єкта, скажімо, Декарта чи Ляйбніца, Фіхте відрізняється тим, що він осягнув *Я* не як субстанцію, а як чисту діяльність, що не залежить від жодного субстрату. Навіть те, що називають рецептивністю *Я*, постає результатом його діяльності. Категорії суть аспекти цієї діяльності, тож вони не передані мисленню, а тільки витворені в мисленні. Через те, що чисте *Я* протипокладає собі *Не-Я*, виникає категорія заперечення. Отже, не потрібно знати, що є заперечення, аби бути здатним говорити про *Не-Я*, а навпаки, без протипокладання ми не мали б у розпорядженні поняття заперечення. Це значить, що не лише предмет, а й форма рефлексії (скажімо, категорія заперечення) продукується спонтанністю людського духу [20].

Спочатку духовна діяльність *Я* змістовно цілковито невизначена. Проте оскільки ми досвідчуємо певні предмети, слід указати на те, що спонукає *Я* надавати собі змістовних визначень, адже після викладеного ясно, що, за Фіхте, поштовх до цього може походити лише з самого *Я*. На питання про те, яким чином духовна активність як така («*Я* саме по собі») може досвідчувати себе як *Я*, якому протистоять предмети так, ніби вони перебувають поза *Я*, можна дати відповідь лише тоді, якщо з'ясується, чому сама по собі необмежена духовна активність обмежує саму себе покладанням предметів. Яким чином *Я* приходить до цього самообмеження – цього в теоретичній філософії не можна пояснити. Фіхте звів його спершу до прагнення *Я*, згодом до потягу до виповнення порожнечі невизначеної свідомості, зрештою, до жадання [das Sehnen] визначення предметом, однак при цьому він так і не зміг остаточно розтлумачити момент предметності із діяльності *Я*. Це вдалося тільки за допомогою практичної філософії, а саме через покликання на звичаєву вимогу розширювати сферу свободи понад будь-які дані межі. Цю вимогу не можна було б поставити, якби не було певної межі, що має бути подолана. Тому в інтересах звичаєвості потрібно допустити, що *Я* покладає собі межі (у формі світу предметів, які протистоять йому), аби могли докласти зусилля для подолання їх. Тим самим ключ для розв'язання загадки предметного досвіду дає вже не теоретична, а практична філософія. Фіхте недвозначно говорив про «підпорядкування теорії практичному» [21].

Уже Кант вів мову про примат практики, однак лише стосовно ідей, як-от *Бога* чи *безсмертя*. Він робив це тому, що такі ідеї – на його погляд – мають «реальність» взагалі лише у зв'язку з етикою; йому ніколи не спадало на думку бажання розв'язати і проблему пізнання, покликаючись на практичний інтерес. У Фіхте утверджується тенденція знецінювати теорію до позатеоретичних чинників; ця тенденція виявляється також у спробі Якобі розв'язати проблему пізнання із покликанням на почуття, або в зусиллях Шелінґа наблизити пізнання до естетичного переживання. Однак потрібно взяти під сумнів те, що пов'язана з таким розумінням претензія перевершити Канта призводить до поступу.

Хоча Фіхте з надзвичайною послідовністю застосував ідеалістичний підхід, йому не спадало на думку заперечувати досвідчення речей світу як реальних. Фактично жоден ідеаліст не висував абсурдного твердження, ніби немає реального світу.

Реальність речей у рамках ідеалізму лише тлумачиться інакше, ніж за реалістичних передумов. Згідно з Фіхте, речі, звісно, не *пізнаються* як реальні, а тільки *відчуваються* як реальні, точніше: ми відчуваємо самих себе страждальними [leidend], а оскільки страждання ми пов'язуємо з певною причиною [Grund], здається, начебто ми відчули незалежні від мислення речі, тоді як насправді ми відчуваємо лише обмеженість нашого прагнення. «Винятково через відношення почуття до Я ... для Я стає можливою реальність, [і то] як реальність Я, так і реальність Не-Я. Щось, що уможлиблюється винятково через відношення почуття, ... стає предметом віри. В реальність узагалі, [і то] як реальність Я, так і реальність Не-Я, має місце виключно віра» [22], – як констатує Фіхте.

Фіхтева філософія в своєму ядрі є «наукою про досвід» [23], себто вона являє собою теорію, за допомогою якої має розтлумачуватися, в який спосіб можливий досвід як свідомість предметів. Позаяк Фіхте волів розв'язати це завдання, не допускаючи при цьому речей самих по собі, він не міг посилатися на щось відмінне від Я як спонтанної духовної діяльності. Щоправда, при цьому поняття Я береться в такому широкому значенні, що Я, яке покладає самого себе і природу, перестає бути індивідуальним суб'єктом пізнання і виявляється надіндивідуальним розумом. Тому було послідовним, що на вихідний пункт спекулятивної конструкції Фіхте пізніше перетворив уже не Я, а абсолютне, або ж Бога.

b) Тенденція пізнішого вчення про науку

Подібно до Канта, Фіхте хотів виступити проти закиду, мовляв, він перетворив світ предметів на змісти індивідуальної свідомості. Проте тимчасом як Кант аргументував на користь визнання незалежних від свідомості речей самих по собі, Фіхте обрав інший напрям: він тлумачив індивідуальне Я і його знання як маніфестацію абсолютно-го (або ж Бога), як істинне Саме-по-собі, що виявляється в свідомості та в свідомості створює речі світу. Із вченням про походження всіх речей і всього знання з Бога в мисленні Фіхте утвердилася тенденція до теологізації й відтіснилося попереднє прирівнювання Бога і морального світопорядку [24].

Уже в написаному для широкого загалу читачів «Призначенні людини» (1800) дає знати про себе крок від Я-філософії [Ich-Philosophie] дев'яностих років XVIII ст. до пізнішої філософії

абсолютного. Якщо відхиляють припущення речей самих по собі, як це зробив Фіхте, то виходить, що ми можемо знати лише про наші змісти свідомості і що пізнання не можна розуміти як відображення непізнаних речей самих по собі. За допомогою положення про достатню підставу не дається розкрити дійсність поза свідомістю, позаяк це положення є суб'єктивна форма думки, а тому не виводить поза царину мислення. Тож свідомість являє собою взаємозв'язок образів, відповідно, уявлень, яким не відповідає жодна дійсність поза свідомістю. Оскільки ті ж самі підстави, що говорять проти припущення речі самої по собі, можуть поставати також аргументом проти думки *Я* самого по собі, здається, можуть мати місце лишень уявлення, проте без уявленого і без суб'єкта уявлення [Vorstellendes]: «Образи існують: вони є те єдине, що має місце...» [25].

Цей беззаперечний для теорії результат неприйнятний, оскільки ми змушені надавати нашим уявленням певного значення. Щоправда, ми не спроможні розкрити реальності потойбіч уявлень, однак *віримо* в неї, і ця неусувна віра в реальність речей має практичний характер: вона має справу з інтересами та діями, тобто, з обов'язком. Наприклад, позаяк обов'язки існують стосовно когось або щодо чогось, вони можуть мати місце лише тоді, якщо поза моїми уявленнями існує щось. Далі, позаяк обов'язок у першу чергу скеровується не на цілі в світі, а присутньо віднесений до свободи, розумна воля вже не належить природі; завдяки їй людина завжди вже є членом [Angehöriger] вічного царства свободи, від якого тільки й одержує свій сенс життя в світі [26].

Проте воля або дії лише на перший погляд становлять волю і дію певного *Я*, по суті, воліє й діє *абсолютне*, що як нескінченна воля створює світ, і то не як множину незалежно від *Я* існуючих речей, а як предмети в *Я* [27]. Як Берклі припускав, що речі суть ніщо інше, як Богом створені уявлення певного різновиду (див.: ч. I, гл. II, 2a), так і Фіхте вважав, що віднесене до предметів знання залежить від абсолютного як нескінченної волі: «Отже, та вічна воля, звісно, є творець світу, як і він, вона може бути лише одна, та як і він, вона потребує творіння: в *скінченному розумі*. Ті, хто спонукають його із вічної інертної матерії будувати світ, що згодом також може бути лише інертним і неживим наче виготовлені руками людини прилади, а не вічне продовження розвитку із самого себе, або ті, кому видається дивним мислити впливання матеріального щось із ніщо – [всі вони] не знають ані світу, ані Його... Є лише

розум, який сам по собі нескінченний, скінченний [розум є] лише в ньому і через нього.» [28]. Таким чином, дійсність – це царство духів, що залежить від абсолютного (від Бога). Наприкінці «Призначення людини» сказано: «Перед моїм поглядом щезає і зникає світ, яким я щойно ще захоплювався. В усій повноті життя, порядку й розквіту, що їх я споглядаю в ньому, він є лише завіса, через який (!) мені закривається нескінченно досконаліший, і зародок, з якого цей останній має розвинутися. Моя віра сягає поза цю завісу й зіграє та оживляє цей зародок. Вона не бачить нічого визначеного, проте більше сподівається, ніж може схопити на цій землі, і коли-небудь зможе схопити» [29].

Потому як Фіхте виштовхнув річ саму по собі із вчення про науку, він осягнув, що без визнання якоїсь дійсності самої по собі немає змоги розтлумачити, яким чином можуть існувати свідомість предметів і звичаєве зобов'язання. Тому він був змушений допустити «саме-по-собі», що повинне бути вже не річчю самою по собі, а волею самою по собі, діяльністю самою по собі. Там, де Кант задовольнився самим лише *X*, Фіхте запровадив поняття абсолютного з певними атрибутами і тим самим знову обрав напрям тієї метафізики, яку Кант залишив позаду себе.

Уже в редакціях вчення про науку дев'яностих років XVIII ст. виявляється прагнення Фіхте вийти поза межі протилежностей суб'єкта і об'єкта, а також змісту і форми досвіду. При цьому він керувався тією думкою, мовляв, пізнання (відповідно, досвід) не могло б існувати, якби об'єкт пізнання був цілковито відмінний від суб'єкта. Для того, щоб мати змогу розглядати як споріднені пізнавального суб'єкта і пізнану річ, на його думку, слід допустити, що річ спродуковано *Я*, «покладено» ним. Єдність суб'єктивного й об'єктивного більше не може бути емпіричним *Я*, тож уже не занадто великим був крок до їх тлумачення як абсолютного, або ж абсолютного знання. Абсолютне як єдність суб'єктивного й об'єктивного становить «останню зв'язку [das Band] між суб'єктом і об'єктом» і як таке є «джерелом усього знання» [30].

Як і раніше, Фіхте говорив про «вчення про науку», оскільки йому йшлося – як і в його попередній філософії – про відповідь на питання, в який спосіб збагнути знання як можливе. І тепер відповідь звучить таким чином: позаяк знання і знане [Gewußtes] суть однакові. Але однаковість відтепер зводиться вже не до того, що *Я* «покладає» предмети, а до того, що мислення і буття постають

виявами абсолютного. Наскільки розріджене повітря в тій сфері, в якій розгортаються міркування Фіхте, засвідчує той факт, що він уже не був спроможний сказати, чим є те чисте знання, яким він схарактеризував абсолютне. За Фіхте, все буття є знання [31], але знання без чогось, що стає знаним, тож «знання про ніщо» [32]. Тим самим далеко переступають ті межі, всередині яких є змога висловити щось. Здається, Фіхте визнає це, коли веде мову про «збагнення цілком незбагненого, як незбагненого» [33] або коли пояснює: «Я конструюю ... цілком несконструйовуване, добре усвідомлюючи, що його не можна сконструювати» [34]. Відповідь на питання, що є чисте знання, вимагає «самопородження незбагненності» [35]. Такі звороти мають висловити те, що абсолютне можна схопити не в поняттєвому мисленні, а лише в якомусь безпосередньому спогляданні. Йдеться про таке бачення, якого прагне містик і яке він хотів би висловити, однак не може висловити. З огляду на абсолютне Фіхте мав би мовчати, як усі послідовні містики; але він волів промовляти про своє ніби безпосереднє інтелектуальне осягнення [Einsicht] і – як містики – міг це зробити лише за допомоги метафор, наприклад, метафори світла, що відома вже з неоплатонізму та Псевдо-Дионісія Аеропагіта. Так, він позначив абсолютне як світло без світлого, як єдність без будь-якої відмінності, як «чисте виникання цілковито з ніщо» [36]. Згідно з цим поглядом, знання скінченного Я є «рефлексом» або «відблиском» абсолютного.

У центрі вчення про науку стоїть питання, як єдність співвідноситься із багатоманітністю, хай то буде єдність Я чи єдність божественного духу. Якщо спершу Фіхте намагався збагнути багатоманітні предмети як покладання Я, то в його пізнішій філософії йшлося про питання, яким чином Бог як єдине і абсолютне може виявлятися в множинності скінчених суцїх. У вченні про науку від 1804 року завдання це позначається вельми чітко: у свідомості має місце багатоманітність змістів свідомості, і ходиться про те, щоби показати основу цієї багатоманітності, «яка пояснює все те багатоманітне, як воно трапляється в емпірії» [37]. Якщо абсолютне буття позначають як світло, а фактичну свідомість як вияв цього світла, тоді слід «із світла виводити явище світла» [38]. Також у невеличкій праці «Вчення про науку в його загальному начерку» (1810) Фіхте виходить із Бога як цілковито через самого себе суцього єдиного, поза яким не може

бути нічого самостійного. Аби все ж мати змогу приписувати буття скінченному знанню (скінченній свідомості), Фіхте розуміє його як «образ» чи «схему» Божу; воно є «буття Бога поза його буттям» [39]. Оскільки скінченне знання, на відміну від Бога, є не єдністю, а багатоманітністю, він відчув, що перед ним стоїть завданням вивести з поняття схеми божественного життя просторово-часове споглядання Я (відповідно, множинності суб'єктів) і мислення.

Той спосіб, в який Фіхте розбирав проблему співвідношення єдності і множинності, нагадує зусилля античних платоніків. Як і вони, він спершу вимагав звертання [Rückgang] від множинності емпіричних речей до абсолютної єдності, себто до єдності без усякої диференціації. З огляду на завдання зведення всього багатоманітного до єдності він міг сказати: «Там, де ще якимось виразно або мовчазно з'являється можливість розрізнення, це завдання не розв'язано» [40]. Однак звертанням до абсолютної єдності справа не закінчується, а потрібно реконструювати також той спосіб, в який багатоманітне впливає з єдиного. В цьому завданні Фіхте зазнав поразки так само, як і представники неоплатонізму. У думках дається ізолювати момент єдності, який у кожному предметі досвіду відповідає множинності його визначень; але якщо його перетворюють на абсолютне і розуміють як самий по собі суцільний принцип всієї дійсності, то постає питання, яким чином він може відчужуватися до багатоманітності скінченних сутностей. За припущення, що абсолютне є чиста єдність і вона як така не може містити навіть мізерного початку відмінності, немає жодної переконливої відповіді на те запитання. Невпинні силкування Фіхте задля такої відповіді лише увиразнюють марність його зусиль.

Попри критику, все ж не потрібно забувати того, що Фіхте переконливо критикував спроби пояснити свідомість за допомоги припущень про матеріальні процеси. Проте він не задовольнився відхиленням натуралістичних або ж матеріалістичних, поглядів, а припустився протилежної крайнощі. Із наміром якомога виразніше наголосити на самостійності свідомості, він уважав, що відношення до змістів знання слід виводити з чистого знання. Таке починання не лише було приречено на поразку, а й спричинило до дискредитації філософії свідомості загалом. Той факт, що натуралістичні течії в XIX столітті набули такого потужного піднесення, також був наслідком поразки поглядів, що їх обстоював Фіхте.

4. Звичаєвість і право

а) Основні положення моральної філософії

Центральне завдання теоретичного вчення про науку, а саме розтлумачення предметної свідомості з самого лише *Я*, себто, без припущення незалежної від свідомості дійсності, наштовхується на ту складність, що предмети стають фактично досвідченими як щось незалежне від *Я*. Не може бути повною відповіддю твердження, ніби *Я* протипокладає собі їх, бо залишається відкритим питання, чому воно це чинить. Якщо *Я* є чиста духовна діяльність, то потрібно пояснити, чому ця діяльність обмежує саму себе покладанням предметів. Фіхте намагався розв'язати цю проблему завдяки тому, що схарактеризував *Я* як прагнення і аргументував, мовляв, прагнення не можна мислити без протилежного прагнення, яке треба спробувати подолати. Якщо хочуть осягнути те, що людина покликана здійснювати себе як свободну особу, то слід допустити існування чогось, на чому має бути випробувано її прагнення свободи. Поштовх до обмеження суто духовної діяльності виникає зі звичаєвої свідомості. Оскільки звичаєвість велить розширювати простір свободи *Я*, потрібно допустити певну межу, яку варто спробувати подолати в моральних учинках.

Свобода полягає в незалежності від природи; *Я* свободне остільки, оскільки воно вже не визначається природними факторами, а визначає саме себе й у цьому сенсі є самодіяльне. Знати про себе як духовну діяльність означає знати себе як свободного. У цьому значенні Фіхте позначав істотний для людської особи потяг до самодіяльності («чистий потяг») як потяг до свободи і сформулював як принцип звичаєвості, «що вона [себто, розумність] повинна визначати свою свободу згідно з поняттям самостійності, цілковито без винятків» [41]. Тож, за Фіхте, ми чинимо звичаєво тоді, коли наші вчинки спрямовані на подолання тих факторів (скажімо, природних потягів), що обмежують нашу свободу. Оскільки ми чинимо на підставі потягів, інстинктів, потреб, коротко: «схильностей» у значенні Канта, вчинки не є звичаєвими. Тим самим відхилено гедоністичні, евдемоністичні або утилітаристичні погляди.

Але вимоги «Будь самодіяльним» при звичаєвих рішеннях вочевидь не вистачає для дороговказу, оскільки в конкретному

випадку постійно мають оцінюватися і певні можливості вчинків. На думку Фіхте, ми повинні вирішувати на користь тієї можливості, яка найбільше придатна для того, щоби зробити нас незалежними від чуттєвих схильностей. Яка саме можливість має місце в кожному конкретному випадку – це нам підказує сумління, що ніколи не може помилятися, а тому воно безапеляційне. Тільки якщо вчинки керуються сумлінням, відповідно, свідомістю обов'язку, вони мають звичаєвий характер; якщо ж їх роблять залежними від чогось іншого, то в такому разі зрікаються своєї свободи і zarazом можливості чинити звичаєво.

Як людина в своєму звичаєвому прагненні бачить перед собою природу як межу, так само вона мусить ухвалювати свої рішення з огляду на той факт, що поза нею існують інші моральні істоти, домагання свободи котрих слід визнавати. Прагнення до свободи кожного має обмежуватися так, щоб аби було враховано прагнення до свободи людей довкола. Остаточна мета звичаєвих зусиль полягає в підкоренні природи розумові. Одиначна людина повинна розглядати себе як засіб для цієї мети: «Я є знаряддям звичаєвого закону в чуттєвому світі» [42]. Звичаєво добра людина «воліє, аби розум, і лишень він, панував у чуттєвому світі» [43].

Це стосується також спільноти, оскільки вона являє собою спільноту розумних істот: в ній повинні панувати розум, відповідно, звичаєвість. А позаяк держава є засобом прищеплення звичаєвості людині, окремі люди зобов'язані долучатися до спільноти і обґрунтовувати певний правовий порядок.

b) Філософія права і філософія держави

Уже 1793 року Фіхте вів мову про пов'язування правового порядку зі звичаєвістю [44]. У цьому сенсі свободу мислення і свободу слова він уважав невідчужуваними правами на тій підставі, що вони суть передумови звичаєвої особистості. Право свобідно мислити й переповідати результати своїх розмислів іншим, так само як і право сприймати духовні імпульси, виступає умовою освіти, а тому й умовою розвитку особистості. Якщо ж це – з покликанням на жахи Французької революції – визнається небезпечним, то проти цього, за Фіхте, можна заперечити, що ці жахи є наслідками не свободи мислення, а попереднього духовного рабства. Революцію потрібно розцінювати в світлі звичаєвого закону, який велить

здійснювати свободу. Позаяк людина як розумна істота зобов'язана лише звичаєвому закону, вона не може підкорятися жодному іншому закону, що накладається їй ззовні; лише ті закони можуть бути обов'язковими, на які вона погодилася (в соціальній угоді) і які, отже, вона надала сама собі. Будь-яка державна влада, що не спирається на згоду громадян, є деспотичною, і боротьба проти деспотизму, започаткована революцією 1789 року, може вважатися за морально виправдану.

Ідея свободи, що лунає в ранніх політичних працях, також стоїть у центрі систематичних творів із філософії моралі й філософії права. Як зазначалося вище, в «Промовах до німецької нації» (1808) точно так само йдеться, зрештою, про моральні цілі, а саме про прищеплення звичаєвості людству під проводом ідеї вічно значущого звичаєвого світопорядку.

Зобов'язання за угодою в соціальному контракті може стосуватися тільки зовнішніх вчинків, бо ніхто не може перетворюватися на власність когось іншого, якщо не знищується «людство в ньому» [45]. Подібно до Русо, Фіхте допустив, що людина в державі залишається свобідною тією мірою, якою вона слухається по суті лише самої себе, бо вона дотримується тих законів, що базуються на згоді всіх.

Із виступом Фіхте на користь свободи різке контрастує його вимога соціально й економічно підкоряти людей централізованому режимові. У творі «Закрита торговельна держава. Філософський начерк у вигляді додатку до вчення про право і проба запропонувати майбутню політику» (1800) Фіхте висував аргументи, що держава, мовляв, мусить бути «закритою» не лише в правовому аспекті, оскільки її єдність зумовлено правовим порядком, а й в економічному аспекті: господарством потрібно керувати централізовано, а суспільство має бути поділено за станами, а саме на виробників, які добувають сировину, на «майстрів», що обробляють сировину, і на покупців, які мають дбати про обмін сировини на готові товари й одних товарів на інші товари. (У «Вченні про право» від 1812 року Фіхте говорив про найманих робітників, не прив'язаних ані до сільського господарства, ані до ремесла, а тому таких, які існують для інших видів діяльності, а саме в промисловості [46].)

Рамці економічного концепту утворює вчення про право та державу разом із припущенням початкової угоди, через яку тільки й виникають правові відносини, тож і право на власність [47]. Застосоване Фіхте поняття власності зрозуміле в широкому сенсі. У

«Засаді природного права» воно означає: «Змога жити є абсолютна невідчужувана власність усіх людей» [48]. Отже, соціальний контракт має той сенс, що надає всім учасникам угоди можливості зберігати своє життя за допомогою свобідно виконаної діяльності. Задля цієї мети геть усю сферу свобідних учинків потрібно поділити поміж учасниками соціального контракту таким чином, щоб за певними групами осіб було закріплено виняткове право на виконання певної господарської діяльності. Отже, власність є не правом на розпорядження речами, а правом на виконання діяльності [49].

В інтересах справедливого розподілу власності за державою треба визнавати право наглядю: вона має дбати про те, щоб не було жодних нероб і жодних бідних. Мету розгляду Фіхте в першу чергу становило не збільшення продукції, а збереження або створення суспільної рівності. Ідеал рівності вимагає якомога більш рівномірного розподілу благ. Але так зрозумілої справедливості, здається, можна досягти лише за рахунок свободи: обмеження свободи, що їх Фіхте вважав за неодмінні в інтересах справедливості, як видається, суперечать соціальному контрактіві, який усе-таки повинен гарантувати свободу. Фіхте намагався уникнути цієї складності за допомоги тієї пропозиції, коли за виконання своїх обов'язків кожному надається стільки свободи, щоб він міг присвятити себе цілям, обраним ним самим. Утім, через надання часткової «свободи від держави» [50] складність не подолана, бо при цьому йдеться лише про виняток із примусу, а не про його скасування.

Сформулювавши абстрактно, хоч би яким переконливим було розуміння свободи як послуху щодо спільно ухвалених законів, проте якщо враховувати конкретні обставини – наприклад, різну готовність окремих людей до роботи або різну вартість певних видів економічної діяльності, – то Фіхтеве розуміння виявляється практично непридатним. Якщо, попри егалітаристські та централістичні тенденції його моделі суспільства, ще говориться про «свободу», то цей вислів втрачає своє звичайне значення, що стається в певних теоретиків соціалізму. Зрештою, соціальна філософія Фіхте показує, що соціалістичні програми можуть розвиватися й у межах ідеалістичної філософії, як це можна спостерігати і в різних представників неокантіанства наприкінці XIX і на початку XX століть.

V. Шелінґ

Чого людина може більш здобути у житті,
Ніж те, що Бог-Природа їй відкриє?
Як свята, вона до духу підіймає,
Як свідка духів, вона надійно вберігає.
(Гете, Світоглядні вірші)

1. Життя й еволюція думки

Кантова критика традиційної метафізики багатьом здавалася занадто далекосяжною, через що в різний спосіб намагалися поновити спекулятивну філософію. В попередніх главах указувалося на такі спроби; проте в жодного мислителя спекулятивна тенденція не проявилася так виразно, як у Шелінґа, який сміливо і так само спірно прагнув, філософуючи, переступити граничні межі можливого досвіду. Якщо позначення метафізики як поезії понять і було коли-небудь виправданим, то це стосується Шелінґа, що на протигагу критицизмові надав філософії завдання визначати сутність і форму дійсності незалежно від досвіду. При цьому він намагався Я-філософію [Ich-Philosophie] в тому вигляді, в якому він її знайшов у Фіхте, сполучити зі спекулятивною натурфілософією в межах пантеїстичного образу світу; зрештою, він навернувся в містичний спосіб думання, що має радше релігійний, аніж філософський характер [1].

Фридрих Вільгельм Йозеф Шелінґ народився 1775 року в місті Леонберґ (Вюртемберґ) у родині пастора. Вже у п'ятнадцятирічному віці його прийняли до семінарію Тьубінґенського університету (Tübinger Stift), де він студіював теологію з 1790 по 1795 роки. Тут молодий Шелінґ познайомився з ідеями Просвітництва і Французької революції, та йому стала відома Кантова філософія [2]. Із Гьольдерліном [Hölderlin] і Геґелем, які були його однокурсниками, його об'єднував пантеїстичний світогляд на кшталт Спінози. По завершенню студій він не прагнув здобути духовну посаду, а став домашнім учителем і остаточно звернувся до філософії, а саме до вчення про науку Фіхте, вплив якого можна чітко розпізнати в працях Шелінґа 1795–1797 років. Проте вже 1797 року в «Ідеях щодо філософії природи» дається

взнаки певний поворот. Шелінґ дійшов переконання, що природу можна розглядати не лише як продукування Я, а її потрібно визнавати в своїй самостійності порівняно з Я. Тому в натурфілософії він убачав таку частину філософії, що не залежить від спекуляції про Я. В основі його натурфілософських міркувань лежить те переконання, що єдність організмів не дається звести до єднального акта мислення, а вона має об'єктивний характер. Обраний 1797 року напрям він продовжував у працях «Про світову душу, одна гіпотеза вищої фізики для пояснення загального організму» (1798) і «Перший начерк системи натурфілософії» (1799).

Шелінґ розглядав натурфілософію і спекулятивну Я-філософію не як відокремлені дисципліни, а лише як дві сторони однієї філософії, як це впливає із «Системи трансцендентального ідеалізму» 1800 року [3]. Коли цей твір з'явився, Шелінґ уже був професором у Єні. Там він разом із Геґелем, котрий з 1801 року був доцентом у Єні, видавав «Критичний журнал філософії» [4]. В Єнському осередку романтиків, до якого належали брати Шлеґелі, Шляєрмахер, Новаліс, Тик та інші, Шелінґ познайомився з Кароліною Шлеґель. Він і на дванадцять років старша за нього пані, котра тоді ще була одружена з Августом Вільгельмом Шлеґелем, відчули настільки сильну симпатію один до одного, що Кароліна розлучилася, щоби стати дружиною Шелінґа. Її смерть у 1809 році позначилася глибоким потрясінням у житті й творчості Шелінґа.

У перші роки нового століття Шелінґ звернувся до погляду, що ідеальну й реальну дійсність, мислення й природу потрібно відносити до Бога як спільної основи. Першим свідченням цього погляду стали «Виклад моєї системи» (1801) і діалог «Бруно, або про природний і божественний принцип речей» (1802). У 1803 році Шелінґ, котрому Єна остогидла через вороже ставлення до нього, прийняв запрошення до Вюрцбурґа. В 1806 році він як член Баварської академії наук перебрався до Мюнхена. Потому як католицький релігійний філософ Франц фон Баадер (1765–1841) [5] звернув увагу Шелінґа на Якоба Бьоме й інших містиків, він інтенсивно звертається до містичних думок, які він у виразному долученні до Бьоме виклав, наприклад, у «Філософських дослідженнях про сутність людської свободи» (1809). При цьому в центрі праці перебуває питання про те, як можна пояснити, що виходячи з абсолютної єдності існує множинність сутностей; відповідь Шелінґ шукав у рамках теософії, а саме за допомогою припущення про темну основу в Богові, яка є початковіша за божественний дух і

веде до відпадиння сутностей від Бога. У 1820 році Шелінґ прийняв професуру в Ерланґені, проте вже 1827 року змінив її на університет Мюнхена. Його головний інтерес тепер стосувався міту й одкровення, причому теологічна головна риса його мислення виявлялася дедалі виразніше. Світові події загалом й історію зокрема, включно з історією релігійної думки, він тлумачив як одкровення Бога, а саме не якогось незмінного потойбічного Бога, а такого Бога, який постає в історії світу і людства.

Проминув не лише час бурхливого розвитку ідеалістичних концепцій наприкінці XVIII і на початку XIX століть, а й час домінування Геґелевого ідеалізму, коли пруський король Фридрих Вільгельм IV – романтик на королівському троні – в 1841 році запросив Шелінґа до Берліна, сподіваючись на те, що він знищить драконівські зуби геґеліанства і сприятиме впливу релігійно спрямованої філософії. Старіючий філософ вже не міг виправдати цих очікувань. Колишні учні Геґеля, котрі відвернулися від ідеалізму, нічого не могли здобути для себе із зусиль філософа задля примирення теології, філософії та науки, оскільки вони порвали зі спекулятивною філософією загалом. Фридрих Енгельс, який слухав лекції Шелінґа, стежив за ними на іронічній дистанції. К'еркеґор, котрий із великими сподіваннями прийшов на лекції Шелінґа, спочатку був задоволений, але незабаром відвернувся від нього і від ідеалістичної філософії загалом. Зусилля Шелінґа доповнити свою попередню філософію, а крім того, й філософію Геґеля, що її він схарактеризував як однобічну й у цьому аспекті як негативну, завдяки філософії мітології як «позитивній філософії», не знайшли жодного схвалення, а радше викликали неприємне здивування. Розчарований, він полишає свою викладацьку діяльність. Шелінґ помер під час поїздки на відпочинок 1849 року в Бад Раґаці, що в Швейцарії.

2. Від вчення про науку до натурфілософії

а) Я-філософія

У першій фазі свого філософського розвитку Шелінґ прийняв позицію Фіхтевого вчення про науку і в його дусі аргументував, мовляв, в основі досвіду скінченних речей, кожна з яких у різноманітний спосіб зумовлена іншою, мусить лежати щось безумовне, яке не може бути суцям на кшталт речей, а тому його можна знайти лише в Я [6]. Абсолютне Я не слід плутати з емпіричним Я, що його ми

схоплюємо в самоспостереженні та з яким має справу психологія; воно є тим, що лежить в основі всякого досвіду, проте саме воно не досвідчується, ба принципово не підлягає досвідченню. Воно є не субстанція, а процес, діяльність, прагнення до свободи, тож посутньо має практичний характер. Ідеалізм, що наголошує на свободі духу, становить протилежну позицію до догматизму (тобто реалізму або ж натуралізму), який намагається досягнути дух як вияв матеріальних процесів.

Окрім Фіхте, молодий Шелінґ також зазнав впливу Спінози, з яким він погоджувався у позначенні *Я* як «єдиної [тобто однієї] субстанції» [7] і як іманентної причини всього того, що є, відповідно, як причини самого себе. Така згода увиразнюється ще й тим, що Шелінґ послуговується манерою вислову, що походить від Спінози, і пояснює, мовляв, все єство є в *Я* і поза *Я* нічого не може бути. Схоже твердив Спіноза з посиланням на божественну субстанцію: «Все, що є, є в Богові, і ніщо не може бути або досягатися без Бога» [8]. Насправді Шелінґ збирався «укласти якийсь відповідник до етики Спінози» [9]; як і Спіноза, він співвідніс усю дійсність із абсолютним, проте визначав його не як Бога, а як абсолютне *Я*. Зі Спінозою його пов'язує думка про єдність, однак не розуміння принципу єдності.

Шелінґ відхилив вихідний початок із якоїсь першої засади на кшталт Спінози чи Фіхте, оскільки у прив'язуванні до абстрактних засад він убачав небезпеку для вільного творчого мислення. Це свідчить про те, що він був не системним мислителем, як Спіноза, Фіхте або Гегель, а таким мислителем, який уважав, що істину можна вбачати, і відчував себе покликаним її словіцати. Цей характер його філософії виявлявся дедалі виразніше, що старшим ставав Шелінґ.

Припущення абсолютного, що є основою досвіду зумовлених фактів, має наслідки для вчення про пізнання: якщо абсолютне *Я* не є жодною річчю, його також не можна схоплювати в той спосіб, у який ми досвідчуємо речі, тобто у формі підпорядкування особливого під поняття і, зрештою, під категорії розсуду; воно може бути лише змістом такого пізнання, що посутньо відмінне від розсудливого пізнавання, пізнання, яке, з одного боку, є так само безпосереднє, як і чуттєве споглядання, а, з іншого – має розумовий характер. Пізнання цього різновиду називається «інтелектуальним спогляданням».

b) Досвід органічного життя

Незабаром Шелінґ перевершив позицію вчення про науку, позаяк він дійшов переконання, що природа мусить бути [чимось] більшим, аніж суто межею діяльності Я, якою воно обмежує саме себе. Цей погляд зводиться до знецінення природи на користь духу, і Шелінґ уже був готовий його не приймати. Поштовх до подолання Фіхтевого розуміння, яке давало про себе знати вже 1797 році в «Ідеях щодо філософії природи», походив від критичного розбору проблеми організмів як доцільних утворень. Доцільність, що виявляє себе у взаємозв'язку частин органічних істот, на переконання Шелінґа, мусить мати об'єктивний характер, тобто бути незалежною від суб'єкта: «Будь-яка організація є ... певне *ціле*; її *єдність* міститься в ній самій, від нашого бажання не залежить, чи мислимо ми її як єдине, чи як множинне» [10]. Звісно, слушно те, що про доцільність можна говорити лише в зв'язку з мисленням, що встановлює цілі, адже: «Всяке поняття доцільності може виникати лише в розсуді...» [11]; але у випадку доцільності природи цей розсуд може бути не мисленням скінченного духу, а тільки божественним мисленням, що виявляється і в дійсності, і в людському дусі, й становить основу узгодженості поміж формою органічної дійсності та формою нашого мислення. Форма і матерія, ідеальне і реальне нерозривно пов'язані в самій дійсності; природа не протистоїть мисленню як щось чуже, а мислення відкриває в ній щось споріднене, оскільки обидва вони походять із того самого кореня.

Міркування Шелінґа можна відтворити таким чином:

1. Без духу, що встановлює відношення, немає жодних відношень, як зафіксував уже Кант; тому незалежно від духу не існує також жодного відношення засобів і цілей.

2. Але в органічній царині мають місце відношення *ціль – засіб*, не витворені людським духом. На відміну від елементів певної множини, частини організму утворюють об'єктивну доцільну єдність.

3. Отже, органічна природа вказує на дух, який не є людським духом. Тож існує духовний принцип, що сам по собі лежить в основі природи.

Проти таких міркувань є змога заперечити, що, справді, про зовнішні цілі якихось процесів можна говорити лише тоді, коли має місце дух, який встановлює цілі; однак так звана доцільність організмів може полягати в тому, що йдеться про системи саморегуляції,

функціонування яких дається пояснити, не потребуючи при цьому припущення якогось духовного принципу.

с) Інтелектуальне споглядання

Уже дещо заторкнуте вище припущення, що крім чуттєвого споглядання існує також споглядання посутньо іншого різновиду, споглядання, яке не залежить від сприйняття, однак порівняно з ним [чуттєвим спогляданням], не базується на висновках, ба навіть не має поняттєвого характеру, позначалося на філософській настанові Шелінґа не лише в середині дев'яностих років XVIII ст., а й у наступний час. Разом із цим припущенням Шелінґ виступив проти тези Канта, що людське споглядання всякчас чуттєве: згідно з його поглядом, принаймні про нас самих ми знаємо на підставі суто духовного споглядання. Я, про яке ми знаємо в цей спосіб, первинно є не теоретична свідомість, а воля, абсолютна діяльність. Завдяки інтелектуальному спогляданню ми знаємо, за Шелінґом, не лише про нас самих, а й про Бога як абсолютну духовну активність. Наслідком покликання на відмінне від раціонального пізнання бачення Бога є те, що докази буття Бога виявляються зайвими, навіть принципово хибними; Шелінґ дивувався тому, що люди мають потребу в доведенні існування Бога [12]. За його розумінням крилося припущення, ніби абстракціям не місце в філософії, тому що в філософському мисленні ходиться про те, щоби безпосередньо [інтелектуально] споглядати дійсність.

Протилежною позицією до філософії на підґрунті інтелектуально-го споглядання виступає «філософія рефлексії», «яка спрямована лише на розділення»; вона не віддає належного сутності дійсності, «тимчасом як чисте споглядання або радше творча сила виображення здавна винайшла символічну мову, яку можна лише витлумачувати, аби знайти, що природа говорить нам тим зрозуміліше, що менше ми мислимо про неї, тільки рефлектуючи» [13]. Цей погляд зводиться до того, що філософії відмовлено в характері раціональної дисципліни. Тому послідовно було те, що пізніше Шелінґ намагався заснувати своє вчення на естетичному й релігійному досвідах. З його погляду, межі між філософією і мистецтвом, між філософією і релігією насправді втрачають значення

Те припущення, що має місце інтелектуальне споглядання або ж якесь безпосереднє схоплення дійсності – «прочуття» [«Ahnung»], – зробило Шелінґа нездатним зрозуміти свої погляди

як спекулятивні конструкції чи як сміливі екстраполяції поза царину можливого досвіду. Вже Гегель відхилив припущення інтелектуального споглядання, тому що вважав за неможливе якесь незалежне від понять пізнання: без «натуги поняття» [Anstrengung des Begriffs] не може бути філософського пізнання. Із позиції критицизму також потрібно відкинути віру в безпосереднє схоплення дійсності, оскільки дійсним може вважатися лише те, що потлумачено всередині теоретичних рамців і в цьому сенсі опосередковано. Із відхиленням Шелінґового припущення інтелектуального споглядання філософські погляди більше не можна розглядати як змісти безпосереднього бачення, що гарантує остаточну істину. Якщо визнати, що немає жодного безпосереднього бачення істини, то обраний Шелінґом шлях виявляється помилковим, а грандіозні перспективи, які він обіцяв відкрити, – ілюзіями.

3. Спекулятивне вчення про природу

Шелінґу увиждалася якась «вища фізика», що має пояснити те, як абсолютна основа дійсності виявляється в речах. На відміну від Спінози, який розглядав співвідношення між абсолютним, його атрибутами і нескінченними модусами як позачасове, Шелінґ допустив, що абсолютне розгортається до світу в процесі самовиявлення. Цей процес розпочинається з появою в самому абсолютному певної поляризації, яка потім знаходить свій вияв у полярних відношеннях в межах природи. За Шелінґом, «перший принцип філософського вчення про природу» полягає в *«спрямуванні на полярність і дуалізм у цілій природі»* [14]. Але про полярність можна говорити, лише посилаючись на якусь початкову єдність. Якщо таку єдність усувають, то незрозумілою стає дійсність. Зasadничою є полярність духу і природи, ідеального і реального. Так само, як негативний і позитивний магнітний полюси належать до того самого магнітного поля, так і моменти ідеального й реального можна мислити лише як аспекти Однієї дійсності. Без урахування ідеального множинність речей залишалась би без взаємозв'язку; а без відношення до матеріальної реальності ідеї не могли би бути здійснені. Задля уникнення обох однобічностей потрібно визнати, що немає жодної цілком недуховної дійсності, а матеріальна природа завжди вже містить певний духовний момент, як і навпаки, не може бути жодного цілковито відокремленого від матерії духу. Рух також не дається осягнути без полярності. Якби не було протилежних сил, то не могло б

існувати живого руху; однак полярне відношення сил не було б можливе і без усеохопної єдності: «Де існують явища, [там] уже є протилежні сили. Вчення про природу, отже, припускає у вигляді безпосереднього принципу загальну подвійність [Duplizität], і, для можливості її досягнення, загальну тотожність матерії. Ані принцип абсолютної відмінності, ані абсолютна тотожність не є істинним [принципом]; істина полягає лише в об'єднанні обох» [15]. Так, згідно з Шелінґом, полярність сили притягання і сили відштовхування вимагає якоїсь зв'язки, що сполучує протилежні сили, з якою, на його думку, можна ідентифікувати тяжіння. Для можливості дії сили потребують певного середовища [Medium], і за таке Шелінґ уважав світло, що як друга потенція долучається до тяжіння як першої потенції природи. Тяжіння і світло зі свого боку утворюють полярну протилежність, що потребує зв'язки опосередкування – зв'язки другого порядку, – а саме матерії. За допомогою таких спекулятивних міркувань Шелінґ намагався крок за кроком дійти тих понять, про які йдеться в природознавстві; не можна сказати, що його спроба встановити природознавство на спекулятивні підвалини була успішною. Шелінґу не вдалося спорудити міцний місток між спекуляцією й наукою.

Щоправда, думка про єдність у полярності то тут, то там була спонукою тогочасного дослідження природи, і, наприклад, Ерстеду (за його власним висловлюванням) дала поштовх до припущення, що між електрикою й магнетизмом – більше того, між силами природи загалом – існує взаємозв'язок [16]; утім, спекулятивні міркування Шелінґа перебувають у цілком іншій площині, ніж теорії природознавства. Шелінґ не докладав зусиль до природознавчого пояснення фактів природи, а претендував на те, що можна досягнути розуміння сутності природи. Тимчасом як природознавство шукає закономірностей взаємозв'язку явищ, регулярностей перебігу подій, аби бути здатним зрозуміти і тим самим пояснити одичне як випадок інваріантностей, Шелінґ волів проникнути до нутра природи. Що це означає, можна з'ясувати за допомоги одного прикладу: рух тіл, що вільно падають, описується через закон падіння Ґалілея, згідно з яким відстань падіння пропорційна квадратові часу падіння; рух падіння [тіл] пояснюється через закон тяжіння Ньютона, який виказує співвідношення між добутком мас, що притягуються, і квадратом їхньої відстані; втім, тут не запитується про те, що є гравітація, або сила тяжіння, як і загалом питання про «сутність» сил не належить до тем природознавства. Натомість Шелінґ уважав незадовільним

обмеження відношеннями у сфері феноменів; він хотів зробити крок до «вищої фізики», яка не вдовольняється, наприклад, описом руху важких тіл, а запитує про те, що становить сутність тяжіння або сутність світла, відповідно, що, врешті-решт, становить сутність самої матерії. При цьому недостатньо досліджувати певні факти чи відношення між фактами, а потрібно цілісно розглядати природу; лише так можливо її *розуміти*. Цілісне розуміння як здійснення не розсуду, а творчої сили виображення може адекватно проявлятися лише в символічній, не в поняттєвій мові. У той час Шелінґ не був одинаком у своїй спробі знецінити обмежене взаємозв'язками між явищами природознавство на користь спекулятивного тлумачення феноменів. Водночас він випередив критику природознавчо-технічної картини світу, як її можна знайти наприкінці ХХ століття, проте з тією різницею, що його розуміння було вкорінено в спекулятивній метафізиці природи.

Домагання того, що можна схопити щось про сутність дійсності, Шелінґ засновував на тому припущенні, ніби природа й мислення суть лише дві сторони однієї і тієї самої дійсності: на його погляд, природа не протистоїть мисленню як щось цілком чуже, а пов'язана з ним на основі спільного походження. Тож, за припущеннями Шелінґа, взаємозв'язки в природі дається не лише пояснити каузально-закономірним чином, а зрозуміти в той спосіб, в який ми можемо зрозуміти вияви людського життя – слова, міміку, жести тощо; як недвозначно заявляв Шелінґ: «Допоки сам я *тотожний* із природою, я так добре розумію, що є жива природа, як я розумію своє власне життя; осягаю, яким чином це загальне життя природи проявляється в багатоманітних формах, в ступеневих фазах розвитку, у поступових наближеннях до природи; однак щойно я відокремлюю себе і разом із собою все ідеальне від природи, мені не застається нічого, крім мертвого об'єкта, і я перестаю осягати, як можливе *життя поза мною*» [17].

Розвиток природи Шелінґ зображував як послідовність ступенів, починаючи з механізму через хемізм до органічного і, зрештою, до свідомого життя. Цю ступеневу послідовність він тлумачив як поступове розгортання абсолютного в дійсності і тим самим обстоював таку позицію, що принципово виключає матеріалізм. Навіть коли він говорив про те, що життя розвивається з матерії, він не репрезентував жодного матеріалістичного розуміння, оскільки мав на увазі не ту матерію, про яку мовиться в механіці, а таку матерію, в якій уже міститься зародок життєвості, ба навіть духовності. Так само хибним, як і матеріалізм, є допущення, ніби існує певна життєдайна

сила, яка ззовні долучається до матерії; такий погляд скасовував би єдність природи, яка не може скасовуватися, якщо сутність дійсності повинна бути пізнана. Людина теж належить до загального взаємозв'язку розвитку, бо вона є ціллю розвитку природи – звісно, не в дусі природної еволюції, а в сенсі розвитку, спрямованого на актуалізацію свободи.

Якщо сутність дійсності полягає в абсолютній діяльності, себто якщо самі по собі існують лише процеси, а не субстанції, то потрібно пояснити, чому природні речі являють собою щось відносно стале [Beständiges]. Задля цього Шелінґ допустив, що творча активність природи затримується і внаслідок цього досягає відносного стану спокою в певних пунктах. Те, що ми досвідчуємо як річ, є результатом цієї затримки. Речі порівнювані з вирами, які утворюються в течії і, здається, не змінюються, тоді як насправді вони полягають лише в тому, що рух води певним чином спиняється. Затримка абсолютного становлення становить також умову пізнаності предметів, оскільки нічого не можна було б досвідчити, якби не було певної сталості. Не можна було б виказати жодного судження про дійсність, що перебуває в неспинній, отже, надзвичайно швидкій зміні, позаяк вона вислизала б від нас у ту мить, коли ми судимо. Лише на підставі затримки, яка уповільнює становлення і то тут, то там, здається, дозволяє з'явитися стану спокою, для нас існують предмети, що підлягають досвідченню. Попри те, природа присутньо діяльна, навіть там, де вона є затриманою діяльністю, і діяльний дух людини може схоплювати її лише як діяльність [18]. Певна річ, про затримку абсолютної діяльності в рамках спекулятивної філософії можна мовити лише в тому разі, якщо припустити, що принцип затримки відноситься до принципу діяльності в самому абсолютному. Як трапляється початкове роздвоєння в абсолюті, – цього не може пояснити натурфілософія; аби мати змогу відповісти на це запитання, потрібно, як пізніше вважав Шелінґ, зробити крок до теософії. (Схоже розуміння дійсності в XX столітті репрезентував Анрі Бергсон, що зазнав впливу Шелінґа; див.: ч. III, гл. IV, 3d.)

4. Філософія тотожності

Натурфілософські спекуляції Шелінґа керувалися тією думкою, що різниця між матеріальним і духовним світом належить лише поверхні дійсності; спільна основа, виявами якої є протяжна і свідо-

ма дійсність, не є ані матеріальною, ані духовною; в ній збігаються суб'єкт і об'єкт, дух і матерія, свобода і природа. Починаючи з межі двох століть, Шелінг' дедалі виразніше обстоював погляд, згідно з яким абсолютне як основа дійсності є індиферентне щодо різниці ідеальності й матеріальності; вперше він виклав його в «Системі трансцендентального ідеалізму» (1800), творі, в якому взаємопов'язано трактувалися теоретична і практична філософія, філософія органічної природи і філософія мистецтва [19]. Оскільки Шелінг'ові йшлося про те, щоб різницю Я і предмета, свободного воління і природної необхідності, органічної доцільності й механістичного детермінізму, роз'єднаної особистості митця й гармонії мистецького твору звести до тотожності, що приховується за протилежностями, досягнута тут його позиція називається «філософією тотожності». Байдуже до різниці свідомості й протяжності абсолютне повинне – за аналогією з диференціацією абсолютного Я на суб'єкт і об'єкт – розгортати себе, з одного боку, до ідеальної, а, з іншого боку, до реальної дійсності. Показати це і становить завдання «історії свідомості» [20], яку, однак, потрібно розуміти не як історичний розвиток у часі, а як систематичну послідовність ступенів [Stufen].

Панівна думка Шелінг'ової концепції в часи після 1800 року полягала в тому, що тотожність ідеального й реального можна схопити не тільки філософськи, а й за допомогою засобів мистецтва. Як і філософія, мистецтво, за Шелінгом, має справу з абсолютним як основою взаємозв'язку свідомого й несвідомого. Але тимчасом як філософія може бути справою завжди лише небагатьох, мистецтво справляє вплив на всіх людей, бо воно не прив'язано до особливої духовної настанови – інтелектуального споглядання, – що геть не трапляється у звичайній свідомості; естетичне споглядання, як об'єктивно постале інтелектуальне споглядання, є загальнолюдським, воно являє собою «загальний орган філософії». Філософія зважає лише на один бік людської дійсності, натомість мистецтво бере до уваги всю людину. Проте якщо мистецьке споглядання є певним способом досвіду, то те, що в ньому досвідчується, потрібно вважати твором мистецтва, і, як виразно пояснює Шелінг: «Те, що ми називаємо природою, є віршем, прихованим у таємничому дивовижному творі» [21]. Він послідовно вимагав поетизації філософії: «А коли одному тільки мистецтву може вдатися, що воно з загальною значущістю робить об'єктивним те, що філософ спроможний зобразити лишень суб'єктивно, то... можна очікувати, що філософія,

так само як вона в дитячому віці науки зародилася й живилася від поезії, а разом із нею всі ті науки, котрі завдяки їй досягли досконалості, по їх довершенні увіллються в спільний океан, немов багато окремих струмків, – океан, із якого вони повиходили» [22].

Попри наближення філософії до поезії, в 1801 році, а саме у «Викладі моєї системи філософії», Шелінґ повернувся до такої форми викладу, яка є різко протилежна поетичній, себто до аксіоматичної форми, в якій висновки виводяться з дефініцій і засад. Зразок подала «Етика, викладена в геометричний спосіб» Спінози (див.: ч. I, гл. I, 4b), і то не лише у формальному, а почасти й у змістовному аспекті. Де Спіноза говорив про абсолютно нескінченну субстанцію, Шелінґ застосовує вислів «розум», яким він позначає щось, що перебуває перед диференціацією дійсності на матерію і свідомість. Розум є «тотальною індиферентністю суб'єктивного і об'єктивного» [23], і так само, як у Спінози нічого немає поза субстанцією, так і в Шелінґа сказано: «Поза розумом нічого немає, а все є в ньому» [24]. Як і Спіноза, Шелінґ також ідентифікував істинну дійсність із абсолютною нескінченністю, тож ніщо скінченне не можна вважати насправді дійсним. Скінченні істоти реальні тією мірою, якою в їхній основі лежить абсолютне. Але тоді як Спіноза припустив, що сутність субстанції виявляється в її атрибутах (протяжність і свідомість), за Шелінґом, абсолютна тотожність мусить диференціюватися на суб'єкт і об'єкт, на свідомість і матерію.

Оскільки суб'єкт і об'єкт в основі своїй тотожні, а тому якісно не відмінні, вони можуть відрізнитися лише під кількісним кутом зору, а саме тим, що в певному різновиді явищ переважає то матеріальний, то духовний аспект. Тож, за Шелінґом, немає нічого виключно матеріального чи ідеального, а є лише переважно матеріальні або ж переважно ідеальні явища. Тимчасом як субстанція, за Спінозою, завжди виявляє себе тільки або в речах під атрибутом протяжності, або в феноменах під атрибутом свідомості, згідно з Шелінґом, в усіх речах матеріального світу завжди міститься щось духовне, і навпаки, немає нічого духовного, повністю незалежного від матеріальної реальності. У перебігу розгортання природи в ідеальних явищах дедалі виразніше проявляється реальний (матеріальний) момент, і навпаки, духовний момент, що міститься в реальних явищах, щораз більше вивільняється від прив'язаності до матерії. Духовне, яке не виявляє себе у важкій речовині, стає помітним уже в світлі, аби згодом досягати ще більшої самостійності щодо механічних

зв'язків у магнетизмі, в електриці й у хемічних процесах, зрештою, в органічному житті. В ідеальній сфері залежність духовного від матеріальної дійсності проявляється спочатку в моралі, потім іще виразніше в мистецтві, для якого вагомо те, що мистецька ідея здійснюється в матеріальному світі, в творі мистецтва. Організм і твір мистецтва суть найвищі явища, в які розгортається абсолютне. Проте вони знаходяться в абсолютному не лише як потенції, а й комплементарно співвідносяться між собою в сукупності його виявів: природа як ціле – це найбільш мистецький організм і найбільш органічний твір мистецтва. У «філософії тотожності» Шелінґа йдеться про те, щоб викласти Я-філософію (в дусі вчення про науку Фіхте) і натурфілософію як конвергентні способи розгляду, як дві сторони однієї й тієї самої філософії. Тому Шелінґ не домагався розвинути якоїсь нової філософської концепції, а вважав тільки, що з вищої позиції він пов'язав те, що вже містилося в його попередніх викладах [25].

Хоча Шелінґ оздоблював свої тези почасти квазіматематичними формулами, філософія тотожності не має нічого спільного з науковим філософуванням, а зобов'язана неоплатонічно-містичним традиціям, що час від часу проявляється й у термінології. Так, долучаючись до спекуляції про тринитарність, Шелінґ позначав абсолютне також як «Отця», а суб'єкт-об'єкт як «Сина» [26]. Натурфілософські міркування Шелінґа часто-густо дуже сумнівні в окремих випадках, наприклад, коли стверджується: «З огляду на ціле рослина репрезентує (...) вуглецевий, а тварина – азотний полюс. Отже, тварина південна, рослина ж північна. З огляду на одиничне цей останній полюс схарактеризований через чоловічий, а той перший через жіночий рід» [27].

5. Теософія і «позитивна філософія»

а) Становлення світу як становлення Бога

Шелінґ волів мислити Бога і світ таким чином, щоб, з одного боку, залишити збереженим їхній взаємозв'язок, а з іншого – уникнути пантеїзму, що скасовує різницю між Богом і світом. З цією метою він звернувся до теософських спекуляцій, що їх він знайшов у Якоба Бьоме. Центральна проблема, яка зринула перед ним і з якою мав до діла вже неоплатонізм, стосувалася впливання скінченної

дійсності з Бога. Виникнення речей не може відбуватися незалежно від Бога, оскільки поза або перед ним нічого немає; проте, здається, те виникнення також не можна перенести в Бога, позаяк у ньому як абсолютній єдності не може бути нічого відмінного від нього [28]. У «Філософії релігії» (1804) Шелінґ намагався розв'язати цю проблему спочатку за допомоги того припущення, що Бог, мовляв, усвідомлює самого себе і при цьому споглядає себе як «іншого абсолютного». Ідеї божественної самосвідомості відокремлюються від Бога, вони всамостійнюються щодо нього і тим самим перетворюються на дійсність на відміну від Бога. Оскільки йдеться про певне відпадиння, крок від абсолютного до дійсності є не сталим переходом, а якимось стрибком [29], – звісно, в сенсі не часового процесу, а якогось вічного відношення. Шелінґ ясно усвідомлював те, що він може запропонувати не пояснення, а спекулятивне тлумачення у формі мітичної теогонії й космогонії. У «Дослідженнях про сутність людської свободи» (1809) [30] він зробив крок далі й розрізняв між Богом і основою [Grund] у Богові, яку він позначив як темну основу, першооснову [Urgrund] або безодню [Ungrund]. Речі мають свою основу в тому, «що в самому Богові не є *Vin Sam*, себто в тому, що становить основу його існування» [31]. Долучаючись до Бьоме, Шелінґ мовив про тугу [Sehnsucht] вічного Єдиного народжувати самого себе. Ця туга є волею, не осяяною розсудом і виповненою жаданням розсуду. Нерозсудливе становить «невловимий базис реальності, ніколи не розчинний залишок, те, що з найбільшою натугою не поглинається розсудом» [32]. Під враженням цієї туги в Богові твориться певне уявлення, в якому Бог вбачає самого себе і яке є те перше, в чому здійснився Бог; воно є «зродженням у Богові самим Богом» [33], «словом» Божим.

Так само, як старання в пізній Античності й у містиків наступних часів здолати віддаль між абсолютною єдністю Бога і множинністю сутностей, Шелінґові спроби не призвели до переконливого чи бодай наполовину обґрунтованого результату. А втім, вчення Шелінґа про темну основу вагоме в плані історичного впливу, оскільки його можна розуміти як відмову від усякої форми раціональної метафізики: основа дійсності вбачається вже не в якомусь найвищому розумі, а в нерозумному прагненні, з якого тільки випливає божественний розум чи Бог як дух. Якщо під Богом розуміти найвищий розум, то можна надати певного сенсу вказівці на те, що в Богові не є *Vin sam*: основа дійсності полягає в чомусь початковішому за божественний розум.

Тимчасом як згідно з раціоналістичним поглядом дійсність загалом, до якої включено і порядок речей, і порядок понять, є розумною, відповідно, залежною від найвищого розуму, за Шелінґом, дійсність, включно з розумом, впливає з нерозумної основи [34].

У таких самих спекулятивних рамках розглядав Шелінґ і проблему зла, і при цьому також виявляється, наскільки далекий він був від раціоналістичної позиції. Наприклад, на відміну від Ляйбніца, який намагався релятивізувати реальність зла (див.: ч. I, гл. I, 6d), Шелінґ уважав зло цілковито реальним. Також у людині дієвий той темний принцип, що походить із темної основи в Богові і здобуває гору, коли людина в силу свободи, якою вона завдячує Богові, вирішує на користь самобуття на противагу Богу. Це рішення – відпадіння від єдності з Богом – можливе через те, що існує свобода, звісно, не в сенсі випадку чи свавілля, а в тому сенсі, в якому про свободу говорив Спіноза, котрого майже дослівно дотримується Шелінґ. За Шелінґом, «свобідне ... [те], що чиниться домірно законів своєї власної сутності і нічим іншим не визначено ані в, ані поза нею» [35]. Відповідно до цього, людина свободна, якщо вона чинить домірно своєї сутності; а чим вона є за своєю сутністю, залежить від того рішення, яке відбувається разом із усамостійненням сутності стосовно Бога. Людина вибрала себе як певним чином визначену сутність, однак ідеться не про рішення в часі, а про певний акт, позачасовий так само, як і творіння. Те, що людина розглядає свою поведінку як детерміновану і все ж таки усвідомлює відповідальність, виникає з того, що вона свободно вибрала свою сутність, з якої необхідно випливають вчинки (у зв'язку з конкретними мотивами): «Вчинок, яким визначено її [людини] життя в часі, сам належить не часові, а вічності; він також не передує життю за часом, а впродовж часу (несхоплений ним) [проходить] як вічний за природою вчинок. Завдяки йому життя людини сягає аж початку творіння; тому завдяки йому вона перебуває і понад створеним, є свободним і навіть вічним початком» [36].

У цьому складно зрозумілому вченні Шелінґ виходив із Кантового розрізнення емпіричного та інтелігібельного характеру. Кант допустив, що людина належить не тільки емпіричному світові, а й водночас інтелігібельному царству, яке не підвладне каузальності природи, а в якому можлива каузальність із свободи (див.: ч. II, гл. I, 6c). Оскільки людина є громадянином царства свободи, їй, на відміну від емпіричного характеру просторово-часової дійсності, властивий

інтелігібельний характер. Шелінґ виходив із цього розрізнення, проте внаслідок припущення про позачасовий вибір морального характеру надав йому спекулятивного значення, від чого Кант був далекий. Проти теософського подальшого розвитку Кантового розрізнення свідчить уже лише та обставина, що немає змоги сказати, чим може бути вибір, рішення, вчинок, які відбуваються не в часі.

У Штутгартських приватних лекціях 1810 року Шелінґ розвинув свої думки про Бога, який створює самого себе. Від самого початку Бог не є завершеним [fertig], а божественне життя починається зі станом несвідомості; разом із усвідомленням Божим – подоланням початкової темноти за допомогою розумної ясності – у Богові відокремлюється темне й несвідоме (матерія в спекулятивному сенсі) від вищого або ідеального, однак обидва вони не розпадаються, і ця диференціація в Богові становить початковий пункт творіння світу [37]. Показовою в доповідях 1810 року виявляється притягувана раз у раз аналогія людини й Бога: як у божественній, так і в людській царині життя полягає в усвідомленні; вища свідомість співвідноситься з нижчою, з ірраціональним, але при цьому цілковито не скасовує її. Цю аналогію можна розуміти як указівку на те, що теософські спекуляції є, власне, проєкціями метафізично-пізнавальних зв'язків: йдеться про об'єктивний відповідник до суб'єкт-об'єктної діалектики, яку Шелінґ концептуально накреслив у першій фазі своєї філософської еволюції.

b) Філософія одкровення

Уже в 1809 році дає про себе знати звертання до історії, характерне для пізньої філософії Шелінґа [38]. Оскільки Шелінґ розумів становлення світу як становлення дійсності Божої, він мав змогу тлумачити розвиток релігійної свідомості як аспект цього процесу й тим самим як одкровення Боже в людському мисленні. У «Філософії мітології й одкровення» він хотів урахувати той факт, що релігія існує як історичний факт і що в перебігу історії вона розвинулася з міту як природно витвореної релігії до релігії одкровення [39]. На першій стадії цього розвитку свідомість людини природним чином була пов'язана з Богом; на другій стадії трапилося відчуження людини й Бога; і, зрештою, третя стадія веде до подолання цього відчуження. Позаяк Шелінґ вважав цей розвиток за необхідний, на його погляд, жодну з цих фаз не можна перестрибнути, і він так само

був переконаний, що пізніші стадії не зрозуміти поза зважанням на попередні. Особливого значення він надавав мітології, в якій він, як видається, знайшов ключ для розуміння не лише минувшини, а й сучасності; «для визначення сучасного духовного становища людства ... [вона є] необхідним моментом, який не можна оминати і вилучити» [40].

Шелінґ мовив про «природну релігію», але мав на увазі не традиційну *theologia rationalis*, яка складає частину спеціальної метафізики, а, говорячи про природну релігію, він думав про природну спроможність «покладати» Бога, і то в незалежний від усякого мислення і знання, себто в передраціональний спосіб [41]. За Шелінґом, одкровення є відкриття божественного світла, яке прихованим чином завжди вже було дієвим. Воно полягає не в якихось вченнях, а в бутті та в дії, на кшталт того, як для історії релігійної свідомості визначальне не те, що сказав Христос, а те, чим він був і що вчинив.

За вимогою визнання релігії, головню християнства, як історичної дійсності криється та думка, що дійсність загалом потрібно визнавати в її самостійності, а не виводити із загальних сутнісних взаємозв'язків, як гадали послідовні раціоналісти, наприклад, Кристіан Вольф (див.: ч. I, гл. II, 4а), а також Геґель. Проти розчинення існування в сутнісних відношеннях повстає – як казав Шелінґ – «позалогічна природа існування» [42]. Якщо існування не може розчинятися в логічних відношеннях, то воно і не дає себе схопити засобами поняттєвого мислення; воно є перед усяким мисленням [*vor allem Denken*] і в цьому сенсі «предковічне» [*unvordenklich*] [43]. «Розпачливе» запитання «Чому взагалі є щось? Чому немає ніщо?» виявляється таким, що не підлягає відповіді [44]. Певна річ, це не може дивувати, адже те питання, зрозуміле літерально, не має жодного сенсу. Проте треба всерйоз сприймати Шелінґову відмову від панлогізму, в який переростає послідовний раціоналізм: дійсність є [чимось] більшим, аніж про неї можна знати в раціональному мисленні; постійно зостається певний залишок, що не підлягає зусиллям раціоналізації.

Філософія, завдання якої полягає в пізнанні сутнісних відношень, через те не може бути філософією взагалі. Шелінґ позначив її як «негативну філософію» і вимагав її доповнення «позитивною філософією», яка розбирає проблему існування, а тому вже не може бути поняттєвим пізнанням. За негативну філософію він уважав не

тільки гегельянство, а й свою власну попередню філософію, і то як трансцендентальну філософію, так і натурфілософію. А втім, позитивна філософія повинна не замінювати негативну, а лише доповнювати її. Негативна філософія (як *philosophia ascendens*) сходиться до ідеї Бога, проте лишень до його ідеї; позитивна філософія (як *philosophia descendens*) сходиться від дійсного Бога, який об'являє себе в історії, униз, до скінченної дійсності. Лише з кроком до позитивної філософії дається пізнати негативну філософію як те, чим вона повинна бути, а саме як один аспект філософії у всеохопному сенсі, який потрібно співвідносити з іншим аспектом – з позитивною філософією [45].

Крок до позитивної філософії відповідає певній потребі, витвореній послідовно продуманою до кінця негативною філософією, а тому певним чином – звісно, не логічно – обґрунтований нею; він відбувається не безпосередньо, а опосередкований містичним розумінням, згідно з яким істинну дійсність дається схопити інтуїтивно. Тим самим позитивна філософія являє собою синтезу містичного емпіризму й раціоналістичної філософії сутності, оскільки вона на кшталт першого містить позитивне розуміння дійсності, але на манір другої претендує бути «науковою». Якщо піднятися до певного загально-філософського погляду, який залишає позаду себе протилежність між негативною і позитивною філософією, то, зрештою, зникає й позірність двох різних філософій [46] та їхнього діалектичного взаємовідношення. Певна річ, потрібно пройти через діалектику, щоби повернутися до «історичного» способу розгляду, до «простоти [Einfalt] історії» [47] – мета, яку Шелінґ розглядав як поки ще не досягнуту.

Сповідуванням «історичного» способу розгляду Шелінґ випередив той погляд, що його обстоював Гайдеґер, коли надавав філософії завдання дослухатися [vernehmen] до того, що нам промовляє буття [das Sein] (або – як писав пізній Гайдеґер, дотримуючись правопису початку XIX століття, – бутність [das Seyn]). Шлях цей був відкритий завдяки Фіхтевому вченню про примат практичного розуму, і то не лише (як у Канта) в етиці, а й у теоретичній філософії; певне продовження він знайшов із вимогою примату естетичного розуму, а закінчився зі спробою зобразити ставлення людини до дійсності загалом і до Бога зокрема як безпосередньо пережитий, не опосередкований поняттєвим мисленням зв'язок. А проте віра у можливість безпосереднього, незалежного від спостереження,

розсуду й розуму, об'єднання з дійсністю базується на ілюзії, тому що ми можемо мислити щось як дійсне лише остільки, оскільки його потлумачено в рамках емпіричної теорії. Позаяк Шелінг проігнорував це осягнення Канта, він був змушений зрестися філософського способу мислення на користь релігійного в широкому сенсі слова. Багато з тих, хто не захотів здійснити крок до релігії, але під враженням зазначеного розвитку втратив довіру до філософії, відвернулися від неї й звернулися до конкретно-наукового дослідження або ж до натуралістичних і позитивістських поглядів, які набули особливо потужного піднесення в другій третині XIX століття.

VI. Геґель

Замирення всередині суперечки, і
все порізнене з'єднається знову.
(Гьольдерлін «Гіперон»)

1. Життя і твори Геґеля

Раціоналістичне домагання, згідно з яким можливо пізнавати структури дійсності завдяки чистому розуму, тобто незалежно від спостережень, хоча й сильно похитнулося через Г'юмово-Кантову критику, а проте в жодному разі загалом не було облишено; ціла низка філософів, котрі спиралися на Канта, але не визнавали або не зважали на критицистську позицію, знову намагалися скористатися тим домаганням. Жоден інший не зробив це так наполегливо і так дієво, як Геґель, який, на відміну від деяких романтиків, не покликався на якусь (філософську) віру або на почуття, а також не претендував на те, що в певному інтелектуальному спогляданні можна безпосередньо схопити абсолютне, а вважав придатним лише шлях розумового пізнання, але це пізнання, звісно, чітко відмежовував від розсудного пізнання, що виступає мірилом у повсякденні та в конкретних науках. Розсуд утворює абстрактні поняття, натомість ідеї розуму суть загальні сутності [Entitäten], не витворені суб'єктом завдяки узагальненню особливих досвідів, а дійсні самі по собі. Осягнутий у такий спосіб розум відповідає інтуїтивному знанню, яке Спіноза відрізняв від раціонального пізнання (див.: ч. I, гл. I, 4e), або інтелектові, який Ніколай Кузанський протиставив ratio. Розум є знання абсолютного, і то в сенсі як *genetivus objectivus*, так і *genetivus subjectivus*: абсолютне, з одного боку, є зміст пізнання розуму, а, з іншого боку, воно є те, що пізнає. Найвищого пізнання досягнуто тоді, коли розум знає самого себе як абсолютне. Отже, істинне знання є самопізнання абсолютного, яке усвідомлює самого себе в скінченному мисленні. Таке розуміння об'єднує Геґелеву філософію з містикою, однак, звісно, не з містикою почуття, запального ентузіазму або «прочуття», а з такою містикою, ціллю якої виступає опосередковане поняттями розуму знання про абсолютне [1].

Георг Вільгельм Фридрих Геґель народився 1770 року в Штутгарті [2]. З 1788 до 1793 роки він студював теологію й філософію як стипендіат Тюбінґенського семінарію, а по закінченні працював домашнім учителем у Берні (з 1793 до 1796). Він підтримував дружні стосунки зі своїми товаришами з навчання Гьольдерліном і Шелінґом, і так само, як вони, спочатку захопився ідеями Французької революції. Геґель критично розбирає спосіб думання раннього християнства й Кантову ідею розумової релігії, а також працює над життям Ісуса. Історичні й політичні теми його теж займають. 1801 року він захистив габілітаційну дисертацію в Єні, де разом із другом юності Шелінґом видає «Критичний журнал філософії» (1802–1803). У своїх лекціях Геґель трактує думки систематичної філософії, але присвячує себе також історії філософії та вченню про природне право. У 1805 році він став екстраординарним професором. Після поразки Пруссії під Єною й Аверштедтом він пережив вступ Наполеона в Єну, що справив на нього дуже сильне враження, як це можна встановити з письмового висловлювання того часу: «Імператора – цю світову душу – я бачив, коли він їхав верхи через місто на рекогносцирування. Справді, дивовижне відчуття бачити такого індивіда, який тут, зосереджений в одній точці, сидячи на коні, охоплює світ і опановує його» [3]. Думку, мовляв, історія є розгортанням світового духу, який послуговується індивідами як своїми знаряддями, Геґель пізніше розвинув і метафізично обґрунтував у своїй філософії історії.

«Під грім гармат битви під Єною» – як сказав його учень Едуард Ганс [4] – завершив Геґель свій перший філософський твір, що з'явився 1807 року, «Феноменологію духу». Хоча завдяки йому він засвідчив себе одним із найвидатніших філософів того часу, він припиняє свою академічну кар'єру, позаяк політичне становище мало негативний вплив на умови навчання й дослідження в університетах. Він став редактором у місті Бамберґ (1807–1808), проте згодом перейняв керівництво Нюрнберґської гімназії, де він викладав також філософію і, вочевидь, забагато вимагав від своїх учнів. На Нюрнберґський час припадає завершення «Науки логіки», обидва томи якої з'явилися в 1812 і 1816 роках. Цей твір утворює засаду філософської системи, про яку Геґель читав лекції після запрошення до університету Гайдельберґа (1816). Лекції вийшли друком під заголовком «Енциклопедія філософських наук

у начерку» (1817); в пізніших виданнях вона розширювалася й доповнювалася додатками видавців [5].

У 1818 році Геґель прийняв запрошення до Берліна, де він викладав аж до своєї смерті 1831 року, і його вплив сягав далеко поза сферу академічної філософії. Найважливішим твором берлінських років є «Основи філософії права» (1821). Деякі його учні, котрі обрали академічну кар'єру, посилили вплив його філософії, і навіть за кордоном Геґелева слава ширилася, зокрема у Франції завдяки Віктору Кузену (1792–1867), що справив сильний вплив на тодішню французьку університетську філософію. Геґель пильно стежив за розвитком політичних подій. Коли 1830 року у Франції спалахнула липнева революція і спричинила заворушення в інших європейських країнах, це його дуже занепокоїло. Влітку 1831 року він залишив своє міське помешкання в зв'язку з тим, що в Берліні лютувала холера, проте на початку зимового семестру знову повернувся до міста. Неудовзі потому він заразився й 14 листопада 1831 року помер від епідемії. Уже наступного року почало виходити зорганізоване «завдяки об'єднанню друзів увіковіченого» видання його творів (Берлін 1832–1845), яке містило навіть не оприлюднені за життя Геґеля лекції.

Геґеля раз у раз характеризували як реакціонера, що під час Реставрації занадто охоче співпрацював із державною владою. Правдою є те, що він схвалював устрій пруської держави, але потрібно зважити на те, що завдяки Штайн-Гарденберґським реформам устрій Пруссії виявив низку цілком позитивних рис, тож не було помилковим розглядати його як – відносно – розумний, а реальним відноsinам, з погляду Геґеля, не можна приписати більш ніж відносну розумність. Хоча й сказано в багаторазово цитованому і в багаторазово хибно потлумаченому твердженні з передмови до «Філософії права», що дійсне є розумне, а розумне є дійсне, проте це не зводиться до увічнення наявних відносин, а допускає також таке тлумачення, що вже не дійсне перестас бути розумним. На підставі того твердження зміну соціальних і політичних умов можна розуміти як заміну відносно розумного на розумніше, отже, розумним виявляється не обстоювання наявних відносин, а їх змінювання.

2. Теологічний вихідний пункт Гегеля

Так само як Фіхте і Шелінґ, Гегель початково був теологом, і в певному сенсі він завжди залишався теологом: «скасуванню» [Aufhebung] теології у філософію відповідає теологізація філософії. Зусилля синтезувати філософію й теологію від самого початку визначали Гегелеве мислення, причому певну роль спершу відігравали ще мотиви просвітницького мислення, які згодом перестали впливати. Вплив Просвітництва можна встановити з того, що Гегель у своїх юнацьких працях – особливо вагомими є «Дух християнства і його доля» та «Життя Ісуса» [6] – намагався морально тлумачити релігію, а Царство Боже, довкола якого постійно кружляли його тогочасні думки, розумів як Царство Добра, тобто як царство, в якому повелівають лише розум і закон, відповідно, як спільність усіх людей, що дотримуються розумного звичаєвого закону [Sittengesetz]. Згідно з просвітницькою тенденцією редукувати релігію до моралі Гегель тлумачив зміст послання Ісуса як «віру в святий закон розуму» і осягав Святого Духа як «паростки добра» в людині.

Водночас у теологічних юнацьких працях дає про себе знати вже й подолання раціоналістичної філософії релігії з характерним для неї різким відмежуванням скінченного й нескінченного, людини й Бога. Гегель розглядає скінченне й нескінченне як моменти певної єдності, отже, не як опосередковані завдяки одиничному – себто Ісусу, – а як суттєво приналежні одне одному. Нескінченне присутнє в усьому скінченному, тож про скінченне може бути мова лише на тлі нескінченного. Навпаки, певна ідея нескінченного, відповідно, божественного, не достатня, якщо вона не містить його відношення до скінченної дійсності.

Хоча Гегель і не вбачав в Ісусі посередника між людиною й Богом, що з'явився в певний історичний момент, у його вченні він бачив чинник всесвітньо-історичного значення, позаяк воно виражає живу єдність нескінченного і скінченного. За означенням «Син Божий», якого домагався Ісус, криється та думка, що кожна людина суттєво приналежна до Бога. Коли як ціну за вхід до Царства Божого Ісус вимагав скасування існуючого суспільного й релігійного порядку, особливо відречення від сімейних зв'язків і відмови від власності, він вступив у противенство з дійсними відносинами і вимагав їхнього перетворення в сенсі ідеї Царства Божого, однак воно могло здійснюватися лише поступово. Цілковите втілення цієї ідеї в дійсність

становить ту ціль, завдяки якій історія отримує сенс. Уже тут у теологічному вбранні дає про себе знати характерне для Геґелевої філософії історії розуміння історії як процесу поступового здійснення ідей. Згідно з цим поглядом, історію можна зрозуміти лише в тому разі, якщо зважати на діяльні в ній духовні чинники, причому думають не про дух окремих людей, а про об'єктивний дух (див. розд. 4b). Геґель розрізняє три фази розвитку релігійної свідомості, визначені тим способом, у який розглядається відношення скінченного і нескінченного. У першій фазі, якій відповідає грецька релігія, єдність скінченного й нескінченного переживалася чуттєво. У другій фазі скінченне й нескінченне розходилися в людській свідомості, отже, потрібно було шукати можливостей якогось опосередкування, як це відбувалося в юдейській релігії відправляючись від тієї думки, що Бог об'явив свою волю людині у формі законів. Тільки в третій фазі досягається замирення людини й Бога, а саме в християнстві, яке із вченням про Бога, що став людиною, вчить розглядати всіх людей як дітей Божих.

У ранніх теологічних начерках Геґеля вже закладено основні думки діалектичної філософії, себто те припущення, що на відміну від розсуду, який аналізує, розум схоплює цілості, які є не конгломератами частин, а єдностями в багатоманітності їхніх моментів, аналогічно до організмів як функціональних єдностей. У цьому сенсі навіть дух постає органічним цілим: його частини відмінні одна від одної (вони «протилежні» одна одній), водночас вони належать певній єдності, в якій вони взаємозв'язані. Геґель указав на це відношення завдяки таким парадоксальним зворотам, як «зв'язок пов'язування й непов'язування» або «зв'язок синтези й антитези» [7]. Приступаючи в 1800 році до начерку своєї філософської системи, розуміння сукупної дійсності як тотальності, в якій скінченне й нескінченне віднесені одне до одного як моменти, Геґель називає ще не «розумом», а «релігією»; проте вже тоді дає про себе знати певне усамостійнення філософії порівняно з теологією, тому що Геґель твердить про «дух» і про «життя» (або «життя духу»), де раніше він казав «Бог».

На противагу розуму, розсуд розглядає природу як сукупність скінчених, самостійних і відмінних від духу речей, оскільки моменти, пов'язані в дійсності, він виокремлює в рефлексії з їхнього живого взаємозв'язку й мислить їх ізольовано. Відмінність між розсудом і розумом виразно виявляється в тому разі, якщо порівняти відповідні поняття нескінченності. Для розсуду матеріальна природа, що

протистоїть духові, нескінченна в тому сенсі, що перерахування її частин ніколи не дається закінчити. Геґель натякав на це висловом «погана нескінченність» [schlechte Unendlichkeit] і вважав, що вона є лише нескінченною скінченністю. Натомість розум утворює ідею позитивно нескінченного, яка є не безкінечністю [Endlosigkeit], а повнотою буття.

Розрізнення розуму й розсуду центральне також у зрілій філософії Геґеля, як воно є характерною рисою діалектичної філософії загалом. Розум для представників діалектики визнається спроможністю мислити цілості, тоді як розсуд вони сприймають як здатність схоплювати або пояснювати окремі предмети, не беручи до уваги їхню приналежність до відповідного цілого. Тим самим розсудне мислення підпорядковується розумовому осягненню, і позаяк наукове пізнання є справою розсуду, натомість спекулятивне знання – це справа розуму, то ця позиція зводиться до знецінення конкретної науки на користь спекуляції. Якщо пригадати, що цей погляд виник у ранній період творчості Геґеля, тоді стає ясно, що він, по суті, теологічно вмотивований. Таке Геґелеве розуміння спершу мало наслідком те, що спекулятивна філософія в межах тодішньої культури високо поціновувалася; проте в подальшому розвитку воно призвело до відчуження природознавства й філософії, відповідно, до антиметафізичної настанови, яка була типовою особливо для позитивізму.

Моделлю діалектики Бога і світу є людська свідомість як єдність самосвідомості й предметної свідомості. На противагу філософії, яка вважає, що в рефлексії на свідомість спочатку можна схопити мисляче Я і, виходячи з цього, є змога довести можливість пізнання об'єктів, Геґель наголошував, що суб'єкт ніколи не можна схопити сам по собі, а завжди лише як момент досвіду об'єктів. Щоби знати про себе, недостатньо закрити очі та вуха і звернутися до свого нутра, а потрібно відносити себе до предметів, аби в предметній свідомості могли знайти момент самосвідомості. Так само, як суб'єкт не може мислитися без об'єкта, а об'єкт, своєю чергою, – без суб'єкта, так Бог і світ не даються мислити без відношення один до одного. Бог не є істотою, що самодостатньо існує й на підставі свobodного рішення створила світ, а для нього так само суттєве є відношення до світу, як і для скінченного суб'єкта відношення до предметів. Навряд чи потрібно спеціально підкреслювати, що з домаганням схопити тотальність дійсності як єдність скінченного і

нескінченного Геґель стояв у виразній опозиції до критицистського розуміння, знову звернувшись до того різновиду спекуляції, який намагався стримувати Кант.

3. Феноменологія духу

а) Проблема пізнання

Тенденцію до відмежування від Кантового критицизму яскраво виражено в першій книжці Геґеля, «Феноменології духу» від 1807 року [8]. Згідно з Геґелем, критицизм стверджує, що (непізнанні) речі самі по собі з'являються нам лише в середовищі [Medium] форм споглядання й мислення, а тому самі вони не можуть бути схоплені [9]. Виходячи з цієї характеристики, Геґель намагався спростувати критицистську позицію. Він указав на те, що можна абстрагуватися від впливу середовища заломлення в оптиці – наприклад, певної лінзи – і зробити висновок про річ, як вона сприймалася би безпосередньо, але принципово не можна не зважати на результат «заломлення» подразнень через простір, час і категорії, бо, на відміну від випадку заломлення світла, ми не знаємо, як показують себе речі незалежно від «заломлення» через форми споглядання й мислення. Оскільки Геґель убачав сенс пізнавальних намагань у схопленні речей самих по собі, він дійшов результату, що за припущень критицизму пізнання немає змоги визнати можливим. Схожий результат випливає, якщо форми споглядання й мислення розуміють як інструменти, за допомоги яких оформлюється явище. І в цьому випадку важить, що не можна абстрагуватися від формування й так торувати приступ до дійсності самої по собі. Ця критика ґрунтується на тому припущенні, мовляв, «пізнання» [das Erkennen] слід розуміти як «схоплення дійсності само по собі», і так його розумів також Кант. Проте Кант визначив пізнання не як схоплення речей самих по собі, а як відповідне оцінювання явищ. Тому заперечення Геґеля не зачіпають його концепції.

Також загальніше заперечення Геґеля проти критичної філософії, ніби спроба перевірити спроможність пізнання перш ніж підступити до пізнання так само приречена до невдачі, як і спроба навчитися плавати перш ніж ступити у воду [10], не заторкує Кантової позиції. Про якусь перевірку спроможності пізнання перед усяким пізнанням у Канта немає мови, позаяк

він розглядав досвід, відповідно, (наукове) пізнання, як факт і запитував, у який спосіб є змога досягнути його можливість; здогад, мовляв, він хотів перевірити спроможність пізнання перед усяким пізнанням, тримається на непорозумінні, яке показує, наскільки Геґель віддалився від Канта.

Оскільки Геґель був переконаний, що в пізнанні схоплюється дійсність, він мусив допускати, що нам принципово приступна сама дійсність (абсолютне). Пізнання не було б можливе, якби абсолютне «саме по собі і для себе вже не було і не волило бути в нас». Натякаючи на згаданий приклад із оптики, він пояснював: «...не заломлення променя, а сам промінь, завдяки якому нас торкається істина, є пізнанням» [11]. Узгодження суб'єктивно вірогідного судження з самою дійсністю (об'єктивною істиною) має місце – як наголошував Геґель разом із Декартом, – безсумнівно, у знанні про нас самих, бо тут співпадає пізнане [das Gewußte] з пізнавальним [dem Wissenden]: Я знаю, що я є, себто свідомість схоплює саму себе так, як вона є сама по собі. Мета феноменології полягає в тому, щоб у переході через форми свідомості показати, що не лише в самопізнанні, а й у розумовому пізнанні загалом суб'єктивна вірогідність і об'єктивна істина, поняття й сутність, мислення й буття збігаються.

b) Форми свідомості

Формами свідомості, на які здійснюється рефлексія у феноменології, є не довільні феномени свідомості, як-от судження, почуття або вольові акти, а «способи свідомості» [12] у сенсі способів пізнання, порівнювані зі ступенями пізнання, як їх розрізняв Платон, або зі способами мислення, про які йшлося у Спінози (див.: ч. I, гл. I, 4e). Форми свідомості не мають бути розгорнуті, а повинні розгортати себе перед самим духом, який має лише приглядати за процесом розгортання і описувати його. Крім того, потрібно зауважити, що у феноменології під пізнанням мається на увазі не те, що зазвичай так називається – навіть не природничо-наукове пізнання, – а лише метафізичне пізнання. Йдеться про суто розумове знання, щодо якого Геґель уважав, ніби воно є маніфестацією абсолютного в скінченній свідомості. Якщо скінченний суб'єкт досягає це, він стає причетним до істини абсолюту; відповідно, в його знанні абсолютне пізнає самого себе.

Розглянуті Геґелем способи, або ж форми, свідомості суть (предметна) свідомість, самосвідомість і розум.

(1) Предметна свідомість

Знання про предмети тлумачиться, за Геґелем, або як чуттєва вірогідність, або як сприйняття, або як розсуд. «Чуттєвою вірогідністю» він назвав безпосереднє споглядання конкретних предметів у багатоманітності їхніх властивостей. Геґель мав на увазі таке розуміння досвіду, згідно з яким він полягає у сприйманні конкретних даних. Утім, проти такого розуміння свідчить та обставина, що конкретне не дається висловити, бо висловлювання можливі лише там, де ми володіємо загальними предикатами. Звісно, ми гадаємо, що завдяки чуттєвому досвіду можемо схоплювати конкретний предмет у повноті його властивостей, але насправді ми лише схоплюємо той факт, що [daß] має місце певний предмет; але що [was] він є – цього не можна сказати на підставі чуттєвої вірогідності, тож зміст досвіду в рамках розглядуваного розуміння виявляється невимовним.

Якщо гадка, мовляв, у досвіді предмет ніби відображується через чуття, виявляється безпідставною, то потрібно поставити питання про те, на що, крім чуттєвих вражень, слід зважати при характеристиці предметного досвіду, який є безперечним фактом. Відповідь звучить так: поряд із конкретними чуттєвими враженнями до розгляду мають притягуватися також загальні визначення, на які ми посилаємося завдяки загальним предикатам. Уже та констатація, що споглядний предмет існує в певному місці простору і в певній точці часу, припускає щось загальне, себто простір і час [13]. Якщо про предмет кажуть, що він існує тут і тепер, то конкретні враження ставляться в загальні просторово-часові рамці. Загальне порівняно з чуттєвими враженнями є істиннішим, через що досвід змістів в рамках загальних визначень називається в Геґеля «сприйняття» [Wahrnehmung] – літерально зрозуміле як сприймання істинного [Aufnehmen des Wahren].

Досвід певного предмета, наприклад, аркуша паперу, не описується належним чином, коли твердять, що загальні визначення – як-от «прямокутний», «білий», «рівний» тощо – в певний час складені разом у якійсь частині простору, позаяк предмет понад те є єдністю цих визначень. Здається, на цей факт можна зважати в подвійний спосіб, а саме: або допускають, що різниця визначень має

своє підґрунтя в об'єкті, а їх зв'язок до єдності предмета постає дією суб'єкта, або ж припускають, що підґрунтя єдності полягає в об'єкті, а визначення являють собою множинність лише для суб'єкта, який досвідчує їх. Проте Геґель вважав, що в основі цієї альтернативи лежить хибна постановка питання: він уважав за помилку, що між множинністю визначень і єдністю предмета розрізняють таким чином, що один із цих моментів ставиться на бік об'єкта, а інший – на бік суб'єкта. Якщо так поступують, то руйнують поняття речі або, як каже Геґель, у понятті речі виникає суперечність, від якої річ пропадає [zugrunde geht]. Ця «суперечність» долається за допомоги того припущення, що багатоманітність різних визначень речі становить явище певної сили, яка є сутність речі та в якій мають своє підґрунтя як єдність речі, так і її відмінні властивості. Схоплювати річ як явище певної сили є справою розсуду [Verstand]. Разом із кроком до розсудного осягання (після чуттєвої вірогідності й сприйняття) досягається наступна форма свідомості.

Силу, яка згідно з цим розумінням становить сутність речі, не можна мислити ізольовано, а потрібно розглядати в її взаємозв'язку з іншими силами. Жодна сила не може діяти без спонуки з боку інших сил. Геґель мовить про «гру сил», причому може бути згадана, наприклад, взаємодія сил тяжіння. На відміну від своїх явищ, сила не підлягає спостереженню чи сприйняттю. У цьому сенсі вона «надчуттєва»; її – як «нутро» речей – не можна чуттєво схопити, а можна лише мислити розсудом. Оскільки сили діють за законами, явища дається пояснювати як їхні закономірні дії. Однак пояснення, як вони провадяться, особливо, в конкретних науках, на думку Геґеля, мало що говорять, тому що зводяться до зображення явищ як виявів сил, які взагалі тільки допускаються заради розглядуваних явищ. (Наприклад, якщо падіння тіл пояснюють за допомоги поняття сили тяжіння, то це мало що говорить, позаяк це поняття утворилося на підставі того факту, що важкі тіла падають, якщо їм не стоїть на заваді жодна перешкода.)

Нутро речі визначено не тільки через один-єдиний закон, а завдяки взаємозв'язку законів, і це «царство законів» виступає не лише підґрунтям для того, що речі є саме такими й такими, а й для того, що вони змінюються у закономірний спосіб.

Результат викладу цієї форми свідомості полягає в тому осягненні [Einsicht], що про нутро речей може бути мова лише остільки, оскільки воно розглядається як предмет розсуду. Тому розсуд, зво-

дячи сприймані властивості до сил у нутрі речей, віднаходить лише самого себе в цьому мисленому нутрі; він ніби провадить розмову із собою в поясненні явищ. Суб'єкт покликається на самого себе, себто він стає свідомим самого себе.

(2) *Самосвідомість*

Разом із кроком до самосвідомості відбувається перехід до нової форми свідомості, в якій подолано однобічне зосередження на предметній свідомості. Предметну свідомість не дається усунути, оскільки ми можемо знати про нас самих лише за посередництвом знання про предмети. Хоча в кожному досвіді свідомість про предмет і самосвідомість віднесені одна до одної, все ж таки вони залишаються різними. Протилежність цих моментів мислення прагне скасувати. Геґель позначив прагнення до об'єднання самосвідомого *Я* і предмета як жадання [*die Begierde*] і під цим висловом мав на увазі тенденцію до скасування позірної самостійності предмета. Навіть якщо зважати на залежність предметів від суб'єкта, вони як предмети все ж таки залишаються чимось, що стає досвідченим як незалежне від свідомості. Отже, хоча «жаданню» відмовлено у тривалому задоволенні, воно виводить свідомість поза її індивідуальну форму: свідомість, від якої повинні залежати речі, більше не може бути індивідуальною свідомістю, емпіричним *Я*, котрому вони являють себе доконче як незалежно дані; вона може бути тільки надіндивідуальним духом, який охоплює множинність свідомих, відповідно, самосвідомих істот. У духові пов'язані *Я* і предмет, *Я* і *Mi*. Разом зі схопленням цієї єдності свідомість досягає ступеня розуму.

Пояснення співвідношення власної й чужої самосвідомості на перший погляд, либонь, стосується лише соціальних, відповідно, історичних, відносин. Геґель мовив про те, що самосвідомості кожного ходиться про те, щоби бути визнаним іншою самосвідомістю. Той, хто здобуває визнання, вистоюючи перед зовнішніми загрозами й тим самим досягаючи самостійності, виявляється паном; той, хто відступає й кому через це відмовлено у визнанні, перетворюється на раба й мусить працювати не самостійно. Однак попри свою залежність раб здобуває певного різновиду панування, в якому відмовлено панові. Справді-бо, тимчасом як цей останній має справу з речами лишень за посередництвом праці раба, раб безпосередньо має справу з речами, яким він надає нової форми і які він через

те в певному сенсі опановує. Пан досягає своєї мети тим, що він користується речами завдяки праці, виконаній рабом; для раба речі зберігають свою самостійність, оскільки він їх опрацювує лише за дорученням пана, хоча в певний спосіб опановує їх в опрацюванні. Отже, пан хоч і знаходить визнання через іншу самосвідомість, проте оскільки вона, як свідомість раба, є несамостійною, йдеться не про визнання з боку рівних: «Тим самим виникло якесь однобічне й нерівне визнання» [14].

За цим викладом, що безпосередньо стосується соціальних відносин, стоїть та загальна думка, що дух прагне стверджувати свою самостійність на противагу до емпіричної залежності від зовнішнього світу. Водночас Гегель пов'язав викладені позиції з історичними філософськими напрямками. Самостійність, або ж свобода, мислячої свідомості утворює суттєвий зміст стоїчної філософії, так само як і думка, що предмети порівняно зі свобідною думкою є несуттєві, являє собою ядро скептицизму: «В стоїцизмі самосвідомість є простою свободою самого себе; у скептицизмі вона реалізує себе, заперечує інший бік певного існування» [Dasein], як, підсумовуючи, твердить Гегель [15]. Утім, мислення, яке вважає предмети за несуттєві, як мислення несуттєвого саме є несуттєвим – так само як пан, що доправляєється визнання, визнається лише рабами, а не рівними собі. За припущених умов свідомість виявляється нездатною схоплювати мислення і предмет як єдність рівноцінних моментів, а тому вона є нещасливою, в собі роздвоєною свідомістю.

Подолання такого роздвоєння стає можливим тільки тоді, коли дійсність признається суттєво розумною, а тому пов'язаною з розумовим мисленням. Щойно суб'єкт осягає, що предмет в основі є не чимось чужим порівняно з ним, а, як і він сам, є духом, то в інтересах його самостійності більше не потрібно стверджувати несамостійність об'єкта. Розумова самосвідомість «упевнена в самій собі як в реальності», оскільки вона пізнає, «що всяка дійсність є ніщо інше, ніж вона»; себто, «її мислення безпосередньо саме є дійсністю» [16]. Знання про єдність суб'єктивної й об'єктивної дійсності в абсолютному є «абсолютне знання». У сенсі цього знання можна сказати, що дух, пізнаючи речі, пізнає лише самого себе, позаяк в основі він тотожний із тим духом, який виявляє себе в речах. Вказана на початку мета – показати, що (розумове) знання загалом, так само як знання про власне Я, схарактеризовано через збігання суб'єктивної вірогідності й об'єктивної істини – досягнуто в кінці «Феноменології».

с) Діалектика як динаміка теорії

«Форми свідомості», про які мовив Геґель, можна розуміти як теорії досвіду, тобто як теорії, в рамцях яких повинне розтлумачуватися те, як можливий предметний досвід. Так, під заголовком «чуттєва вірогідність» розглядається припущення, що досвід полягає у сприйманні простих емпіричних даних, а під заголовком «сприйняття» висловлюється погляд, що досвід полягає у схопленні даних, які є випадками універсалий. Якщо інтерпретувати зміну форм свідомості іншими [формами] як повторювану заміну однобічних і тому неадекватних, відповідно суперечливих, теорій досвіду більш відповідними теоріями, то в цьому процесі є змога виявити певні формальні риси, типові для думки Геґеля. Вихідний пункт утворює проста теорія, відносно якої показується, що вона суперечлива й унаслідок цього безгрунтова. Через те її слід замінити ліпшою. Якщо і ця теорія виявляється своєю чергою суперечливою, потрібно переходити до третьої теорії, і це поступування треба продовжувати доти, доки не буде досягнуто позбавленого суперечностей розуміння.

Вихідний пункт розвитку теорій становить наївний емпіризм природної свідомості, для якого характерне переконання в тому, що предмети в повноті своїх властивостей ніби відображаються в чуттєвому спогляданні. Виявляється, що обмежений чуттєвим спостереженням досвід за змістом є не найбагатшим, як гадають представники розглядуваної позиції, а найбіднішим пізнанням. Адже на підставі спостереження знають лише те, що мають місце речі, тоді як їхній конкретний зміст залишається невимовним. Між гаданим і справді знаним існує суперечність, що веде нас поза межі розглядуваної теорії. Поліпшена теорія, яка заступає місце першої, враховує ту обставину, що предмети досвіду мусять належати певному взаємозв'язку загальних визначень, якщо ми маємо вести мову про їхні властивості. Тим самим постає питання, як відноситься єдність речі до множинності її визначень. Якщо єдність і множинність розподіляються на суб'єкт і об'єкт, то знову виявляється суперечність, що долається через перехід до нової теорії досвіду, яка пов'язує моменти єдності речі та множинності властивостей завдяки тому, що розуміє їх як вияви єдиної сили.

Замість того, щоб говорити про суперечності в рамцях певної теорії, можна вести мову про антитетичне співвідношення двох концепцій, які протистоять одна одній як теза й антитеза. Проти-

лежність тези й антитези не дається усунути на рівні відповідної теорії; це стає можливим лише через те, що здійснюється перехід до нової теорії, яка завдяки зважанню на додаткові аспекти предметного досвіду уникає однобічностей попередніх теорій і усуває їхні суперечності. Оскільки нова теорія переймає від попередніх те, що не заторкнуто суперечністю, вона зберігає їхні позитивні елементи. Вона являє собою синтезу, в якій скасовано протилежність тези й антитези, і то як у сенсі усунування самостійності попередніх позицій («скасання» [aufheben] як «tollere» в значенні «заперечувати»), так і в сенсі зберігання позитивних змістів, що містяться в них («скасання» як «conservare»). Позаяк у процесі розвитку теорій здається дедалі адекватніший звіт про досвід, можна говорити про піднесення мислення на більш високий рівень («скасання» як «levare»). Кожна синтеза перетворюється на нову тезу, з якою розпочинається подальший діалектичний потрійний крок, за винятком останньої й усеохопної синтези. У тій теорії, яка осягає розумове знання як абсолютне знання, остаточно скасовано всі попередні теоретичні концепції. На думку Геґеля, всеохопною синтезою досягається те істинне, яке є ціле, а тому понад нього вже не можна вийти.

Діалектиці, що вимальовується в «Феноменології», Геґель піддає також філософські категорії. Діалектичним вченням про категорії постає «Наука логіки».

4. Система: логіка, натурфілософія, філософія духу

а) Наука логіки

Логіка є першою частиною філософської системи Геґеля, натурфілософія і філософія духу утворюють наступні її частини. Взаємозв'язок цих частин впливає з того, що всі вони, хоча й у різний спосіб, трактують про ідеї. У логіці йдеться про ідеї, як вони були ніби перед творінням світу в душі Божому; натурфілософія викладає об'єктивно посталі ідеї як позбавлені свідомості форми речей, а філософія духу показує, як у живих істотах, і особливо в людині, ідея відокремлюється від зв'язку з матерією й підноситься до свідомості самої себе [17].

Геґелева логіка є не логікою в звичайному сенсі, а вченням про форми *логосу* як абсолютного духу і, отже, метафізикою. Вона розпочинає з того поняття, що як одне-єдине може бути висловлене

про річ, якщо її схоплюють чуттєво (див. вище 3b (1)), а саме з поняття *буття*. Виходячи з цього поняття, Геґель хотів розвинути форми *логосу*, себто категорії своєї метафізики.

«Буття» – це найзагальніше поняття, тобто поняття з найширшим обсягом, яке через взаємозалежність обсягу і змісту поняття виявляється водночас найбільш обмеженим на зміст поняттям. Оскільки воно не містить жодних розрізнявальних ознак, воно є поняттям про ніщо. Тому чинно не лише таке: буття є буття, а й таке: буття є ніщо (небуття). Це являє собою суперечність, і така суперечність скасовує себе. У цьому випадку скасування відбувається через перехід до поняття становлення [Werden], в якому скасовано «буття» і «небуття». Те, що тут мається на увазі, можна пояснити у такий спосіб: припустімо, властивість певної речі (наприклад, колір шматка лакмусового паперу) – назвімо його [колір] A – постійно змінюється в певному часовому проміжку. У такому разі на початку проміжку річ є A , а в кінці інтервалу B (не- A). Якщо придивитися до якогось часткового проміжку, то на його початку річ матиме вже не первинну властивість A , а відмінну від неї властивість A^* ; так само в кінці цього часткового проміжку вона буде ще не B , а B' (або ж не- A'). Якщо тепер помислити собі розглядуваний частковий проміжок таким, що потроху зникає, то він переходить у певний момент і властивість A^* , яку він має в цю мить, збігається з не- A^* . Річ, що перебуває в постійній зміні, щомиті матиме й водночас не матиме певної властивості, вона буде й не буде чимось: буття й небуття збігаються або ж вони скасовані в понятті становлення.

Категорія становлення утворює зі свого боку вихідний пункт для виведення наступних категорій. Геґель указував на те, що результат становлення полягає в певному принайвному бутті [Dasein], і що все принайвно суще [Daseiende] має певні кількості й певні якості. Антитетичне співвідношення цих понять скасовується в категорії міри, зрозумілої як величина якості. Але будь-яка міра потребує чогось, що вимірюється, себто речі як єдності її багатоманітних властивостей. Як уже в «Феноменології», також у «Логіці» Геґель розрізняв між сутністю і явищем речі, проте водночас наголошував на їхній обопільній залежності: явище є з'явлюваною сутністю, так само як сутність не може бути незалежною від свого явища. Внутрішнє й зовнішнє суть аспекти речі, які залежать один від одного; тільки спільно вони утворюють дійсність, яку, однак, схоплюють не відповідним чином, якщо загальне бажають збагнути лише як

реальну сутнісну форму. Загальне треба розуміти також як щось ідеальне, відповідно, як єдність ідеального й реального, і як таке воно означає в Геґеля «поняття». Поняття є загальне, позаяк воно становить не тільки форму речей, а водночас і форму мислення; тим самим воно є єдністю суб'єктивного й об'єктивного. Якщо поряд із теоретичним аспектом притягують і ціннісний аспект дійсності, то поняття являє собою ідею. У всеохопній ідеї, якій підлегли всі особливі ідеї, тобто в абсолютній ідеї, досягає своєї кульмінації логіка Геґеля.

Поняття, про які йдеться в «Логіці», не є поняттями в поширеному значенні, як-от поняття видів тварин і рослин, багатокутників, фізичних процесів тощо, а є категоріями, що їх Геґель розумів як аспекти *логосу*. Починаючи з категорії буття, категорії поступово повніше характеризують абсолютне, поки ряд визначень зрештою не завершиться абсолютною ідеєю. На думку Геґеля, послідовність категорій виявляється не результатом руху індивідуального мислення, а їхнього саморуху.

Аби зрозуміти, в якому сенсі поняття самі рухаються, потрібно пригадати, що у визначенні поняття Геґель вбачав заперечення того, що не підпадає під це поняття – відповідно до Спінозивої формули «*Omnis determinatio est negatio*» (будь-яке визначення є заперечення). Таким чином, Геґель уважав, що «буття» дається мислити лише через відмежування від «небуття». Тому від поняття буття необхідним чином прямують до поняття небуття, чим перейдено межу між цими поняттями й розпочато їхнє злиття в синтезі. Саморух поняття є, врешті-решт, рухом абсолютної ідеї, яка виявляє себе у філософському мисленні. В (істинній) філософії мислить не одиничний філософ, а абсолютне мислить у філософії. (Істинна) філософія є, отже, об'явленням [*Offenbarung*] абсолютного, маніфестацією абсолютної ідеї в скінченній свідомості. Складно уявити потужніше виправдання претензії філософії на істину; Геґелеве розуміння підноситься просто-таки до апотеози його [абсолютного] мислення: в істинній філософії мислить не філософ, а Бог.

Проти діалектики в сенсі Геґеля і проти представників діалектичного матеріалізму, які спиралися на Геґеля, було висунуто численні заперечення. Одне з них стосується того погляду, мовляв, становлення, відповідно, дійсність у становленні, є суперечливими, тому що в становленні буття і небуття збігаються. Тут слід запитати

про те, як потрібно розуміти мову про миті, в яких повинні сходитися відповідно буття й небуття певної властивості. Якщо «мить» означає короткий відтинок часу, то постійно змінні властивості за часом на її початку та в її кінці розділено, навіть якщо їхня різниця є такою мізерною; якщо ж мається на увазі якийсь момент [Zeit-Punkt], уже не протяжний за часом, то тоді йдеться лише про мислену межу відтинків часу, а не про відтинок часу, що потроху зникає, тож указаний аргумент на користь збігу буття й небуття вже не можна застосувати. Ця критика стосується і того припущення, що суперечлива головно соціальна дійсність, із чого Маркс і прибічники марксистської діалектики вважають за можливе робити висновок про те, що наявний суспільний порядок (себто, буржуазний) мусить погинути від його суперечностей. Інше серйозне заперечення твердить, що про суперечності можна говорити лише стосовно висловлювань, а не стосовно речей і властивостей. Щоправда, в дійсності мають місце протилежні тенденції, напруження, конфлікти тощо, але позначати це як суперечність означає все ж таки зловживання мовою.

b) Природа і духовний світ

«Наука логіки» має справу, за Геґелем, із думками Божими перед створенням світу [18]. Звісно, це не можна розуміти літерально, позаяк Геґель відхиляв учення про творіння світу в традиційному сенсі (див. вище розд.2). Абсолютне необхідно маніфестує себе в світі скінченних істот, однак чому це саме так, не пояснюється, оскільки про відношення ідеї та природи Геґель висловлюється надзвичайно стисло і, крім того, тільки в образних зворотах. Так, в «Енциклопедії» він написав: «Абсолютна свобода ідеї ... полягає в тому, що вона ... зважується свобідно вивільнити з себе момент своєї особливості або першого визначення й іншобуття [Andersseins], безпосередню ідею як свій відблиск, [зважується] із самої себе свобідно відпустити себе як природу» [19]. Натурфілософія розпочинається з короткої констатації: «Природа виявилася ідеєю у формі *іншобуття*» [20]. Залишається невисловленим те, що спонукає ідею виступити з абсолютного. Геґель тут постав перед схожим ускладненням, як воно з'явилося в неоплатонічних спекуляціях про еманацию буттєвих царин нижче Єдиного; як і неоплатоніки, він не зміг запропонувати переконливого розв'язання.

У межах природи розрізняються ступені, якими ідея поволі здійснюється понад матеріальну форму. При цьому Гегель не думав про натуралістичну еволюційну теорію, адже він чітко пояснив, що йдеться не про природний, а про ідеальний процес [21]. Зокрема, він розрізняє ступені неорганічної й органічної природи; в рамках останньої він протиставляє рослинну і тваринну царини. Якщо ідея відокремлюється від матерії настільки далеко, що виникає свідомість чогось – і то спершу чуттєва свідомість, – то можна говорити про суб'єктивність. Відповідну частину системи становить вчення про суб'єктивний дух, що утворює частину філософії духу. У ній йдеться про теми антропології, психології та феноменології.

Філософія духу не вичерпується розглядом свідомості, а долучає об'єктивний дух, себто маніфестації абсолютної ідеї у формах права, моральності та звичаєвості [Sittlichkeit]. Гегелеве розуміння об'єктивного духу можна добре унаочнити завдяки вченню про право. Право базується на духовних актах законодавця або, як у звичаєвому праві, багатьох людей у спільноті, проте воно має якусь своєрідну дійсність, тож воно стосується одиничного як об'єктивна сила. Воно походить із духу, проте діє як щось об'єктивне. Гегель не задовольнився цим поглядом, а надав праву спекулятивного тлумачення: дух, який за посередництвом правовстановлювальних актів індивідів знаходить свій відбиток у праві, врешті-решт є абсолютний дух. Подібне важить для моральності та звичаєвості.

Співвідношення цих понять потребує пояснення, оскільки згідно із сучасним слововжитком «звичаєвість» означає те ж саме, що і «моральність». Утім, Гегель розрізняв обидва поняття й за допомогою «моралі» позначив певну множину приписів, тимчасом як під «звичаєвістю» він мав на думці такі способи поведінки, що прижилися в упорядкованій мораллю і правом спільноті.

Право, моральність і звичаєвість *суть* дух, але зазвичай вони не стають *знаними* [gewußt werden] як дух. Разом із осягненням, що як форми об'єктивного духу, так і форми суб'єктивного розумового мислення є виявами абсолютного, досягається той ступінь, який Гегель позначив висловом «абсолютний дух». Абсолютний дух – це «знання абсолютної ідеї» [22], причому, як уже вище зазначалося, родовий відмінок слід розуміти і як суб'єктивний, і як об'єктивний генітив: абсолютна ідея є те, що стає знаним, і водночас те, що знає. В абсолютному дусі абсолютна ідея знає себе як ціле, що маніфестує себе і в суб'єктивному мисленні, і в реальності. Це знання досягається

в мистецтві, в релігії та в (істинній) філософії, однак щораз в іншому комунікативному засобі [Medium]: в мистецтві за такий править споглядання, в релігії – уявлення, а в філософії – поняття.

Сутність мистецтва Геґель докладно виклав у «Лекціях з естетики». Визначивши прекрасне як вияв абсолютного, що надається до чуттєвого сприйняття, він показав себе зобов'язаним тій традиції, що розпочалася з Платином. Його естетика надала філософічно найяснішого виразу розумінню мистецтва сучасної класики й водночас присвятила їй певне місце в межах найбільш усеохопної системи, створеної в Новий час (див. до того ж розділ 6). Філософію релігії Геґель трактував у «Лекціях із філософію релігії», від яких трохи згодом розпалилася дискусія про спекулятивний ідеалізм. Спроба «скасувати» релігію в Абсолютну філософію, тобто зберегти її зміст у поняттєвому мисленні, проте відкинути її форму, справді, була викликом традиційній теології. Щоправда, Геґелевій філософії відома думка про Божественне, але лише як суто філософська ідея. Геґель розумів одкровення як розгортання абсолютної ідеї в філософському знанні, а не як звістку Богу, спрямовану до людей, що знайшла свій відбиток в святих письменах. Тому скасування релігії в філософію означає усунення релігії в її історично розвиненій формі. Те, що є істинним у релігії, продовжує діяти в Абсолютній філософії; те, що вже не знаходить жодного місця в філософії, визнається подоланим.

Представники так званого правогеґельянства дотримувалися цього погляду. Оскільки поміж них було чимало теологів, Геґелева концепція справила вплив і на (євангелічну) теологічну думку. Однак проти розчинення релігії у філософію висловлювалися також заперечення. Дебати про співвідношення теології й Абсолютної філософії призвели до розколу геґелівської школи на консервативне і прогресивне крило (так зване лівогеґельянство). Для одного з них Геґель зайшов занадто далеко, позаяк його представники нічого не хотіли знати про скасування релігії в філософію; для іншого ж він пішов не дуже далеко, тому що волів релігійну думку замирити з філософією, а не радикально подолати її, як цього вимагали ліві геґельянці. Вони намагалися дискутувати центральні ідеї релігії – Бога, душу, безсмертя – вже не в рамцях спекулятивної метафізики, а лишень засобами психології або антропології, як це особливо виразно сталося в Л. Фюрбеха (див.: ч. III, гл. I, 1b). Від цієї позиції вже не так далеко до погляду Маркса, що в релігії віддзеркалюються відповідні соціальні відносини.

5. Філософія права і філософія держави

а) Дійсність і розум

Геґелева філософія права [23] відрізняється як від звичного вчення про надприродне походження держави (у сенсі ласки Божої), так і від традиційного вчення про природне право та від того конвенційного розуміння, згідно з яким правовий порядок здійснюється завдяки згоді індивідів. Передусім Геґелю йшлося про те, щоб відмежуватися від спроби звести державний правовий порядок до суспільної угоди, позаяк остання базується на тому припущенні, що спільнота є чимось другорядним порівняно з одиничними людьми та їхніми інтересами. Відповідно до вчення про суспільну угоду, завдання держави вичерпується тим, щоби створити й гарантувати певні законні рамці, в межах яких одинці мають змогу якомога безперешкодно задовольняти свої інтереси і вільно розвивати себе, особливо в економічній сфері. Покликаючись на цю концепцію, Геґель мовив про вимушену державу [Not-Staat], позаяк ідеться про якийсь тимчасовий засіб для уникання руйнівних наслідків еґоїзму, що вільно розвиває себе. Та кож зусилля морально виправдати державу приречені, за Геґелем, до поразки, оскільки моральні та правові приписи перебувають у різних площинах. Тому не можливо виводити одні з інших. Зважаючи на безґрунтовність цих позицій, Геґель бачив лише таку можливість: збагнути право як форму життя [Lebensform] у сфері сім'ї, суспільства і, зрештою, держави. У визнанні історичної зумовленості права він стикнувся з історичною школою, на чолі якої стояв Фридрих Карл фон Савіні (1779–1861); проте на відміну від неї Геґель у першу чергу поглядав не на емпіричні факти, а на дієві в історії ідеї, насамперед на ідею свободи, яка, на його думку, дедалі виразніше розгортається в ході розвитку. Тому його філософія права і держави має неабиякий спекулятивний характер: звичаєвість – тож, право і мораль – суть вияви звичаєвої субстанції держави, відповідно, на роду [24] і, врешті-решт, абсолютної ідеї. Позаяк у дійсності держави Геґель убачав певну маніфестацію абсолютного, він міг уважати дійсне за розумне, а розумне за дійсне [25].

Твердження: «Що розумно, те дійсно; і що дійсно, те розумно» [26] так само відоме, як і спірне. Геґеля часто зображували і зображують як консервативного, щоб не сказати реакційного, філософа

держави, котрий схвалював і намагався виправдати наявні відносини, головню в тодішній Пруссії, через їхню гадану розумність. Фактично його розуміння відповідало принципам пруського устрою, тож не дивно, що міністр Альтенштайн, у числу розпорядженні перебували вищі навчальні заклади, схвально наголошував, мовляв, Геґель у своїй філософії права виступив проти пихатості, буцімто існує без відповідного осягнення потрібно відкинути і [натомість] слід висунути довільне, порожнє на зміст ідеальне [27]. Тому з певним правом можна було говорити про «духовну спорідненість і внутрішню єдність пруської держави і Геґелевого вчення» [28]. Безсумнівно, Геґель схвалював також політику, спрямовану проти республіканських «демагогів». На одну з жертв тодішнього переслідування, а саме на Фриза (див. гл. II, 2), він нападав у передмові до «Філософії права», бо Фриз заявив, мовляв, у державі, сповненій достоєним духом спільності, політичне життя вбирає свою енергію знизу, себто від народу [29]. Однак не можна проминути й того, що Геґель ніколи не заходив так далеко, як Карл Людвіґ фон Галер, що державу та її громадян оголошував власністю князя. Зрештою, також не можна не помітити того, що тодішня Пруссія не була реакційною до такої міри, як це часто припускали критики Геґеля. Хоча після 1825 року обіцяне представництво народу й не було сформовано, продовжували впливати імпульси Штайн-Гарденберґських реформ, так що Геґелева позиція, мовляв, пруська держава є (відносно) розумна, не була такою вже помилковою.

Але насамперед потрібно зважити, що дійсне, яке Геґель уважав за розумне, геть не було випадковою реальністю тієї чи тієї речі або того чи того політичного утворення, а було духовною дійсністю, що лежить в основі явищ, себто народним духом, який виявляє себе в державному устрої, відповідно, світовим духом, чия хода крізь століття являє собою історію. Оскільки Геґелеві йшлося про те, щоб «у позірності [Schein] часового і минуцого ... пізнавати вічне, що є присутнім» [30], йому не можна приписувати тієї думки, що він, мовляв, волів зобразити певну, історично зумовлену державність як мету політичного розвитку. Він був далекий від того, щоби конструювати «державу, якою вона повинна бути». Якась повинність [Ein Sollen], яка протистоїть буттю, в його очах є абстракцією без історичної дієвості.

У центрі Геґелевої філософії держави стоїть поняття свободи, втім не у сенсі свободи волевиявлення, бо волевиявлення [Willkür]

не є свободою. Одиначна воля радше свобідна, якщо вона узгоджується з загальною розумною волею [31]. Добро полягає у свідомому підпорядкуванні одиначного загальному [32]. Це мається на увазі, коли Геґель позначав істинну свободу як «самовизначальну загальність» [33]. Свобода притаманна загальному розумові, який виключно сам визначає себе: тільки якщо воля є цілком при самій собі, вона свобідна. Оскільки зв'язок волі із загальним може бути більш або менш тісним, існують ступені свободи. На найнижчому щаблі стоїть той різновид свободи, яка передусім є свободою користування благами і яка лежить в основі права власності; вищий щабель займає моральна свобода; найвищий щабель становить така свобода, що розгортається в житті спільноти (в сім'ї, суспільстві, державі). У повному сенсі слова людина свобідна тільки в державі, в якій дух здійснив себе: «... закон є об'єктивністю духу і воля в її істині; і свобідна лише та воля, що виказує послух законів: адже вона слухає саму себе, є при самій собі й, отже, свобідна» [34]. Це нагадує розуміння свободи Русо (див.: ч. I, гл. II, 5b (3)); проте Геґель не думав про загальну волю, яка витворюється об'єднанням індивідів, через що він закидав Русо, мовляв, той розумів *volonté générale* [загальна воля – *фр.*] лише як (укладене завдяки угоді) спільнотне [das Gemeinschaftliche] індивідуальних воль [35].

Оскільки підвалини права Геґель убачав у загальній, істотно свобідній волі, він міг позначати правову систему як «царство здійсненої свободи» [36]: право є «існування свобідної волі» [37]; а оскільки він розглядав волю як присутність нескінченного в скінченному, він міг бачити в праві щось святе. Його філософія права викінчується апо-теозою права, внаслідок чого німб святості прикладається не лише до загальних принципів права, а й до справді спеціальних правових відносин, як-от, до права власності.

Коли Геґель мовить про позитивність права, його вчення літерально заторкує погляди правового позитивізму, наприклад, коли він наголошує, що до права постійно належить чинність [Geltung] у державі з її історично посталими відносинами і що потрібні визначення, які уможливлюють здійснення правових норм. Але позаяк його міркування вплетені в спекулятивне тлумачення державного правового порядку, його розуміння права перебуває в рішучій опозиції до позитивістських поглядів. Це виявляється також у Геґелевому відхиленні релятивізму: правові порядки постають, правда, виразом відповідної звичаєвої «субстанції» певного народу, або ж

певного «духу народу», як раніше казав Геґель, однак ця субстанція виявляє себе не випадково, а згідно із загальними й необхідними законами [38].

b) Сім'я, громадянське суспільство, держава

На думку Геґеля, сім'я базується на усвідомленні згуртованості [Zusammengehörigkeit] членів сім'ї та їхній взаємній любові, тож одинична людина знає себе вже не як ізольовану особу, а як члена цілого. «Любов означає взагалі свідомість моєї єдності з іншим, тож я не ізольований для себе, а здобуваю свою самосвідомість лише як відмову від свого для-себе-буття, і завдяки знанню-себе як єдності себе з іншим й іншого з собою» [39]. Щойно діти стали дорослими, вони виходять із сім'ї, стають самостійними і ставляться одне до одного як окремі особи з власними інтересами. Їхні відносини врегульовані вже не безпосереднім відчуттям згуртованості, а доцільними правилами для врівноваження їхніх інтересів. Порядок, що постав у цей спосіб, називається «громадянським суспільством». Якщо узгодження індивідуальних інтересів і спільного інтересу відбувається не лише як ненавмисний наслідок численних еґоїстичних вчинків, а базується на певному усвідомленні спільності, то долається характерний для громадянського суспільства еґоїзм. Це трапляється тільки в державі, метою якої є «загальний інтерес як такий і збереження окремих інтересів у ньому як їхньої субстанції» [40].

Сім'я, громадянське суспільство і держава відрізняються, отже, тим способом, в який одиничні [люди] об'єднуються до цілого. У сім'ї це об'єднання тримається на почутті; в громадянському суспільстві воно є результатом раціональних міркувань, у яких інтереси індивідів виявляються первинним; у державі, як і в сім'ї, спільність має пріоритет перед одиничними, проте вже не на підставі почуття, а в силу розумного осягнення. «Усе залежить від єдності загальності й окремішності в державі», – як це звучить в «Філософії права» [41]. Провідною постійно виступає та думка, що держава є «дійсність звичаєвої ідеї», «звичаєвий дух як очевидна, самій собі ясна, субстанційна воля, яка мислить і знає себе й уповні здійснює те, що вона знає й оскільки вона це знає» [42].

Згідно з Геґелем, розумна держава станово почленована. «Субстанційному станові», що живиться продуктами землі, протиставляються стан ремісників, який пожиткує обробітком сировини, і за-

гальний стан, звільнений від праці для задоволення потреб, позаяк він має дбати про інтереси суспільства. До останнього належать не лише чиновники, а й князі як осередок соціальної системи. Місце князівського стану філософськи виправдовується тим, що його основу становить принцип сім'ї та землеволодіння, й у цьому сенсі він є «станом природної звичаєвості»; його значення політично пояснюється на підставі його незалежності від державного майна і свободи від непевності ремісників. Тому його володіння безумовно слід оберігати. Політичний вплив князів має виявлятися у верхній палаті [парламенту], що діє як противага до палати депутатів. У вигляді противаги до державного централізму Геґель запропонував самоврядні організації в галузі господарства (корпорації), від яких він очікував обмеження індивідуалістичного еґоїзму. Якщо попри те з'являються порушення соціальної рівноваги, повинен втрутитися уряд, аби, з одного боку, запобігти цілковитому зубожінню людей і, з іншого – забезпечити дійсною працею усіх працездатних. Тим самим слід протидіяти й запобігати пролетаризації, щоб не зникало почуття права і власної гідності.

Протилежність між філософією держави Геґеля і політичним та економічним лібералізмом очевидна. Місце просвітницького індивідуалізму в Геґеля заступає та думка, що одиничні [люди] мають «істину і звичаєвість» лише як члени державної спільноти [43]. У звичаєвій державі вони ставляться один до одного вже не як учасники угоди, а як частини певного організму. Ані держава не існує заради громадян, ані громадяни не існують заради держави. Держава є цілістю, в яку інтегровані одиничні [люди], тож для можливості їхнього розвитку як звичаєвих особистостей вони так само залежать від держави, як і вона залежить від них.

6. Мистецтво, релігія й історія

а) Мистецтво

Долучаючись до думок Канта, Шилера й Гумбольдта, проте водночас і перевершуючи їх, Геґель бачив у творі мистецтва не лише прекрасну позірність [den schönen Schein], а й «сяяння ідеї» [Scheinen der Idee] в чуттєво-сприйманій формі – в сенсі того сяяння, яке є сполучене із сутністю дійсності. Мистецтво не творить відображення речей, живих істот чи осіб, а виражає ідеї й тим самим єдність

нескінченного і скінченного, а саме виражає в чуттєвій формі; воно є свідомістю абсолютного поки ще нижче рівня споглядального уявлення і тим більше нижче рівня загального поняття. На питання про те, як відрізняється мистецький твір від прекрасних природних утворень, в яких точно так само з'являються ідеї, Геґель відповідає, що природа має «тверду корину», яка ускладнює духові проникнення до ідей, тоді як твір мистецтва полегшує приступ до них [44].

Оскільки твір мистецтва не є засобом для якоїсь відмінної від нього мети, його не можна розуміти як засіб задоволення, напоумлення, повчання чи поліпшення; він має мету в самому собі, яка полягає в тому, щоб «розкривати істину у вигляді чуттєвого мистецького оформлення» [45]. «Істина» тут означає істинну дійсність (ідею), а не істину пізнання, позаяк завдання мистецтва полягає не в пізнанні чи в унаочненні пізнань, а у відкритті якогось власного, не подібного пізнанню приступу до сутності дійсності.

Геґель не хотів виставляти на обговорення певне тлумачення [Deutung] прекрасного, а вважав, що твір мистецтва сам намагає [hindeutet] на щось поза явищем. У цьому сенсі він пояснював, що позірність мистецтва «завдяки самому собі протлумачує [hindurchdeutet] себе й у собі вказує на те духовне, яке через нього має репрезентуватися» [46]. Так само як у пізнанні сутності речей дух пізнає, власне, самого себе, так стоять справи і з переживанням прекрасного: твір мистецтва не є чимось чужим стосовно духу, а постає відчуженим [entäußert], пов'язаним із чуттєвими формами духом, тож дух спроможний розглядати самого себе в творі мистецтва.

Естетична настанова не є незмінною, а дозволяє пізнати певний розвиток. У першій фазі, себто в мистецтві Стародавнього Сходу, особливо Єгипту, ідея розглядалася як щось чуже предметові, яке виключно символізується завдяки мистецькому творові; друга фаза відповідає класичному мистецтву Античності, в якому предмет та ідея бачилися як єдність; ця єдність знову розпадається в «романтичному» мистецтві, тобто в мистецтві християнської ери, оскільки полишена гармонія духу й чуттєвості на користь першості духовного. Відмежування від чуттєвого явища призводить до звертання у внутрішній світ, або ж до одухотворення. Домірним духовній красі засобом [Medium] постає поезія як мистецтво, пов'язане з мовою і, отже, з уявленнями. Тим самим уже намічається перехід від мистецтва до релігії, для якої характерно те, що дається

взнаки у поезії: в релігії співвідношення скінченного й нескінченного схоплюється засобом уявлення. Із цим кроком мистецтво втрачає щось від свого початкового значення, тому що тепер воно вже не є тією єдиною формою, в якій схоплюється зв'язок скінченного і нескінченного, чуттєвої форми й ідеї. Водночас воно набуває нової свободи, позаяк воно здатне надати фантазії більшого розмаху. З позиції Абсолютної філософії мистецтво являє собою, однак, щось минуле, принципово подоланий ступінь розгортання духу: воно «втратило достеменну істину і життєвість» [47], що проявляється і в схильності митців до того, що вони у невідповідний мистецтву спосіб свідомо перетворюють твір мистецтва на вираз думки.

b) Релігія

Єдність скінченного і нескінченного в релігії вже не просто зображується [dargestellt], яку мистецтві, а стає уявленою [vorgestellt]. Оскільки цю єдність не дається властиво споглядати, мова може йти лише про споглядання символів, які пов'язані з нескінченим. Релігія не досягає духовної основи дійсності, а натякає на неї в метафорах. На найвищому ступені релігії, в християнстві, релігійні образи виражають філософські істини. Так, наприклад, уявлення божественної трієстості Батька, Сина й Духу становить символ співвідношення між нескінченим, його відчуженням до скінченної дійсності та опосередкуванням скінченного й нескінченного. Із кроком до філософії символічне вбрання думки послаблюється, тож, можливо, вже Геґель говорив про демітологізацію християнства. Вже не можна обстоювати уявлення Бога, який у свобідному виборі зважується на творіння світу і на рятунок людства. Бог діє необхідно; він свобідний лишень у тому сенсі, що він учиняє (як казав уже Спіноза) із самої лише необхідності своєї власної сутності [48].

Але релігія – понад уявлення Бога – є практичним ставленням: єдність людини й Бога в релігії не лише мислиться, а водночас проживається, через що культ і громада, в якій здійснюються культові дії, суттєво належать до релігії. Разом із таким розумінням Геґель враховував також емоційний аспект релігії, проте він відхилив редукцію релігії до почуття, як це здійснив Фридрих Даніель Ернст Шляермахер, що вбачав її сутність у принципово незалежному від мислення почутті цілковитої залежності [49]. Почуття як момент релігії відіграє в Геґеля певну роль лише тією мірою, якою воно пов'язане

з мисленням у формі уявлення; в почутті, головню в релігійному почутті, завжди вже закладено перехід до рефлексії [50].

Якщо почуття єдності скінченного і нескінченного стоїть на передньому плані, як у греків, то релігія має суб'єктивний характер; якщо ж вона уявляє це відношення як панування певного закону, наданого Богом, як у юдействі, то йдеться про об'єктивну релігію. У християнстві Геґель убачав синтезу суб'єктивної й об'єктивної релігії, замирення людини й Бога завдяки тій думці, що провина людей спокутується Богом. Провина, що робить необхідним замирення з Богом, полягає у відокремленні людини від Бога, відповідно, в усамостійненні скінченного щодо нескінченного. Людина повертається до Бога, коли дух долає відчуження й осягає, що релігія є самосвідомістю Божою: знання, яке скінченна свідомість має про Бога, спізнається як знання Бога про самого себе. Якщо цього осягнення досягнуто, то Бог «уже не <є> потойбічне, невідоме, адже він сповістив людям, що він є, і не суто в якійсь зовнішній історії, а в свідомості» [51].

Певна річ, Геґелеву філософію релігії сприймали дуже по-різному. То в ній убачали спробу зберегти в релігії те, що ще можна зберегти за умов сучасної філософії; то вбачали в ній напад на релігію загалом і на християнство зокрема. Чи розуміти скасування релігії в філософію як руйнування, чи як піднесення релігії – це, вочевидь, залежить від тієї позиції, з якої здійснюється оцінка. Якщо самостійність релігії вважають за суттєве, то в зусиллях із її розчинення у філософію вбачають смертельну небезпеку; а якщо суттєве бачать у змісті релігії, тоді потверджують його скасування в Абсолютну філософію. Фактично з розкладом геґелівської школи такі дебати стали безпредметними. Замість намагань перевести релігійні уявлення в ідеї розуму, старалися інтерпретувати їх психологічно або антропологічно, як це зробив, наприклад, Людвіґ Фюєрбах (див.: ч. III, гл. I, 1b).

с) Світова історія

Велике значення мала й філософія історії Геґеля, суть якої полягала в тому, щоб зобразити історичний розвиток як необхідний процес. Світова історія має справу з певною подією, породженою духом. На думку Геґеля, її можна сконструювати з ідеї свободи, причому в результаті виявляється три великі фази розвитку: в

першій фазі свобідний лишень один, а саме східний деспот, котрий розглядає всіх інших як своїх рабів; у греко-римській Античності свобідними є декотрі, себто повноцінні громадяни, яким протистоять напівсвобідні та раби; тільки в християнсько-германському світі в принципі всі свобідні. Тут також свободу не можна розуміти як свободу волевиявлення, адже в цьому сенсі індивіди в жодному разі не свобідні, бо вони є ніби знаряддя в руках світового духу. Доки вони служать цілям світового духу, вони непереможні; якщо вони втрачають цю функцію, вони, по суті, вже переможені. Звісно, індивіди здебільшого не знають, що їх використовує світовий дух для своїх цілей; «хитрість розуму» дозволяє їм гадати, ніби вони переслідують свої власні інтереси, тимчасом як [насправді] вони служать світовому духові, що розгортається в світовій історії.

За Геґелем, в основі історії лежить якийсь позачасовий зміст, що розгортається в часі: в ході світового духу крізь століття суттєвий кожен крок, тож подія являє собою не черговість випадкових пригод, а необхідне поступування до дедалі яснішої самосвідомості абсолютного духу. Тим самим здійснюється спекулятивне виправдання історичних явищ: у виникненні та зникненні народів, держав, культур тощо маніфестує себе світовий дух, отже, світову історію [Weltgeschichte] є змога осягати як Страшний суд [Weltgericht]. Аналогічне стосується історії філософії, яка – як об'явлення абсолютної ідеї в філософському мисленні – отримує цілком іншу вагомість порівняно з давнішими істориками філософії [52]. Яскраво виражений історико-філософський інтерес ХІХ століття значною мірою можна збагнути як результат Геґелевих імпульсів

У історико-філософській концепції Геґеля кожна філософська система, незважаючи на її зумовленість епохою, виражає певний аспект вічної істини [53]. Власне, існує лише *одна* філософія, оскільки існує лише *один* розум; утім, як розум тільки поволі стає свідомим, так само філософія розгортається в певному ряді ступенів, що співвідносяться між собою як теза, антитеза й синтеза. Позаяк у кожній синтезі скасовано позитивний зміст тези й антитези, в історії філософії не зникає жодна досягнута колись істина. У якомусь сенсі всі достеменні філософські системи (проте не моди в філософії) суть істинні, оскільки вони вміщують щораз одну сторону Абсолютної філософії; однак водночас вони хибні тією мірою, якою вони через свою обмеженість перестають відчувати відсутність певних сторін цілковитої істини. У завершальній філософії «все, що спочатку ви-

дається минулим, мусить зберігатися й міститися – вона сама має бути віддзеркаленням цілої історії» [54]. Завдяки діалектичному взаємозв'язку різних філософій черговість систем є не випадковою, а розумною й необхідною [55]. В окремій [системі] вимальовуються ступені в історії філософії, які відповідають тим ступеням, що їх пройшли мистецтво й релігія. Це не випадкова паралельність, вона ґрунтується на тому факті, що в усіх цих випадках ідеться про розвиток одного й того самого духу, який прагне того, щоб дійти повної свідомості самого себе.

7. Історичне значення геґельянства

Геґель до такої міри був метафізиком, що він уже не був здатен справедливо ставитися до характеру конкретно-наукового, головню природничо-наукового мислення. Геґелева філософія призводила до недооцінки досвіду й досвідних наук, оскільки вона визнавала за «науку» лише пізнання з чистого розуму. Геґель зрозумів і систематично виклав метафізичне знання як апіорне знання; щоправда, він розгорнув його вже не в «геометричний» спосіб (*more geometrico*), але діалектика перетворилася на еквівалент аксіоматичної («геометричної») форми виведення. При цьому не досягається переконливість математичних виведень, ба діалектичні взаємозв'язки часто сконструйовані від самого початку з огляду на якусь припущену ціль. Реакція на спекулятивне знецінення емпіричних дисциплін не забарилася: позаяк ці дисципліни зробили значний поступ в ХІХ столітті, в їхніх представників розвивалося дедалі чіткіше самоусвідомлення, яке часто вело до недооцінки спекулятивної філософії. Нездатність ідеалістичної філософії до того, щоб віддати належне природничо-науковому мисленню, у вигляді реакції потягнула за собою відхід від такої філософії, а часом навіть від будь-якої філософії. Політичні фактори підсилювати цю тенденцію: за часів посилення лібералізму консервативних геґельянців розглядали як реакціонерів, прибічники революційного крила геґельянства вважали себе дискредитованими через поразку революції 1848 року (щодо правого й лівого геґельянства див.: ч. III, гл. I, 1а).

Натомість розвиток наук про дух [*Geisteswissenschaften*] завдячував Геґелевій філософії вагомими поштовхами. Падіння метафізичного фундаменту, на який Геґель поставив філософію

релігії, філософію права, естетику, філософію історії та історію філософії, також мало фатальні наслідки, оскільки разом із крахом (Геґелевого) ідеалізму зникли спекулятивні підвалини цих дисциплін, тож тепер вони набули характеру конкретних наук. Однак історія, соціологія, правознавство тощо не хотіли відмовлятися від домагання науковості, що його вони отримали через залучення до спекулятивної системи Геґеля; позаяк вони не були науковими в сенсі фізики, хімії тощо, їх представники розширили поняття науки й вели мову про «науки про дух».

Щойно відмовилися від метафізичних підвалин тих дисциплін, які Геґель залучив до своєї системи, так само безпідставним виявилось пов'язане з ними домагання істини; місце віри в можливість остаточного пізнання заступив історичний релятивізм, характерний передусім для наук про дух. Щоправда, і Геґель звичаєвість, право, релігію, мистецтво релятивізував до історичних періодів, відповідно, до народів та їхнього «духу», проте водночас він допустив абсолютні цілі розвитку, в зв'язку з якими конкретні історичні явища можуть оцінюватися як більш або менш досконалі. На підставі ідеї абсолютної істини було можливо тлумачити історичний процес як поступ, ба як необхідний поступ. Це розуміння стає безпідставним разом із відходом від спекулятивного ідеалізму.

Крах ідеалізму був, таким чином, чимось значно більшим, ніж розпад академічної філософської школи; він означав певний злам у розвитку культури, яка тепер уже не була закарбованою головно метафізикою, а дедалі більше потрапляла під вплив натуралістичних поглядів. Філософія часто схилилася до того, що прилучалася до конкретних наук або розуміла себе як їхнє вчення про метод. Ті, хто визнавали це становище незадовільним, знову звернулися до Канта, констатація якого, мовляв, лише критичний шлях є ще відкритим, з огляду на поразку ідеалістичної метафізики видавалася виправданою тепер й історичним розвитком. Наприкінці XIX і на початку XX століть існувало, правда, і неогегельянство (див.: ч. IV, гл. I, 1), однак воно було незначним порівняно з неокантіанством.

Не метафізичний зміст, а, либонь, форма Геґелевої філософії зберігала вплив на Маркса, і ще сильніше на Енгельса, засновника діалектичного матеріалізму. Було запозичено схему тези, антитези й синтези (відповідно, ствердження, заперечення й заперечення заперечення), проте її відокремили від її ідеалістичних припущень і тлумачили в матеріалістичному дусі (див.: ч. III, гл. I, 2–3). Маркс,

Енґельс та їхні прибічники зображували Геґеля як попередника поглядів, які, власне, не мають нічого спільного з його мисленням. Головно діалектика так суттєво пов'язана зі спекулятивним мисленням, що з матеріалістичним перетлумаченням не лише змінюється її характер, а підрізається її коріння [56]. А проте зв'язок Геґелевої та марксистської діалектики в плані історії впливу спричинив до того, що скрізь там, де марксизм мав вагу, неабияк зважали на Геґеля. Натомість звернення до Геґеля в країнах західного світу, що можна констатувати в середині XX століття, обмежувалося, по суті, філологією текстів Геґеля [Hegel-Philologie].

VII. Шопенгауер

Нема нічого такого, що дух спроможен вимислить вповні,
І так ми світочами є, котрі властиво освітляють
Лиш самих себе.
Фридрих Гебель

1. Життя аутсайдера

Фіхте, Шелінг і Геґель знайшли у своєму молодому, народженому 1788 року у Данцигу, сучаснику Шопенгауері свого найпристраснішого критика, хоча його мислення в жодному разі так різко не протилежне післякантивському ідеалізові, як можна було б уважати на підставі його полеміки проти названих [філософів]. Звісно, відмінності переважають, через що учня Шульце-Енезидема (див. гл. III, 5), шанувальника філософії Просвітництва і Канта все ж таки можна розглядати передусім як супротивника спекулятивного ідеалізму. У багатьох своїх поглядах Шопенгауер був зобов'язаний критичній філософії, а тому залишався невразливим насамперед з боку геґелівського панлогізму. Через свою віру в можливість якогось приступу до дійсності самої по собі він, однак, відступив від суттєвого пункту критичного напрямку. Допустивши, що «саме-по-собі», яке лежить в основі досвідчуваних явищ, хоча й не може бути пізнано, але може бути вбачено в якийсь відмінний від раціонального мислення спосіб, він тим самим дотримувався романтичного напрямку філософії, що покликається на інтуїцію і прочуття. А оскільки водночас він вимагав – супроти післякантивських ідеалістів – знову долучитися до певних Кантових поглядів, він перетворився на попередника пізнішого неокантіанства.

За волею батька Шопенгауер мав би стати комерсантом, проте по смерті батька він скорегував наперед даний йому життєвий план: він надолужив освіту в гімназії і студіював природознавство і філософію в Ґотинґені, пізніше в Берліні. На підставі праці «Про чотириістий корінь закону про підставу» 1813 року він здобув ступінь доктора філософії в Єні. Вже студентом він познайомився з Кантовою критикою пізнання, яка справила на нього довготривалий вплив. Велике

враження на молодого чоловіка справило знайомство з Гете, якому посприяла його мати, що по смерті свого чоловіка мешкала у Ваймарі. Шопенгауер шанував Гете не лише як поета, а й як натурфілософа, чиє вчення про кольори так сильно його вразило, що він обстоював його – правда, в рамках способу мислення, що відрізняється від Гетевого – в праці «Про бачення і кольори» (1816). У 1818 році з'явився твір, який довів його славу: «Світ як воля і уявлення»; що-правда, на розчарування автора, на нього не звернули жодної уваги. Навіть як доцент Берлінського університету, в якому він 1820 року здобув право викладати, він не став успішним, причиною чого була його норовистість: аби створити конкуренцію Геґелеві, він призначав свої лекції на той самий час, що й Геґель. У результаті його аудиторія значно спорожніла і він був змушений незабаром перервати свою викладацьку діяльність.

Коли в Берліні 1831 року спалахнула холера, Шопенгауер полишив місто й перебрався до Франкфурта-на-Майні, де він жив одинаком-холостяком, не силкуючись здобути академічної посади, аж до своєї смерті. Упродовж років могло здаватися, ніби він як філософ зазнав поразки, бо навіть натурфілософською працею «Про волю в природі» (1836) йому не вдалося досягти сподіваного визнання. Тільки той факт, що 1839 року, тобто п'ятдесятирічним, він отримав премію Норвезького Королівського товариства наук за трактат «Про свободу людської волі», привернув до нього певну увагу. Інше етичне дослідження – праця «Фундамент моралі», – із якою він сподівався здобути премію Копенгагенової Академії наук не було відзначено. Обидва трактати він оприлюднив під заголовком «Дві основні проблеми етики» (1841). Те, що його головний твір, доповнений другим додатковим томом, знову було видано 1844 року, стало ознакою зростання інтересу до його філософії. У широких колах освічених людей він став відомий завдяки двом томам «Нарисів і додатків» [Parerga und Paralipomena] (1851) [1]. Свою пізню славу він розглядав як вельми заслужену; а те, що визнання вдалося йому досягти лише після тривалого часу очікування, він пояснював зловмисністю виразників академічної філософії. Шопенгауер помер 1860 року в своєму франкфуртському помешканні.

Наскільки пізно Шопенгауер став славетним, настільки довго трималася його слава, передусім у колах освіченого бюргерства, тимчасом як академічна філософія залишалася здебільшого відсто-

роненою щодо нього. Його вплив пов'язаний був насамперед із тим, що він спромігся запропонувати не лише вчення про пізнання, метафізику й етику, а й певне вчення про визволення [Erlösungslehre], що додало йому прихильників, які дошукувалися не так пізнання, як, радше, світоглядної орієнтації. Насамперед уже відчужені від церкви знайшли в філософії Шопенгауера той шлях провадження життя, який вони могли обрати, не мусячи зв'язувати себе релігійними традиціями і догмами.

Той факт, що Шопенгауер очікував визволення не від акції, а від резигнації, відмови від бажання, пояснює початок його впливу в ту мить, коли після поразки революції 1848 року чимало освічених людей шукали заміни забороненій їм політичній участі в поглибленому внутрішньому житті. Відсторонена настанова Шопенгауера щодо політики відповідала резигнованому ставленню цих кіл. Оскільки Шопенгауер не схвалював демократичні й соціалістичні тенденції, він рішуче відхилив революцію 1848 року. Приватну власність він розглядав як недоторканну, а рівноправність усіх людей уважав ілюзорною, оскільки, на його думку, «велика орава роду людського постійно і скрізь з необхідністю потребує ватажка» [2]. Якщо народ позначають як суверена, то в такому разі слід додавати, що йдеться про якогось вічно неповнолітнього суверена, що потребує опікуна. Шопенгауер скептично ставився до віри в поступ. Він відмовив історії в характері науки, позаяк їй не відомі жодні загальні принципи. Тому марно шукатимуть у нього філософії історії; також під цим кутом зору він виразно відрізняється від Геґеля, в якого філософія історії нерозривно пов'язана із засадничою думкою системи. Для Шопенгауера історія була не самооб'явленням [Selbstoffenbarung] абсолютного, а результатом людського воління і вчинків. Оскільки зовнішні події належать поверхні дійсності і не мають нічого спільного з її істинною сутністю, історії не властиве жодне глибше значення.

Вплив Шопенгауера на мислення освіченого бюргерства, безсумнівно, пов'язаний також із тією обставиною, що він володів даром викладати свої думки ясною, переконливою мовою. На відміну від Геґеля й багатьох інших філософів за фахом він мав здатність викладати свої думки не лише ясно, а прямо-таки привабливо. Крім того, його філософія була принадною для багатьох внаслідок того, що вона хоча і брала до уваги результати природничих наук, проте була пов'язана з метафізичним загальним тлумаченням дійсності. Той, хто серйозно сприймав природничі науки, однак відхилив

природничо-науковий матеріалізм і позитивістський феноменалізм, знайшов у Шопенгауеровій філософії придатну альтернативу до Геґелевої діалектики й Шелінґової містики.

2. Критицистські починання

Разом із Кантом Шопенгауер був переконаний у тому, що щось може бути предметом досвіду лише тоді, якщо його витлумачено в просторі й часі та домірно розсудові: Кантова трансцендентальна естетика, в якій простір і час зображуються як форми чистого споглядання, безперечно істинна. Натомість трансцендентальну аналітику він уважав за таку, що потребує перегляду. Кантом виведені категорії – за винятком однієї – не можна вважати, на його погляд, формами думки, що конституують предмет; в його очах вони були мовби «сліпими вікнами». Виняток із цього вердикту становить категорія каузальності, проте засада каузальної детермінації будь-якої події потребує доповнення, оскільки причина як підстава становлення не є єдиним видом підстави. Крім діяльної причини як підстави становлення, існують іще підстави пізнання, буття й воління. Закон про підставу, згідно з яким нічого немає без достатньої підстави, має, отже, чотириістий корінь, як це Шопенгауер виклав уже в своїй дисертації.

Якщо все, що підвладне формам споглядання і закону про підставу як формі розсуду, зумовлено суб'єктом, то споглянуті й оцінені предмети не можуть бути речами самими по собі; вони суть явища, відповідно, – що для Шопенгауера означає те ж саме – уявлення. Потоїбч явищ неможливо нічого пізнавати; спроби за допомогою висновків дістатися поза границі [Grenzen] явищ приречені до невдачі. Щоправда, ми можемо, навіть мусимо, співвідносити наші уявлення із причинами, – наприклад, уявлення певного кольору співвідноситься з реальною річчю, яка на підставі своєї якості певним чином відбиває сонячне світло, так що оптичні подразнення певного різновиду потрапляють в око й далі в зоровий центр головного мозку, – але позаяк зворотній висновок до цих причин здійснюється завдяки принципів каузальності, що є формою думки, то розкриті виявляється винятково думкою, як це встановили схожим чином вже Енезидем-Шульце і Якобі (див. гл. III). Допоки дійсність ми схоплюємо в просторі й часі та каузально [зумовленою], ми неодмінно залишаємося закритими в колі феноменів: світ є моє уяв-

лення, і нічого більше. Речі знаходяться в моїй голові, як грубо казав Шопенгауер, що, звісно, не переконує, адже оскільки й голова визначена в просторі, часі й каузально, вона так само має вважатися уявленням. Аби досвід предметів зовнішнього світу міг здійснюватися, відчуття мусять бути спроектовані в простір; а позаяк простір є суб'єктивною формою споглядання, а закон про підставу, що уможливає проєкцію, є формою розсуду, то й результат проєкції мусить бути суб'єктивний, себто феномен. Оскільки без закону про підставу як форму інтелекту немає жодних предметів споглядання, то споглядний [anschauliche] досвід полягає не в простому поглядуванні [Hinschauen] або в чистому сприйманні вражень, а завжди базується на певній дії розсуду й тим самим є інтелектуальним [3]. Це вже було тезою Канта; утім, заслуга Шопенгауера в тому, що він її виклав доступніше за Канта.

Ідеалістичну позицію Шопенгауер допровадив до стислої формули: жодного об'єкта без суб'єкта. Вона має означати, що про об'єкт неможливо говорити незалежно від суб'єкта разом із його формами споглядання й мислення. Цим осягненням має закінчитися «безтямна суперечка про реальність зовнішнього світу» [4], бо вона ґрунтується на тій хибі, що наші уявлення відносяться до чогось, що, так би мовити, лежить за явищами. Однак Шопенгауер не обстоював жодного послідовного феноменалізму, а наголошував лише, що річ сама по собі, в існуванні якої він не сумнівався, не може бути раціонально схоплена; але це не значить, що не можна знайти якогось доступу до самої дійсності в інший спосіб (див. нижче розд. 3).

У зв'язку з аналізом досвіду Шопенгауер також критично розбирав питання про співвідношення переживання невсипущості [Wacherleben] і сновидіння: якщо все те, що ми сприймаємо, є уявлення (тож є «в голові»), тоді, здається, свідоме життя буде нічим іншим, як тривалим сновидінням, в яке залучені короткі сновидіння, що їх ми маємо протягом сну. Хоча, як правило, ми практично й можемо надійно розрізнити між невсипущістю й сновидінням, робимо ми це не з позиції спричинення, тобто ми не розглядаємо за сприйняття те, що викликається через речі самі по собі, і за сновидіння те, що породжується Я, а розрізняємо обидва способи переживання на підставі більшої або меншої когерентності: переживання невсипущості є зв'язним, до кожного нового ранку ми долучаємо зв'язок переживань попереднього дня, відповідно, попередньої фази життя; те, що ми переживаємо в сновидінні, є незв'язним, плутаним, одне

сновидіння здебільшого не знаходить жодного продовження у наступному: «Тривале сновидіння (життя) має в собі суцільний зв'язок відповідно до закону про підставу, але не [має зв'язку] з короткими сновидіннями» [5]. Утім, сновидіння і сприйняття об'єднує те, що в них переживаються лише змісти уявлень, тобто іманентні свідомості феномени. Поширений погляд, згідно з яким у сприйнятті, на відміну від сновидіння, схоплюються незалежні від мислення речі, базується на ілюзії. Тимчасом як повсякденне мислення залишається захопленим цією оманю, поети знову і знову прочували, що життя є сновидіння. Так, Піндар назвав людину «сновидінням тіні», та й Шекспір вважав, що ми складаємося з того самого матеріалу, що й сновидіння.

Тезу, що світ є уявлення, Шопенгауер не волів розуміти так, наче вона зводиться до заперечення матеріального світу; матерія вповні реальна, тільки «матеріальна реальність» не означає незалежності від мислення. Матерія – це те, що діє в просторі й часі; простір і час суть форми споглядання, і каузальність – яку мають на увазі, коли мовлять про «дію» – є формою розсуду, через що матерія не може бути незалежною від суб'єкта. Проти цього погляду, здається, говорить те, що свідомість усе ж таки залежна від матеріальних процесів: людина є не чистим духом, а здатним до мислення організмом; простір, час і каузальність, як казав Шопенгауер, виступають «функціями головного мозку». З одного боку, жоден об'єкт не може існувати незалежно від суб'єкта, але, з іншого боку, суб'єкт залежить від об'єктів. Шопенгауер мусив поставити собі питання, яким чином можна знайти вихід із цієї дилеми. Його відповідь дотримується Кантової позиції: матеріальні речі як явища мають емпіричну реальність, вони протистоять суб'єктові як предмети; а проте, якщо зважити на їхню залежність від простору, часу і каузальності, вони виявляються залежними від суб'єкта. У безпосередньому досвіді вони являють себе реальними, у філософській рефлексії вони виявляють себе ідеальними. У подвійному сенсі слова мовиться також про суб'єкт, а саме то як про емпіричний суб'єкт, зумовлений матеріально і різноманітним чином внаслідок матеріальних факторів (насамперед головного мозку), то як про трансцендентальний суб'єкт, який у рамках форм споглядання і мислення витворює світ явищ.

Чиста матерія, тобто матерія без будь-яких визначень, абсолютно непізнаванна; але й чистий суб'єкт, оскільки він не перебуває в просторі й часі, не може бути пізнаний. Утім, ми мусимо мислити

суб'єкта й матерію так би мовити, як полюси досвіду, що взаємно зумовлюють один одного. Матерія як абсолютно постійне становить об'єктивну відповідність нечасовості [Zeitlosigkeit] чистого суб'єкта. Чистий суб'єкт і чиста матерія, які самі не являються, становлять припущення дійсності явищ; ідеться про такі граничні поняття, без яких ми не можемо осягати досвід, але нічого реального з ними не можна сполучати. Шопенгауер експлікував це в суперечці, яку він спонукав вести суб'єкта й об'єкта. На констатацію суб'єкта: «Я є, і поза мною нічого немає. Адже світ є мої уявлення», матерія заперечує: «Зухвала омана! Я, я є, і поза мною немає нічого. Бо ж світ – це моя минуща форма. Ти є лише результат частини цієї форми, і цілковито випадково». Тимчасом як матерія аргументує, що свідомість з'являється лишень у пізній фазі розвитку світу й через відносно короткий час зникне, суб'єкт наполягає на тому, що без нього не існувало б жодного часу, а тому й жодного розвитку. Зрештою, матерія і суб'єкт знаходять порозуміння, визнаючи свою взаємну залежність: «Тож, ми невідлучно пов'язані, як необхідні частини одного цілого, що охоплює обох нас й існує завдяки нам. Тільки певне непорозуміння може ворожо протиставляти нас одне одному і зводити до того, що одне поборює існування другого, від якого залежить його власне існування» [6].

Ціле, що охоплює суб'єкта і матеріальну дійсність, є світом явищ, який називається також світом уявлення. Якби філософія була винятково теорією раціонального досвіду, можна було б задовольнитися твердженням «Світ є моє уявлення». Однак у досвіді, або ж у пізнанні причиново пов'язаних предметів у просторі й часі, Шопенгауер убачав лише один із двох можливих способів ставлення до буття; йому протистоїть інший спосіб, що має вже не дискурсивний, а інтуїтивний характер; останньому способові відповідає щойно наведене комплементарне твердження «Світ є воля». Тільки з обох тверджень разом випливає формула метафізичної позиції Шопенгауера: світ є воля й уявлення. У рамках цього погляду можливо віддати належне реалізму природної свідомості зовнішнього світу. Хоча у вченні про пізнання без відповіді залишається запитання: «Чим іще є цей споглядний світ окрім того, що він є моє уявлення?» [7], на нього вдається відповісти через припущення, що існує відмінний від пізнання спосіб ставлення до дійсності. Про це йтиметься в наступному розділі.

Вчення про явищний характер предметів Шопенгауер пов'язав із певними поглядами індійської філософії, а саме з тією думкою, що

істинна дійсність для нас прихована пеленою [den Schleier] майї. Індійська думка вже справила враження на Гердера, Вільгельма фон Гумбольдта, Геґеля й інших, однак ніхто не виявляв свою прихильність до її засад настільки беззастережно, як Шопенгауер, який знайшов у ній ядро свого вчення про явищність усіх предметів. Згідно з доктриною Вед, світ є «несталою, в самому собі позбавленою сутності позірністю, порівнюваною з оптичною ілюзією й сновидінням, якоюсь пеленою, що охоплює людську свідомість, чимось, про що так само хибно, як і істинно можна сказати, що воно є, як і що його немає» [8].

3. Воля як річ сама по собі

Шопенгауер волів показати, що розуміння світу як певної множини явищ однобічне, а тому потребує доповнення тезою, що світ є не лише явище, а щось саме по собі, що являється. Щоправда, не тільки зовнішній, а й внутрішній досвід постійно пов'язується з явищами, але якщо ми зважаємо на вольові акти, наприклад, на воління певного руху руки, то те, що ми переживаємо, повністю не поглинається досвідом явищ. Розкривається це в тому, що рух руки, якого ми зволіли, не відбувається після акта волі на кшталт якоїсь фізичної дії після її причини; радше він схоплюється як безпосередній вияв волі. Оскільки тут уже не можна говорити про якусь послідовність [Nacheinander], то немає жодного визначеного в часі взаємозв'язку, а тому також не може йтися про причинове відношення. А там, де форми споглядання й мислення більше не відіграють жодної ролі, вже не мають справи з явищами.

У досвіді нашої тілесності виявляється якийсь стосунок до дійсності, який відрізняється від стосунку до будь-яких інших об'єктів. Хоча й наше тіло – наскільки воно підвладне просторові й часові – є явищем, ми ставимося до нього інакше, ніж до предметних явищ, позаяк ми ідентифікуємо його з нашою волею. Для висловлення цієї особливості Шопенгауер позначав тіло як *об'єктність* волі, на відміну від об'єктивності речей як змістів уявлень [9]. Єдність волі й тіла безпосередньо схоплюється або ж відчувається; мова йде про таке знання, яким «in concreto кожен володіє безпосередньо, себто як відчуттям» [10].

Шопенгауер не вважав, що в переживанні воління ми прямо схоплюємо щось не-феноменальне, отже, якусь дійсність саму по собі; його погляд був обачніший, в досвіді власної волі форма спо-

глядання часу ніби проглядається [durchscheinend], тож ми мов крізь якусь пелену можемо схоплювати дійсність саму по собі, хоч якою вона могла бути незалежно від форм споглядання і мислення. Він порівнював річ саму по собі із фортецею, яка витримує усілякі прямі напади, проте її є змога захопити, якщо відкрити підземний хід, що веде всередину неї [11]. Це порівняння виявляє те, що дійсність саму по собі не дається пізнавати в раціональному мисленні, тобто за умов людського споглядання й закону про підставу, але вона розкриває себе мисленню в інший (інтуїтивний) спосіб. Незалежну від будь-якого тлумачення в рамцях простору, часу й каузальності дійсність Шопенгауер назвав «волею», але мав на увазі не те, що так називається в психології, а надав вислову загальнішого значення: воля в метафізичному сенсі є несвідомою силою, нерозумним і безцільним пориванням [Drang], що виявляє себе і в природі, і в людській свідомості, а саме у волінні. Оскільки людська воля становить найбільш відомий нам вияв тієї сили, Шопенгауер позначав його як «волю».

Сила, що лежить в основі всіх явищ, тобто «воля», не піддадна законам природи; закони, як вони формулюються в природничих науках, радше описують тільки взаємозв'язок виявів волі. Разом із обмеженням природничо-наукового способу розгляду взаємозв'язком явищ релятивним стає його значення: те, що являється, ховається від нього й оголошується темою такого способу схоплення, що суттєво відрізняється від раціонального. Тому «саме по собі» – воля – залишається словненою таїни. Це стосується й людського воління: через дослідження мотивів можна лише розтлумачити, чому воля в певному випадку воліє саме цього й нічого іншого; а того, що взагалі щось воліється, не можна збагнути за допомогою закону мотивації: воля як така є безпідставна [grundlos] [12]. Кожен окремих вчинок відбувається, припускаючи певний характер, на ґрунті мотивів; але увесь ряд вчинків становить ніщо інше, як явище волі, її *об'єктність* [13].

Таким чином, дійсність можна розглядати з двох боків, на які вказується висловами «уявлення» й «воля»; світ як явища пізнаваний, світ як воля – ні. «З усіх речей мені... відомий лиш один бік, бік уявлення: його внутрішня суть залишається для мене закритою і є глибокою таємницею...», – писав Шопенгауер [14]. До цього розуміння співвідношення явищної дійсності й «самого по собі» («волі») він дійшов не через аналізу в сенсі критичної

філософії, а завдяки поясненню, яке він схарактеризував як «тлумачення» досвіду. Те, що разом із тим він відступив від Канта, для нього було ясным: «Кант учить, що ми не можемо нічого знати понад досвід і його можливість; я це признаю, проте стверджую, що сам досвід, у його сукупності, придатний до певного тлумачення, і я намагався подати його, дешифруючи досвід мов якесь письмо...» [15].

Обстоювана Шопенгауером позиція не є абсурдною. Але слід чітко розуміти, що потрібне тлумачення досвіду базується, по суті, на спекулятивних припущеннях, а не на безпосередньому баченні, як гадав Шопенгауер.

Виходячи з досвіду нашої волі, що виявляє себе в тілесних процесах, екстраполюючи, ми можемо припускати також про інших істот, що вони є, з одного боку, уявленими предметами, а, з іншого – виявами волі. Тотожність волі й зовнішніх явищ так само мало можна довести, як і тотожність волі й тіла. Втім, якщо виходити з того, що остання тотожність переживається, то в такому разі тваринні й рослинні організми, зрештою, навіть неорганічні явища можна аналогічним чином пояснювати як вияви «волі». Оскільки між організацією й поведінкою людини та поведінкою вищих тварин існують певні подібності, то за аналогією з людиною стосовно останніх є змога допустити, що й вони належать не лише до світу як уявлення, а є способами явища «волі» (як універсальної сили); а те, що стосується вищих тварин, може бути перенесено на тварин загалом, навіть і на рослинні організми і, зрештою, на світ речей загалом. Те, що з погляду вчення про пізнання може бути розглянуто як уявлення, з метафізичної позиції являє себе маніфестацією «волі», як це Шопенгауер виклав особливо детально в трактаті «Про волю в природі». Все дійсне, тобто все, що діє – наприклад, сила тяжіння, магнетизм, електрика, рослинний нахил до зростання, тваринні інстинкти і, нарешті, людське воління, – є виявом Однієї волі; хоч би де ми констатували дію сил природи – у випадку падіння каменя, у прагненні рослини дедалі глибше в ґрунт пустити своє коріння, в інстинктах тварин, спрямованих на самозбереження і на збереження виду, і, зрештою, у рефлексивному волінні людини, – скрізь виявляє себе «воля».

На думку Шопенгауера, в принципах, що лежать в основі різних ступенів об'єктивації волі, можна впізнати Платонові ідеї: «Будь-яка загальна витокова сила природи в своїй внутрішній сутності є, отже,

нічим іншим, як об'єктивацією волі...: ми називаємо кожен такий ступінь вічною *ідеєю*, в значенні Платона» [16]. Вольові об'єктивації конкурують одна з одною за простір і час, тож у природі скрізь панує суперечка, й матерія постійно змінює свою форму.

Ідеї суть загальні принципи без індивідуальної особливості; про індивідуальність може бути мова тільки там, де предмети наявні в просторі й часі, тобто в сфері явищ, залежних від суб'єкта і його свідомості. На запитання про ґрунт розщеплення загального на множинність індивідуальних суцх – ця здавна спірна проблема індивідуації – Шопенгауер відповідає в тому сенсі, що індивіди існують лише для свідомості, яка пізнає за посередництвом суб'єктивних форм споглядання простору й часу. Не існує жодних індивідів самих по собі, а мають місце лише «воля» й ідеї як форми її маніфестацій.

Згідно з Шопенгауером, співвідношення «самого по собі» (волі) й явищ, в яких виявляється «саме по собі», не пізнається, а тлумачно «розуміється», і таке розуміння порівнюване з дешифруванням таємного письма [17], подібно до того, як сто років по тому пізніше Карл Ясперс надав метафізиці завдання розшифровувати таємне письмо [Chiffreschrift] трансценденції (див.: ч. IV, гл. III, 3а). Але якщо метафізичні погляди мають визнаватися за пропозиції для дешифрування, тоді відносно них не може висуватися домагання доконечної істини. Втім, Шопенгауер, не претендуючи на пізнання явищ в світлі метафізики волі, виклав свої тлумачення в такому тоні, який викликає враження, ніби він мав на увазі остаточно істинні тлумачення. Попри те, він не йшов так далеко, як Геґель, який претендував на створення всеохопної, доконечно значущої філософської системи; йому, радше, було ясно, що не на всі метафізичні запитання можна дати відповідь. Наприклад, чому «воля» об'єктивується, – це для нас назавжди залишатиметься таємничим.

Теоретична філософія Шопенгауера багатогранна: з одного боку, вона постає зорієнтованою на Канта теорією досвіду, з іншого – вона в дуже віддаленому від Канта сенсі є метафізикою в традиції платонізму, і вона виливається, зрештою, в певний різновид містики. Як зазначалося, феноменалізм, що виходив із Канта, Шопенгауер тлумачив інакше за Канта, в натуралістичний спосіб, допускаючи, що явища зумовлені функціями головного мозку. Речі являються нам як упорядковані в просторі, часі й каузальності, бо наш мозок може

досвідчувати їх у цей спосіб. Водночас їх вважають маніфестаціями вольової основи світу, яка здійснює себе за допомоги загальних принципів – ідей у сенсі Шопенгауера. Коли просторово-часові речі він розумів як пелену істинної дійсності, він помітно долучався до Платона, а коли він, нарешті, в усіх явищах став убачати маніфестації тієї дійсності, яку він позначив як єдність перед розщепленням на суб'єкт і об'єкт, то він повернувся до засадничої думки усіякої містики. Про те, що Шопенгауер свідомо намагався пов'язати три названі лінії традиції, свідчить одна нотатка 1816 року: «А втім, я зізнаюся, що не вірив у можливість виникнення коли-небудь мого вчення, допоки Упанішади, Платон і Кант одночасно не спрямували свої промені на дух однієї людини» [18].

Шопенгауер оголошував себе прихильником такої метафізики, яку новітнім висловом можна позначити індуктивною метафізикою. Вимагаючи того, щоб інтерпретацію досвіду в цілому підкріплювати природничонауковими пізнаннями, він враховував значення *природничих наук*; водночас він рішуче висловлювався проти натуралізму, який не визнає жодної дійсності, крім предметів природничонаукового пізнання, і ставав прихильником такого способу розгляду, що намагається проникнути до серцевини дійсності через зовнішню оболонку природи. Як він був переконаний, це може вдатися лише шляхом самодосвідчення [*Selbsterfahrung*], адже «останні засадничі таємниці людина носить у своєму нутрі, і воно приступне їй найбезпосередніше; тому вона може сподіватися лише тут знайти ключ до загадки світу і за дороговказом Однієї нитки схопити сутність усіх речей» [19].

4. Добре, прекрасне і визволення

а) Етика співстраждання

Не лише у вченні про явищний характер предметів досвіду, а й в етиці Шопенгауер долучився до Канта, а саме до тієї думки, що звичаєвість [*Sittlichkeit*] вимагає визнання якогось царства свободи, якоїсь інтелігібельної дійсності, яка позбавлена каузальності природи. Кантовому розрізненню емпіричного й інтелігібельного характеру Шелінґ надав спекулятивного пояснення (див. гл. V, 5), і до нього прилучився Шопенгауер, коли він пояснював, мовляв, людина свobodна не в тому, що вона чинить, а, либонь, відносно

того, що вона є. Її характер є результатом вибору, який лежить в основі будь-якого часу, а тому не може бути підвладний принципів каузальності.

В емпіричній сфері все є визначеним однозначно каузально, навіть воління, яке щораз додержується найсильнішого мотиву. Якщо, наприклад, хтось під час прогулянки говорить собі: тепер я міг би помандрувати по білому світу, але насправді вертаюся додому до дружини й дитини, то зважена ним можливість суто абстрактна; якби він мав достатній мотив для того, щоби піти собі геть, то він неодмінно зробив би це, проте оскільки бракує такого мотиву, він звично прямує додому. Це так, ніби вода в калюжі сказала – припустимо, вона могла б говорити, – що вона, мов ріка, може також впадати в море або, наче водограй, струмувати догори. Вода здатна на це за тієї умови, що вона є водою в річці або ж водою у водограї; однак як вода калюжі вона залишається в пласкій улоговині в землі, яку вона заповнює. Одне слово, віра в те, ніби існує свобода волі, базується на ілюзії. Бути свобідним означає могли чинити те, чого воліють, а не могли воліти того, чого воліють. Якщо намагаються уявити свобідну волю в сенсі традиційного розуміння, то розсуд перестає розуміти, позаяк намагаються мислити щось немислиме. Хоч би що ми осягали, ми мислимо за допомоги закону про підставу; якесь незалежне від мотивів і тим самим безпідставне воління є незбагненним [20]. Тому свободу, якої не знайти у сфері воління, потрібно розшукувати в бутті, тобто в характері, і шлях до цього вказує почуття відповідальності, яке лишень поверхово стосується поведінки, а по суті, торкається характеру; вчинок є симптом характеру. «Там, де має місце *обов'язок* [Schuld], мусить бути також *відповідальність*; і оскільки вона є однією-єдиною даністю, яка дає право висновувати до моральної свободи, то і свобода мусить бути там само, отже, в *характері людини*» [21]. Ми відповідальні за наш інтелегібельний, тобто незалежний від умов простору і часу, характер, і з нього, у зв'язку з мотивами, необхідно виникає поведінка. Тож уся вага лежить на тому, що є один; те, що він *чинить*, із необхідністю випливає звідси.

Незважаючи на певні збіги з Кантом, Шопенгауер як етик не був кантіанцем, передусім через те, що йому, на відміну від Канта, не йшлося про етику повинності [des Sollens], відповідно, обов'язку. Тимчасом як Кант запитував про форму й умови обов'язку, Шопен-

гауер відхилив етику, яка повинна висувати або обґрунтовувати вимоги [die Gebote]. Як він уважав, моральна філософія має радше завдання «тлумачити, пояснювати і зводити до їхньої останньої підстави вельми різні з моральної позиції дії й учинки людей» [22]. На це завдання натякає епіграф, який він подав перед своєю другою конкурсною працею: «Проповідувати мораль легко, обґрунтовувати мораль важко» (причому «обґрунтовувати» тут вочевидь означає «пояснювати»). Таке розуміння мети етики в формальному аспекті збігається з позицією, що її обстоював Г'юм (див.: ч. I, гл. II, 2b (2)), якому Шопенгауер зобов'язаний був і в змістовному плані, коли він намагався розтлумачувати моральні оцінки на підґрунті почасти егоїстичних, почасти альтруїстичних спонук. Природно вартісним вважається те, що відповідає егоїзмові одиначної людини; натомість як морально вартісне розглядають лише некорисливі вчинки. «Відсутність будь-якої егоїстичної мотивації становить, отже, критерій певного морально вартісного вчинку» [23]. Позитивно висловившись: морально вартісними є альтруїстичні вчинки, тобто вчинки, які мають на меті добро інших. Запитується, чим можуть бути вмотивовані такі вчинки (адже безсумнівно, що вони мусять мати мотив); згідно з Шопенгауером, лише співстраждання [das Mitleid] береться до уваги як спонука альтруїстичних вчинків: «Цілковито лишень це співстраждання є дійсним базисом будь-якої свободної справедливості й усякої *достеменно* любові до людей» [24]. На користь такого розуміння Шопенгауер, окрім іншого, наводив той факт, що люди найменше вважають ганебним обманути державну скарбницю; викликано це тим, що люди не можуть мати жодної жалості до неї.

Наскільки видається, Шопенгауєрове розуміння збігається з Г'юмовим, адже вислови «співстраждання» і «любов до людей» можна розуміти як відповідники до «sympathy» і «humanity» в Г'юма. Проте якщо зважити на його пояснення співстраждання, то виявиться, наскільки він далекий від Г'юма. Справді-бо, за Шопенгауєром добро й лихо ближніх людей [Mitmenschen] може бути лише за тієї умови мотивом поведінки, що хтось усвідомлює себе тотожним разом із ними, і то не внаслідок якось відчуття контакту (як у Г'юма), а в сенсі дійсного буття єдності. Коли ми в співстражданні усвідомлюємо себе єдиними з іншими істотами, це співстраждання є «великою містерією етики, її першофеноменом і межовим каменем, переступити який може наважуватися тільки метафізична спекуляція» [25].

Розв'язання цієї загадки пропонує метафізичне вчення про індивідуацію: якщо одна з дійсностей являє себе множинністю індивідуальних суцільних тільки через форми споглядання простору й часу, то ця множинність належить лише до явищної дійсності; якщо відпадає пелена майї, яка розривається в співстражданні, тоді виявляється єдність всіх істот. Практична й теоретична мудрість поєднуються в тій думці, що в душі індійської мудрості ми маємо право сказати до всіх речей: «Це є ти сам» (*Tat twam asi*). Таким чином, етика, врешті-решт, виявляється практичною містиккою.

b) Основні ідеї естетики

Ідеї як принципи ступенів об'єктивації «волі», які є «властиво суттєве світу», не можуть бути предметом розсудного пізнання, позаяк вони не підвладні формам споглядання або закону про підставу. Ми схоплюємо їх не в раціональний спосіб, а в актах чистого споглядання, зміст яких спроможне зображувати не наука, а лише мистецтво [26]. Суб'єкт мистецького бачення є вже не індивідуумом, а суб'єктом загалом, до якого підноситься митець, коли він зрікається всіх зв'язків із особливими обставинами. Здатність відмежовуватися від індивідуальних умов означає геніальність, яка платить за це послабленням здатностей, пов'язаних із повсякденним життям. Отже, в естетичному способі розгляду можна розрізнити два аспекти: «пізнання об'єкта, не як одиничної речі, а як платонівської ідеї, тобто як сталої форми всього цього роду речей; потім, самосвідомість того, хто пізнає, не як індивіда, а як *чистого, безвільного суб'єкта пізнання*» [27].

Кант схарактеризував досвід прекрасного як незацікавлене вподобання [*Wohlgefallen*]. Таке розуміння підхопив Шопенгауер, але надав йому нового сенсу: доки мислення визначається потребами, отож, волею, воно пов'язує цілі й засоби згідно з законом про підставу; якщо воно натомість спрямовується на ідею, вже не зумовлену законом про підставу, воно звільняється від прив'язаності до цілей волі. Незацікавленість означає, таким чином, «звільнення від служби волі ... і піднесення свідомості до чистого, безвільного, непов'язаного з часом, незалежного від усяких відношень суб'єкта пізнання» [28].

В окремих мистецтвах на передньому плані стоять щораз різні ідеї, які відповідають окремим ступеням природи. Архітектура

виражає тяжкість і залякність неорганічної природи, малярство робить помітним ідеї живої природи, поезія має справу передусім з ідеєю людства, а в музиці, за якою Шопенгауер, як і чимало романтиків, визнавав особливе місце, знаходить вираження сама воля. Коли Шопенгауер надавав мистецтву завдання виявляти загальне в особливому, він погоджувався з позицією німецької класики. Ідея, яка, на його погляд, утворює зміст естетичного споглядання [Kontemplation], є – так само, як першофеномен у Гете – і загальна, і наочна. Не можна не помітити походження цього погляду з неоплатонізму. Оскільки мистецтво має справу з чимось, що перебуває потойбіч досвідної дійсності, Шопенгауер мав змогу сказати: «Суто а posteriori й із самого лише досвіду геть не можливо жодне пізнання прекрасного» [29].

Естетичне споглядання не становить самоцілі, а має функцію досягати вивільнення від тиску реальності, надаючи «духовний супокій чистого пізнання, що звільнене від будь-якого воління і тим самим від усілякої індивідуальності та страждання, яке з неї випливає» [30]. Звісно, спричинене мистецтвом відсторонення від явищ є минулим; остаточного звільнення потрібно очікувати тільки від етики.

с) *Вчення про визволення*

«Воля», як ґрунт усіх сил і явищ, не становить абсолютне в дусі Геґеля [31], оскільки вона є не абсолютним розумом, а цілковито нерозумним, сліпим, ірраціональним пориванням. Вона не має жодної цілі, а тому також не може знаходити якогось вдоволення в здійсненні певної мети. Як вічно невдоволене жадання, вона являє собою вічне страждання і тому прагне визволення [Erlösung]. Інтелект – це винятково засіб, який указує шлях до визволення; на найвищому ступені розвитку він перестає служити потребам життя і повертається до самого себе, щоб углядіти свою власну сутність і сутність явищного світу. Він перетворюється ніби на ліхтар, у світлі якого воля помічає саму себе і спізнає, що вона посутньо є стражданням, і то тим інтенсивнішим стражданням, чим вищим є явище життя, в якому вона виявляє себе: «В рослині немає чутливості, отже, не існує болю; певно, дуже мізерний ступінь обох їх притаманний найнижчим тваринам, інфузоріям і радіоляріям; навіть у комах здатність відчувати і страждати ще

обмежена; тільки з досконалою нервовою системою хребетних тварин вона з'являється великою мірою, і дедалі більшою мірою, що більшого розвитку набуває розум [Intelligenz]» [32].

Із цією позицією Шопенгауер виступив проти метафізичного оптимізму, як він був представлений, наприклад, Ляйбніцем. Якщо Ляйбніц вчив, мовляв, світ, у якому ми живемо, є найліпшим з усіх можливих світів (див.: ч. I, гл. I, 6с), то Шопенгауер уважав його найгіршим з усіх можливих світів; якби він був бодай на дрібку гіршим, то вже геть не міг би існувати. З такою песимістичною позицією на свою протилежність перетворюється не лише раціоналістичний оптимізм, а в ній виявляє себе зміна філософської засадничої настанови. Серцевину передкантивської метафізики становила та думка, що порядок дійсності цілковито розумний, відповідно, має певну розумну підставу; ця віра полишається із вченням про сліпу, безцільну волю. У дійсності, якою вона є сама по собі, немає жодного сліду розумності й цінності. Відмова від віри в розумний світопорядок являє собою справжнє коріння песимізму.

Там, де йдеться про зображення страждання створінь загалом і людей зокрема, Шопенгауер найбільш красномовний. З огляду на його песимістичну позицію зрозумілим видається такий висновок, що буття [Dasein], яке є безглузде й нестерпне, має бути заперечене. Оскільки ствердження життя є інстинктивним і оскільки в інстинкті самозбереження виявляє себе «воля», то воля мусить зазнати негациї; воління принаймні одного індивіда мало б обертатися проти самого себе, заперечувати себе, вставляти палиці в колеса світу й спиняти його: в такому разі було б усунуто силу, що породжує світ, і зі світом зникло б також страждання творінь. Стан, що ставав би до життя із цим цілковитим запереченням волі, глибока тиша, ніщо, яке має наставати після відмови від життєволі [Lebenswillen] і яке Шопенгауер позначав як «нірвана», вже не дається описати. Наше мислення спрямоване на потреби життя, а тому не схильне бодай приблизно уявляти те абсолютне припинення будь-якого потягу й будь-якого воління.

Тож, останнє слово філософії Шопенгауера має назву визволення від буття. У жаданні визволення вона збігається з великими релігіями людства. Але вказаний Шопенгауером шлях вочевидь не є шляхом спасіння, якого повчає християнство, хоча

в аскетичній тенденції він збігається з ним, як і з усіма великими релігіями. На переконання Шопенгауера, для європейців доречнішим за юдейсько-християнське мислення є індійська релігійність [33].

Вимогу заперечувати волю до життя не можна розуміти як пораду до самовбивства. Шопенгауер не вважав самогубство за належний засіб для усунення волі, бо воно являє собою лише наслідок розчарованої життєволі, тож усе ще залежне від волі. Думка про смерть, за Шопенгауером, здавна відіграла вагому роль у філософії: «Тяжко ...було би, справді, філософувати без смерті» [34]. Філософія теж пропонує єдину справжню втіху перед лицем смерті, тому що вона вчить, що хоча одинична істота і зникає, проте залишиться існувати та початкова сила (Urkraft), яка її породила. «Вмирання є миттю звільнення від однобічності індивідуальності, яка [індивідуальність] не є найбільш внутрішнім ядром нашої істоти, яку потрібно, радше, мислити як певний різновид помилки тієї істоти; справжня, початкова свобода з'явиться знову». Найліпше вмирає той, хто змирився з долею; про нього Шопенгауер сказав: «Відоме нам буття він охоче облишає; що натомість стається з ним, в наших очах є *нічим*; бо відносно того наше буття є *нічим*. Буддистська віра називає те *нірваною*, тобто згасанням» [35].

5. Місце Шопенгауера в історії філософії

Якщо спробувати історично впорядкувати філософію Шопенгауера, то не можна спокушатися частими вказівками на Канта, вбачаючи в ній у першу чергу подальший розвиток трансцендентальної філософії. Хоча Шопенгауер і перейняв Кантові думки, але йому йшлося, на відміну від Канта, про змістовне визначення самої дійсності, і під цим кутом зору він був зобов'язаний, з одного боку, передкантівській метафізиці, а, з іншого – післякантівському спекулятивному ідеалізмові, з представниками якого він так пристрасно боровся. Відстань, що відділяє його від Канта, з усією виразністю виявляється в розумінні філософії як теорії досвіду. У Канта йшлося про те, щоби сформулювати умови, за яких є змога досягнути можливості досвіду; у Шопенгауера філософія є «наукою про досвід узагалі» [36] тією мірою, якою вона намагається інтерпретувати взаємозв'язки досвідчу-

ваних речей в світлі «самого по собі», визначеного як «воля». Тим самим Шопенгауєрове мислення виявляється такою метафізикою, яку Кант визнавав за неможливу, хоча він мав на увазі не метафізику як науку, а таку метафізику, яка пояснює, вбачає і прочуває. Відвертання Шопенгауєра від раціонального філософування, що поєднує його з романтизмом, безсумнівно, посприяло посиленню ірраціоналістичних тенденцій, які з'явилися в XIX і в XX століттях. Западає в око те, що Шопенгауєр тим менше наводив аргументів, чим конкретніше він висловлювався щодо метафізичних питань; у такому разі місце аргументів дедалі частіше заступали самі лише твердження, образи, порівняння і заклики.

Шопенгауєр перебував у опозиції до раціоналізму в подвійному відношенні, а саме, з одного боку, коли він заперечував, що дійсність у своїй основі є розумна, і, з іншого – коли він оспорював, що її можна схопити в раціональний спосіб. Віра в розумність дійсності була поставлена під питання вже Г'юмом. Кант більше не відновив цієї віри, а Шелінґ виразно пов'язав дійсність із темною, себто нерозумною основою. Але, за Шопенгауєром, дійсність не лише нерозумна, а її не можна навіть розумно пізнавати. Та думка, що сама дійсність раціонально не схоплюється, а в неї вірять, її прочувають, убачають у якийсь споріднений естетичному спогляданню спосіб, була добре відома романтикам. Тимчасом як Шопенгауєр також обстоював погляд, що сутність дійсності не можна схопити розсудом, він посприяв торуванню шляху тим філософам, котрим ішлося вже не про пізнання, а про бачення, вже не про обґрунтування, а про розуміння, вже не про аргументи, а про заклики – починаючи від Ніцше, який безпосередньо долучився до Шопенгауєра, і аж до Гайдеґера й інших представників філософії існування.

Шопенгауєр не заснував філософської школи. Шопенгауєріанцем радше всього можна було б назвати Едуарда фон Гартмана (1842–1906), який подібно до Шопенгауєра прагнув до «спекулятивних результатів згідно з індуктивно-природничо-науковим методом» [37]. Із Шопенгауєром він визначав основу дійсності як волю, проте не винятково волю як таку, а водночас (долучаючись до Геґеля) як розум, отже, у згоді з Шопенгауєром він міг сказати, що воля й уявлення суть принципи філософії, хоча уявленню він надав іншої ваги, ніж Шопенгауєр. Як і він, Гартман

також не розглядав речі й емпіричне Я як самі по собі реальні: «Світ полягає тільки в певній сумі діяльностей або вольових актів несвідомого, а Я полягає в певній іншій сумі діяльностей або вольових актів несвідомого» [38]. Оскільки в основі свідомого мислення і предметів лежить те саме несвідоме, вони, по суті, однорідні, тож предметне пізнання є змога досягнути як можливе. Поняття несвідомого почало відігравати певну роль також у психології, де Зигмунд Фройд (1856–1939) і Йозеф Броек (1842–1925) запровадили його спершу задля пояснення неврозів. Це відбулося незалежно від припущень спекулятивної метафізики, яким був зобов'язаний іще Гартман. Фройдів психоаналіз пізніше вплинув на певні філософські напрями, особливо на неомарксизм.

Від Шопенгауера імпульси струменилися в різні напрями. Під його впливом молодий філолог Фридрих Ніцше став філософом. Також у літературі знову і знову натрапляють на сліди думок Шопенгауера. Рихард Вагнер (1813–1883) був сильно вражений ними, вони вабили Вільгельма Буша (1832–1908), поети світової скорботи – Джордж Гордон Байрон (1788–1824), Михайло Лермонтов (1814–1841), Ніколай Ленау (1802–1850) і Джакомо Леопарді (1798–1837) – можуть вважатися духовно спорідненими з ним. Передусім він впливав на ті позаакадемічні осередки, які, з одного боку, настільки ж мало могли змиритися зі сциентичною настановою позитивістів, як і з матеріалізмом Енгельса або соціологізмом Маркса, а з іншого боку, також протистояли Гегелівій діалектиці, відхиляючи її. Шопенгауер запропонував таку філософію, яка, здається, сполучалася з результатами різних природничих наук, але водночас також відповідала потребі в метафізиці і, крім того, відкривала якусь практичну перспективу та разом із вченням про визволення подавала навіть якусь ерзац-релігію. Якщо Шопенгауер навряд чи справив вплив на академічну філософію, то це можна пояснити тією обставиною, що він уже як метафізик, але насамперед як проповідник спасіння, словіщав вчення, які він або недостатньо, або ж геть не обґрунтовував. Там, де він наводив ясні аргументи, а саме в теорії досвіду й у полеміці з Кантом, впливу на професійну філософію також не сталося. Головно його критика Канта підготувала шлях неокантіанству другої половини XIX століття. Поновлене осмислення критицизму передбачало, проте, подолання невідповідного розуміння Канта,

як воно поширилося в післякантівському (особливо в Геґелевому) ідеалізмі. Погляд, мовляв, Кант узявся за приречену до невдачі спробу спонукати розум перевірити свою власну пізнавальну здатність, мусив поступитися тій думці, що трансцендентальна філософія є теорією (покладеного в основу як факт) досвіду.

ПРИМІТКИ

1. Частина перша:

Філософія Нового часу перед Кантом

I. Філософія XVII століття

1. Про філософію Нового часу взагалі див.: Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I–III. Berlin 1906, 1907, 1920; Nachdruck der 3. Aufl. von 1922 Darmstadt 1971; Fr. Ueberweg: *Grundriß Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bände II und III. Hrsg. von J.-P. Schobinger. Basel 1988 und 1993 [видання триває]; Wolfgang von Leyden: *Seventeenth-Century Metaphysics. An Examination of Some Main Concepts and Theories*. London 1968; Heinz Heimsoeth: *Metaphysik der Neuzeit*. München und Berlin 1934 [перевидання: München 1967]. Бібліографію див.: Wilhelm Totok: *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, IV, V und VI. Frankfurt a. M. 1981, 1986 und 1990.

2. Descartes: *Abhandlung über die Methode [Discours de la méthode]*, Teil I [українське видання: Декарт Рене. Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках / Віктор Андрушко (пер.), Стела Гатальська (пер.). – К.: Тандем, 2001. – 101 с.], тут і надалі цитовано за перекладами «Філософської бібліотеки» (Philosophische Bibliothek), у якій вийшли – у тому числі в двомовних виданнях – «Розмисли» («Meditationen») [українське видання: Декарт Рене. *Метафізичні розмисли* / Петро Соколовський (ред.), Зоя Борисюк (пер. із фр.), Олег Жупанський (пер. із фр.). – К.: МП «Юніверс», 2000. – 304 с.], «Правила для керівництва розумом» («Regeln zur Leitung der zur Leitung des Geistes»), у новому виданні Л. Гебе під назвою «Правила для спрямування сили пізнання», «Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft»), «Принципи філософії» («Prinzipien der Philosophie»), «Пристрасті душі» («Leidenschaften der Seele»), а також «Розмова з Бурманом» («Gespräch mit Burman»). Авторитетне видання творів Декарта: *Oeuvres* в 11 тт., за ред. Ш. Адама (Ch. Adam) і П. Танері (P. Tannery), Paris 1897 і пізніше (нове видання: 1964), на яке вказано скороченням «АТ» разом із томом і сторінкою. [Із українських перекладів Декарта див. також: Декарт Р. *Геометрія і філософія* / В. О. Тадеєв (ред., пер., адапт., передм. і вступ. ст.). – Тернопіль: Підручники & посібники, 2002. – 80 с. У виданні вміщено, зокрема, «Міркування про метод, щоб добре направляти свій розум і відшукувати істину в науках» (див. с. 41–75)]. Література про Декарта до 1960 і частково пізніше в: Gregor Sebba: *Bibliographia Cartesiana. A critical guide to the Descartes literature 1800–1960*. Den Haag 1964. Новіша

література в щорічнику *Bulletin cartésien*, що його видають у *Archives de Philosophie* з 1972 року. З неосяжної літератури з картезіанської філософії варто назвати такі праці: Ferdinand Alquié: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris 1950; Jean-Robert Argmogathe: *Theologie Cartesiana*. Den Haag 1977; Jean-Marie Beyssade: *La philosophie première de Descartes*. Paris 1979; Ernst Cassirer: *Descartes. Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*. Stockholm 1939. Hiram Caton: *The Origin of Subjectivity*. New Haven und London 1973; Daniel Garber *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago 1992; Stephen Gaukroger: *Cartesian Logic*. Oxford 1989; Henri Gouhier: *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris 1962; Martial Gueroult: *Descartes selon l'ordre des raisons, I–II*. Paris 1953; Gisela Loock: *Der cartesianische Materialismus. Maschine, Gesetz und Simulation*, Frankfurt a. M. 1986; Jean-Luc Marion: *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris 1975; його ж: *Sur la theologie blanche de Descartes*. Paris 1981; його ж: *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris 1986; його ж: *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*. Paris 1991; Julián Pacho: *Ontologie und Erkenntnistheorie. Eine Erörterung ihres Verhältnisses am Beispiel des Cartesianischen Systems*. München 1980; Wolfgang Röd: *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*. München ³1995; Geneviève Rodis-Lewis: *L'oeuvre de Descartes*. Paris 1971; її ж: *L'anthropologie cartésienne*. Paris 1990; Rainer Specht: *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966; Bernard Williams: *Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung*. Königstein 1981.

2а Вираз «метеори» означає тут, відповідно до старого слововжитку, повітряні та небесні явища.

3. Descartes: *Regeln zur Leitung des Geistes, Regel I (Überschrift)*; AT X, 359.

4. Descartes, a. a. O., *Regel II*; AT X, 362.

5. Descartes: *Abhandlung über die Methode, Teil VI*; AT VI, 76.

6. Descartes: *Meditationen über die Erste Philosophie, Med. I*; AT VII, 18.

7. Descartes, a. a. O.; AT VII, 21.

8. Descartes: *Abhandlung über die Methode, Teil IV*; AT VI, 32.

9. Descartes: *Abhandlung über die Methode, Teil IV*; AT VI, 33: *pour penser, il faut être*.

10. Descartes, *Med. V*; AT VII, 65.

11. Про картезіанські доведення буття Бога див.: W. Röd: *Der Gott der reinen Vernunft*. München 1992.

12. Descartes an seinen Schwager Clerselier am 23. 4. 1649; ATV, 356; про пріоритет ідеї нескінченного або Бога поp. Med. III; AT VII, 45.

13. Descartes, Med. III; AT VII, 40.

14. Тут і далі поp. Descartes: Prinzipien der Philosophie, Teil II.

15. Descartes, a. a. O., Teil VI; AT VI, 62.

16. Щодо цього див. Декартову передмову до французького видання «Принципів»: AT IX/2, 4.

17. Descartes: Abhandlung über die Methode, Teil III; AT VI, 23–26.

18. Descartes: Die Leidenschaften der Seele, I, §27; AT XI, 349.

19. Див.: W. Röd: Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht. München 1991, S. 17.

20. Hobbes: Dritte Einwände gegen die Meditationen; vierter und fünfter Einwand; AT IX, 138f.

21. Важливі роботи Гасенді: *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* (1624); *Disquisitio metaphysica* (1644, проти Декарта); *Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri* (1649); *Syntagma philosophiae Epicuri* (1659); крім того, різні натурфілософські дослідження. Повне зібрання творів: *Opera omnia, I–VI* (1658); перевидання: Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.

22. Про розвиток атомістики див. Kurd Laßwitz: *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis zu Newton, I–II*. Hamburg 1889f.; ²1926. Про розвиток матеріалізму див. Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus*. Iserlohn 1866 u. ö.; про Гасенді: Buch I, Abschn. 3, 1; про вплив Гасенді на емпіризм див. Rolf W. Puster: *Britische Gassendi-Rezeption am Beispiel John Lockes*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991 [Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie, 3].

23. Повне зібрання творів Гоббса: Hobbes: *Opera philosophica, I–V*. London 1839ff.; *The English Works, I–XI*. London 1839ff. Nachdruck Aalen 1961 und 1962. Найважливіші твори є в німецькому перекладі, а саме «*Elements of Law*» під назвою «*Naturrecht und allgemeine Staatslehre in den Anfangsgründen*». Berlin 1926; «*Elemente der Philosophie*» у трьох частинах: «*Lehre vom Körper*» [вибране], «*Lehre vom Menschen*» і «*Lehre vom Bürger*» у *Philosophische Bibliothek*, Nr. 157 і Nr. 158. Hamburg 1967 або 1977; *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Übersetzt von W. Euchner, hrsg. und eingeleitet von Iring Fetscher. Neuwied und Berlin 1966 [Politica, 22] [Українське видання: Гоббс Томас. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної

та цивільної / Тамара Польська (наук. ред.), Ростислав Димерець (пер. з англ.). – К.: Дух і Літера, 2000. – 600 с; Гоббс Томас. Бегемот / Пер. з англ., упорядкування, передмова, примітки С. Біласа. – К.: АБРИС, 1996. – 336 с.]. Про філософію Гобса див. Michael Oakeshott: *Hobbes on Civil Association*. Oxford 1975; Leo Strauss: *Hobbes' politische Wissenschaft*. Neuwied und Berlin 1965; Ferdinand Tönnies: *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*. Hrsg. und eingel. von K. H. Ilting. ³1971; Howard Warrender: *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford 1957; J. W. N. Watkins: *Hobbes's System of Ideas*. London 1965; Ulrich Weiß: *Das philosophische System von Thomas Hobbes*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1980; Bernard Willms: *Die Antwort des Leviathan. Th. Hobbes' politische Theorie*. Neuwied und Berlin 1970; його ж: *Der Weg des Leviathan. Die Hobbes-Forschung von 1968–1978*. Berlin 1979; його ж: *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*. München und Zürich 1987.

24. Hobbes: *Lehre vom Körper, Teil I, Kap. 1; Opera, Bd. I, S. 9.*

25. Див. Hobbes: *Lehre vom Körper, Teil I: Logik.*

26. Hobbes: *Lehre vom Körper, Teil IV, Kap. 25.*

27. Hobbes: *Lehre vom Bürger, Kap. 1.*

28. Це спонукало А. Тейлора (A. E. Taylor) приписати Гобсові припущення самостійної належності: «*The Ethical Doctrine of Hobbes*». In: *Philosophy* 8 (1938). Згодом таке тлумачення поділятимуть деякі автори. Перекожливо заперечив його Джон Воткінс: J. W. N. Watkins: *Hobbes's System of Ideas*. London 1965.

29. Hobbes: *Lehre vom Bürger, Kap. 2.*

30. Hobbes, а. а. О., *Кап. 3.*

31. Hobbes, а. а. О., *Кап. 6.*

32. Hobbes, а. а. О., *Кап. 13.*

33. Hobbes, а. а. О., *Кап. 14.*

34. Деякі видання творів Паскаля з новіших: *Oeuvres de Pascal*, hrsg. von L. Brunschvicg und anderen, 14 Bände. Paris 1904ff. (Neudruck Vaduz 1965), in chronologischer Ordnung; *Oeuvres complètes*, hrsg. von F. Strowski, 3 Bände. Paris 1923–1931; *Oeuvres complètes*, hrsg. von J. Mesnard, Band 1 ff. Paris 1964 ff. (заплановано 9 томів). *Oeuvres complètes*, hrsg. von L. Lafuma. Paris 1963 u. ö. Послідовність афоризмів відрізняється в різних виданнях. Німецькі переклади «*Pensées*»: Blaise Pascal: *Gedanken*. Nach der endgültigen Ausgabe übertr. von W Rüttenauer. Einführung von Romano Guardini. Bremen 1964 bzw. Darmstadt 1964 (¹1937 [Sammlung Dieterich,

Band 7]), а також: *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*. Übers. von E. Wasmuth. Berlin 1937 u. ö.; Neuaufl. Heidelberg 1954 u. ö.; *Gedanken*. Übers. von U. Kunzmann, hrsg. von J.-R. Armogathe. Leipzig 1987 [Reclams ÜB 1211]. [Український переклад: Паскаль Б. Думки / Пер з фр. Анатоль Перепада і Олег Хома. – К.: Дух і Літера, 2009. – 704 с. Є також видання вибраних «Думок» під різними заголовками [Пор. українське видання: Паскаль. Думки про релігію. – Львів: Місіонер, 1995. – 170 с.]. Про думку Паскаля загалом див. Henri Gouhier: *Blaise Pascal*. Paris 1966; Irène Elisabeth Kummer: *Blaise Pascal. Das Heil im Widerspruch – Studien zu den Pensées*. Berlin und New York 1978; Jean Mesnard: *Pascal. L'homme et l'oeuvre*. Paris 1964; Romano Guardini: *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*. Leipzig 1935 [nach 1945: München; 1962 auch als dtv 38].

35. Див. біографію авторства Ф. Стровські (F. Strowski) в першому томі його видання творів Паскаля, згаданого в попередній примітці.

36. Див. коментоване видання: Jean-Pierre Schobinger: *Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im allgemeinen: «De l'esprit géométrique» und «De l'art de persuader»*. Mit deutscher Übersetzung und Kommentar. Basel/Stuttgart 1974.

37. Galileo Galilei: *Unterredungen und mathematische Demonstrationen über zwei neue Wissenszweige, die Mechanik und die Fallgesetze betreffend*. Darmstadt 1964. «Геометричного» способу викладу Галілеї дотримується в поясненнях третього й четвертого дня.

38. Див., наприклад, нижче в Спінози та Кристіяна Вольфа. Гобс також часом послуговувався геометричним методом у фізичних трактатах; застосовували його і юристи на кшталт Ляйбніца та Пуфендорфа.

39. Pascal: *Gedanken, Fragment 337* (nach Strowski bzw. nach der deutschen Übersetzung von Rüttenauer) = Frg. 422 (nach Brunschvicg).

40. Ebd., Frg. 43 (Strowski bzw. Rüttenauer) = Frg. 245 (Brunschvicg).

41. Ebd., Frg. 83 (Strowski bzw. Rüttenauer) = Frg. 233 (Brunschvicg).

42. Ebd., Frg. 124 (Strowski bzw. Rüttenauer) = Frg. 416 (Brunschvicg).

43. Ebd., Frg. 131 (Strowski bzw. Rüttenauer) = Frg. 365 (Brunschvicg).

44. Claude Lancelot: *Grammaire générale et raisonnée*. Paris 1660.

45. Гейлінкс постійно застосовував цей принцип у різноманітних варіантах – див.: Geulinx: *Opera philosophica*. Hrsg. von J. P. N. Land. Den Haag 1891 ff. Neudruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1965 ff. II, 205; II, 268; III, 32.

46. Іншими представниками цього напрямку були Йоган Клауберг (Johannes Clauberg, помер 1665 року), Луї де ля Форж (Louis de la Forge,

помер 1666 року) та Жерар де Кордемуа (Gerauld de Cordemoi, помер 1684 року); про це див.: Röd: Geschichte der Philosophie, VII, S. 112–119.

47. Див.: J. de Vleeschauwer: «Les antécédants du transcendentalisme. Geulincx et Kant». In: Kant-Studien 45 (1953–54), S. 245–273; його ж: «L'Ethique de Geulincx et l'Ethique de Kant. Leurs analogies». In: Akten des 4. Internat. Kant-Kongresses, Mainz 1974, Teil II, S. 81–90.

48. Думки Гейлінкса стосовно метафізики та теорії пізнання містяться в «Metaphysica vera et Metaphysica ad mentem peripateticam» (посмертне видання 1691 року).

49. Перша частина «Етики» вийшла в Ляйдені 1665 року; по смерті Гейлінкса було видано інші етичні праці та твір «Пізнай самого себе» («Gnothi seautón»). Німецький переклад першої частини: «Ethik oder Über die Kardinaltugenden». Übers. und eingel. von G. Schmitz. Hamburg 1948 [Neue Philosophische Bibliothek, 2].

50. Opera philosophica, Bd. II, S. 269.

51. Видання творів Мальбранша: Malebranche: Oeuvres complètes, hrsg. von A. Robinet. Paris 1958–1970. (Надалі посилання на це видання). Перші три томи містять головний філософський твір «Про дослідження істини» («Von der Erforschung der Wahrheit»), третю книгу якого в перекладі А. Клемта (A. Klemmt) видано в Philosophische Bibliothek, Nr. 272, Hamburg 1968. Про Мальбранша див.: Ferdinand Alquié: Le Cartésianisme de Malebranche. Paris 1974; Stuart Brown (Hrsg.): Nicolas Malebranche. His Philosophical Critics and Successors. Assen 1991; André Robinet: Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche. Paris 1965.

52. Malebranche: Von der Erforschung der Wahrheit; Oeuvres, Bd. I, S.437.

53. Malebranche: Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Oeuvres, Bd. XII, S. 182.

54. Біографію Спінози див.: Lebensbeschreibungen und Dokumente. Auf der Grundlage der Ausgabe von C. Gebhardt erweitert und mit einer Bibliographie hrsg. v. M. Walther. Hamburg 1977 (Spinoza: Die sämtlichen Werke, Band 7 = Philosophische Bibliothek, 96b). З новіших біографій слід виділити: J. Freudenthal: Spinoza. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1904 (²1927); St. Dunin-Borkowski: Spinoza, 4 Bände. Münster 1933 ff.; Steven Nadler: Spinoza. A Life. Cambridge 1999.

55. Див.: A. M. Vaz Dias und W. G. Van der Tak: Spinoza, mercator et autodidactus. Den Haag 1932 (англ. пер.: Spinoza, Merchant & Autodidact. Hrsg. von der Gesellschaft Het Spinozahuis, o. O., o. J.)

56. Критичне видання творів: Spinoza. Opera, hrsg. von C. Gebhardt. Bände I–IV, Heidelberg 1925 ff., Nachdruck 1972; Band V, hrsg. von N. Altwicker, Heidelberg 1987. Надалі під час цитування вказується це видання. Німецьке повне зібрання: *Sämtliche Werke in sieben Bänden und einem Ergänzungsband*. Hamburg 1976ff. [Philosophische Bibliothek 91–96a/b]; двомовне видання: *Opera/Werke*. Lateinisch und deutsch, Bde. I und II. Darmstadt 1989 (Томи III та IV ще не видано). [Українське видання: Спіноза Бенедикт. Теологічно-політичний трактат / Володимир Литвинов (пер.), Володимир Литвинов (вступ. слово, примітки, словник імен, назв, термінів). – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2003. – 237 с.] Про думку Спінози див.: Henry E. Allison: *Benedict de Spinoza. An introduction*. New Haven und London 1987; Wolfgang Bartuschat: *Theorie des Menschen: Spinoza*. Hamburg 1992; Gábor Boros: *Heilsfragment. Rekonstruktion der Spinozanischen Ethik*. Budapest 1990 [Doxa Library]; Paolo Cristofolini: *La scienza intuitiva di Spinoza*. Napoli 1987 [Collana di filosofia, n. s., 11]; Cornelius de Deugd (Hrsg.): *Spinoza's Political and Theological Thought*. Amsterdam 1984; Gilles Deleuze: *Spinoza. Praktische Philosophie*. Berlin 1988; Martial Guerout: *Spinoza, I – II*. Hildesheim 1969 bzw. 1974; H. G. Hubbeling: *Spinoza*. Freiburg und München 1978; Armin Kammerer: *Die Frage nach dem (Selbst-) Bewußtsein Gottes im System Spinozas*. Innsbruck 1992 [Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 81]; Lothar Kreimendahl: *Freiheitsgesetz und höchstes Gut in Spinozas theologisch-politischem Traktat*. Hildesheim 1983; G. H. R. Parkinson: *Spinoza. Reason and Experience*. London 1983; Filippo Mignini: *Introduzione a Spinoza*. Bari 1983; Manfred Walther: *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*. Flamburg 1971.

57. Про спробу приписати суще принаймні одному поняттю – ідеї Бога – див.: W Röd: *Der Gott der reinen Vernunft*. München 1992.

58. Spinoza: *Ethik*, Teil V, Vorrede; *Opera*, Bd. II, S. 279.

59. Див.: Bernhard Rensch: *Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage (Panpsychistischer Identismus)*. Stuttgart 1968.

60. *Ethik*, Teil IV, Einl.; *Opera*, Bd. II, S. 206. (також «Deus sive natura»; наприклад, Teil IV, Lehrsatz IV, Beweis; *Opera*, Bd. II, S. 213.)

61. *Ethik*, Teil I, Lehrsatz 15; *Opera*, Bd. II, S. 56.

62. *Ebenda*, Definition VI; *Opera*, Bd. II, S.45.

63. *Ebenda*, Definition III; *Opera*, Bd. II, S.45.

64. Spinoza: *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit* [Korte Verhandeling], Teil I, Kap. 2; *Opera*, Bd. I, S. 24 (mit Anm.).

65. Ethik, Teil I, Anhang; Opera, Bd. II, S. 81 f.
66. Ethik, Teil III, Einl.; Opera, Bd. II, S. 138.
67. Traktat über die Verbesserung des Intellekts, § 100; Opera, Bd. II, S. 36.
68. Ethik, Teil II, Lehrsatz 7; Opera, Bd. II, S. 89.
69. Traktat über die Verbesserung des Intellekts, §44; Opera, Bd. II, S. 17.
70. Ethik, Teil II, Lehrsatz 43, Anm.; Opera, Bd. II, S. 124.
71. Traktat über die Verbesserung des Intellekts, § 73; Opera, Bd. II, S. 28.
72. Ethik, Teil II, Lehrsatz 3; Opera, Bd. II, S. 98.
73. Ethik, Teil III, Vorwort; Opera, Bd. II, S. 137.
74. Ethik, Teil IV, Lehrsatz 20; Opera, Bd. II, S. 224.
75. Ethik, Teil I, Definition 7; Opera, Bd. II, S. 46.
76. Ethik, Teil IV, Lehrsatz 67; Opera, Bd. II, S.261.
77. Ebenda, Lehrsatz 73; Opera, Bd. II, S. 264.
78. Theologisch-politischer Traktat, Kap. XX; Opera, Bd. III, S. 240f.
79. Theologisch-politischer Traktat, Kap. V; Opera, Bd. III, S.74.
80. Див.: Lewis S. Feuer: Spinoza and the Rise of Liberalism. Boston 1958
81. Theologisch-politischer Traktat, Vorrede; Opera, Bd. III, S. 10.
82. Theologisch-politischer Traktat, Kap. V; Opera, Bd. III, S. 73.
83. Ethik, Teil IV; Opera, Bd. II, S.229.
84. Про життя див. насамперед: M. Cranston: John Locke. A biography. London usw. 1957.
85. Див.: Locke: Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes... edited by Wolfgang von Leyden. Oxford 1954. Близько 1660 року Лок прояснив питання, чи має уряд право регламентувати релігійний культ, і підтвердив таке право, посиляючись на волю Бога. Див.: J. Locke: Scritti editi e inediti sulla tolleranza. Hrsg. von C. A. Viano. Torino 1961. Нині виходить повне зібрання творів – Clarendon Edition of Locke's Works. Oxford 1975 ff. Німецькі видання: Versuch über den menschlichen Verstand. Hamburg 1981 [Philos. Bibliothek, Bde. 75 und 76] [Українське видання: Локк Дж. Розвідка про людське розуміння: у 4-х кн. / Наталка Бордукова (пер. з англ.). – [Харків:] Акта, 2002]; Ein Brief über Toleranz. Englisch-deutsch. Hamburg 1975 [Philos. Bibliothek, Bd. 289]; Zwei Abhandlungen über die Regierung. Hrsg. von W. Euchner. Frankfurt

а. М. 1977 [Українське видання: Лок Дж. Два трактати про врядування / Олександр Терех (пер. з англ.), Ростислав Димерець (пер. з англ.). – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 264с.]. Про Лока див.: Lorenz Krüger: *Der Begriff des Empirismus. Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel John Lockes.* Berlin und New York 1973; Rainer Specht: *John Locke.* München 1989 [Beck'sche Reihe, 518; Große Denker]; John W. Yolton: *Locke. An Introduction.* Oxford 1985. Про політичну філософію Лока див.: Walter Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke.* Frankfurt a. M. 1979.

86. Див. «Лист до читача», що відкриває «Розвідку про людське розуміння».

87. Locke: *Essay concerning Human Understanding.* Hrsg. von P. H. Niddich. Oxford 1975 [Clarendon Edition of Locke's Works].

88. John Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung.* Hrsg. und eingeh von W. Euchner. Frankfurt am Main 1977 [suhrkamp taschenbuch Wissenschaft, 213].

89. Locke: *The Reasonableness of Christianity.* London 1695.

90. Newton: *Principia mathematica philosophiac naturalis.* London 1687. Deutsche Übersetzung: *Mathematische Prinzipien der Naturlehre.* Mit Bemerkungen und Erläuterungen hrsg. von J. Ph. Wolfers. Berlin 1872 [Nachdr. Darmstadt 1963].

91. Newton: *Mathematische Prinzipien der Naturlehre,* S. 381.

92. A. a. O., *Drittes Buch, Allgemeine Anmerkung,* S. 511.

93. A. a. O., S. 510.

94. Locke: *Versuch über den menschlichen Verstand,* Buch I, Kap. I, §8.

95. Ebenda, Buch III, Kap. II, §8.

96. Ebenda, Kap. X: *Der Mißbrauch der Wörter.*

97. Ebenda, Buch IV, Kap. IX, §3.

98. Locke: *Die Vernünftigkeit des Christentums, Vorrede.*

99. Біографію див.: G. E. Guhrauer: *Gottfried Wilhelm Frhr. von Leibnitz,* I-II. Breslau 1842 (1846) [з автобіографією: *Vita a seipso breviter delineata*]; Wilhelm Totok und C. Haase: *Leibniz. Sein Leben, sein Wirken, seine Welt.* Hannover 1966; Kurt Müller und G. Krönert: *Leben und Werk von G. W. Leibniz.* Frankfurt a. M. 1969; Aiton, Eric J.: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Biographie.* Frankfurt a. M. 1991 (Leibniz. A biography. Bristol u. a. 1985). Ляйбніца цитовано за виданням: *Philosophische Schriften,* 7 Bände, hrsg. von C. I. Gerhardt. Berlin 1875 [Nachdruck Hildesheim 1960 f.]; dani:

Mathematische Schriften, 7 Bände, hrsg. von C. I. Gerhardt. Berlin 1849 ff.; повне академічне видання (die Akademieausgabe der Sämtlichen Schriften und Briefe, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften) виходить повільно. (Reihe 1: Allgemeiner, politischer und historischer Schriftwechsel; Reihe 2: Philosophischer Schriftwechsel; Reihe 3: Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel; Reihe 4: Politische Schriften; Reihe 5: Historische Schriften; Reihe 6: Philosophische Schriften; Reihe 7: Mathematische Schriften.) Про філософію Ляйбніца див.: Ernst Cassirer: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen Darmstadt 1962 [zuerst Marburg 1902]; Bertrand Russell: A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. Cambridge 1900 u. ö.; Louis Couturat: La logique de Leibniz d'après des documents inédits. Paris 1901 [Nachdr. Hildesheim 1969]; Aaron Gurwitsch: Leibniz. Philosophie des Panlogismus. Berlin 1974; K. E. Kaehler: Leibniz' Position der Rationalität. Die Logik im metaphysischen Wissen der «natürlichen Vernunft». Freiburg und München 1989; Nicholas Rescher: Leibniz. An introduction to his Philosophy. Oxford 1979; The Cambridge Companion to Leibniz. Cambridge 1995. Аби зорієнтуватись у творах, див.: Leibniz-Bibliographie, I: Die Literatur über Leibniz bis 1980. Frankfurt a. M. 1984; II: Die Literatur über Leibniz 1981–1990. Frankfurt a. M. 1995 [Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs].

100. Leibniz an Remond, 10. I. 1714; Phil. Schriften, Bd. III, S. 606.

101. Leibniz an de Volder, 21. I. 1704; Phil. Schriften, Bd. II, S. 261.

102. Leibniz an des Bosses, 1716; Phil. Schriften, Bd. II, S. 517.

103. Philosophische Schriften, Bd. VII, S. 200.

104. Підбірка текстів: Fragmente zur Logik. Ausgewählt, übers. und erläutert von Franz Schmidt. Berlin 1960 [Phil. Studentexte]

105. Тут насамперед варто згадати Луї Кутюрá та Бертрана Расела; про останнього див.: ч. IV, гл. IV, 2.

106. Monadologie, §33; Phil. Schriften, Bd. VI, S. 612.

107. An Arnauld, Juni (Juli?) 1686; Phil. Schriften, Bd. II, S. 55.

108. Neue Versuche über den menschlichen Verstand, Buch IV, Kap. XI, § 13; Phil. Schriften, Bd. V, S.429.

109. Dialogus [1677]. Phil. Schriften, Bd. VII, S. 191. (Цитоване речення – це нотатка Ляйбніца на берегах).

110. Про проблему теодицеї див.: Gerhard Streminger: Gottes Güte und die Übel der Welt. Tübingen 1992.

111. Theodizee, §360; Phil. Schriften, Bd. VI, S. 329.

112. Leibniz an Coste, 19. XII. 1707; Phil. Schriften, Bd. III, S. 400.

113. Ebenda, S.401.

114. G. E. Lessing: Leibniz, von den ewigen Strafen (1773). Sämtliche Werke, hrsg. von K. Lachmann und F. Muncker. Berlin und New York 1979 [Ndr.], Bd. XI, S.473.

115. Див.: Н. Scholz: Metaphysik als strenge Wissenschaft. Köln 1941 [Nachdruck Darmstadt 1965].

II. Доба Просвітництва

1. Про філософію Просвітництва див.: Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1932; Norbert Hinske (Hrsg.): Was ist Aufklärung. Darmstadt 1977; Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung [1944]. Frankfurt am Main 1969; Ulrich Im Hof: Das Europa der Aufklärung. München 1993; Panajotis Kondylis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Stuttgart 1981; Jürgen Mittelstraß: Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. Berlin und New York 1970; W. Röd: Geschichte der Philosophie, Bd. VIII: Von Newton bis Rousseau. München 1984; René Pomeau: L'Europe des lumières. Paris 1960; Peter Pütz: Die deutsche Aufklärung. Darmstadt 1991; Werner Schneiders: Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung. Freiburg und München 1974; Jean Starobinski: Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung. Übers. und eingel. von G. Gawlick. Frankfurt a. M. 1990 [urspr.: Le remède dans le mal. Paris 1989].
Періодичні видання, присвячені Просвітництву: G. Birtsch u. a. (Hrsg.): Aufklärung. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung der 18. Jhdts. und seiner Wirkungsgeschichte. Hamburg 1986ff. Про філософію права див.: R. Brandt (Hrsg.): Rechtsphilosophie der Aufklärung. Berlin und New York 1982.

2. «Словник» Бейля спочатку вийшов у двох томах у Роттердамі 1695 та 1697 року; 1702 року з'явилося доповнене видання. [перевидання Genf 1969; нім. видання: Historisches und Critisches Wörterbuch. Übers. von J. Chr. Gottsched. 4 Bde., Leipzig 1741–1744 [Repr. Hildesheim 1973–1978]. 4 томи «Oeuvres diverses» було опубліковано в 1727–1731 роках [перевидання Hildesheim 1964–1968].

3. Cassirer, a. a. O., Kap. I.

4. Кондорсе в «Нарисі історичного огляду прогресу людського духу» (див. розд. 6а) назвав філософами-провідниками прогресу Декарта, Лока та Ляйбніца, тоді як Бейль, Монтескію, Вольтер та інші, на його думку, прислухалися поширенню представлених у них поглядів.

5. Видання творів Шефтсбері: Standard Edition. Complete Works/Sämtliche Werke, hrsg., übers, und komm, von W. Benda u. a. Stuttgart – Bad Cannstatt 1981 ff. (заплановано приблизно 21 том). Окремо варто назвати: An Inquiry concerning Virtue. London 1699; The Moralists. London 1709; Sensus Communis. London 1709.

6. Свою моральну філософію Гатчесон виклав у творах: Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue (1725); Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense (1728); Philosophiae moralis institutio compendiaria; по смерті Гатчесона вийшов твір: A System of Moral Philosophy (1755).

7. Крім проповідей, Батлер видав: The Analogy of Religion, Natural and Revealed. London 1736.

8. Іншими представниками англійської філософії моралі того часу були Сем'юел Кларк (помер 1729 року), що захищав Ньютона в полеміці з Ляйбніцем, Вільям Волестон (помер 1724 року) і Вільям Пейлі (помер 1805 року).

9. Див.: Hermann Samuel Reimarus: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes; рос. його ж: Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, I–II. Mit einer Einleitung unter Mitarbeit von M. Emsbach und W. Schröder hrsg. von G. Gawlick. Göttingen 1985 [Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg, Nr. 53].

10. A. A. Luce: The Life of George Berkeley. Edinburgh 1949 [Ndr. New York 1968].

11. Повне видання: A. A. Luce und T. E. Jessop (Hrsg.): The Works of George Berkeley, I–IX. London 1948–1957; Nachdruck Nendeln 1979. Про Берклі див.: David Berman: George Berkeley. Idealism and the Man. Oxford UP 1994; Wolfgang Breidert: «George Berkeley. Wahrnehmung und Wirklichkeit». In: J. Speck (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit, I. Göttingen 1979, S.211–239; його ж: George Berkeley 1885–1753. Basel 1989; Arend Kulenkampff: George Berkeley. München 1987; Rudolf Metz: George Berkeley. Leben und Lehre. Stuttgart 1925 [Nachdr. 1968]; George Pitcher: Berkeley. London usw. 1977.

12. Berkeley: A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge. Dublin 1710; німецьке видання: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Nach der Übersetzung von Fr. Überweg mit Einl., Anm. und Registern neu hrsg. von A. Klemmt. Hamburg 1957 u. ö. [Philosophische Bibliothek, 20].

13. Berkeley: Works, Bd. VIII, S. 31. Той самий задум висловлено в підзаголовку «Трьох діалогів між Гласом і Філонусом»: «Мета яких –

зрозуміло пояснити дійсність і досконалість людського знання, нетілесну природу душі та божественну здатність безпосереднього провидіння, а також для боротьби зі скептиками й атеїстами запровадити спосіб легшого, кориснішого та стислішого формування наук». (Німецький переклад цитовано за виданням у Philosophische Bibliothek, Bd. 102, S. 1; vgl. Works, Bd. II, S. 147).

14. Німецьке видання: Berkeley: Versuch einer neuen Theorie der Gesichtswahrnehmung, übers. und hrsg. von W Breidert. Hamburg 1988 [Philosophische Bibliothek, 397].

15. Philosophisches Tagebuch (Philosophical Commentaries), Ziffer 478 a. Works I, S.60.

16. Повне видання творів Гюма: The Philosophical Works of David Hume, I–IV. Hrsg. von T. H. Green und T. T. Grose. New York und Bombay 1874 [Nachdr. Aalen 1964]. Німецькі видання в серії «Philosophische Bibliothek»: Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch I–III. Deutsch von Th. Lipps. Mit einer Einführung neu hrsg. von R. Brandt. Hamburg 1973 [Phil. Bibl., 283] [Українське видання: Гюм Девід. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі / Ернст К. Моссер (ред. та передмова), Павло Насада (пер. із англ.). – К.: Видавничий дім «Всесвіт», 2003. – 552с.]; Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Übers. von R. Richter. Mit einer Einl. hrsg. von J. Kulenkampff. Hamburg 1984 [Phil. Bibl., 35]; Untersuchung über die Prinzipien der Moral. Übers., mit Einl. u. Register versehen von C. Winckler. Hamburg 1972 [Phil. Bibl., 199]; Dialoge über natürliche Religion. Ins Deutsche übers. u. mit einer Einl. versehen von Fr. Paulsen, neu bearb. von G. Gawlick. Hamburg 1968 [Phil. Bibl., 36]; Dialoge über natürliche Religion. Übers. u. hrsg. von N. Hoerster. Stuttgart 1981 [Reclams Universal-Bibliothek, 7692]; Die Naturgeschichte der Religion (usw.). Übers. u. hrsg. von L. Kreimendahl. Hamburg 1984 [Phil. Bibl., 341]. Про філософію Гюма загалом: Anthony Flew: Hume's Philosophy of Belief. London 1980; його ж: David Hume. Philosopher of Moral Science. Oxford 1986; Lothar Kreimendahl: Humes verborgener Rationalismus. Berlin 1982; Jens Kulenkampff: David Hume. München 1989; Henri Lauener: Hume und Kant. Systematische Gegenüberstellung einiger ihrer Lehren. Bern 1969; Rudolf Lütke: David Hume. Historiker und Philosoph. Freiburg und München 1991; Rudolf Metz: David Hume. Leben und Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1968 [zuerst 1929]; Gerhard Stremlinger: David Hume. Sein Leben und sein Werk. Paderborn usw. 1994.

17. Щодо подальшого див.: «Untersuchung über den menschlichen Verstand» («An Enquiry Concerning Human Understanding»), Abschnitt XII.

18. Про скептика Пірона див.: Wolfgang Röd: Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert / Bd. 1. Altertum, Mittelalter, Renaissance. München: Beck, 2000, Teil I, Kap. V, 4a.

19. Див.: Wolfgang Röd: *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert / Bd. 1. Altertum, Mittelalter, Renaissance.* München: Beck, 2000, Teil I, Kap. V, 4b.

20. Hume: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Abschnitt XII/3. The Philosophical Works.* Hrsg. von Green und Grose. Aalen 1964 [Nachdruck der Ausgabe London 1882], Bd. IV, S. 135.

21. *An Abstract of a Book lately Published, entituled, A Treatise of Human Nature, etc.* London 1740, S. 11 f. (Deutsche Übersetzung: *Abriß eines neuen Buches, betitelt: Ein Traktat über die menschliche Natur, etc.* Übers. u. mit einer Einl. hrsg. von J. Kulenkampff. Hamburg 1980 [Phil. Bibl., 320]).

22. Hume: *An Enquiry concerning Human Understanding; Abschn. VII/I; Works, Band IV, S.60., Anm.*

23. Ebenda, S. 61.

24. Hume: *Essays, Moral and Political, Essay 12; Works, Band III, S.449ff.*

25. *Essays Moral and Political, Essay V; Works, Bd. III, S. 116.*

26. Про Гюмову філософію релігії див.: Josef Buchegger: *David Humes Argumente gegen das Christentum.* Frankfurt am Main usw. 1987; Norbert Hoerster: «Existenz und Eigenschaften Gottes». In: J. Speck (Hrsg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit, I.* Göttingen 1986, S. 240–275.

27. *Dialogues concerning Natural Religion, Teil 10; Works II, insb. S. 443.*

28. Ebenda, Teil 9: *Die Religion entspringt anderen Quellen als dem apriorischen Raisonement; нр. Teil 10, Anfang: Das Gefühl der Schwäche und des Elends der Menschen führt zur Religion.*

29. *The Natural History of Religion, Abschn. II; Works IV, S.315f.*

30. Найважливіші з творів Рида: *An Inquiry into the Human Mind (1764); Essays on the Intellectual Powers of Man (1785) та Essays on the Active Powers of Human Mind (1788).* Повне видання: *Philosophical Works,* hrsg. von W. Hamilton. Edinburgh 1846 u. ö. [Nachdruck Hildesheim 1967]. Про роль common sense у його філософії див.: Daniel Schulthess: *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid.* Bern 1983 [mit Bibliographie].

31. Про «ідеїстичне припущення» див.: W. Röd: *Erfahrung und Reflexion.* München 1991, де обстоюється модифікована форма цього припущення. Див. також: Alan Musgrave: *Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus.* Tübingen 1993, де цю концепцію названо «ідеїзмом».

32. Beattie: Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit. Leipzig und Kopenhagen 1772, S. 155 [Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism. Edinburgh 1770].

33. Повне зібрання творів Монтеск'ю: Montesquieu: Oeuvres complètes, I–III. Red. A. Masson. Paris 1950–1955. Про біографію див.: Paul Barrière: Un grand provincial. Charles Louis Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu. Bordeaux 1946. Про його думку див.: Michael Hereth: Montesquieu. Zur Einführung. Hannover 1995; Jean Starobinski: Montesquieu. Übers. von U. Raulff. Frankfurt 1995 [Fischer TB 12774].

34. Montésquieu: L'esprit des lois. Oeuvres, Bd. 1/1, S. 8. (Vom Geist der Gesetze. Übers. und hrsg. von E. Forsthoff. Tübingen 1951 [Nachdruck 1992, UTB 1710–1711].

35. A. a. O., S.205.

36. Повне зібрання творів Вольтера: Voltaire: Oeuvres complètes, red. Th. Besterman (пізніше W. H. Barber), Genf 1968 ff.; заступає давніше видання, ред. L. Moland, Paris 1877ff. [Nachdruck Nendeln 1976]. Про біографію див.: Horst Günther: Voltaire. Leben und Werk in Texten und Bildern. Frankfurt a. M. 1994 [Insel-Taschenbuch]. Про філософію Вольтера див.: Alfred J. Ayer: Voltaire. Eine intellektuelle Biographie. Neuausgabe, Weinheim 1994; René Pomeau: Voltaire. Bern 1994. [Українською перекладено літературні твори Вольтера: Вольтер. Орлеанська діва. Поема / Пер. з фр. Максима Рильського. – К.: Держлітвидав, 1956. – 316 с.; Вольтер. Повісті. Кандід. Вавилонська царівна / Пер. із фр. за ред. М. Терещенка / К.: Держлітвидав, 1955. – 168 с.]

37. Повне видання творів Дідро: Diderot: Oeuvres complètes, red. J. Varloot. Paris 1975 ff. [Українські переклади: Дідро Дені. Парадокс про актора. – К.: Мистецтво, 1966; Дідро Дені. Черниця. Небіж Рамо / Пер. із фр. – К.: Держлітвидав УРСР, 1963. – 260 с.; Дідро Дені. Жак-Фаталіст / Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України / В. Підмогильний (пер.). – Х.: Фоліо, 2007. – 447 с.]

38. Diderot: De l'interpretation de la nature; Oeuvres complètes, Bd. IX, S. 26 ff.

39. Ebenda, S. 82.

40. D'Alembert: Discours Préliminaire de l'Encyclopédie (1751)/ Einleitung zur Enzyklopädie von 1751. Hrsg. und eingel. von E. Köhler. Hamburg 1955 (²1975) [Philos. Bibliothek, 242]. Повне зібрання: Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires. Paris 1805 (перевидання: Hildesheim 1965).

41. Див.: Ulrich Lorenz: *Das Projekt der Ideologie. Studien zur Konzeption einer Ersten Philosophie bei Destutt de Tracy*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 [Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie, 6].

42. Див.: Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus*. Iserlohn 1866 (численні наступні видання); також Arno Baruzzi (Hrsg.): *Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts*. München 1968.

43. Про матеріалістичний напрям Просвітництва див.: Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus*. Leipzig 1905, I. Buch, 4. Abschnitt: *Der Materialismus des 18. Jahrhunderts*, особливо S.432 ff.

44. Свою концепцію ля Метрі оприлюднив 1745 року в творі під назвою «Природна історія душі». Повне зібрання: *Oeuvres philosophiques*, I–III. Berlin 1797(1. Aufl. 1751).

45. Німецьке видання: *Die Maschine Mensch*. Franz.-deutsch, hrsg. von C. Becker. Hamburg 1994 [Phil. Bibl., 407].

46. Повне зібрання творів Гельвеція: *Helvetius: Oeuvres complètes*, I–XIV. Paris 1795 [перевидання: Hildesheim 1967 ff.]. Bände I–VI: *De l'esprit*; Bände VII–XII: *De l'homme*. [Нім. видання: *Philosophische Schriften*, I–II. Hrsg. von W. Krauss, Berlin 1973 u. 1976]. [Український переклад: Гельвецій Клод Адріан. Про людину, її розумові здібності та її виховання / Валер'ян Підмогильний (пер.). – К.: Основи, 1994. – 416 с.]

47. *De l'esprit; Oeuvres*, Bd. I, S. 210f.; див.: *De l'homme; Oeuvres*, Bd. VII, S. 183.

48. *De l'esprit; Oeuvres*, Bd. II, S. 249.

49. Найважливіші твори Гольбаха, крім «Системи природи»: *Holbach: Le christianisme dévoilé* (1766); *Théologie portative* (1767; Nachdruck Hildesheim und New York 1977); *Lettres à Eugénie* (1768); *La politique naturelle* (1773); *La morale universelle* (1776; Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1970).

50. Johann Wolfgang Goethe: *Dichtung und Wahrheit*. Hamburger Ausgabe, Bd. IX. München 1974, S. 490.

51. Про фізіократію див.: Karl Pribram: *Geschichte des ökonomischen Denkens*, I. Übers. von H. Brühmann. Frankfurt a. M. 1992 [A History of Economic Reasoning, 1983]. Kap. VII: *Cartesiansche Wirtschaftslehre*.

52. A. Smith: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [Український переклад: Сміт Адам. Добробут націй. Дослідження про природу та причини добробуту націй / Є. Литвин (наук. ред.), О. Васильєва (пер. з англ.). – К.: Port-Royal, 2001. – 594 с.]. Повні зібрання творів: *The Works of Adam Smith. With an account of his life and writings* bei D. Stewart,

5 Bände. London 1811 ff. [Перевидання Aalen 1963]; також: The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Oxford 1975 ff. Про Сміта див.: Karl Pribram, a. a. O., Kap.9–11; Horst C. Recktenwald: Adam Smith. Sein Leben und sein Werk. München 1976; Gerhard Streminger: Adam Smith mit Selbstzeugnissen... dargestellt. Reinbek 1989; його ж: Der natürliche Lauf der Dinge. Essays zu Adam Smith und David Hume. Marburg 1995.

53. The Wealth of Nations. The Works of Adam Smith, Bd. III, S. 181. (Див. також двомовне видання: The Wealth of Nations/Der Wohlstand der Nationen. München 1983).

54. B. de Mandeville: The Grumbling Hive (1705); пізніше під назвою: The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits (1714).

55. The Wealth of Nations. Works, Bd. III, S. 181.

56. Див.: A. Smith: Die Theorie der ethischen Gefühle. Hamburg 1994 [PhV 200 a/b].

57. Див.: Max Wundt: Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen 1945 [Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 32]; Перевидання: Hildesheim 1991 [Olms Paperbacks, 4]; Werner Schneiders: Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland. Hamburg 1990.

58. Wolffs Gesammelte Schriften, hrsg. von J. Ecole u. a. Hildesheim 1962 ff., містить: I. Deutsche Schriften; II. Lateinische Schriften. Про Вольфа див.: Werner Schneiders (Hrsg.): Christian Wolff. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Hamburg 1986 [Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 4].

59. Про Томазія див.: Werner Schneiders (Hrsg.): Christian Thomasius. Interpretationen zu Werk und Wirkung. Mit einer Bibliographie der neueren Thomasius-Literatur. Hamburg 1989 [Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 11].

60. Див.: Röd: Geometrischer Geist und Naturrecht. München 1970 (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge, Heft 70).

61. Crusius: Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten. Leipzig 1745, § 16.

62. Ebenda, §§ 449 ff.

63. G. E. Lessing: Sämtliche Werke. Unveränderter photomech. Abdruck der von K. Lachmann und F. Muncker 1886 bis 1924 hrsg. Ausgabe von Lessings sämtlichen Schriften, 16 Bände, 1 Nachtragsband. Berlin und New

York 1979; Bd. XIII, S. 24. [Українські переклади: Лессінг Готгольд Ефраїм. Лаокоон [або про межі малярства й поезії. Пер. із нім. Є. О. Поповича]. – К.: Мистецтво, 1968; Лессінг, Готгольд-Ефраїм. Мінна фон Барнгельм. Емілія Галотті. Лаокоон / Пер. з нім. Богдана Гавришкова, Євгена Поповича. – К.: Дніпро, 1976. – 333 с.]

64. *Nathan der Weise; Sämtliche Werke, Bd. III, S. 95.*

65. Див.: Sylvain Zac: Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing, Jacobi. Paris 1989.

66. Fr. H. Jacobi: Über die Lehre des Spinoza. In: Werke. Leipzig 1812–1825, Bd. IV/1 und IV/2 (Beilagen).

67. Повне зібрання творів: Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, hrsg. von I. Elbogen u. a., 23 Bände (in 36 Teilen). Stuttgart-Bad Cannstatt 1972 ff. Про характер його думки див. Anton Hütter: Moses Mendelssohn. Cuxhaven 1990.

68. Mendelssohn: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. Berlin 1785, 15. Vorlesung.

69. Оновлена редакція «Principi di una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni» Віко вийшла 1730 року; остаточної форми твір набув тільки в третьому виданні 1744 р. Критичне видання в 2-му накладі, ред. F. Nicolini. Bari 1911–1916; німецьке видання: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker. Übers. und hrsg. von V. Höhle und Chr. Jermann, Hamburg 1992 [Philos. Bibliothek, Bd. 418a-b]. Gesamtausgabe der Opere, I–VIII. Hrsg. von B. Croce u. a. Bari 1914–1941. Про Віко див.: Benedetto Croce: La filosofia di G. B. Vico. Bari 1965 [1911]; Peter Burke: Vico. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft. Aus dem Englischen von W. Heuss. Frankfurt a. M. 1990 [Fischer TB Wissenschaft, 10284]; Stephan Otto: Giambattista Vico. Grundzüge seiner Philosophie. Köln 1989 [Kohlhammer TB 410].

70. Див.: Karl Löwith: Vicos Grundsatz: Verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen. Heidelberg 1968 [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1968/1].

71. Rousseau: Abhandlung über die Ungleichheit; Oeuvres III, 138.

72. Faust I, Verse 1830 ff.

73. Dritter Brief an Malesherbes, 26. Januar 1762.

74. Про біографію див.: F. Brockhoff: Jean Jacques Rousseau. Sein Leben und seine Werke, I–III. Leipzig 1863–1874; C. J. Courtois: Chronologie.

In: *Annales de la Société J.-J. Rousseau* 15 (1923) [Перевидання: New York 1973]; Jean Starobinski: *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*. München 1991.

75. Роботи Русо цитовано за виданням: *Oeuvres complètes*, hrsg. von B. Gagnebin und M. Raymond. Paris 1959 ff. Німецькі переклади: *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité*. Kritische Ausgabe von H. Meier. Paderborn usw. ³1984 [UTB, 725]; *Politische Schriften, I-II*. Einf. und Übers. von L. Schmidts. Paderborn 1977; *Sozialphilosophische und Politische Schriften*. München 1981. [Українське видання: Руссо Жан-Жак. Про суспільну угоду або Принципи політичного права / Інститут філософії НАН України; Вінницький держ. технічний ун-т / О.І. Хома (склад., пер. із фр., заключ. ст., комент., дов. матеріали). – К.: Port-Royal, 2001. – 348 с.]

76. Про психічну хворобу Русо див.: Paul J. Möbius: *J. J. Rousseau*. Leipzig ²1903.

77. Загальні огляди: Maximilian Forschner: *Rousseau*. Freiburg und München 1977 [Kolleg Philosophie]; Henri Gouhier: *Les méditations métaphysiques de Rousseau*. Paris 1980; Wolfgang Ritzel: *Jean Jacques Rousseau*. Stuttgart 1959 [Urban-Bücher, 37].

78. Про соціальну філософію Русо див.: Reinhard Brandt: *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1973 [Problemata, 16].

79. *Discours sur l'inégalité*; *Oeuvres*, Bd. II, S. 164.

80. *Contrat social*, II, 3; *Oeuvres*, Bd. II, S. 371f.; vgl. IV, 1; *Oeuvres*, Bd. II, S. 437.

81. *Fragments politiques*, II, Nr. 2; *Oeuvres*, Bd. II, S. 475.

82. Німецький переклад «*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*» Кондорсе: Condorcet: *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, hrsg. von W. Alff. Frankfurt am Main 1963. Gesamtausgabe: *Oeuvres de Condorcet*, hrsg. von A. Condorcet-O'Connor und M. F. Arago in 12 Bänden. Paris 1847–1849.

83. Condorcet: *Esquisse*; *Oeuvres*, Bd. VI, S. 13.

84. Condorcet: *Aux citoyens français, sur la nouvelle constitution*; *Oeuvres*, Bd. XII, S. 651–675.

85. Див.: M. F. Arago: *Biographie de Condorcet*; *Oeuvres*, Bd. I, S. I–CLXXI.

86. Siéyès: *Qu'est-ce que le tiers-état?* [Що таке третій стан?] Paris ³1789, S. 5 f.

87. Condorcet: Plan de déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes. Oeuvres, Bd. XII, S. 417–422.

88. Про цих та інших соціалістичних авторів див.: Hans Girsberger: Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich. Wiesbaden 1974.

89. Morelly: Code de la nature ou Le véritable esprit des lois. Німецький пер.: Morelly: Gesetzbuch der natürlichen Gesellschaft oder Der wahre Geist ihrer Gesetze zu jeder Zeit übersehen oder verkannt, hrsg. von W. Krauss. Berlin 1964.

90. Ebenda, S. 96.

91. Про тогочасні концепції власності див.: Reinhard Brandt: Eigentumstheorien von Grotius bis Kant. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974 [Problemata, 31].

92. Повне зібрання творів: Oeuvres, за ред. членів призначеної інфантою комісії, в 47 тт. Paris 21865 ff. [Перевидання: Aalen 1964].

93. Збірник текстів зі вступами: Die frühen Sozialisten, hrsg. von F. Kool und W. Krause. München 1972 [dtv, wissenschaftliche Reihe, 4102–4103; uspr. Ötten 1967]. Про вчення див.: Thilo Ramm: Die großen Sozialisten als Rechts- und Sozialphilosophen, I: Die Vorläufer. Stuttgart 1955.

94. Н. Heine: Lutezia II, Anhang: Communismus, Philosophie und Clerisey, I (1843); Historisch-kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Manfred Windfuhr, Bd. XIV/1. Hamburg 1990, S. 106.

95. Oeuvres complètes / Oeuvres postumes. Paris 1867, Bd. XI [Інше видання: Oeuvres complètes, hrsg. von C. Bouglé. Paris 1923 ff.] Див.: Johannes Hilmer und Lutz Roemheld: Proudhon-Bibliographie. Bern 1989 [Europäische Hochschulschriften, Reihe 31, Band 131].

96. Proudhon: Was ist Eigentum? Erstes Memorandum, Kap. IV, Satz 10.

97. Proudhon: L'idée générale de la révolution au 19ème siècle, 21851.

Частина друга:

Кант і німецький ідеалізм

I. Філософія Канта

1. Із розлогої літератури про ідеалістичну філософію взагалі варто назвати: Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. II–III. Darmstadt 1971 [1. Aufl. 1907, відп. 1920]; Nicolai Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus. Berlin

²1960. [Дві частини в одному томі; 1. Aufl. 1923]; Richard Kroner: Von Kant bis Hegel. Tübingen ²1961. [Два томи в одностомнику; 1. Aufl. 1921/1924]; Karl Rosenkranz: Geschichte der Kant'schen Philosophie. Hrsg. von St. Dietzsch. Berlin 1987.

2. Щодо біографії Канта див.: Ernst Cassirer: Kants Leben und Lehre. Berlin 1921 [Nachdruck Darmstadt 1977]; Gerhard Funke: Immanuel Kant. Zur Person. Bonn 1975; F. Groß (Hrsg.): Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Chr. Wasianski. Berlin 1912 [Nachdr. Darmstadt 1968, 1993]; Karl Vorländer: Immanuel Kants Leben. Neu hrsg. von Rudolf Maier. Hamburg 1974 (Leipzig ¹1911, ²1921); його ж.: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, I–II. Leipzig 1924.

3. Твори Канта цитуються за академічним виданням: Gesammelte Schriften, hrsg. von der Preußischen (später Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902ff. Це видання стає приступним завдяки Норберту Гінске: Kant-Index, 35 Bände. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986ff.; для орієнтації все ще корисний словник Р. Айслера: Rudolf Eisler: Kant-Lexikon. 6. Nachdruck Hildesheim 1994 [Olms Paperback, Bd. 2]. [Українські видання творів І. Канта: Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2000; Кант І. Прологомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука / Пер. з нім., вступна стаття, коментарі і примітки В. Терлецького. – К.: ППС-2002, 2005; Кант І. Критика практичного розуму / Пер. із нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Ермоленко; Кант І. Естетика / Пер. з нім. Б. Гавришкова. – Львів: Аверс, 2007; Кант І. Відповідь на запитання: Що таке Просвітництво? //Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. – С. 158–161; пор. також: Кант І. Рефлексії до критики чистого розуму / Пер. з нім. й латини та прим. І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2004ю – 464 с.] – Окрім вище наведених творів стосовно Кантової філософії пор.: Henry A. Allison: Kant's Transcendental Idealism. New Haven, London 1983; Ermanno Bencivegna: Kant's Copernican Revolution. New York, Oxford 1987; Claudia Bickmann: Differenz oder das Denken des Denkens. Hamburg 1995 [Schriften zur Transzendentalphilosophie, Bd. 11]; Ernst Cassirer: Kants Leben und Lehre. Darmstadt 1977 [Nachdruck]; Paul Guyer: Kant and Claims of Knowledge. Cambridge etc. 1987; Malte Hossenfelder: Kants Konstitutionstheorie und die Transzendental Deduktion. Berlin und New York 1978; Stephan Körner: Kant. Göttingen 1967 (²1980) [Kleine Vandenhoeck-Reihe, 252]; Henri Lauener: Hume und Kant. Eine systematische Gegenüberstellung einiger Hauptpunkte ihrer Lehren. Bern und München 1969; Gottfried Martin: Immanuel Kant. Köln 1951; Henry J. Paton: Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary of the first half of the Kritik der reinen Vernunft. London and New York 1936; Gerold Prauss:

Erscheinung bei Kant. Berlin 1971; його ж.: Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn 1974; Peter F. Strawson: Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Übers. von E. M. Lange. Königstein 1982 [The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London 1966]; Ernst Topitsch: Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie. Kant in weltanschauungsanalytischer Beleuchtung. Tübingen 1992; Hans Wagner: Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen. Würzburg 1980; його ж.: Die Würde des Menschen. Würzburg 1992. (Обидва твори містять вагомі праці про Канта).

4. An Moses Mendelssohn, 16.8.1783; Bd. X, S. 323.

5. Prolegomena, Vorwort; Bd. IV, S. 263.

6. Prolegomena, § 5; Bd. IV, S. 276, Anm.

7. Поп.: Max Wund: Kant als Metaphysiker. Stuttgart 1924.

8. Immanuel Kant über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? Kants Gesammelte Schriften, Bd. XX, S. 259ff. [Erstmals hrsg. von Fr. Th. Rink. Königsberg 1804].

9. Щодо Кантового мислення між 1755 і 1765 рр. див.: Josef Schmucker: «Die Ontotheologie der vorkritischen Kant.» In: Kant-Studien, Erg.-Heft 112. Berlin und New York 1980; Christian Kanzian: Originalität und Krise. Ansätze zur Interpretation der Frühschriften Immanuel Kants. Frankfurt a. M. 1994 [Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Bd. 415].

10. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes, I. Abt., 3. Betrachtung, § 1; Bd. II, S. 82.

11. Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Einleitung; Bd. II, S. 275.

12. Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze, 2. Betrachtung; Bd. II, S. 286.

13. Träume eines Geistersehers, II. Teil, 1. Hauptstück; Bd. II, S. 354.

14. Ebenda, 2. Hauptstück; Bd. II, S. 367f.

15. Reflexion 5037; Bd. XVIII, S. 69: «Пік 1769 приніс мені велике світло.» Поп.: Lothar Kreimendahl: Kant – Der Durchbruch von 1769. Köln 1990.

16. Kritik der reinen Vernunft, B 833; Bd. III, S. 522; поп. Logik, hrsg. von G. B. Jäsche; Bd. IX, S. 25; тут ці питання були доповнені четвертим, а саме «Що є людина?».

17. Kritik der reinen Vernunft, B 25; Bd. III, S. 43.
18. Поп. Peter Sachta: Die Theorie der Kausalität in Kants «Kritik der reinen Vernunft». Meisenheim am Glan 1975 [Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 131].
19. Kritik der reinen Vernunft, B 15 f.; Bd. III, S. 37.
20. Поп. працю Анрі Пуанкаре – Henri Poincaré: Wissenschaft und Hypothese. Leipzig 1906, S. 38 ff., – де зображується розуміння Бернгарда Рімана.
21. Kritik der reinen Vernunft, B 268; Bd. III, S. 187.
22. Поп. працю Герберта Мешковського – Herbert Meschkowski: Wandlungen des mathematischen Denkens. Braunschweig 1969 [ідентична папінація München 1985], Kap. VIII, S. 53–61: Intuitionismus, – де характеризується погляд представників інтуїціоністського напрямку (Л. Е. Брауер, Г. Вайль, А. Гейтінг та інші). Утворення множин базується на численні, а це припускає якусь «першоінтуїцію».
23. Kritik der reinen Vernunft, B 1; Bd. III, S. 27.
24. Ebenda, B 75; Bd. III, S. 75.
25. Ebenda, B 185; Bd. III, S. 138.
26. Ebenda, B 149; Bd. III, S. 118.
27. Ebenda, B 108; Bd. III, S. 94.
28. Ebenda, B 94; Bd. III, S. 86. (Поп. Logik, § 17; Bd. IX, S. 101: «Судження – це уявлення єдності свідомості різних уявлень...»).
29. Трансцендентальна дедукція по-різному викладена у першому (А) і другому (В) виданнях. Відносно її форми в А див.: Wolfgang Carl: Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt a. M. 1992; стосовно дискусії щодо її тлумачення поп.: Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie. Hrsg. von Forum für Philosophie, Bad Homburg. Frankfurt a. M. 1988.
30. Kritik der reinen Vernunft, A 189; Bd. IV, S. 128.
31. Kritik der reinen Vernunft, B 240; Bd. III, S. 171.
32. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie; Bd. VIII, S. 404.
33. Kritik der reinen Vernunft, B 82; Bd. III, S. 79.

34. Ebenda, B 592; Bd. III, S. 380.
35. Див. Wolfgang Röd: *Der Gott der reinen Vernunft*. München 1992.
36. Дещо спрощено викладено за: *Kritik der reinen Vernunft*, B 410f.; Bd. III, S. 269.
37. Див. Heinz Heimsoeth: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, I–IV. Berlin 1966–1971.
38. *Kritik der reinen Vernunft*, B 675; Bd. III, S. 429. Пор. Manfred Pascher: *Kants Begriff «Vernunftinteresse»*. Innsbruck 1991 [Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 74].
39. Ebenda, B 355; Bd. III, S. 237.
40. *Kritik der reinen Vernunft*, A 114; Bd. IV, S. 85.
41. Ebenda, B 446f.; Bd. III, S. 289; пор. *Kritik der praktischen Vernunft*; Bd. V, S. 43.
42. *Kritik der praktischen Vernunft*; Bd. V, S. 43; пор. *Prolegomena*, § 14; Bd. IV, S. 294: «*Природа є існування речей, оскільки воно визначено згідно із загальними законами*».
43. Стосовно кантівської філософії природи, накресленої насамперед у «*Метафізичних засадах природознавства*» (1786), проте відіграє вагомую роль і в *Opus postumum*, див.: Lothar Schäfer: *Kants Metaphysik der Natur*. Berlin 1966; Karen Gloy: *Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft. Eine Strukturanalyse ihrer Möglichkeit, ihres Umfangs und ihrer Grenzen*. Berlin und New York 1976.
44. *Kritik der reinen Vernunft*, B 370f.; Bd. III, S. 246.
45. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; Bd. IV, S. 433.
46. *Kritik der praktischen Vernunft*; Bd. V, S. 43.
47. Див.: Josef Schmucker: *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Meisenheim am Glan 1961; E. de Rezende Martins: *Studien zu Kants Freiheitsauffassung in der Vorkritischen Periode 1747–1770*. Diss. München 1976.
48. *Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 2. Abschnitt; Bd. II, S. 217.
49. Ebenda, S. 216.
50. Ebenda, S. 218.

51. Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze, 4. Betrachtung, § 2; Bd. II, S. 299f. Тут головно згадується Френсіс Гатчесон.
52. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765–1766; Bd. II, S. 311.
53. Träume eines Geistersehers, I. Teil, 2. Hauptstück; Bd. II, S. 334f.
54. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Abschn. I; Bd. IV, S. 393. Щодо «Узасаднення» див.: Otfried Höffe (Hrsg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar. Frankfurt a. M. 1989; Jürg Freudiger: Kants Begründung der praktischen Philosophie. Bern usw. 1993 [Berner Reihe philosophischer Studien, 14]; Robert P. Wolff: The Autonomy of Reason. A Commentary of Kant's Groundwork of the Metaphysik of Morals. Gloucester² 1986.
55. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Abschn. II; Bd. IV, S. 414ff.
56. Недостатність формальної аналізи показав Гюнтер Патциг: Günther Patzig: Ethik ohne Metaphysik. Göttingen 1971, S. 101–126 («Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik»). Пор.: Herbert J. Paton: Der Kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie. Berlin 1962; Julius Ebbinghaus: «Die Formeln des Kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten». In: Julius Ebbinghaus.: Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden. Hildesheim 1968.
57. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Abschn. II; Bd. IV, S. 417.
58. Ebenda, Bd. IV, S. 421.
59. Ebenda; пор. Kritik der praktischen Vernunft; Bd. V, S. 30; пор. також Metaphysik der Sitten; Bd. VI, S. 255 und 389.
60. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Abschn. II; Bd. IV, S. 423.
61. Ebenda, S. 428.
62. Ebenda, S. 429.
63. Ebenda, Abschn. III; S. 446.
64. Стосовно Кантового вчення про свободу див.: Henry E. Allison: Kant's Theory of Freedom. Cambridge 1990; Andreas Gunkel: Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit. Bern und Stuttgart 1989 [Berner Reihe philosophischer Studien, 9]. Щодо «Критики практичного розуму» пор.: Lewis W. Beck: Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar. München 1974 [A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago⁴ 1966].
65. Kritik der praktischen Vernunft; Bd. V, S. 113ff. Стосовно постулату існування Бога див.: Giovanni Sala: Kant und die Frage nach Gott.

Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin und New York 1990 [Kant-Studien, Erg.-Heft 122], insb. Teil IV; його ж.: Kant über menschliche Vernunft. Die Kritik der reinen Vernunft und die Erkennbarkeit Gottes durch die praktische Vernunft. Weilheim-Bierbronn 1993.

66. Kritik der praktischen Vernunft; Bd. V, S. 121.

67. Opus postumum; Bd. XXI, S. 153: «Ідея Бог (не про Бога), адже це був би якийсь об'єкт, що мислився б як існуючий».

68. Metaphysik der Sitten, Tugendlehre § 38; Bd. VI, S. 462: «Саме людство є її гідністю; бо людина не може бути використана жодною людиною (ані іншими людьми, ані навіть сама собою) суто як засіб, а нею разом із тим завжди слід користуватися як метою, і якраз у цьому полягає її підність (особистість), через що вона підноситься понад усі інші сутності світу, що не є людьми і все ж можуть бути використані, отож понад усі речі».

69. Ebenda, Bd. VI, S. 462.

70. Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, § 47; Bd. VI, S. 315f.

71. Ebenda, § 46; Bd. VI, S. 313f.

72. Ebenda, § 52; Bd. VI, S. 341.

73. Idee zur einer allgemeinen Geschichte; Bd. VIII, S. 30.

74. Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte; Bd. VIII, S. 109.

75. Idee zur einer allgemeinen Geschichte; Bd. VIII, S. 20.

76. Ebenda, S. 23.

77. Kritik der Urteilskraft, § 66; Bd. V, S. 376.

78. Ebenda.

79. Ebenda, § 68; Bd. V, S. 383.

80. Ebenda, § 72; Bd. V, S. 390f.

81. Ebenda, § 17; Bd. V, S. 236.

82. Ebenda, § 49; Bd. V, S. 316.

83. Ebenda, § 28; Bd. V, S. 264.

84. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, II; Bd. VI, S. 83.

85. Див. Кантів виклад у передмові до «Суперечки факультетів»; Bd. VII, S. 5ff.

86. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, I; Bd. VI, S. 37.

87. Ebenda, IV; Bd. VI, S. 153.

88. Ebenda, S. 170.

89. Der Streit der Fakultäten; Bd. VII, S. 41.

90. Для здійснення цього принципу за умов кінця XX століття див.: W. Röd: Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht. München 1991; див. далі: Günter Abel: Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus. Frankfurt a. M. 1993; Friedrich Kaulbach: Philosophie des Perspektivismus, I. Tübingen 1990; Hans Lenk: Interpretation und Realität. Frankfurt a. M. 1995 [Suhrkamp TB Wissenschaft, 1179]; його ж.: Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft. Frankfurt a. M. 1993; Gerold Prauss: Die Welt und wir, I ff. Stuttgart 1990ff.

II. Метафізичні та психологічні тлумачення критицизму

1. Heinrich v. Kleist an Wilhemine v. Zenge, 22 März 1801. Briefe, hrsg. von Siegfried Streller, Bd. IV. Frankfurt am Main 1986 [insel taschenbuch 984], S. 200, und ähnlich an Ulrike v. Kleist, 23. 3. 1801; a. a. O., S. 202 f. [Див. український переклад: фон Кляйст Г. Із листування // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. – С. 405–406].

2. Див.: Karl Rosenkranz: Geschichte der Kant'schen Philosophie. Leipzig 1840. [Neuausgabe von St. Dietzsch, Berlin 1987]; далі: Norbert Hinske usw. (Hrsg.): Der Aufbruch in den Kantianismus. Der Frühkantianismus an der Universität Jena 1785–1800. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 [Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. II, Bd. 6].

3. Існують два видання творів Гербарта: Sämtliche Werke, hrsg. Von G. Hartenstein, I–XII. Leipzig 1850–1852 [надалі цитати подаються за цим виданням]; Sämtliche Werke, hrsg. Von K. Kehrbach und O. Flügel, Bd. Iff. Langesalza 1887ff. Окрім названих творів, варті згадки такі праці: Psychologie als Wissenschaft. Königsberg 1824–1825; Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Königsberg 1828–1829. Стосовно Гербарта див.: Rudolf Koschnitzke: Herbart und die Herbartschule. Hamburg 1989.

4. Herbart: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, § 144; Werke I, S. 241f.

5. Herbart: Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, § 164. Werke IV, S. 16.

6. Пор., наприклад: Hauptpunkte der Metaphysik; Werke III, S. 7.

7. Herbart: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, § 135; Werke I, S. 220.

8. Herbart: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, § 132; Werke I, S. 216.

9. Herbart: Hauptpunkte der Metaphysik; Werke III, S. 14.

10. Щодо психології Гербарта див.: Klaus Sachs-Hombach: Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert, Freiburg und München 1993. S. 43 ff.; Stefano Poggi, in: W. Röd (Hrsg.): Geschichte der Philosophie, Bd. X. München 1989, S. 54 ff.

11. Повне зібрання творів Фриза: Fries' Sämtliche Schriften, nach den Ausgaben letzter Hand zusammengestellt, eingeleitet und mit einem Fries-Lexikon versehen von Gert König und Lutz Geldsetzer, 25 Bände (26. Band: Fries-Lexikon). Aalen 1967 ff.

12. Fries: Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, 2. Aufl., Bd. I, S. 37.

13. Ebenda, S. 88.

14. Ebenda, S. 75.

15. Ebenda, S. 90.

16. Fries: Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, 2. Aufl., Bd. II, S. 187.

17. Fries: Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, 2. Aufl., Bd. I, S. 54.

18. Ebenda, S. 53.

19. Ebenda, S. 58. Пор. також: Fries: Wissen, Glauben und Ahndung. Jena 1805.

20. Fries: Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, 2. Aufl., Bd. II, S. 204.

21. Fries: Geschichte der Philosophie, I–II (1837); Sämtliche Schriften, Bde. 18–19. Стосовно Фризового тлумачення історії філософії див.: Bruno Bianco: «Jakob Friedrich Fries». In: G. Santinello und G. Piaia (Hrsg.): Storia delle storie generali della filosofia, 4: L'età Hegeliana, I. Padua 1995, S. 135 ff.

22. Apelt: *Metaphysik*. Leipzig 1857; його ж: *Die Epochen der Geschichte der Menschheit*, I–II. Jena 1845 f.

23. Apelt: *Metaphysik*. Leipzig 1857, S. 137.

24. Ebenda, S. 401.

25. Ebenda, S. 418 f.

26. Друкованим органом цього напряму були «*Abhandlungen der Friesschen Schule*», 1847ff., *Neue Folge*, 1904 ff.

27. Стосовно Нельсона див.: Minna Specht und Willi Eichler (Hrsg.): *Leonard Nelson zum Gedächtnis*. Frankfurt a. M. und Göttingen 1953.

28. Поп.: L. Nelson: *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*. In: *Gesammelte Schriften in 9 Bänden*. Hamburg 1970–1972, Bd. II, S. 459 ff. (Також надруковано в: L. Nelson: *Vom Selbstvertrauen der Vernunft*. Hrsg. von Grete Henry-Hermann, Hamburg 1975 [Philos. Bibl., Bd. 288]).

29. Див. статтю Райгарда Кляйнкнехта: Reinhard Kleinknecht: «Leonard Nelsons Theorie der Begründung». In: Reinhard Kleinknecht und Barbara Neißer (Hrsg.): *Nelson in der Diskussion*. Frankfurt a. M. 1994, S. 26–37, де вказується на плутанину у вчені про безпосередні пізнання.

30. Щодо критики постулату обґрунтування, особливо так званої трилеми Мюнгаузена, див.: Hans Albert: *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen 1968 (und öfter), S. 11ff. Фриз і його послідовники хотіли уникнути дилеми про нескінченний регрес обґрунтування і коло в обґрунтуванні за допомогою того, що допустили безпосередні пізнання. Згідно з Альбертом, навіть цей вихід закритий, оскільки неприпустимим є довільний розрив процедури обґрунтування. Трилеми регресу, кола і розриву процедури обґрунтування можна уникнути лише тоді, якщо облишити постулат обґрунтування.

31. R. Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttliche und sein Verhältnis zum Rationalen*. 10. Aufl. Breslau 1923 [1. Aufl. 1917], S. 140.

32. Beneke: *Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens*. Berlin 1820 [Nachdruck: Amsterdam 1965], S. 7 f.

33. Beneke: *Das Verhältnis von Leib und Seele*. Göttingen 1826 [Nachdruck: Amsterdam 1965], S. VII.

34. Schopenhauer an J. Frauenstädt, 9. 4. 1854; *Gesammelte Briefe*, hrsg. von A. Hübscher. Bonn 1987, S. 338.

35. Найвагоміші філософські твори Бенеке такі: *Erkenntnislehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft* (Jena 1820); *Grundlegung zur Physik*

der Sitten (Berlin 1822); Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit (Berlin usw. 1832); Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt (Berlin 1820); System der Metaphysik und Religionsphilosophie aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet (Berlin 1840). Із галузі психології поряд із іншими працями варто згадати такі: Psychologische Skizzen, I–II. Göttingen 1825–1827; Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Berlin 1832 (1845).

36. Beneke: System der Logik als Kunstlehre des Denkens, I. Berlin 1842, S. 38 ff.

37. Згідно з Бенеке індуктивне узагальнення – так само, як і утворення понять – відбувається через психічні механізми; воно не припускає жодного неемпіричного поняття, як уважав Вільям Вевел (1794–1866). Узяті цим останнім за припущення індукції «засадничі ідеї» [fundamental ideas], що відповідають чистим формам споглядання і категоріям у Канта, за Бенеке, цілковито походять із сприйняття. Див.: Beneke: System der Logik als Kunstlehre des Denkens, II. Berlin 1842, S. 19 ff.

38. Пор.: Beneke: System der praktischen Philosophie, I: Allgemeine Sittenlehre. Berlin 1837; його ж: System der Metaphysik und Religionsphilosophie, aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet. Berlin 1840. Щодо моралі пор. також: Erfahrungsseelenlehre, S. 147 ff., де чеснота пов'язується із почуттям прекрасного і піднесеного під проводом ідеалу людської природи.

39. O. Liebmann: Kant und die Epigonen. Berlin 1912 [Nachdruck der Ausgabe 1865], S. 150.

40. Herder: Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft; Werke, hrsg. von B. Suphan. Berlin 1877 ff., Bd. XXI, S. 88.

41. Ebenda, S. 112.

42. Ebenda, S. 199 ff.

43. Ebenda, S. 294.

44. Kant: Rezension von J. G. Herder Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit; Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VIII, S. 54.

45. Стосовно культурного значення Єни в цей час див.: Friedrich Strack (Hrsg.): Evolution des Geistes. Jena um 1800. Stuttgart 1994 [Deutscher Idealismus, Bd. 17].

46. J. G. Hamann: Sämtliche Werke, I–VI. Hrsg. von J. Nadler. Wien 1949–1953; Briefwechsel, I–V. Hrsg. von W. Ziesemer und A. Henkel. Wiesbaden (später Frankfurt) 1955–1964. Щодо думки Гамана див.: Isaiah Berlin: Der Magnus im Norden. J. G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus. Berlin 1995; Angelo Pupi: Johann Georg Hamann, I: Experimentum mundi 1730–1759. Milano 1988 [Pubblicazioni del Centro di ricerche di Metafisica, sez. «Fontes», 2]; Valerio Verra: Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica. Torino 1957 [Studi e ricerche di storia della filosofia, 5].

47. Праця Гамана надрукована в: Friedrich Theodor Rink: Manchesterley zur Geschichte der metacritischen Invasion. Königsberg 1800, S. 120 ff.

III. Від критицизму до ідеалізму

1. Шеститомне видання творів Якобі з'явилося в Ляйпцигу 1812–1825 роках; на це видання робляться посилання в цитатах. [Передрук: hrsg. von F. Roth und F. Köppen, 1980]. Нове повне зібрання творів перебуває у підготовці: Werke – Briefwechsel – Dokumente, hrsg. von M. Brügger usw., Stuttgart-Bad Cannstatt 1981 ff. Філософію Якобі у всеохоплюючому вигляді виклав Валеріо Верра: Valerio Verra: F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo. Torino 1963 [Studi e ricerche di storia della filosofia, 52].

2. Jacobi: Beilage an den Herrn Moses Mendelssohn, über desselben mir zugeschickte Erinnerungen; Werke IV/2, S. 135ff.

3. У розширеному другому виданні 1800 року праця Гердера мала такий заголовок: «Бог, деякі бесіди про систему Спінози». Повне зібрання творів Гердера: J. G. Herders sämtliche Werke, hrsg. von B. Suphan, 33 Bände. Berlin 1877–1913. Щодо Гердера див.: Theodor Litt: Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt. Heidelberg 1949; Valerio Verra: Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica. Torino 1957, Kap. V.

4. Herder: Gott; Fünftes Gespräch; Werke, hrsg. von B. Suphan, Bd. XVI (Berlin 1887), S. 541 (в оригіналі підкреслено).

5. Ebenda, S. 543 f.

6. Ebenda, S. 546.

7. Ebenda, S. 574.

8. Schelling: Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen; Werke, hrsg. von K. Fr. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856ff., Bd. VIII, S. 42.

9. Ebenda, S. 47.

10. Jacobi: David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus; Werke, Bd. II, S. 303f.

11. Ebenda, S. 35.

12. Ebenda, S. 55.

13. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III; Werke, hrsg. von H. Glockner (3. Aufl. der Jubiläumsausgabe), Bd. XIX (1959), S. 549.

14. Jacobi: Vorbericht zu den Spinoza-Briefen; Werke, Bd. IV/1, S. XVII.

15. Ebenda, S. XVI.

16. Ebenda, S. XXIII.

17. Повне зібрання творів: Sämtliche Werke. Berlin 1835; див. також: Werke. Auswahl in vier Bänden. Leipzig 1911ff. Особливо варто згадати такі твори: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799; Monologen. Eine Neujahrgabe. Berlin 1800 [Див. уривки в українському перекладі: Шляермахер Ф. Д. Е. Про релігію: промови до освічених людей, серед тих, які її зневажають; Монологи // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. – С. 210–305]; Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, I–II. Berlin 1821f.

18. Maimon: Versuch über die Transzendentalphilosophie. Mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen. Berlin 1790 [Nachdruck Darmstadt 1963]; тепер цей твір перевиданий у повному зібранні творів Маймона зі збереженням пагінації першого видання: Gesammelte Werke, hrsg. von Valerio Verra. Hildesheim und New York 1965–1976, Bd. II. Інші твори Маймона: Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens (Berlin 1794). Gesammelte Werke, Bd. V; Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist (Leipzig, 1797). Gesammelte Werke, Bd. VII. Щодо філософської позиції Маймона, також стосовно інших тогочасних поглядів, див.: Valerio Verra: Nachwort zu den Gesammelten Werken, Bd. VII, S. 681–719; там уміщені вказівки на літературу; також: Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. III. Darmstadt 1971 [Nachdruck der 2. Aufl. 1923], Kap. I, 5.

19. Versuch über die Transzendentalphilosophie; Gesammelte Werke, Bd. II, S. 9.

20. Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens (Berlin 1794, S. 136). Gesammelte Werke, Bd. V, S. 194.

21. Versuch über die Transzendentalphilosophie; Gesammelte Werke, Bd. II, S. 205f.

22. Ebenda, S. 195.

23. Кант підкреслив цей пункт; див. лист до М. Герца, 26.5.1789; Gesammelte Schriften, Bd. XI/2, S. 49f.

24. Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens; Gesammelte Werke, Bd. V, S. 78.

25. Ebenda, S. 197.

26. Інтерес Маймона до психології знайшов відображення в низці доробків для «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde» (vgl. Gesammelte Werke, Bd. III). Щодо видавця цього періодичного видання Карла Філіпа Морица (1757–1793) див.: Klaus Sachs-Hombach: Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Freiburg und München 1993, S. 33ff.

27. Стосовно Райнгольда див.: Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus. Hamburg 1958; Reinhard Laut: Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold. Bonn 1974 [Conscientia. Studien zur Bewußtseinsphilosophie, Bd. 6].

28. Райнгольдова «Проба» з'явилася 1789 р. у Празі та Єні; передрук: Darmstadt 1963. Із його пізніших праць варто назвати найважливіші, що припадають ще на XVIII ст.: Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Jena 1790–1794; Über das Fundament des philosophischen Wissens. Jena 1791; Über die Paradoxien der neuesten Philosophie. Hamburg 1799. З часом Райнгольд дедалі більше віддалився від Канта. Листування Райнгольда оприлюднюється за дорученням Австрійської академії наук: hrsg. von R. Laut, Stuttgart-Bad Cannstatt und Wien 1983 ff. Див. також: Alexander v. Schönborn: Karl Leonhard Reinhold. Eine annotierte Bibliographie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

29. Versuche einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Darmstadt 1963, S. 66.

30. Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen, I (1790), S. 144.

31. Ebenda, S. X.

32. G. E. Schulze: Aenesidemus. Ohne Jahr [Helmstedt] 1792, S. 69.

33. Ebenda, S. 24.

34. Ebenda, S. 266.

IV. Фіхте

1. Надалі цитати наводяться за такими виданнями: *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte. Berlin 1971 [Nachdruck der Sämtlichen Werke in acht Bänden. Berlin 1845 f., und der Nachgelassenen Werke in drei Bänden. Bonn 1834 f.; передрук подає наскрізну пагінацію від першого до одинадцятого томів]; починаючи з 1962 року за редакцією Р. Ляута та ін. Баварська академія наук видає повне зібрання творів Фіхте, на які – в разі, якщо вони вийшли, – робиться вказівка за допомогою абрєвіатури GA поряд із вказуванням у дужках серії та номеру тому: J. G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von R. Laut u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.; далі: *Werke. Auswahl in sechs Bänden*. hrsg. von Fr. Medicus. Leipzig 1908–1912; ⁴1922ff. [Phil. Bibl., 127–132]; окрім цього, див. окремі видання найвагоміших праць Фіхте в «Філософській бібліотеці». [Див. український переклад: Фіхте Й.Г. Промови до німецької нації / Уривки // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. – С. 110–134.] Щодо біографії: Immanuel Hermann Fichte: J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, I–II; Sulzbach 1830–1831 (Leipzig ²1862); Fritz Medicus: *Fichtes Leben*. Leipzig 1911 (²1922). Загальні виклади: Peter Baumanns: J. G. Fichte. Kritische Darstellung seiner Philosophie. Freiburg i. Br. und München 1990; Claudio Cesa: *Introduzione a Fichte*. Bari 1994 [I filosofi, 61]; його ж: J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale. Bologna 1992; Martial Gueroult: *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, I–II. Paris 1930 [Nachdr. Hildesheim 1982, із передмовою Р. Ляута]; Heinz Heimsoeth: *Fichte*. München 1923 [Nachdr. 1970]; Wilhelm G. Jakobs: J. G. Fichte. Reinbek 1984; Alexis Philonenko: *L'œuvre de Fichte*. Paris 1984; Peter Rohs: *Johann Gottlieb Fichte*. München 1991 [Beck'sche Reihe; Große Denker]; Max Wundt: *Fichte-Forschungen*. Stuttgart 1927. Стосовно провідних ідей Фіхте див.: Dieter Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt a. M. 1967 [zuerst in: *Subjektivität und Metaphysik*, Festschrift für W. Cramer, 1966]; Peter Baumanns: *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

2. Karl R. Popper: *The Open Society and Its Enemies*, Vol. II. London ⁴1962. P. 54.

3. Vgl. W. Högrebe (Hrsg.): *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*. Frankfurt a. M. 1995 [Suhrkamp TB Wissenschaft, 1201].

4. Fichte: *Über den Grund unseres Glauben an eine göttliche Weltordnung*. In: *Philosophisches Journal*, Bd. VIII (1798), S. 1–20 (GA I.5, S. 347–357).

5. *Reden an deutsche Nation; dritte Rede*; *Werke*, Bd. VII, S. 298.

6. Ebenda; vierte Rede; Werke, Bd. VII, S. 314f.
7. Ebenda; siebente Rede; Werke, Bd. VII, S. 362.
8. Ebenda; siebente Rede; Werke, Bd. VII, S. 374.
9. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, Einleitung, § 5; Werke, Bd. I, S. 434 (GA I.4, S. 195).
10. Ebenda, S. 433 (GA I.4, S. 194).
11. Ebenda, § 1; Werke, Bd. I, S. 422 (GA I.4, S. 186).
12. Kap. I, 2; Werke, Bd. I, S. 526 (GA I.4, S. 274f.).
13. Ebenda, Einleitung, § 1; Werke, Bd. I, S. 423 (GA I.4, S. 186).
14. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, zweite Einleitung, § 5; Werke, Bd. I, S. 465 (GA I.4, S. 218).
15. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, § 1; Werke, Bd. I, S. 95 (GA I.2, S. 258).
16. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, zweite Einleitung, § 3; Werke, Bd. I, S. 457 (GA I.4, S. 212).
17. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, §§ 1–3; Werke, Bd. I, S. 91ff. (GA I.2, S. 255ff.).
18. Щодо ідеалістичної діалектики див.: W. Röd: Dialektische Philosophie der Neuzeit. München ²1986; стосовно Фіхте див.: гл. III, 1.
19. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, § 3; Werke, Bd. I, S. 119 (GA I.2, S. 279).
20. Ebenda, § 4; Werke, Bd. I, S. 211 (GA I.2, S. 364).
21. Ebenda, § 8; Werke, Bd. I, S. 294 (GA I.2, S. 424).
22. Ebenda, § 10; Werke, Bd. I, S. 301 (GA I.2, S. 429).
23. Wissenschaftslehre nova methodo, GA IV.2, S. 19.
24. Щодо пізньої філософії Фіхте див.: Wolfgang Janke: Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes. Berlin und New York 1993.
25. Die Bestimmung des Menschen, 2. Buch; Werke, Bd. II, S. 245 (GA I.6, S. 251).
26. Ebenda, Werke, Bd. II, 287 (GA I.6, S. 283).
27. Ebenda, Werke, Bd. II, 301ff. (GA I.6, S. 294ff.).

28. Ebenda, Werke, Bd. II, 303 (GA I.6, S. 296).
29. Ebenda, Werke, Bd. II, 319 (GA I.6, S. 308f.).
30. Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801; Werke, Bd. II, S. 66 (GA II.6, S. 198).
31. Ebenda, § 17; Werke, Bd. II, S. 35 (GA II.6, S. 146).
32. Wissenschaftslehre, zweiter Vortrag im Jahre 1804; Werke, Bd. X, S. 98 (GA II.8, S. 20).
33. Ebenda; Werke, Bd. X, S. 115 (GA II.8, S. 54).
34. Ebenda; Werke, Bd. X, S. 106 (GA II.8, S. 36).
35. Ebenda; Werke, Bd. X, S. 117 (GA II.8, S. 58).
36. Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801; Werke, Bd. II, S. 157 (GA II.6, S. 320).
37. Wissenschaftslehre, zweiter Vortrag im Jahre 1804; Werke, Bd. X, S. 245f. (GA II.8, S. 300).
38. Ebenda; Werke, Bd. X, S. 245 (GA II.8, S. 300).
39. Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss, § 1; Werke, Bd. II, S. 696.
40. Wissenschaftslehre, zweiter Vortrag im Jahre 1804; Werke, Bd. X, S. 93 (GA II.8, S. 8).
41. System der Sittenlehre, § 3; Werke, Bd. IV, S. 59 (GA I.5, S. 69).
42. Ebenda, § 20; Werke, Bd. IV, S. 259 (GA I.5, S. 233).
43. Ebenda, § 22; Werke, Bd. IV, S. 275 (GA I.5, S. 246).
44. Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas; дані: Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution; Werke, Bd. VI, S. 1–35, 37–288 (GA I.1, S. 163ff.).
45. Zurückforderung der Denkfreiheit; Werke, Bd. VI, S. 11f. (GA I.1, S. 173 f.).
46. System der Rechtslehre, II. Teil, 3. Kap.; Werke, Bd. X, S. 583f.
47. Der geschlossene Handelsstaat, I. Buch, 1. Kap., 1; Werke, Bd. III, S. 400 (GA I.7, S. 54).
48. Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, § 18; Werke, Bd. III, S. 212 (GA I.4, S. 22). Схожий виклад у: «Rechtslehre» (1812); Werke, Bd. X, S. 531f.

49. Der geschlossene Handelsstaat, I. Buch, 1. Kap., 1; Werke, Bd. III, S. 401 (GA I.7, S. 54f.).

50. System der Rechtslehre, II. Teil, 3. Kap.; Werke, Bd. X, S. 535.

V. Шелінг

1. Стосовно особистості і творів Шелінґа див.: Kuno Fischer: Schellings Leben, Werke und Lehre. Heidelberg⁴1923 [Geschichte der neuern Philosophie, VII]; Karl Jaspers: Schelling. Größe und Verhängnis. München 1955; Xavier Tilliette: Schelling. Une philosophie en devenir, I-II. Paris 1970. Щодо пізньої філософії Шелінґа див.: Horst Fuhrmans: Schelling letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus. Berlin 1940. Walter Schulz: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Stuttgart und Köln 1955; Karl Heinz Volkmann-Schluck: Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie. Berlin 1969. Що стосується ідеалістичної філософії загалом також див.: Wolfram Högbe: Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert. Kritik der idealistischen Vernunft. München 1987 [UTB 1432].

2. Про тодішню ситуацію в Тьубінгенському семінарії див.: Wilhelm Jacobs: Zwischen Revolution und Orthodoxie. Schelling und seine Freunde im Stift an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 [Spekulation und Erfahrung, Abt. 2, Bd. 12].

3. System des transzendentalen Idealismus (1800), Sämtliche Werke, hrsg. von K. Fr. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856 ff., Bd. III, 340ff. Надалі цитати наводяться за цим «Повним зібранням творів» [Sämtliche Werke], причому томи I–IV другого відділу, прилучаючи до десяти томів першого відділу, зазвичай позначаються як томи XI і далі. В новому порядку твори були видані М. Шрьотером у шести головних томах і шести додаткових [Werke in 6 Haupt- und 6 Ergänzungsbänden. Hrsg. von M. Schröter. München 1927ff. (Nachdr. 1962ff.)]. Вибрані твори з'явилися в Дармштадті (1967ff.); див. також: Ausgewählte Schriften, I–VI. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt a. M. 1985 [stw 521–526]. Поки що з'явилось небагато томів з історико-критичного видання творів Шелінґа [Historisch-kritischen Ausgabe von Schellings Werken. Im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von H.-M. Baumgartner usw. Stuttgart 1976 ff.]. [Див. український переклад уривків із творів: Шелінґ Ф. В. Й. Про суть німецької науки; Про відношення образотворчих мистецтв до природи; Вступ до філософії мітології // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. – С. 354–383]. Про Шелінґа див.: Hans-Michael Baumgartner (Hrsg.): Schelling. Eine Einführung in seine Philosophie. Freiburg und München 1975; Manfred

Frank: Eine Einführung in Schellings Philosophie. Frankfurt a. M. 1985 [stw 520]; його ж. (Hrsg.): Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen. Frankfurt a. M. 1975 [stw 139]; Hermann Zeltner: Schelling. Stuttgart 1954 [Klassiker der Philosophie, Bd. 33].

4. Добірка з «Критичного журналу філософії, 1802/1803» була видана Ш. Дітцшем [Kritische Journal der Philosophie, 1802/1803. Hrsg. von St. Dietzsch. Leipzig 1981 [Reclam UB, Bd. 898]. У 1800–1801 рр. Шеллінґ видавав «Часопис зі спекулятивної фізики» і оприлюднив у ньому, крім іншого, «Загальну дедукцію динамічного процесу» [Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses].

5. Повне зібрання творів: Fr. v. Baader: Sämtliche Werke, I–XVI. Hrsg. von Fr. Hoffmann usw. Leipzig 1850–1860 [Nachdrucke Aalen 1963, 1988]; Добірки текстів: Textauswahl von Hans Grassl (Hrsg.): Liebe, Ehe und Kunst. München 1953; Gesellschaftslehre. München 1957; Щодо літератури див.: Lidia Procesi Xella: Baader. Rassegna storica degli studi (1786–1977). Bologna 1977 [Pubblicazioni del centro di studio per la storia della storiografia filosofica, 5].

6. Schelling: Vom Ich als Prinzip der Philosophie; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 166.

7. Vom Ich als Prinzip der Philosophie; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 192.

8. Spinoza: Ethica, I, Prop. 15; Opera, Bd. II, S. 56.

9. Schelling: Vom Ich als Prinzip der Philosophie, Vorrede; Sämtliche Werke, Bd. I, S. 159.

10. Ideen zu einer Philosophie der Natur; Sämtliche Werke, Bd. II, S. 41.

11. Ebenda, S. 42.

12. Von der Weltseele; Sämtliche Werke, Bd. II, S. 376.

13. Ideen zu einer Philosophie der Natur; Sämtliche Werke, Bd. II, S. 47.

14. Von der Weltseele; Sämtliche Werke, Bd. II, S. 459.

15. Von der Weltseele; Sämtliche Werke, Bd. II, S. 390.

16. Щодо цього див.: Bernulf Kanitscheider: «Über Schellings 'spekulative Physik' und einige Elemente einer idealistischen Epistemologie in der gegenwärtigen Kosmologie». In R. Heckmann u. a.: Natur und Subjektivität. II. Internationale Schelling-Tagung Zürich 1983. Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, S. 239 ff.

17. Ideen zu einer Philosophie der Natur; Sämtliche Werke, Bd. II, S. 47f.

18. Pop.: *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799); *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 11 ff.

19. Щодо філософії тотожності див.: Reinhard Lauth: *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre 1795–1801*. Freiburg und München 1975; Adolf Schurr: *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.

20. System des transzendentalen Idealismus; *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 634.

21. Ebenda, S. 628.

22. Ebenda, S. 629.

23. Darstellung meines Systems der Philosophie; *Sämtliche Werke*, Bd. IV, S. 114.

24. Ebenda, S. 115.

25. Darstellung meines Systems der Philosophie; *Sämtliche Werke*, Bd. IV, S. 107 ff.

26. Bruno; *Sämtliche Werke*, Bd. IV, S. 327.

27. Darstellung meines Systems der Philosophie; *Sämtliche Werke*, Bd. IV, S. 207.

28. Das Wesen der menschlichen Freiheit (1809); *Sämtliche Werke*, Bd. VII, S. 359.

29. Philosophie der Religion (1804); *Sämtliche Werke*, Bd. VI, S. 28.

30. Щодо цього твору див.: O. Höffe und A. Pieper (Hrsg.): *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Berlin 1995 [Klassiker auslegen, 3].

31. Das Wesen der menschlichen Freiheit (1809); *Sämtliche Werke*, Bd. VII, S. 359.

32. Ebenda, S. 360.

33. Ebenda, S. 361.

34. Ebenda, S. 413.

35. Ebenda, S. 384.

36. Ebenda, S. 385 f.

37. Stuttgarter Privatvorlesung; *Sämtliche Werke*, Bd. VII, S. 432 ff.

38. Стосовно розуміння історії в Шелінґа див.: Wilhelm Jacobs: Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 [Spekulation und Erfahrung, Abt. II, Bd. 29], особливо тл. 8 і д.

39. Philosophie der Offenbarung, I; Sämtliche Werke, Bd. XIII, S. 186. (Чотири томи другого відділу Повного зібрання творів, що містять «Філософію мітології та одкровення», як уже зазначалося, перераховуються тут як томи XI–XIV).

40. Philosophie der Offenbarung, III; Sämtliche Werke, Bd. XIV, S. 19.

41. Philosophie der Offenbarung, I; Sämtliche Werke, Bd. XIII, S. 191.

42. Ebenda, S. 95.

43. Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie; Sämtliche Werke, Bd. XIV, S. 337.

44. Philosophie der Offenbarung, I; Sämtliche Werke, Bd. XIII, S. 7.

45. Ebenda, S. 80 f.

46. Ebenda, S. 151 f. Щодо розуміння діалектики у Шелінґа див.: W. Röd: Dialektische Philosophie der Neuzeit. München 1986, S. 100 ff.

47. Die Weltalter. Fragmente. Hrsg. von M. Schröter. München 1946, S. 8. Стосовно цього див.: Horst Fuhrmans: Schellings Philosophie der Weltalter. Düsseldorf 1954; Wolfgang Wieland: Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie. Heidelberg 1956.

VI. Гегель

1. Щодо філософії Гегеля див.: F. C. Beiser (Hrsg.): The Cambridge Companion to Hegel. Cambridge UP 1993; Kuno Fischer: Hegels Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1901 u. ö [Nachdr. Darmstadt 1963]; Iring Fetscher: Hegel – Größe und Grenzen. Stuttgart usw. 1971 [Urban-Taschenbücher, 820]; Hermann Glockner: Hegel, I–II. Stuttgart 1954/1958; Richard Kroner: Von Kant bis Hegel. Tübingen 1961 [два томи в одному]; Theodor Haering: Hegel. Sein Wollen und sein Werk, I–II. Leipzig und Berlin 1929 und 1938 [Nachdr. Aalen 1963]; Charles Taylor: Hegel. Frankfurt a. M. 1983 [ориг.: Cambridge UP 1975]; Valerio Verra: Introduzione a Hegel. Bari 1988 [I filosofi, 49]. Цитати Гегеля, як правило, подаються в сучасній орфографії та за ювілейним виданням: Hegel: Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe). Hrsg. auf der Grundlage der Sämtlichen Werke (Berlin 1832ff.) von H. Glockner. Stuttgart 1927ff. [Neudruck 1964]. Подальші видання: Sämtliche Werke, hrsg. von G. Lasson. Leipzig 1897ff.; Werke, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu ediert von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a. M. 1969–1971; Historisch-

kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von F. Nicolini und O. Pöggeler. Hamburg 1968ff. [ще не завершено]; [Див. українські переклади: Геґель Г. В. Ф. Феноменологія духу / З нім. пер. П. Тарашук; Наук. ред. пер. Ю. Кушаков. – К.: Основи, 2004. – 548 с.; Геґель Г. В. Ф. Основи філософії права, або про Природне право і державознавство / Пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. – К.: Юніверс, 2000. – 336 с.; Геґель Г. В. Ф. Лекції з естетики / Уривки // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. – С. 486–507]. Листи: Briefe von und an Hegel. Hrsg. von J. Hoffmeister (bzw. R. Flechsig). Hamburg 1952ff. Дослідницькі статті в періодичних виданнях: Hegel-Jahrbuch. München bzw. Meisenheim a. Gl. 1961ff.; Hegel-Studien. Bonn 1962ff.

2. Стосовно біографії див.: Karl Rosenkranz: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Berlin 1844; Rudolf Haym: Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werk der Hegelschen Philosophie. Berlin 1857; Kuno Fischer: Hegels Leben, Werke und Lehre, I–II. Heidelberg 1901 u. ö.; Wilhelm Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels. Gesammelte Schriften, Bd. IV. Göttingen 1959; Horts Althaus: Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie. München 1992.

3. Лист до Нітпамера, 13.10.1806.

4. Щодо цього див.: Norbert Waszek: Eduard Gans. Hegelianer – Jude – Europäer. Bern 1991 [Hegeliana, Bd. I].

5. Стосовно літератури до цього твору пор.: K. Gloy und R. Lambrecht (Hrsg.): Bibliographie zu Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Primär- und Sekundärliteratur 1817–1993. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.

6. Пор.: Hermann Nohl (Hrsg.): Hegels theologische Jugendschriften. Tübingen 1907. Також: W. Hamacher (Hrsg.): Jugendschriften (1793–1800). Frankfurt a. M. 1977. Пор. також: Wilhelm Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels. Gesammelte Schriften, Bd. IV, insb. S. 18ff.

7. Геґель. «Фрагмент системи від 1800 р.» // Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von Nohl, S. 345ff.

8. Щодо «Феноменології» див.: Werner Becker: Hegels Phänomenologie des Geistes. Stuttgart usw. 1971; його ж: Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Stuttgart usw. 1969; його ж: Idealistische und materialistische Dialektik. Das Verhältnis von «Herrschaft und Knechtschaft» bei Hegel und Marx. Stuttgart usw. 1970. Andreas Graeser: Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. Kommentar. Stuttgart 1988; Alexandre Kojève: Hegel: Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M. 1975 [suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 97; ориг.: Introduction à la lecture de

Hegel. Paris 1947].

9. Феноменологія духу, вступ; *Jub.-Ausg.*, Bd. II, S. 67ff.
10. Система філософії [Енциклопедія], перша частина; *Jub.-Ausg.*, Bd. VIII, S. 54.
11. Феноменологія, вступ; *Jub.-Ausg.*, Bd. II, S. 68.
12. Феноменологія; *Jub.-Ausg.*, Bd. II, S. 138.
13. Стосовно Геґелевого розуміння часу див.: Stephan Majetschak: *Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels.* Berlin 1992.
14. Феноменологія; *Jub.-Ausg.*, Bd. II, S. 155.
15. *Ebenda*, S. 166.
16. *Ebenda*, S. 183.
17. Поп.: Vittorio Hösle: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, I–II.* Hamburg 1987.
18. Наука логіки, вступ; *Jub.-Ausg.*, Bd. IV, S. 46.
19. Система філософії, I, § 244; *Jub.-Ausg.*, Bd. VIII, S. 451 f.; пор. Гайдельберґська енциклопедія [Heidelberger Enzyklopädie], A, § 191; *Jub.-Ausg.*, Bd. VI, S. 144.
20. Система філософії, I, § 247; *Jub.-Ausg.*, Bd. IX, S. 49; пор. Гайдельберґська енциклопедія, B, § 192; *Jub.-Ausg.*, Bd. VI, S. 147.
21. Система філософії, II, § 249; *Jub.-Ausg.*, Bd. IX, S. 58.
22. Система філософії, III, § 553; *Jub.-Ausg.*, Bd. X, S. 446.
23. Щодо філософії права див.: Joachim Ritter: *Hegel und die französische Revolution.* Frankfurt a. M. 1965 [edition suhrkamp, 114]; Manfred Riedel: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie.* Frankfurt a. M. 1969 [edition suhrkamp, 355]; Shlomo Avineri: *Hegels Theorie des modernen Staates.* Frankfurt a. M. 1976 [suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 146; ориг.: *Hegel's Theory of the Modern State.* Cambridge 1972].
24. У трактаті «Про наукові способи викладу природного права» (1802) [*Jub.-Ausg.*, Bd. I, S. 486] «абсолютну звичаєву тотальність», або ж «абсолютно звичаєву», Геґель ще називає «народом» (у сенсі «духу народу», відповідно, «душі народу»). Він зі схваленням цитує Аристотеля (Політика I 2, 1253 a): «Народ за природою раніше, ніж одиничний» (у Аристотеля йдеться про поліс). Поліс – це конкретна, прожита звичаєвість; дух народу – це гіпостазована звичаєвість.

25. Геґель. Філософія права, передмова. Jub.-Ausg., Bd. VII, S. 33. Ця думка вже дає про себе знати в лекціях Геґеля в Гайдельберзі та Берліні перед оприлюдненням твору. Див.: Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831. 4 Bände, hrsg. Von Karl-Heinz Ilting. Stuttgart-Bad Cannstatt 1973 f.

26. Геґель. Філософія права, передмова. Jub.-Ausg., Bd. VII, S. 33.

27. Цитується Карлом Розенкранцем: G. W. F. Hegels Leben. Darmstadt 1971 [Nachd. der Ausgabe 1844], S. 337.

28. Rudolf Haym: Hegel und seine Zeit. Darmstadt 1974 [Nachdruck der 1. Ausg. von 1857], S. 357.

29. Геґель. Філософія права, передмова. Jub.-Ausg., Bd. VII, S. 27.

30. Ebenda, S. 33.

31. Геґель. Система філософії [Велика енциклопедія], ч. III, § 485. Jub.-Ausg., Bd. X, S. 382f.

32. Ebenda, § 507. Jub.-Ausg., Bd. X, S. 394.

33. Геґель. Філософія права, § 21. Jub.-Ausg., Bd. VII, S. 72.

34. Геґель. Філософія історії. Werke, hrsg. von G. Lasson, Bd. VIII/1, S. 94.

35. Геґель. Філософія права, § 258. Jub.-Ausg., Bd. VII, S. 330.

36. Ebenda, § 4. Jub.-Ausg., Bd. VII, S. 50.

37. Ebenda, § 29. Jub.-Ausg., Bd. VII, S. 79.

38. Закид, зроблений Волшем [W. H. Walsh: Hegelian Ethics. London etc. 1969], мовляв, Геґель відібрав узвичаєвості загальність через прив'язування її до народу, на цій підставі не може залишатися чинним.

39. Геґель. Філософія права, § 158 і додаток. Jub.-Ausg., Bd. VII, S. 237f.

40. Ebenda, § 270. Jub.-Ausg., Bd. VII, S. 348.

41. Ebenda, § 261, додаток. Jub.-Ausg., Bd. VII, S. 341.

42. Ebenda, § 257. Jub.-Ausg., Bd. VII, S. 328.

43. Ebenda, § 258. Jub.-Ausg., Bd. VII, S. 329.

44. Геґель. Лекції з естетики, I; вступ. Jub.-Ausg., Bd. XII, S. 30.

45. Ebenda, S. 89.

46. Ebenda, S. 29f.

47. Ebenda, S. 32.

48. Пор. Геґель. Лекції з філософії релігії, I. Jub.-Ausg., Bd. XV, S. 20. У релігії дух більше не відноситься до чогось іншого і тому є свобідний.

49. Пор. F. D. E. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1800 u. ö. [також у: Philosophische Bibliothek, Nr. 3255. Hrsg. von H.-J. Rothert. Berlin 1958 u. ö.], bzw. hrsg. von R. Otto. Göttingen 1991 [UTB 1655] [Див. український переклад уривків: Шляєрмахер Ф. Д. Е. Про релігію: промови до освічених людей, серед ти, які її зневажають // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. – С. 210–246]; його ж: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, I–II. Berlin 1821–1822.

50. Пор. Геґель. Лекції з філософії релігії, I. Jub.-Ausg., Bd. XV, S. 140. Якби релігієзнавство обмежувалося почуттєвою вірогідністю, то не можна було б досягнути, для чого має існувати ще якась теологія. Пор. Ebenda, S. 131.

51. Геґель. Лекції з філософії релігії, II. Jub.-Ausg., Bd. XVI, S. 191f.

52. Стосовно Геґелевого розуміння історії філософії див.: Giovanni Santinello: «Storia della filosofia e dialettica: Hegel». In: G. Santinello und Piaia (Hrsg.): Storia delle storie generali della filosofia, 4: L'età Hegeliana, I. Padua 1995, S. 413ff.

53. Див.: Геґель. Лекції з історії філософії, I. Jub.-Ausg., Bd. XVII, S. 35.

54. Ebenda, S. 71.

55. Ebenda, S. 66.

56. Пор.: W. Röd: Dialektische Philosophie der Neuzeit. München 1986. Kap. V.

VII. Шопенгауер

1. Повне зібрання творів: Sämtliche Werke, I–VII, nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und hrsg. von A. Hübscher. – Wiesbaden, 1948 ff. [1. Aufl. 1937 ff., 3. Aufl. 1972] (Далі цитати подаються за цим виданням); на цьому виданні базується десяти томне цюрихське видання: Zürich 1977. Наступне видання творів:

Sämtliche Werke, hrsg. von Paul Deussen, I ff. – München, 1911–1942 (неповне). Спадщина: Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, I–V. Hrsg. von A. Hübscher. – Frankfurt a. M., 1966 ff. [Передрук: München 1985, dtv Klassik]. Листи: Gesammelte Briefe. Hrsg. von A. Hübscher. – Bonn, 1978. Лекції: Vorlesungen. Hrsg. und eingeleitet von V. Spierling. – München und Zürich, 1984 ff. [Serie Piper, 415, 463, 498; nach der Ausgabe der Vorlesungen in den Sämtlichen Werken, hrsg. von P. Deussen, Bde. IX ff.]; [Див. український переклад уривків із творів: Шопенгавер А. Світ як воля та уявлення; Афоризми життєвої мудрості // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. – С. 508–540]. Щодо біографії див.: A. Hübscher und M. Fleiter (Hrsg.): Arthur Schopenhauer. Leben und Werk in Briefen, I–II. Neuausg. – Frankfurt a. M., 1992; Rüdiger Safranski: Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. – München, 1987; Walther Schneider: Schopenhauer. Eine Biographie. – Wien, 1937. Стосовно філософської думки Шопенгауера див.: Wolfgang Korfmacher: Schopenhauer zur Einführung. – Hamburg, 1994; Rudolf Malter: Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens. – Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991 [Quaestiones, 2]; Alfred Schmidt: Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie. – München und Zürich, 1986; його ж.: Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels. – München und Wien 1988. Починаючи з 1912 видається Щорічник Шопенгауерового товариства: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. Щодо літератури див.: Arthur Hübscher: Schopenhauer-Bibliographie. – Stuttgart-Bad Canstatt, 1981.

2. Parerga und Paralipomena, II; Werke, Band VI, S. 264.
3. Ebenda, § 4; Werke, Band II, S. 13.
4. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, I, § 5; Werke, Band II, S. 15.
5. Ebenda, § 5, S. 19.
6. Ebenda, II, Kap. I; Werke, Band III, S. 20–22.
7. Ebenda, S. 22.
8. Ebenda, Anhang; Werke, Band II, S. 496.
9. Ebenda, § 18; Werke, Band II, S. 120.
10. Ebenda, § 21; Werke, Band II, S. 130.
11. Die Welt als Wille und Vorstellung, II, Kap. 18; Werke, Band III, S. 218 f.
12. Die Welt als Wille und Vorstellung, I, § 20; Werke, Band II, S. 127.

13. Ebenda, S. 129.
14. Ebenda, § 24; Werke, Band II, S. 149.
15. Parerga und Paralipomena, I. Fragmente zur Geschichte der Philosophie, § 3; Werke, Band VI, S. 46.
16. Die Welt als Wille und Vorstellung, I, § 26; Werke, Band II, S. 159.
17. Die Welt als Wille und Vorstellung, II, Kap. 17; Werke, Band III, S. 203 ff. Поп. I, § 24; Werke II, 149 f.
18. Arthur Schopenhauer: Der handschriftliche Nachlaß. Hrsg. von A. Hübscher, I–V. – Frankfurt a. M., 1966 ff. Цитоване місце: Bd. I, S. 422.
19. Die Welt als Wille und Vorstellung, II, Kap. 17; Werke, Band III, S. 198.
20. Schopenhauer: Die beide Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei Preisschriften. I: Über die Freiheit des menschlichen Willens, Abschn. III; Werke, Band IV/2.
21. Über die Freiheit des Willens, Abschn. V; Werke, Band IV/2, S. 94.
22. Über die Grundlage der Moral, § 13; Werke, Band IV/2, S. 195.
23. Ebenda, § 15; S. 204.
24. Ebenda, § 16; S. 208.
25. Ebenda, S. 209.
26. Die Welt als Wille und Vorstellung, I, § 36; Werke, Band II, S. 217.
27. Ebenda, § 38; Werke, Band II, S. 230.
28. Ebenda, § 38; Werke, Band II, S. 234.
29. Ebenda, § 45; Werke, Band II, S. 261. Стосовно філософії мистецтва Шопенгауера див.: Wolfgang Schirmacher: Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst. – Wien, 1990.
30. Die Welt als Wille und Vorstellung, I, § 42; Werke, Band II, S. 250.
31. Щодо Шопенгауєрового ставлення до Геґеля див.: Alfred Schmidt: Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels. – München und Wien, 1988.
32. Die Welt als Wille und Vorstellung, I, § 56; Werke, Band II, S. 365.
33. Стосовно філософії релігії Шопенгауера див.: Alfred Schmidt: Die Wahrheit im Gewand der Lüge. – München und Zürich, 1986.

34. Die Welt als Wille und Vorstellung, II, Kap 41; Werke, Band III, S. 528 f.

35. Ebenda; Werke, Bd. III, S. 583.

36. Ebenda; Werke, Band III, S. 201.

37. E. von Hartmann: Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung. – Berlin, 1869, S. 10. (Передрук цього видання: Hildesheim, 1989).

38. Ebenda, S. 462. – Окрім твору, що зробив відомим Гартмана, він оприлюднив твори про феноменологію звичасвої свідомості, про естетику, про теорію пізнання і про вчення про категорії, а також систему метафізики. «Вчення про категорії» [Kategorienlehre], оприлюднене спершу 1896 року в Гале, в другому виданні з'явилося у трьох частинах: Leipzig, 1923 [Philos. Bibl., 72 a–c]. Пізніші твори Гартмана навіть близько не знайшли стільки уваги, як «Філософія несвідомого».

ЛІТЕРАТУРА

ВИБРАНІ ТВОРИ

(Найвагоміші і легко досяжні видання і переклади. На видання «Філософської бібліотеки» видавництва «Майнер» [Meiner Verlag], Гамбург, вказівка робиться з аббревіатурою «PhB» і номером тому.

До першої частини

Berkeley, George: *The Works of George Berkeley*, I-IX. Hrsg. von A. A. Luce und T. E. Jessop. London 1948–1957; Nachdruck Nendeln 1979.

– Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Hamburg 1979, PhB 20.

– Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous. Hamburg 1980, PhB 102.

Condillac, Étienne Bonnot de: *Oeuvres philosophiques*, I-III. Hrsg. von G. LeRoy. Paris 1947–1951.

– Abhandlung über die Empfindungen. Hamburg 1983, PhB 25.

Descartes, René: *Oeuvres*, I-XI. Hrsg. von Ch. Adam und P. Tannery. Paris 1897ff., Neuauflage 1964.

– Abhandlung über die Methode. Hamburg 1978, PhB 26a; franz.-dt. Hamburg 1969, PhB 261.

– Die Leidenschaften der Seele. Franz.-dt. Hamburg 1984, PhB 345.

– Meditationen. Lat.-dt. Hamburg 1977, PhB 250.

– Die Prinzipien der Philosophie. Hamburg 1965, PhB 28.

Diderot, *Oeuvres complètes*, hrsg. von J. Varloot. Paris 1975ff.

Fourier, Charles: *Oeuvres complètes*, I-VI. Paris 1841–1845.

– Ökonomisch-philosophische Schriften. Berlin 1980.

Gassendi, Pierre: *Opera omnia*, I-VI (1658); Neudruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.

Geulincx, Arnold: *Opera philosophica*. Hrsg. von J. P. N. Land. Den Haag 1891–1893; Neudruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1965 ff.

Hobbes, Thomas: *Opera philosophica*, I-V. London 1839 ff.; *The English Works*, I-XI. London 1839ff. Nachdruck Aalen 1961 und 1962.

– Elemente der Philosophie, I: Vom Körper. Hamburg 1967, PhB 157; II: Vom Menschen. Vom Bürger. Hamburg 1977, PhB 158.

– Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Hrsg. von I. Fetscher. Neuwied und Berlin 1966.

Holbach, Paul Henri Thiry d': System der Natur. Frankfurt a.M. 1978.

– Système de la nature [1770]. Neuausg. Paris 1821; Neudr. Hildesheim 1966.

Hume, David: The Philosophical Works of David Hume, I–IV. Hrsg. von T. H. Green und T. T. Grose. New York und Bombay 1874 [Nachdr. Aalen 1964].

– Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch I–III. Hamburg 1973, PhB 283.

– Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Hamburg 1984, PhB 35.

– Untersuchung über die Prinzipien der Moral. Hamburg 1972, PhB 199.

– Dialoge über natürliche Religion. Hamburg 1968, PhB 36.

– Dialoge über natürliche Religion. Stuttgart 1981 [Reclams Universal-Bibliothek, 7692].

– Die Naturgeschichte der Religion. Hamburg 1984, PhB 341.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Sämtliche Schriften und Briefe. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Reihe 1: Allgemeiner, politischer und historischer Schriftwechsel; Reihe 2: Philosophischer Schriftwechsel; Reihe 3: Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel; Reihe 4: Politische Schriften; Reihe 5: Historische Schriften; Reihe 6: Philosophische Schriften; Reihe 7: Mathematische Schriften.

– Philosophische Werke. Hrsg. von A. Buchenau u.a. Leipzig 1916ff., PhB 69, 71, 107, 108, 161, 162. (Пізні новіші окремі видання у «Філософській бібліотеці»).

– Philosophische Schriften. Hrsg. von W. v. Engelhardt und H. H. Holz. Wiesbaden 1959ff. (також: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt).

Locke, John: Works. Clarendon Edition. Oxford 1975 ff.

– Versuch über den menschlichen Verstand. Hamburg 1981, PhB 75–76.

– Ein Brief über Toleranz. Englisch-deutsch. Hamburg 1975, PhB 289.

– Zwei Abhandlungen über die Regierung. Hrsg. von W. Euchner. Frankfurt a.M. 1977.

Malebranche, Nicolas: Oeuvres complètes. Hrsg. von A. Robinet. Paris 1958–1970.

– Abhandlung von der Natur und der Gnade. Hrsg. von St. Ehrenberg. Hamburg 1993, PhB 449.

Pascal, Blaise: Oeuvres de Pascal, hrsg. von L. Brunschvicg und anderen, 14 Bände. Paris 1904 ff. (Neudruck Vaduz 1965).

- Oeuvres complètes, hrsg. von F. Strowski, 3 Bände. Paris 1923–1931.
- Oeuvres complètes, hrsg. von J. Mesnard, 2 Bände. Paris 1964/1970.
- Oeuvres complètes, hrsg. von L. Lafuma. Paris 1963 u.ö.
- Gedanken. Nach der endgültigen Ausgabe übertragen von W. Rüttenauer. Einführung von Romano Guardini. Bremen ⁶1964 i також Darmstadt 1964 (¹1937 [Sammlung Dieterich, Band 7]).
- Über die Religion und über einige andere Gegenstände. Übers. von E. Wasmuth. Berlin 1937 (²1940). Neuauf. Heidelberg 1954 u.ö.
- Gedanken. Hrsg. von J. R. Armogathe. Leipzig 1987 [Reclams UB 1211].
- Reflexionen über die Geometrie im allgemeinen: «De l'esprit géométrique» und «De l'art de persuader». Mit deutscher Übersetzung und Kommentar von Jean-Pierre Schobinger. Basel und Stuttgart 1974.
- Proudhon, Pierre Joseph: Oeuvres complètes. Oeuvres posthumes. Nouvelle édition. Paris 1867 ff.
- Rousseau, Jean-Jacques: Oeuvres complètes, hrsg. von B. Gagnebin und M. Raymond. Paris 1959ff.
- Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité. Kritische Ausgabe von H. Meier. Paderborn usw. ³1984 [UTB, 725].
- Schriften zur Kulturkritik. Hamburg 1983, PhB 243.
- Saint-Simon, Claude Henri: Oeuvres, 47 Bände. Paris ²1865 ff. [Nachdruck Aalen 1964].
- Shaftesbury, Anthony: Complete Works/Sämtliche Werke, hrsg., übers., und kommentiert von W. Benda u.a.. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981ff.
- Spinoza, Benedictus: Opera, I–V. Hrsg. von C. Gebhardt. Heidelberg 1925; Neudruck 1972, Bd. V: 1987.
- Sämtliche Werke in sieben Bänden und einem Erg.-band. Hamburg 1965–1982, PhB 91–96b und 350.
- Vico, Giambattista: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker. Übers. und hrsg. von V. Hösle und Chr. Jermann, Hamburg 1992, PhB 418a–b.
- Voltaire, François Marie: Oeuvres complètes, hrsg. von Th. Besterman (пізніше W. H. Barber), Genf 1968 ff.
- Wolff, Christian: Gesammelte Schriften. Hrsg. von J. Ecole u.a. Hildesheim 1962 (I: Deutsche Schriften; II: Lateinische Schriften).

Додана література до першої частини *

Вольтер. Повісті. Кандід. Вавилонська царівна / Пер. з фр. за ред. М. Терещенка / К.: Держполітвидав, 1955. – 168 с.

Вольтер. Орлеанська діва. Поема / Пер. з фр. Максима Рильського. – К.: Держлітвидав, 1956. – 316 с.

Гельвецій Клод Адріан. Про людину, її розумові здібності та її виховання / Валер'ян Підмогильний (пер.). – К.: Основи, 1994. – 416 с.

Гоббс Томас. Бегемот / Пер. з англ., упорядкування, передмова, примітки С. Біласа. – К.: АБРИС, 1996. – 336 с.

Гоббс Томас. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної / Тамара Польська (наук. ред.), Ростислав Димерець (пер. з англ.). – К.: Дух і Літера, 2000. – 600 с.

Г'юм Девід. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі / Ернст К. Моссер (ред. та передмова), Павло Насада (пер. з англ.). – К.: Видавничий дім «Всесвіт», 2003. – 552 с.

Декарт Р. Геометрія і філософія / В. О. Тадеєв (ред., пер., адапт., передм. і вступ. ст.). – Тернопіль: Підручники & посібники, 2002. – 80 с.

Декарт Рене. Метафізичні розмисли / Петро Соколовський (ред.), Зоя Борисюк (пер. з фр.), Олег Жупанський (пер. з фр.). – К.: МП «Юніверс», 2000. – 304 с.

Декарт Рене. Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках / Віктор Андрушко (пер.), Стела Гатальська (пер.). – К.: Тандем, 2001. – 101 с.

Дідро Дені. Жак-Фаталіст / Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України / В. Підмогильний (пер.). – Х.: Фоліо, 2007. – 447 с.

Дідро Дені. Парадокс про актора. – К.: Мистецтво, 1966.

Дідро Дені. Черниця. Небіж Рамо / Перекл. з фр. – К.: Держлітвидав УРСР, 1963. – 260 с.

* Окрім оригінальних першоджерел автор вказує на німецькі переклади відповідних творів, які мало що говорять україномовному читачеві. Не змінюючи авторського переліку літератури, ми все ж уважали за доцільне доповнити його наявними українськими перекладами праць філософів розглядуваної доби. До певної міри це ускладнило цитування творів, оскільки авторський або існуючий німецький переклад по-своєму відтворював оригінал і далеко не завжди узгоджувався з українським. Аби остаточно не заплутати читача з огляду на розмаїття мов і традицій філософії Нового часу, ми додержувалися такої максими при цитуванні: в тексті наводяться переклади рідною мовою в тому разі, якщо вони корелятивні з авторським текстом у поняттєвому і термінологічному плані, в усіх інших випадках поданий наш варіант перекладу. – *Прим. перекл.*

Лессінг Готхольд Ефраїм. Лаокоон [або про межі малярства й поезії. Пер з нім. Є. О. Поповича]. – К.: Мистецтво, 1968.

Лессінг, Готгольд-Ефраїм. Мінна фон Барнгельм. Емілія Галотті. Лаокоон / Пер. з нім. Богдана Гавришкова, Євгена Поповича. – К.: Дніпро, 1976. – 333 с.

Локк Дж. Два трактати про врядування / Олександр Терех (пер. з англ.), Ростислав Димерець (пер. з англ.). – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 264 с.

Локк Дж. Розвідка про людське розуміння: у 4-х кн. / Наталка Бордукова (пер. з англ.). – [Харків:] Акта, 2002.

Мальбранш Ніколя. Про пошук істини: Міркування про природу людського розуму й спосіб, у який його слід використовувати аби уникати заблудження в науках / О. В. Жадан (відп. ред.), Олег Хома (пер. з фр., прим. та комент.). – К.: Port-Royal, 2001. – 408 с.

Паскаль Б. Думки / Пер з фр. Анатоль Перепада і Олег Хома. – К.: Дух і Літера, 2009. – 704 с.

Паскаль Б. Думки про релігію. – Львів: Місіонер, 1995. – 170 с.

Руссо Жан-Жак. Про суспільну угоду або Принципи політичного права / Інститут філософії НАН України; Вінницький держ. технічний ун-т / О.І. Хома (склад., пер. з фр., заключ. ст., комент., дов. матеріали). – К.: Port-Royal, 2001. – 348 с.

Сміт Адам. Добробут націй. Дослідження про природу та причини добробуту націй / Є. Литвин (наук. ред.), О. Васильєва (пер. з англ.). – К.: Port-Royal, 2001. – 594 с.

Спіноза Бенедикт. Теологічно-політичний трактат / Володимир Литвинов (пер.), Володимир Литвинов (вступ. слово, примітки, словник імен, назв, термінів). – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2003. – 237 с.

До другої частини

Beneke, Friedrich Eduard: *Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens*. Berlin 1820 [Nachdruck Amsterdam 1965].

Fichte, Johann Gottlieb: *Werke*. Hrsg. von I. H. Fichte. Berlin 1971 [Nachdruck der Sämtlichen Werke in acht Bänden. Berlin 1845 f., und der Nachgelassenen Werke in drei Bänden. Bonn 1834f].

– Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von R. Lauth u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff.

Fries, Jakob Friedrich: *Sämtliche Schriften, nach den Ausgaben letzter Hand zusammengestellt, eingeleitet und mit einem Fries-Lexikon versehen*

von Gert König und Lutz Geldsetzer, 25 Bände (26. Band: Fries-Lexikon). Aalen 1967 ff.

Hartmann, Eduard v.: Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung. Berlin 1869 (Nachdruck dieser Ausgabe: Hildesheim 1989).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Gesammelte Werke. Im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler. Hamburg 1968 ff.

– Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe). Hrsg. auf der Grundlage der Sämtlichen Werke (Berlin 1832ff.) von H. Glockner. Stuttgart 1927ff; Neudruck 1964.

– Werke in 20 Bänden. Hrsg. von E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Frankfurt a.M. 1968–1971 [auch stw 601–621, 1968].

Herbart, Johann Friedrich: Sämtliche Werke, hrsg. von G. Hartenstein, I–XII. Leipzig 1850–1852.

Jacobi, Friedrich Heinrich: Werke. Leipzig 1812–1825.

– Werke. Gesamtausgabe hrsg. von K. Hammacher und W. Jaeschke. Hamburg und Stuttgart-Bad Cannstatt 1998ff.; Briefwechsel. Hrsg. von M. Brüggem u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981ff. (Text- und Kommentarbände).

Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften: Hrsg. von der Preußischen (пізніше: Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902ff.

– Kants Werke. Akademie-Textausgabe, I–IX. Berlin 1968.

– Werke in 6 Bänden. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt a.M. 1956–1964 (dasselbe, Paperback-Ausgabe in 10 Bänden. Darmstadt 1983).

Maimon, Salomon: Gesammelte Werke. Hrsg. von Valerio Verra. Hildesheim und New York 1965–1976.

Reinhold, Karl Leonhard: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Darmstadt 1963.

– Über das Fundament des philosophischen Wissens. Über die Möglichkeit der Philosophie. Hamburg 1978, PhB 299.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Sämtliche Werke. Hrsg. von K. Fr. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856ff.

– Historisch-kritischen Ausgabe von Schellings Werken. Im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von H.-M. Baumgartner usw. Stuttgart 1976ff.

– Werke in 6 Haupt- und 6 Ergänzungsbänden. Hrsg. von M. Schröter. München 1927ff. (Nachdr. 1962 ff.)

– Ausgewählte Schriften, I–VI. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt a.M. 1985 [stw 521–526].

Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke, I–VII. Hrsg. A. Hübscher. Wiesbaden 31972.

– Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, I–V. Hrsg. A. Hübscher. Frankfurt a.M. 1966ff. [Nachdruck München 1985, dtv Klassik].

– Sämtliche Werke. Hrsg. von W. v. Löhneysen, I–V. Frankfurt a.M. 1960–1965 u.ö.

– Werke in 10 Bänden (Zürcher Ausgabe) 1993 (deutbe 22670).

– Werke in 5 Bänden, mit Beibuch. Hrsg. von L. Lütkehaus. Zürich 1988 f. (Taschenbuch-Ausg. 1991, Hoffmans Taschenbücher 121–126).

Додана література до другої частини

Геґель Г. В. Ф. Феноменологія духу / З нім. пер. П. Таращук; Наук. ред. пер. Ю. Кушаков. – К.: Основи, 2004. – 548 с.

Геґель Г. В. Ф. Основи філософії права, або про Природне право і державознавство / Пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. – К.: Юніверс, 2000. – 336 с.

Геґель Г. В. Ф. Лекції з естетики / Уривки // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. – С. 486–507.

Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2000. – 504 с.

Кант І. Прологемени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука / Пер. з нім., вступна стаття, коментарі і примітки В. Терлецького. – К.: ППС-2002, 2005. – 178, LIV с.

Кант І. Критика практичного розуму / Пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с.

Кант І. Естетика / Пер. з нім. Б. Гавришкова. – Львів: Аверс, 2007. – 360 с.

Кант І. Відповідь на запитання: Що таке Просвітництво? // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. – С. 158–161.

Кант І. Рефлексії до критики чистого розуму / Пер. з нім. й латини та прим. І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2004. – 464 с.

Кляйст Г. фон Із листування // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. – С. 405–406.

Фіхте Й. Г. Промови до німецької нації / Уривки // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. – С. 110–134.

Шелінг Ф. В. Й. Про суть німецької науки; Про відношення образотворчих мистецтв до природи; Вступ до філософії мітології // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. – С. 354–383.

Шляєрмахер Ф. Д. Е. Про релігію: промови до освічених людей, серед тих, які її зневажають; Монологи // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. – С. 210–305.

Шопенгавер А. Світ як воля та уявлення; Афоризми життєвої мудрості // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. – С. 508–540.

ВИБРАНА ВСТУПНА І ОГЛЯДОВА ЛІТЕРАТУРА

Бібліографічне довідникове видання

Wilhelm Totok: Handbuch der Geschichte der Philosophie, Band IV: Frühe Neuzeit. Frankfurt a.M. 1981; Band V: 18. und 19. Jahrhundert. Frankfurt a.M. 1986.

До першої частини

1. Загальні виклади

Buchdahl, Gerd: Metaphysics and the Philosophy of Science. Oxford 1969.

Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, I–II. Darmstadt 1971.

– Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1932.

Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, III: Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Hrsg. von M. Frischeisen-Köhler und W. Moog. Basel 1953.

Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Fr. Ueberweg. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Hrsg. von J.-P. Schobinger. Bd. II. Basel 1993; Bd. III. Basel 1988.

Leyden, Wolfgang von: Seventeenth Century Metaphysics. London 1968.

Santinello, Giovanni. Storia delle storie generali della filosofia, Iff. Brescia 1979ff.

2. *Теори про окремих філософіє і філософські напрями*

Allison, Henry E.: *Benedict de Spinoza. An introduction.* New Haven und London ²1987.

Alquié, Ferdinand: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes.* Paris 1950.

– *Le Cartésianisme de Malebranche.* Paris 1974.

Armogathe, Jean-Robert: *Theologia Cartesiana.* Den Haag 1977.

Ayer, Alfred J.: *Voltaire. Eine intellektuelle Biographie.* Neuausgabe, Weinheim 1994.

Bartuschat, Wolfgang: *Theorie des Menschen: Spinoza.* Hamburg 1992.

Berman, David: *George Berkeley. Idealism and the Man.* Oxford University Press 1994.

Beysade, Jean-Marie: *La philosophie première de Descartes.* Paris 1979.

Boros, Gábor: *Heilsfragment. Rekonstruktion der Spinozanischen Ethik.* Budapest 1990 [Doxa Library].

Brandt, Reinhard: *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1973 [Problemata, 16].

– *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1974 [Problemata, 31].

Breidert, Wolfgang: *George Berkeley 1685–1753.* Basel 1989.

Cassirer, Ernst: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen.* Marburg 1902

(Nachdruck Darmstadt 1962).

Cristofolini, Paolo: *La scienza intuitiva di Spinoza.* Napoli 1987 [Collana di filosofia, n.s., 11].

De Deugd, Cornelius (Hrsg.): *Spinoza's Political and Theological Thought.* Amsterdam 1984.

Deleuze, Gilles: *Spinoza. Praktische Philosophie.* Berlin 1988.

Dunin-Borkowski, Stanislaus: *Spinoza, 4 Bände.* Münster 1933 ff.

Euchner, Walter: *Naturrecht und Politik bei John Locke.* Frankfurt a.M. ²1979.

Flew, Anthony: *Hume's Philosophy of Belief.* London ⁴1980.

– *David Hume. Philosopher of Moral Science.* Oxford 1986.

Forschner, Maximilian: *Rousseau.* Freiburg und München 1977 [Kolleg Philosophie].

Freudenthal, Jakob: *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre.* Stuttgart 1904 (²1927).

- Gouhier, Henri: Blaise Pascal. Paris 1966.
- La pensée métaphysique de Descartes. Paris 1962.
 - Les méditations métaphysiques de Rousseau. Paris 1980.
- Guéroult, Martial: Descartes selon l'ordre des raisons, I–II. Paris 1953.
- Spinoza. I: Dieu; II: L'âme. Hildesheim und New York 1968/1974.
- Günther, Horst: Voltaire. Leben und Werk in Texten und Bildern. Frankfurt a.M. 1994 [Insel-Taschenbuch].
- Gurwitsch, Aaron: Leibniz. Philosophie des Panlogismus. Berlin 1974.
- Heinekamp, Albert: Das Problem des Guten bei Leibniz. Bonn 1969.
- Hereth, Michael: Montesquieu. Zur Einführung. Hannover 1995.
- Hinske, Norbert (Hrsg.): Was ist Aufklärung. Darmstadt 21977.
- Hubbeling, H. G.: Spinoza. Freiburg und München 1978.
- Hüning, Dieter: Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes. Berlin 1998.
- Kammerer, Armin: Die Frage nach dem (Selbst-)Bewußtsein Gottes im System Spinozas. Innsbruck 1992 [Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 81].
- Kondylis, Panajotis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Stuttgart 1981.
- Kreimendahl, Lothar: Freiheitsgesetz und höchstes Gut in Spinozas TTP. Hildesheim 1983.
- Humes verborgener Rationalismus. Berlin 1982.
- Krüger, Lorenz: Der Begriff des Empirismus. Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel John Lockes. Berlin und New York 1973.
- Kulenkampff, Arend: George Berkeley. München 1987.
- Kulenkampff, Jens: David Hume. München 1989.
- Kummer, Irène Elisabeth: Blaise Pascal. Das Heil im Widerspruch – Studien zu den Pensées. Berlin und New York 1978.
- Lauener, Henri: Hume und Kant. Systematische Gegenüberstellung einiger ihrer Lehren. Bern 1969.
- Lorenz, Ulrich: Das Projekt der Ideologie. Studien zur Konzeption einer Ersten Philosophie bei Destutt de Tracy. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 [Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie, 6].
- Ludwig, Bernd: Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts. Zu Thomas Hobbes' philosophischer Entwicklung von «De cive» zum «Leviathan». Frankfurt a. M. 1998 (Philos. Abh., Bd. 75).

Lüthe, Rudolf: David Hume. Historiker und Philosoph. Freiburg und München 1991.

Marion, Jean-Luc: Sur l'ontologie grise de Descartes. Paris 1975.

– Sur la théologie blanche de Descartes. Paris 1981.

– Sur le prisme métaphysique de Descartes. Paris 1986.

– Questions cartésiennes. Paris 1991.

Martin, Gottfried: Leibniz. Logik und Metaphysik. Berlin ²1967.

Mignini, Filippo: Introduzione a Spinoza. Bari 1983.

Mittelstraß, Jürgen: Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. Berlin und New York 1970.

Parkinson, G. H. R.: Spinoza. Reason and Experience. London 1983.

Pitcher, George: Berkeley. London usw. 1977.

Pomeau, René: L'Europe des lumières. Paris 1960.

– Voltaire. Bern 1994.

Pütz, Peter: Die deutsche Aufklärung. Darmstadt ⁴1991.

Ramm, Thilo: Die großen Sozialisten als Rechts- und Sozialphilosophen, I–II. Stuttgart 1955.

Recktenwald, Horst C: Adam Smith. Sein Leben und sein Werk. München 1976.

Rescher, Nicholas: Leibniz. An introduction to his philosophy. Oxford 1979.

Ritzel, Wolfgang: Jean Jacques Rousseau. Stuttgart 1959 [Urban-Bücher, 37].

Röd, Wolfgang: Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus. München ³1995.

– Geometrischer Geist und Naturrecht. München 1970 (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge, Heft 70).

Rodis-Lewis, Geneviève: L'oeuvre de Descartes, I–II. Paris 1971.

Schneiders, Werner: Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland. Hamburg 1990.

– (Hrsg.): Christian Wolff. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Hamburg 1986 [Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 4].

Schobinger, Jean-Pierre: Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im allgemeinen: «De l'esprit géométrique» und «De l'art de persuader». Mit deutscher Übersetzung und Kommentar. Basel und Stuttgart 1974.

Specht, Rainer: *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.

– John Locke. München 1989 [Beck'sche Reihe, 518; Große Denker].

Starobinski, Jean: *Montesquieu.* Übers. von U. Raulff. Frankfurt 1995 [Fischer TB 12774].

– Rousseau. *Eine Welt von Widerständen.* München 1991.

Streminger, Gerhard: *David Hume. Sein Leben und sein Werk.* Paderborn usw. 1994 (3. Aufl. Paderborn usw. 1995 [UTB 1897]).

– *Der natürliche Lauf der Dinge. Essays zu Adam Smith und David Hume.* Marburg 1995.

Walther, Manfred: *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik.* Hamburg 1971.

Watkins, J. W. N.: *Hobbes's System of Ideas.* London 1965.

Weiß, Ulrich: *Das philosophische System von Thomas Hobbes.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1980.

Williams, Bernard: *Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung.* Königstein 1981.

Willms, Bernard: *Die Antwort des Leviathan. Th. Hobbes' politische Theorie.* Neuwied und Berlin 1970.

– *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan.* München und Zürich 1987.

Wundt, Max: *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung.* Tübingen 1945 [Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 32]; Nachdruck: Hildesheim 1991 [Olms Paperbacks, 4].

Yolton, John W: *Locke. An Introduction.* Oxford 1985.

До другої частини

1. Загальні виклади

Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, II.* Darmstadt 1971.

Cesa, Claudio: *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel.* Turin 1981.

Delbos, Victor: *De Kant aux postkantians.* Paris 1940.

Hartmann, Nicolai: *Die Philosophie des deutschen Idealismus.* Berlin 21960.

Hogrebe, Wolfram: *Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert. Kritik der idealistischen Vernunft.* München 1987 [UTB 1432].

Kroner, Richard: *Von Kant bis Hegel. Zwei Bände in einem Band.* Tübingen 21961.

Maréchal, Joseph: Le point de départ de la métaphysique, IV: Le système idéaliste et les postkantians. Paris 1947.

Popper, Karl R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, II: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen. Bern 1958 u.ö.

Rosenkranz, Karl: Geschichte der Kant'schen Philosophie. Leipzig 1840; Neuausgabe Berlin 1987. [Philosophiehistorische Texte].

Verra, Valerio: Dopo Kant. Turin 1957 [Studi e ricerche di storia della filosofia, 5].

2. Твори про окремих філософів і філософські напрями

Allison, Henry A.: Kant's Transcendental Idealism. New Haven and London 1983.

Avineri, Shlomo: Hegels Theorie des modernen Staates. Frankfurt a.M. 1976 [suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 146].

Baumanns, Peter: J. G. Fichte. Kritische Darstellung seiner Philosophie. Freiburg i. Br. und München 1990.

Beck, Lewis W: Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar. München 1974 [A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago 1966].

Becker, Werner: Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Stuttgart usw. 1969.

– Hegels Phänomenologie des Geistes. Stuttgart usw. 1971.

– Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels. München und Wien 1988.

Beiser, F. C. (Hrsg.): The Cambridge Companion to Hegel. Cambridge UP 1993.

Bencivegna, Ermanno: Kant's Copernican Revolution. New York und Oxford 1987.

Bickmann, Claudia: Differenz oder das Denken des Denkens. Hamburg 1996 [Schriften zur Transzendentalphilosophie, Bd. 11].

Cassirer, Ernst: Kants Leben und Lehre. Berlin 1921 [Nachdruck Darmstadt 1977].

Cesa, Claudio: Introduzione a Fichte. Bari 1994 [I filosofi, 61].

– J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale. Bologna 1992.

Funke, Gerhard: Immanuel Kant. Zur Person. Bonn 1975.

Graeser, Andreas: Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. Kommentar. Stuttgart 1988.

Guerout, Martial: L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte, I-II. Paris 1930 [Nachdr. Hildesheim 1982].

Haym, Rudolf: Hegel und seine Zeit. Darmstadt 1974 [Nachdruck der 1. Auflage von 1857].

Höffe, Otfried: Immanuel Kant. München 1983 [Beck'sche Schwarze Reihe, 506; Große Denker].

Hösle, Vittorio: Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, I-II. Hamburg 1987.

Hossenfelder, Malte: Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion. Berlin und New York 1978.

Hübscher, A. und Fleiter, M. (Hrsg.): Arthur Schopenhauer. Leben und Werk in Briefen, I-II. Neuausg. Frankfurt a.M. 1992.

Jacobs, Wilhelm G.: J. G. Fichte. Reinbek 1984.

Jaspers, Karl: Schelling. Größe und Verhängnis. München 1955.

Klemmt, Alfred: Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus. Hamburg 1958.

Kojève, Alexandre: Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a.M. 1975 [suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 97].

Korfmacher, Wolfgang: Schopenhauer zur Einführung. Hamburg 1994.

Körner, Stephan: Kant. Göttingen 1967 (²1980) [Kleine Vandenhoeck-Reihe, 252 S].

Lauth, Reinhard: Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold. Bonn 1974 [Conscientia. Studien zur Bewußtseinsphilosophie, Bd. 6].

Paton, Herbert J.: Der Kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie. Berlin 1962.

Philonenko, Alexandre: L'oeuvre de Fichte. Paris 1984.

Prauss, Gerold: Erscheinung bei Kant. Berlin 1971.

– Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn 1974.

Pupi, Angelo: Johann Georg Hamann, I: Experimentum mundi 1730–1759. Milano 1988 [Pubblicazioni del Centro di ricerche di Metafisica, sez. «Fontes», 1].

Röd, Wolfgang: Dialektische Philosophie der Neuzeit. München ²1986.

Rohs, Peter: Johann Gottlieb Fichte. München 1991 [Beck'sche Reihe; Große Denker].

Safranski, Rüdiger: Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. München 1987.

Schmidt, Alfred: Die Wahrheit im Gewände der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie. München und Zürich 1986.

Schurr, Adolf: Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.

Strawson, Peter F.: Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Übers. von E. M. Lange. Königstein 1992.

Taylor, Charles: Hegel. Frankfurt a.M. 1983 [срешу: Cambridge UP 1975].

Tilliette, Xavier: Schelling. Une philosophie en devenir, I–II. Paris 1970.

Verra, Valerio: F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo. Torino 1963 [Studi e ricerche di storia della filosofia, 52].

Vorländer, Karl: Immanuel Kants Leben. Neu hrsg. von Rudolf Malter. Hamburg 1974.

Wolff, Robert P.: The Autonomy of Reason. A Commentary of Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals. Gloucester²1986.

Wundt, Max: Kant als Metaphysiker. Stuttgart 1924.

ХРОНОЛОГІЧНА ТАБЛИЦЯ

Наведені лише імена філософів, погляди яких викладені; не залучені автори, яких сучасно торкалися або згадували. Зарахування до певної епохи здійснювалося передусім у зв'язку з творчістю відповідного мислителя.

XVII ст.	Декарт (1596–1650) Гобс (1588–1679) Ґасенді (1592–1655) Паскаль (1623–1662) Спіноза (1632–1677) Ґейлінкс (1624–1669) Лок (1632–1704)
XVII–XVIII ст.	Ляйбніц (1646–1716) Мальбранш (1638–1715) Деїсти (наприклад, Толєнд, 1670–1722) Шефтсбері (1671–1713) Кр. Томазій (1655–1728) Віко (1668–1744)
XVIII ст.	Берклі (1685–1753) Монтескйю (1689–1755) Кр. Вольф (1679–1754) Вольтер (1694–1778) Дідро (1713–1784) д'Аламбер (1717–1783) Ґюм (1711–1776) Рид (1710–1796) Крузій (1715–1775) Русо (1712–1778) Кондильяк (1715–1780) Ля Метрі (1709–1751) Гольбах (1723–1789) Гельвецій (1715–1771) Кондорсе (1743–1794)

- Е. Бьорк (1729–1797)
Ж. де Местр (1753–1821)
А.Г. Баумгартен (1714–1762)
М. Мендельсон (1729–1786)
Лесинґ (1729–1781)
А. Сміт (1723–1790)
Кант (1724–1804)
- XVIII–XIX ст. Сен-Симон (1760–1825)
Фур'є (1772–1837)
Ля Мене (1782–1854)
Р.Оуен (1771–1858)
Райнгольд (1758–1823)
Якобі (1743–1819)
Маймон (1753–1800)
Й. Г. Фіхте (1762–1814)
Фриз (1773–1843)
Гербарт (1776–1841)
Шелінґ (1775–1854)
- XIX ст. Геґель (1770–1831)
Шопенгауер (1788–1860)
Прудон (1809–1865)

ПОКАЖЧИК ІМЕН

У цьому покажчику не наведені імена видавців і перекладачів, а також імена, що подані в переліку літератури.

А

Августин 50, 127, 230
 Альтенштайн, Карл фон 283
 Ансельм Кентерберійський 56, 102, 169
 Апельт, Ернст Фридрих 202-203
 Аристотель 40, 57, 69, 73, 105, 161, 167, 170, 357
 Арно, Антуан 43, 46, 48

Б

Баадер, Франц фон 245
 Бабеф, Франсуа-Ноель 135
 Байрон, Джордж Гордон 313
 Батлер, Джозеф 87, 327
 Баумгартен, Александр Готліб 117, 379
 Бекон [Bacon], Френсис 19, 31, 33, 37, 107, 109-110
 Бейль, П'єр 85, 326
 Бенеке, Фридрих Едуард 205-206, 344-345
 Берклі [Berkeley] 69, 72, 89-93, 95, 166, 236, 327, 378
 Берюль, П'єр де 17
 Біті [Beattie], Джеймс 104
 Болінгброук, Генрі Віконт 88
 Больцано, Бернард 83
 Бональд, Луї Габриель де 137-139
 Боне, Шарль 110
 Brentano, Франц 198, 221
 Броєр, Йозеф 313
 Бурґаве [Boerhaave], Герман 111
 Буридан, Йоган 78
 Буш, Вільгельм 313
 Бьоме, Якоб 245, 256-257
 Бьорк, Едмунд 137, 189, 379
 Бюфон, Жорж Луї 108
 Бюхнер, Людвіг 114

В

Ваґнер, Рихард 313
 Варан [Warens], Луї Елеонора де 127
 Вебер, Ернст Гайнрих 197
 Вевел [Whewell], Вільям 345
 Віко, Джамбатиста 124-126, 333, 378
 Вільгельм Оранський 64
 Вільям Окам 98
 Волестон, Вільям 327
 Вольтер (Аруе), Франсуа Марі 106-107, 129-130, 326, 330, 378
 Вольф, Кристіян 74, 89, 116-120, 173, 193, 260, 320, 332, 378

Г

Гайдєґер, Мартин 261, 312
 Гайне, Гайрих 141
 Галер, Карл Людвіг фон 137
 Гаман, Йоган Георг' 208-209, 216, 346
 Гартенштайн, Густав 197
 Гартман, Едуард фон 312-313, 362
 Гатчесон, Френсис 87, 173-174, 327, 340
 Геґель, Георг' Вільгельм Фридрих 63, 88, 115, 119, 143, 182-183, 190, 201, 205-206, 211, 213, 215, 220, 233, 244-247, 250, 260, 263-297, 301, 304, 309, 312-314, 355-359, 361, 379
 Гельвецій, Клод Адріан 113, 331, 378
 Гельмгольц, Герман Людвіг' 202
 Гемілтон, Вільям 104
 Гербарт, Йоган Фридрих 83, 194-197, 205-206, 342-343, 379
 Герберт Черберійський, Едвард 37, 88, 338
 Гердер, Йоган Готфрид 87, 109, 193, 207-208, 211-212, 301, 346

Гобс, Томас 35-43, 61, 63, 65, 70, 73, 89, 101, 129-130, 318-320, 378

Гольбах, Поль Анрі Тирі д' (Пауль Гайнрих Дитрих фон) 113, 331, 378

Гумбольдт, Вільгельм фон 286, 301

Гусерль, Едмунд 198

Гьольдерлін, Фридрих 244, 263-264

Гюм [Hume], Дейвід 51, 72, 89, 93-104, 115, 128-129, 146, 151-152, 154-158, 173-175, 182, 214, 218-219, 222, 224, 263, 307, 312, 328-329, 378

Галілей, Галілео 17-18, 44, 86, 171, 251, 320

Гасенді, П'єр 35-37, 43, 65, 318, 378

Гейлінкс, Арнольд 48-49, 320-321, 378

Гете, Йоган Вольфганг 109, 114, 126, 207, 210-211, 244, 295, 309

Геце [Goeze], Йоган Мельхиор 122

Готшед, Йоган Кристофор 118

Грим, Фридрих Мельхиор фон 129

Гьорес, Йозеф фон 137-138

Д

д'Аламбер, Жан Лерон 107, 109-110, 129, 378

Де Віт, Ян 52

Декарт, Рене 16-39, 43-44, 46-56, 58, 63-65, 67, 69, 74-75, 79, 83, 94-95, 102, 109-110, 112-113, 116, 125-126, 150, 220, 230, 233, 270, 316, 318, 326, 378

Дестют де Трасі, Антуан 110

Джоберті, Вінченцо 138

Джонсон, Сем'юел 93

Дильтай, Вільгельм 201, 216

Дідро, Дені 107-109, 122, 127, 129, 330, 378

Дробіш, Мориц 197

Дьолінгер, Ігнацій 138

Е

Ебергард, Йоган Август 217

Енґельс, Фридрих 114, 143, 246, 292-293, 313

Епікур 36-37

Ерстед [Orsted], Ганс Кристьян 251
Ешли Кулер, Ентоні, граф Шефтсбері 64, 86

Є

Євгеній Савойський 73, 333

З

Зенон Елейський 195

І

Ісус Христос 44, 82, 191, 264, 260, 266

Й

Йозеф II 104

К

К'єркеґор [Kierkegaard], Сьорен 246
Кабаніс, Жорж де 110

Кадворт [Cudworth], Релф 65

Кант, Імануель 19, 34, 48, 62, 72, 88, 94-95, 114, 117-118, 121, 123-124, 145-203, 205-210, 212, 216-220, 222, 224-225, 228, 231, 233-235, 237, 240, 244, 248-249, 258-259, 261-264, 269-270, 286, 292, 294, 297-299, 303-306, 308, 311-314, 316, 335-337, 340-341, 345, 348, 379

Кене [Quesnais], Франсуа 114

Кеплер, Йоган 18, 171, 213

Кларк, Самуел 74, 327

Кляйст, Гайнрих фон 193, 342

Кнутцен, Мартин 146

Колінз, Ентоні 88

Кондильяк, Етьєн Боно де 110-111, 135, 378

Кондорсе, Ж. А. Н. Каріта де 86, 133-135, 326, 334, 378

Кристина, королева Швеції 18

Кромвел, Олівер 38

Крузій, Кристьян Август 121, 146, 378

Кузен, Віктор 265

Л

- Ленау, Ніколай 313
 Леопарді, Джакомо 313
 Лермонтов, Михайло Юрієвич 313
 Лесинґ, Готгольд Ефраїм 63, 83-84,
 89, 109, 116, 122-124, 210, 213,
 379
 Лібман, Ото 207
 Лок, Джон 29, 42, 63-74, 78, 83-84,
 86, 88-92, 101, 104-106, 109-111,
 144, 146, 182, 323-324, 326, 378
 Ля Мене (Лямене) [La Mennais], Гуго
 Фелісите Робер де 137, 379
 Ля Метрі [La Mettrie], Жюльєн Офре
 де 112, 378
 Ляйбніц, Готфрид Вільгельм 38, 46,
 66, 72-83, 108-109, 113, 116-119,
 154, 158, 194-195, 197, 212-213,
 217, 219, 233, 258, 310, 320, 324-
 327, 378
 Лямберт [Lambert], Йоган Гайнрих
 146
 Лянґе, Йоахім 117

М

- Маблі, Габриель Боно де 135
 Маймон, Саломон 216-220, 228,
 347-348, 379
 Мальбранш, Ніколя де 48-51, 321,
 378
 Мандевіль, Бернар де 115
 Маркс, Карл 143, 279, 281, 292, 313
 Мендельсон, Мозес 116, 123-124,
 193, 212, 379
 Мерсен, Марен 16, 37
 Местр, Жозеф де 137-139, 379
 Міл, Джон Стюарт 104
 Монтескйю [Montesquieu], Шарль
 Луї де Секонда 104-106, 326, 330,
 378
 Морелі 135
 Мориц, князь Нассау 16
 Мур, Генрі 65
 Мур, Джордж Едвард 104

Н

- Наполеон Бонапарт 226, 264
 Нельсон, Леонард 203-205, 344
 Ніколаї, Кристоф Фридрих 116
 Ніколай Кузанський 263
 Ніколай Орезмський 98
 Ніколь, П'єр 46
 Ніцше, Фридрих 33, 312-313
 Новаліс (Фридрих фон Гарденберг)
 137, 225, 245
 Ньютон, Ісак 44, 65, 74, 86, 106, 110,
 151, 154, 171, 251, 327

О

- Оуен [Owen], Роберт 140-142, 379
 Ото, Рудольф 205

П

- Паскаль, Блез 43-46, 51, 81, 319-
 320, 378
 Пейлі, Вільям 327
 Петі, Вільям 114
 Пірон 328
 Платон 25, 87, 96, 170, 200, 216,
 270, 303-305
 Плотин 233, 281
 Попер, Карл Р. 200, 204, 225
 Прудон, П'єр Жозеф 140, 142-143,
 379
 Пуфендорф, Самуель 120, 320

Р

- Раймарус, Герман Самуель 62, 89,
 122
 Райнгольд, Карл Леонгард 208, 220-
 225, 231, 348, 379
 Реґіус (де Руа, Анрі) 46
 Рид, Томас 103-104, 329, 378
 Русо, Жан-Жак 42, 62, 101, 107, 126-
 133, 136, 181, 242, 284, 334, 378

С

- Савінї, Карл Фридрих фон 282
 Сведенборґ, Емануель 152

Сен-Симон, Клод-Анрі де Рувруа
136, 138-140, 379

Сієс [Sieyes], Емануель Жозеф
135

Сміт, Адам 115, 183, 331-332, 379

Спіноза, Бенедикт де 42-43, 52-63,
65, 74, 89, 108, 113-114, 116-117,
123-124, 151, 210-213, 216, 228,
244, 247, 250, 255, 258, 263, 270,
278, 288, 320-322, 346, 378

Стюарт, Дугелд 37, 64, 104

Т

Темпл, Вільям 114

Тик, Людвіг 245

Тиндел, Метью 88

Толенд, Джон 88

Томазій, Кристіян 42, 116-117, 120-
121, 332, 378

Ф

Фехнер, Теодор 197

Фіхте, Йоган Готліб 205, 208, 213-
214, 220, 222, 225-244, 246-248,
256, 261, 266, 294, 349-350, 379

Фоєрбах [Feuerbach], Людвіг 281,
289

Форберґ, Фридрих Карл 225

Фридрих Великий 104, 106, 190

Фридрих Вільгельм I 117

Фридрих Вільгельм II 190

Фридрих Вільгельм IV 246

Фриз, Якоб Фридрих 197-206, 215,
283, 343-344, 379

Фройд, Зигмунд 77, 313

Фур'є, Шарль 140-141, 379

Ц

Цимерман, Роберт 197

Ш

Шатобриан, Франсуа Рене де 137

Шекспір, Вільям 122, 299

Шелінґ, Фридрих Вільгельм Йозеф
фон 201, 211, 213, 227, 234, 244-

262, 264, 266, 294, 297, 305, 312,
352-353, 355, 379

Шефтсбері, Ентоні Ешли Купер,
граф 64, 86-88, 108, 174, 327, 378

Шилер, Фридрих фон 109, 184, 189,
286

Шлеґель, Август Вільгельм 245

Шлеґель, Кароліна 245

Шлеґель, Фридрих 109

Шляєрмахер [Schleiermacher],
Фридрих Даніель Ернст 216, 227,
245, 288, 347, 359

Шольц, Гайрих 83

Шопенгауер, Артур 77, 103, 205-206,
214, 224, 294-313, 359-361, 379

Шульце, Готлоб Ернст (Шульце-
Енезидем) 222-224, 294, 297

Я

Якобі, Фридрих Гайрих 123, 210-
216, 220, 228, 234, 297, 346, 379

Янсєній, Корнелій 43

Ясперс, Карл 304

A

Adorno, Theodor W. 326
 Albert, Hans 318, 331, 344
 Allison, Henry E. 322, 336, 340
 Alquié, Ferdinand 321
 Althaus, Horst 356
 Arago, M. F. 334
 Armgogathe, Jean-Robert 317
 Avineri, Shlomo 357
 Ayer, Alfred J. 330

B

Barrière, Pual 330
 Bartuschat, Wolfgang 322
 Baumanns, Peter 349
 Beck, Lewis W. 324, 328-329, 340, 349
 Becker, Werner 331, 356
 Bencivegna, Ermanno 336
 Berlin, Isaiah 346
 Berman, David 327
 Beyssade, Jean-Marie 317
 Bickmann, Claudia 336
 Boros, Gábor 322
 Brandt, Reinhard 326, 328, 334-335
 Breidert, Wolfgang 327-328
 Brockerhoff, F. 333
 Buchegger, Josef 329

C

Carl, Wolfgang 338
 Cassirer, Ernst 316-317, 325-326,
 335-336, 347
 Caton, Hiram 317
 Cesa, Claudio 349
 Clauberg, Johannes 320
 Cordemoy, Geraud de 321
 Courtois, C. J. 333
 Couturat, Louis 325
 Cranston, M. 323
 Cristofolini, Paolo 322
 Croce, Benedetto 333

D

Deleuze, Gilles 322
 Dilthey, Wilhelm 356

E

Ebbinghaus, Julius 340
 Eisler, Rudolf 336
 Euchner, Walter 318, 323-324

F

Fetscher, Iring 318, 355
 Feuer, Lewis S. 323
 Fischer, Kuno 330, 333, 352, 355-
 356
 Flew, Anthony 328
 Forge, Louis de la 320
 Forschner, Maximilian 334
 Freudenthal, Jakob 321
 Freudiger, Jürg 340
 Fuhrmans, Horst 352, 355
 Funke, Gerhard 336

G

Garber, Daniel 317
 Gaukroger, Stephen 317
 Girsberger, Hans 335
 Glockner, Hermann 347, 355
 Gloy, Karen 339, 356
 Gouhier, Henri 317, 320, 334
 Graeser, Andreas 356
 Gueroult, Martial 317, 322, 349
 Guhrauer, G. E. 324
 Gunkel, Andreas 340
 Günther, Horst 330, 340
 Gurwitsch, Aaron 325
 Guyer, Paul 336

H

Haase, Carl 324
 Haering, Theodor 355
 Haym, Rudolf 356, 358
 Heimsoeth, Heinz 316, 339, 349
 Henrich, Dieter 349
 Hereth, Michael 330
 Hinske, Norbert 326, 342
 Hoerster, Norbert 328-329
 Höggebe, Wolfram 349, 352
 Horkheimer, Max 326
 Höslle, Vittorio 333, 357

Hossenfelder, Malte 336
Hubbeling, H. G. 322
Hübscher, Arthur 344, 359-361
Hütter, Anton 333

I

Im Hof, Ulrich 326

J

Jacobs, Wilhelm G. 352, 355
Janke, Wolfgang 350

K

Kammerer, Armin 322
Kanitscheider, Bernulf 353
Kanzian, Christian 337
Kaulbach, Friedrich 342
Kleinknecht, Reinhard 344
Klemmt, Alfred 321, 327
Kojève, Alexandre 356
Kondylis, Panajotis 326
Körner, Stephan 360
Korfacher, Wolfgang 336
Koschnitzke, Rudolf 342
Kreimendahl, Lothar 322, 328, 337
Kroner, Richard 336, 355
Krönert, G. 324
Krüger, Lorenz 324
Kulenkampff, Arend 327
Kulenkampff, Jens 328-329
Kummer, Irène Elisabeth 320

L

Lancelot, Claude 320
Lange, Friedrich Albert 318, 331, 337
Laßwitz, Kurd 328, 336
Lauener, Henri 354
Lauth, Reinhard 318
Leyden, Wolfgang v. 316, 323
Litt, Theodor 346
Loeck, Gisela 317
Lorenz, Ulrich 324, 331
Löwith, Karl 333
Luce, A. A. 327
Lüthe, Rudolf 328

M

Majetschak, Stephan 357
Malter, Rudolf 336, 360
Marion, Jean-Luc 317
Martin, Gottfried 336
Medicus, Fritz 349
Meschkowski, Herbert 338
Mesnard, Jean 319-320
Metz, Rudolf 327-328
Mignini, Filippo 322
Mittelstraß, Jürgen 326
Möbius, Paul J. 334
Müller, Kurt 324
Musgrave, Alan 329

O

Oakeshott, Michael 319

P

Pacho, Julián 317
Parkinson, G. H. R. 322
Pascher, Manfred 339
Paton, Henry J. 336, 340
Patzig, Günther 340
Philonenko, Alexis 349
Pitcher, George 327
Poggi, Stefano 343
Poincaré, Henri 338
Pomeau, René 326, 330
Prauss, Gerold 336, 342
Pribram, Karl 331-332
Procesi Xella, Lidia 353
Pupi, Angelo 346
Puster, Rolf W. 318
Pütz, Peter 326

R

Ramm, Thilo 335
Recktenwald, Horst C. 332
Rensch, Bernhard 322
Rescher, Nicholas 325
Rezende Martins, Estevão de 339
Riedel, Manfred 357
Ritter, Joachim 357
Ritzel, Wolfgang 334

Robinet, André 321
 Röd, Wolfgang 317-318, 321-322,
 326, 328-329, 332, 339, 342-343,
 350, 355, 359

Rodis-Lewis, Geneviève 317
 Rohs, Peter 349
 Rosenkranz, Karl 336, 342, 356
 Russell, Bertrand 325

S

Sachs-Hombach, Klaus 343, 348
 Sachta, Peter 338
 Sala, Giovanni 340
 Santinello, Giovanni 343, 359
 Schäfer, Lothar 339
 Schmidt, Alfred 325, 360-361
 Schmucker, Josef 337, 339
 Schneider, Walther 360
 Schneiders, Werner 326, 332
 Schobinger, Jean-Pierre 316, 320
 Schröder, Ernst 327
 Schulthess, Daniel 329
 Schulz, Walter 352
 Schurr, Adolf 354
 Sebba, Gregor 316
 Specht, Rainer 317, 324, 344
 Starobinski, Jean 326, 330, 334
 Strawson, Peter F. 337
 Streminger, Gerhard 325, 328, 332
 Strowski, F. 319-320

T

Taylor, A. E. 319, 355
 Tilliette, Xavier 352
 Topitsch, Ernst 337
 Totok, Wilhelm 316, 324

U

Ueberweg, Friedrich 316

V

Van der Tak, W. G. 321
 Vaz Dias, A. M. 321
 Verra, Valerio 346-347, 355
 Vleeschauwer, H. J. de 321

Volkman-Schluck, Karl Heinz 352
 Vorländer, Karl 336

W

Wagner, Hans 337
 Walsh, W. H. 358
 Walther, Manfred 321-322, 360
 Warrender, Howard 319
 Waszek, Norbert 356
 Watkins, J. W. N. 319
 Weiß, Ulrich 319
 Wieland, Wolfgang 355
 Williams, Bernard 317
 Wilms, Bernard 319
 Wolff, Robert P. 332, 340
 Wundt, Max 332, 349

Y

Yolton, John W. 324

Z

Zac, Sylvain 333
 Zeltner, Hermann 353

**З питань замовлення та придбання
літератури звертатися:**

Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА»

04070, Київ, вул. Волоська, 8/5
Національний університет
"Києво-Могилянська академія"
корпус 5, кім. 210
тел./факс: +38 (044) 425 60 20

E-mail: duh-i-litera@ukr.net – відділ збуту
franc@ukma.kiev.ua – видавництво
<http://www.duh-i-litera.kiev.ua>

Надаємо послуги «Книга – поштою»

Наукове видання

Вольфганг Рьод

**Шлях філософії:
з XVII по XIX століття**

Пер. з нім.

Редактори В. Кебуладзе, Р. Кобець
Технічний редактор Р. Пальчинський

Підписано до друку 23.06.2009. Формат 64×90/32. Папір офс.
Гарнітура Arial. Друк офсетний. Ум.-друк. арк. 21,2
Обл.-вид. арк. 20.98. Наклад 1000 прим. (перший завод – 500)
Замовлення №10/9

ТОВ «Часопис „Дух і Літера”»,
04050 Київ-50 вул. Дегтярівська, 6, к.57