

Григорій Волинка

НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ XIX ст. ПІДГОТОВКА ФІЛОСОФА СЬОГОДНІ.

+++++++ ЗМІСТ РОЗДІЛУ IX -- ГОЛОВНІ ПИТАННЯ.+++++++ 1. Німецьке Просвітництво як контекст становлення німецької класичної філософії

- 2. I. Кант. "Коперниківський переворот" у філософії.
- 3. Філософія діяльності Фіхте.
- 4. Філософські погляди Шеллінга .
- 5. Система і метод Гегеля.
- 6. Антропологічний матеріалізм Фейербаха. Криза класичної філософії
- 7. Література до розділу.

+++++

1. Німецьке Просвітництво як контекст становлення німецької класичної філософії

Німецька класична філософія охоплює порівняно короткий період – з другої половини XVIII — першу половину XIX ст. І хоча вона не являла собою цілісного напрямку (Кант близько стояв до дуалізму, Фіхте був суб'єктивним, а Шеллінг і Гегель — об'єктивними ідеалістами, Фейербах — матеріалістом), проте її характеризує певна тематична єдність. Між представниками цієї філософії чітко простежується лінія спадкоємності.

Центральною темою німецької класичної філософії є людина. Лише Кант вперше критично осмислив антропологічну проблематику, порушену його попередниками. І хоча відповідь на ці проблеми мала не метафізичний, а теоретико-пізнавальний характер і передбачала не буття людини, а її ставлення до світу, у ній дістали відображення фундаментальні виміри людини, світу та їх стосунків. Вперше не характер і структура об'єктивної дійсності, а людина, і зокрема як суб'єкт пізнання, була поставлена на чільне місце, розглядалася як активно-діяльний фактор, своєрідний епіцентр буття.

Значних успіхів досягла німецька класична філософія у розробці теми духовного світу людини. Сфера свідомості перестала бути домінуючим виміром духу. До неї увійшли і несвідомі, неконтрольовані процеси. Підсвідома робота думки почала розглядатися як фактор творчості, продуктивної уяви.

Важливою темою німецької класичної філософії були форми всезагальності (у Канта і Фіхте), що розглядалися лише як форми людського мислення, а згодом (у Шеллінга та Гегеля) — як форми самої дійсності. Остання у зв'язку з цим стала уявлятися духовною реальністю, розумом, що розвивається шляхом самозаперечення.

Значним досягненням німецької класичної філософії стала діалектика, ґрунтовно розроблена Гегелем. Історизм як принцип мислення міцно запанував в уявленнях про процесуальність світу: світ — самосуперечлива цілісність, що розвивається відповідно до

законів діалектики. Новою також була ідея діалектичної логіки — системи взаємозв'язаних форм всезагальності (категорій), тотожних взаємозв'язкам буття. Важливою темою філософії у цей період стало систе-мотворення, пов'язане з намаганнями систематично, на основі певного числа принципів, викласти результати розвитку філософської думки. Ця тематична спрямованість також свідчить про класичність німецької філософії.

Вражаючих результатів у цій справі досяг Гегель. Вперше після Арістотеля та Фоми Аквінського була створена всеосяжна, неперевершена енциклопедія філософських знань з логіки, філософії природи, духу, етики, естетики, релігії, історії тощо. Філософія цього часу є класичною і тому, що справила величезний вплив на подальшу філософську думку. Вона стала одним з теоретичних джерел марксизму, її критичний перегляд багато в чому зумовив виникнення екзистенціалізму, позитивізму тощо.

Становлення німецької класичної філософії відбувалося у контексті загальноєвропейського та німецького Просвітництва, яке із середини XVIII ст. вступило у діалог з містико-діалектичною традицією (Майстер Екхарт, Г. Су-зо, І. Таулер). Наприкінці XVIII — на початку XIX ст. до цього контексту додався "німецький романтизм", полеміка з яким справила значний вплив на розвиток німецької філософської класики. Христіан Вольф (1679—1754) — систематизатор і популяризатор вчення Лейбніца. З його іменем пов'язане поширення західноєвропейського Просвітництва у Німеччині на початку XVIII ст. Вольф уперше в Німеччині створив систему філософських знань. Його численні послідовники вважали своїм завданням популяризацію науки. Вольф-іанці були певні, що поширення освіти і знань негайно розв'яже всі складні проблеми життя, забезпечить суспільний прогрес. Ідея ж суспільного прогресу, як було показано у попередніх розділах, є центральною в Просвітництві.

Поряд з лейбніцанством у німецькому Просвітництві дістали поширення ідеї англійського природознавця Ньютона. Його метод класичної механіки справив значний вплив на філософію, зумовивши виникнення так званого механістичного матеріалізму, за яким і світ, і людина є складними механізмами.

На родоначальника німецької класичної філософії І. Канта вплинули ідеї французьких просвітників, зокрема Ж. Ж. Руссо. Якщо крізь призму ньютонівих рівнянь відкривалася впорядкованість безмежного зоряного Всесвіту, то парадокси Руссо давали змогу зазирнути у таємничу людську душу, відчуті в людському розмаїтті єдину людську природу.

Грунтовні набутки ньютонівих натурфілософії та гуманістичні ідеї французького Просвітництва вступали у суперечність зі схоластичною систематикою вольф-іанства та притаманним останній культ розуму. Вже Готхольф Єфраїм Лессінг (1729—1781),

німецький філософ-просвітник, письменник, літературний критик, та Мозес Мендельсон (1729—1786) — глава берлінських просвітників, друг Лессінга, відмовилися від механістичних крайнощів вольфганського раціоналізму, акцентуючи увагу на людинознавчій проблематиці, розкриваючи її здебільшого засобами мистецтва.

Із середини XVIII ст. німецьке Просвітництво зазнавало дедалі більшого впливу екзистенціально-діалектичної традиції німецької містичної філософії, яка поширювалася одним з напрямів протестантизму — пієтизмом. Останній (від лат. *pietas* — благочестя) виник наприкінці XVII ст. як протест проти духовного застою і переродження лютеранської церкви. Його прихильники намагалися відродити первинні ідеї Реформації та Лютера. Вони відкидали обрядовість, переносили центр ваги на внутрішній світ людини, її переконаність, підкреслювали роль релігійних почуттів на противагу раціоналізму ортодоксів, закликали до безпосереднього єднання з Богом.

Своїм корінням пієтизм сягає не лише Реформації, Ігизньосередньовічної містики (Екхарт, Сузо, Таулер), а й "східного" ("ареопагітичного") неоплатонізму. Вчення Псевдо-Діонісія Ареопагіта є типово апофатичним, згідно з яким принципово неможливо раціонально пізнати божественне буття, можна лише у безпосередньому контакті з'єднатися з ним, послідовно абстрагуючись від усіх позитивних (мислимих) характеристик об'єкта єднання.

Апофатичне (негативне) богопізнання послідовно відкадає мислимі, а отже, повторювані (спільні, скажімо, і людям) риси і проводить до відкриття унікально-неповторного в Богові, того, що і є предметом любові, джерелом потягу до єднання. Апофатично "пізнаний" Бог з точки зору розуму є Ніщо; з точки ж зору почуття він є Буття, яке притягує людину. Єдність буття і небуття притаманна Богові й онтологічне. Нею пояснюються поява та діалектичний розвиток світу. Саме з апофатичного містичного богослов'я впливає діалектика німецької класичної філософії.

Вплив пієтизму та філософської містики на німецьке Просвітництво яскраво позначився на творчості учасників суспільно-культурного руху "Буря й натиск", що розгорнувся в другій половині XVIII ст. Це був перший загальнонімецький суспільний рух, що характеризувався вибухом індивідуалізму, підвищеним інтересом до проблем особистості, внутрішнього життя окремої людини, різким недовір'ям до розуму, раціоналістичних принципів діячів раннього Просвітництва. Раптово виявилися складність, багатство, таємничі глибини духовного життя людини. Багатьма це сприймалося як відкриття, що перевершувало за своїм значенням відкриття Америки: у кожній людині приховані незвідані континенти пристрастей, почуттів, переживань.

Біля витоків "Бурі й натиску" стояли і Лессінг, і Кант. Проте, як зазначають фахівці, найбільший імпульс рухові дав Йоган Георг Гаман (1730—1788). Він відкрито заперечував однобічний раціоналізм у його вольфгансь-кому розумінні, за яким розум не може допускати суперечностей. Гаман вбачав у інтуїції здатність об'єднувати протилежності, і ця єдність дає конкретну істину. Дотримання закону неприпустимості суперечностей робить мислення однобічним, тобто абстрактним.

Один із натхненників руху "штурмерів" (від нім. Sturm — буря) — Йоган Готфрід Гердер (1744—1803), автор багатотомної праці "Ідеї до філософії історії людства". Він також відмовився від раціоналістичних принципів Просвітництва, підкреслюючи важливу роль почуттів у житті людей. У 1762—1764 рр. філософ слухав лекції І. Канта, полемізував з ним, протиставляючи кантівській теорії пізнання "фізіологію" тзнавальних можливостей та вчення про первинність мови щодо розуму. Він спробував також вивести поняття кантівської "Критики чистого розуму" (простір і час) з досвіду. Виходячи із свого бачення прогресу в природі, Гердер в "Ідеях до філософії історії людства" спробував висвітлити прогрес в історії.

Кант розкритикував працю Гердера, особливо розуміння людини як продукту природи, наділеного усіма задатками майбутнього розвитку (розумом, доброю волею, почуттям справедливості, істини тощо). Як прихильник і активний пропагандист учення Спінози, Гердер справив значний вплив на сучасників, у тому числі на класиків німецької філософії. Крім Гердера та Гамана, до "Бурі й натиску" належали письменник Йоган Касоар Лафатер (1741—1801), філософ ФрйрґеиріхЯкобі(1743—Ш9), Йогов Вольфганг Гете (1749—1832) та ін. У різні роки до цього руху примикали й видатні представники класичної німецької філософії — Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель. Синтезуючи міс-тико-діалектичні моменти традиції з раціоналізмом сучасного "штурмерам" Просвітництва, вони, а згодом і романтики, справили значний вплив на становлення та розвиток німецької філософської класики, засновником якої по праву вважається І. Кант.

2. І. Кант. "Коперниківський переворот" у філософії

Іммануїл Кант (1724—1804) — німецький філософ. Народився у Кенігсберзі у родині ремісника. Був вихований у дусі пієтизму, дбайливості, сумлінного ставлення до обов'язків. Вчився на теологічному факультеті Кенігсберзького університету, після закінчення якого вчителював, захистив три дисертації, став професором і працював на цій посаді до 1797 р.

У філософській творчості І. Канта розрізняють два періоди. Перший, "докритичний", охоплює час із 1746 р. до кінця 60-х років, коли кенігсберзький "вчений магістр" багато і плідно працював над питаннями філософії природи, космології, природознавства взагалі. Другий, "критичний", період пов'язується зі зміною пріоритетів; центральною проблемою досліджень філософа стає людина як суб'єкт пізнання, моральності, естетичної діяльності. Із докритичних праць кенігсберзького філософа найважливішою є "Загальна природна історія і теорія неба, або Спроба витлумачити устрій і механічне походження всієї світобудови, виходячи з принципів Ньютона", видана анонімно навесні 1755 р. Ця праця (на думку Е. Кассі-рера, вона одна могла б забезпечити І. Канту широку популярність) виходить з передумови єдності матерії і матерії та її законів. Мислитель висунув та обґрун-в гіпотезу про виникнення Сонячної системи і Всесвіту з розпорошеної у просторі матерії, її часточки від-пізняються щільністю та взаємодією сил тяжіння і відштовхування. Різниця у щільності викликає згущення речовини, виникнення центрів тяжіння для легких часточок Падаючи на центральну масу, вони розігрівають її доводячи до розжареного стану. Так виникли Сонце та зорі. Сила відштовхування протидіє тяжінню, заважає скупченню всіх часточок в одному місці. Частина їх внаслідок протиборства двох протилежних сил дістає круговий рух і одночасно створює інші центри тяжіння планети. Аналогічно виникли й супутники планет. Всесвіт, за Кантом, має системний устрій. Сонячна система є одна з численних зоряних систем, розсіяних на Чумацькому Шляху.

Філософсько-світоглядний сенс Кантової гіпотези стає зрозумілішим, якщо врахувати, що вона є закономірним продовженням і розвитком геліоцентричної теорії М. Коперника. Свого часу коперниківська теорія зламала середньовічні уявлення про комфортний і усталений світ людського буття, центром якого була найкраща з планет, створених Богом, — Земля. Водночас втратила підстави і претензія людини на те, щоб бути центром Всесвіту. Людина опинилася у холодному безкрайому просторі Всесвіту, де її буття уявляється самотньою малою точкою, що щезає. Світоглядну кризу, пов'язану з

осмисленням коперниківської теорії, влучно виразив Блез Паскаль: "Мене жахає вічне мовчання цих безмежних просторів".

Світоглядна проблема скінченності-нескінченності простору хвилювала і Канта. І не лише сама нескінченність світу, відкрита наукою Нового часу, що прийшла на зміну уявленням про його скінченність, бентежила філософа. Будь-яка концепція простору тривожила його самим переживанням нескінченності. Адже спроба реально уявити як скінченний (а що за межею?!), так і нескінченний простір приводила до думки про незбагненність світу. Тому вже докритична космологія підводила філософа до тези про те, що світ у цілому є річ у собі, й починати треба не з нього.

У докритичний період Кант приділяв багато уваги і проблемі скінченності-нескінченності часу. Запропонувавши відповідь на питання про виникнення Всесвіту, його початок у часі, філософ змушений вести мову і про його часову скінченність. У "Загальній природній історії і теорії неба..." він провіщав загибель і нашої планетної системи. Сонце, дедалі більше розпалюючись, знищить Землю та інші свої супутники, розклавши їх на найпростіші елементи. Проте часова скінченність зоряних систем не означає, за Кантом, однозначної скінченності вселенського часу. Елементи, на які розпалися зорі та планети, візьмуть участь у новому світотворенні. Тому нема підстав однозначно стверджувати лише скінченність чи лише нескінченність часу. Відтак часовий континуум світу також виявився річчю в собі.

Роздуми над світом в цілому, самосуперечливістю простору та часу призвели "докритичного" Канта до сумнівів у правомірності намагань тодішньої вольфганської метафізики оперувати позадосвідними "предметами" (Бог, душа, ідея світу в цілому), логічно-математичними засобами доводити їх існування. Спрощуючи і схематизуючи реальний світ, вольфганська метафізика виходила з принципу тотожності буття і мислення, тлумачила останнє як систему формально-логічних операцій. Вважалося, що речі реального світу зв'язані між собою таким же чином, як і поняття у фігурах формальної логіки.

Усвідомленню методологічних питань філософського (метафізичного) пізнання присвячена дисертація Канта "Нове висвітлення перших принципів метафізичного пізнання" (1755). Філософ розрізняє реальні й логічні причини речей. Реальна передуює речі (спричиняє, породжує її), логічна лише "висвітлює" її, робить зрозумілою. Річ може мати багато реальних суперечливих приводів-причин (наприклад, спокій — результат рівноваги протилежних сил), але їх "висвітлення" формально-логічними засобами дає зовсім іншу картину. Адже логіка заперечує суперечність, не враховує її. Тому, зазначав

філософ у трактаті "Досвід введення у філософію поняття негативних величин" (1763 р.), формально-логічне мислення не тотожне буттю, спотворює картину світу, звужує погляд на традиційні "предмети" філософії.

Вольфганська метафізика, що спиралася на формальну логіку, завдавала, на думку Канта, значної шкоди і досвідним наукам, спричиняючи їх світоглядну обмеженість. Досвідна наука, за Кантом, потребує "верховного філософського нагляду". Вчений стає однооким чудовиськом, якщо у нього "відсутнє філософське око". Кант називав такого вченого циклопом. Він — егоїст науки, і йому потрібне ще одне око, щоб поглянути на речі з точки зору інших людей. На цьому засновується гуманізація наук, тобто людяність оцінок. Друге око — це самопізнання людського розуму, без чого у нас немає мірила величі наших знань.

З чого ж нова філософія, яка відкриває людині й науці широке світобачення, дає гідну життєву мету, повинна починати? Навряд чи таким началом може бути досвід, як вважали емпірики Нового часу. Щодо досвіду Кант спирається на тезу Д. Юма про його принципову неповноту, а отже, й неможливість виведення з нього загальних і необхідних філософських положень. Не підходять для цієї ролі й формально-логічні мисленеві конструкції. В одній з останніх "докритичних" праць "Про першу підставу розрізнення сторін у просторі" (1768) І. Кант доводив, що простір, час тощо не можна сконструювати логічно, оскільки і їх скінченність, і їх нескінченність випадають з-під логічної свідомості, викликаючи своєю нерозв'язною антиномічністю палке захоплення, тривогу, а то й жах, як це було у Б. Паскаля, який подумки зіткнувся з безкраїми, холодними, мовчазними міжзоряними просторами Всесвіту.

Власний підхід І. Канта до проблеми початку нової філософії може бути сформульований як його гіпотетична відповідь Блезу Паскалю щодо його питань та тривоги. Те, що насувається на тебе з цього Всесвіту, викликаючи твій страх, таємниця його простору і його часу, — є таємницею твого власного осягнення світу і твого власного єства; твоє питання "Що є людина?" є, виходить, те насущне питання, на яке ти насамперед повинен шукати відповідь.

Проблема людини, критичний розгляд передумов її пізнавальної, моральної, естетичної діяльності стає початком кантівської філософії "критичного" періоду. Перенесення проблеми людини з периферії у центр філософствування, перетворення її на висхідну проблему філософських роздумів і становить суть "коперниківського", або "сократичного", перевороту, здійсненого І. Кантом.

У трактаті "Логіка. Посібник до лекцій", лекції з якого І. Кант читав у Кенігсберзькому університеті з 1755 по 1796 р., а також в інших працях він зазначав, що сферу нової філософії окреслюють такі питання: 1) що я можу знати; 2) що я зобов'язаний робити; 3) на що я можу сподіватися; 4) що таке людина? На перше питання відповідає метафізика, на друге — мораль, на третє — релігія, на четверте — антропологія. "Але по суті своїй все це можна було б звести до антропології, оскільки три перших питання відносяться до останнього". У листі до Штейн-дліна від 4 травня 1793 р. Кант нагадав, що лекції з антропології він читав понад двадцять років, тобто від початку "критичного" періоду творчості, і що його головні "критичні" твори — "Критика чистого розуму" (1781), "Критика практичного розуму" (1788) та "Критика здатності судження" (1790) — створювались у контексті й на фоні антропологічних роздумів. І хоч окремою книгою "Антропологія з прагматичної точки зору" була видана лише 1798 р., можна повністю погодитися з думкою А. В. Гулиги, що вивчення кантівської філософії доцільно починати саме з "Антропології...".

З огляду на три перших питання четверте — "Що таке людина?" — отримує таке формулювання: що ж це за істота, здатна пізнавати, зобов'язана певним чином діяти і наділена правом сподіватися? Ця істота є дитя і громадянин декількох світів — природи (чуттєвого світу, де панує причинно-наслідковий детермінізм), свободи (умоглядний світ практично-моральної діяльності), краси (світ мистецтва, що об'єднує природу і свободу). Тому людина несе відбиток цих світів у своїй душі. Остання наділена трьома головними здібностями: світу природи відповідає інтелект, у центрі якого стоїть розум, що пізнає природну закономірність; світу свободи — бажання (воля), де переважає практичний розум, який обирає кінцеві цілі вільної моральної діяльності; світу краси — задоволення і незадоволення, з чим пов'язана телеологічна здатність до судження. Завдяки цим якостям людина і виявляється істотою, здатною пізнавати, зобов'язаною певним чином діяти, наділеною правом сподіватися.

Система кантівської філософії побудована відповідно до структури головних здібностей душі людини. Перша частина системи репрезентується "Критикою чистого розуму", де аналізуються передумови схильності людської душі до пізнання.

Центральним пунктом "Критики чистого розуму" є питання про передумови реалізації людської здатності до пізнання і про межі можливостей людини у пізнанні, окреслені цими передумовами. Завдяки чому можливі такі головні галузі сучасної Канту пізнавальної діяльності, як математика, природознавство, метафізика? На це питання філософ дає таку відповідь: завдяки тому, що людина І може продукувати апріорні (переддосвідні) синтетичні судження.

Синтетичні судження апіорі на відміну від аналітичних здатні розширювати наші знання. Аналітичне судження лише пояснює, тобто повідомляє, про предмет те, що вже знаходиться в його понятті. Наприклад, "це тіло - об'ємне" є аналітичним судженням, оскільки в понятті "тіла взагалі" присутнє знання про об'ємність тілесного. Судження ж типу "завтра буде дощ" є синтетичним, оскільки поняття завтрашнього дня з необхідністю не зв'язане з дощем. Це судження несе про завтрашній день нову інформацію, є апіорним, оскільки досвідне знання про завтрашній дощ ми отримуємо лише завтра.

Але завдяки чому можливі синтетичні судження апіорі, чим зумовлюються їх загальність та необхідність? Якщо саму можливість переддсвідних синтетичних суджень можна пояснити синтетичною здатністю розуму, то пояснення можливості загальних і необхідних апіорних синтетичних суджень виявляється надто складною проблемою, співмірною з питанням про те, як людина продукує закони наук. Адже без відкриття законів немає і наукових дисциплін.

Як же існують і розвиваються науки, завдяки чому вони примножують необхідні, обов'язкові для всіх знання? Як можливі математика, природознавство, метафізика як науки? Відповідно до цих питань головна частина "Критики чистого розуму" поділяється на три розділи: а) трансцендентальна естетика (вчення про передумови чуттєвого пізнання); б) трансцендентальна аналітика (вчення про розсудок і умови його діяльності); в) трансцендентальна діалектика (вчення про розум та його ідеї).

Свою філософію Кант називає трансцендентальною. У перекладі з латини *transcendens* означає "той, що переходить, переступає, виходить за межі". Людина як головний агент (суб'єкт) пізнавальної діяльності переходить від незнання до знання, уможливлючи його власними, внутрішніми передумовами. Трансцендентальне — це те, що з боку суб'єкта зумовлює пізнання, а трансцендентне — те, що перебуває поза суб'єктом, поза досвідом.

У трансцендентальній естетиці як розділі "Критики чистого розуму", де йдеться про чуттєве пізнання, ми і зустрічаємося з протиставленням трансцендентного та трансцендентального. Кант виходив з того, що почуття людини є єдиним джерелом знань. Чуттєвість збуджується (афі-ціюється) зовнішніми речами навколишнього світу. Оскільки вони трансцендентні й незалежні від нас, існують самі по собі й відкриваються нам лише якоюсь однією стороною, заховуючи в собі нескінченну кількість інших і сторін,

Кант називає їх "речами в собі". Про трансцендентні речі в собі (ноумени) ми можемо знати лише те, що нам дозволяють суб'єктивні або трансцендентальні умови їх бачення. Всю річ у собі ми не можемо пізнати, бо вона нескінченна; ми можемо знати лише про її явлення нам, про її феномен (явище), зумовлений можливостями суб'єктивних передумов. Останні — апіорні форми чуттєвості простір і час — систематизують відчуття явлених сторін речі у собі, створюючи її чуттєвий образ. Простір і час — суб'єктивні передумови оформлення розрізнених відчуттів людини. Простір оформляє зовнішні відчуття, час — внутрішні. Разом вони зводять різноманітний зміст багатьох відчуттів в єдиний образ.

Образ речі, її феномен, завжди відрізнятиметься від самої речі й тому, що перший несе в собі, крім змісту (результату дії речі в собі на нас), форму — результат дії суб'єктивних передумов (простору і часу). Образ об'єкта, те, як він постає перед нашим поглядом (стає предметом), дійсно залежить від суб'єктивних просторово-часових форм нашого духовного світу, в яких існують мислимі об'єкти. А якщо так, то феномен (образ речі) справді відрізняється від самої речі.

Завдяки ж чому можлива чиста математика? За Кантом, вона можлива завдяки існуванню апіорних форм простору і часу. Перша частина математики — чиста геометрія — заснована на існуванні чистого простору, друга — чиста арифметика — на існуванні чистого часу. Дійсно, підстави чистої математики мають суб'єктивний характер, тобто існують лише у голові суб'єкта. Адже реальний простір і реальний час ніколи не бувають "чистими", оскільки існують лише з матерією. Математика ж абстрагується від останньої, маючи своїм предметом чисті просторово-часові конструкта.

Центральне питання другого розділу "Критики чистого розуму", який носить назву трансцендентальної аналітики, — передумови природознавства. На яких підставах базується пізнання природи? У загальній формі кантівське розуміння процесу пізнання можна уявити таким чином. "Річ у собі", діючи на чуттєвість людини, породжує багатоманітність відчуттів. Останні впорядковуються з допомогою апіорних форм споглядання — простору і часу; розміщуючись наче поряд одне біля одного у просторі й часі, вони утворюють предмет сприйняття.

Останнє має індивідуальний і суб'єктивний характер (один сприймає так, другий — інакше). Для того, щоб воно перетворилося на досвід, тобто в дещо загальнозначуще і в цьому смислі об'єктивне (об'єктивність Кант ототожнює із загальнозначущістю), необхідна участь іншої пізнавальної здібності — мислення, яке оперує поняттями. Цю здатність Кант іменує розсудком.

Чуттєвість і розсудок — два головних "стовбури пізнання". Жодній з цих здібностей не можна віддати перевагу; без чуттєвості жоден предмет не був би даний нам, а без розсудку жоден неможливо було б осмислити. Думки без змісту порожні, відчуття без понять сліпі, зазначав Кант. Зміст розсудку дається чуттєвістю; розсудок же надає індивідуальним і суб'єктивним чуттєвим сприйняттям апіорної форми. Якщо переддосвідними формами чуттєвого сприйняття були простір і час, то апіорними формами розсудку є категорії.

Категорії — гранично загальні поняття, своєрідний скелет пізнання. Завдяки ним можливе, за Кантом, "чисте" природознавство. Вони і є апіорною (переддосвідною) передумовою пізнання природи, формулюванням її об'єктивних і необхідних закономірностей. Відповідно до чотирьох видів суджень Кант запропонував таку таблицю категорій (Арістотель, як пам'ятаємо, дав їх простий перелік): 1) категорії кількості — єдність, множина, ціло-купність; 2) категорії якості — реальність, заперечення, обмеження; 3) категорії відношення — субстанція — акциденція, причина — наслідок, взаємодія; 4) категорії модальності — можливість—неможливість, буття—небуття, необхідність—випадковість.

Категорії виступають компонентами синтезу чуттєвості й розсудку. Вони проникають у чуттєвість, роблять її осмисленою. За Кантом, вони є апіорними, за Декартом — вродженими поняттями. Категорії створюються людьми у ході "епігенезу чистого розуму" і несуть у собі фундаментальний досвід взаємодії мислення і буття, суб'єктивного й об'єктивного. Категорії репрезентують природну об'єктивність і необхідність у суб'єктивному світі людини, допомагаючи їй продукувати судження, в яких виражаються об'єктивні й необхідні закони світу. Більше того, саме завдяки категоріям, вважає Кант, розсудок не бере свої закони з природи, а диктує їх природі.

Ці думки філософа поглиблюють розуміння змісту "ко-перниківського перевороту". Людина завдяки категоріям є настільки активним суб'єктом пізнавальної діяльності, що з її апіорними, але об'єктивно необхідними судженнями повинна рахуватися сама природа. Якщо до Канта вважали, що наші знання повинні узгоджуватися з предметами, то кенігсберзький мудрець наголошував, що предмети повинні узгоджуватися із знаннями. Пізнання є не лише спогляданням, а й конструюванням предмета, тобто предмет виявляється не висхідним, а кінцевим продуктом пізнання. Саме та обставина, що розсудок сам конструює предмет відповідно до апіорних форм мислення — категорій, знімає традиційне філософське питання, чому предмети узгоджуються з нашими знаннями про них. Ми можемо пізнавати лише те, що самі створили. Ця формула лежить в основі теорії пізнання

Канта, який поставив на місце субстанції попереднього раціоналізму діяльність свого трансцендентального суб'єкта.

Проте тут перед Кантом постало досить непросте і надто важливе питання: завдяки чому уможливується синтез чуттєвого сприйняття і розсудкових категорій, в якому конструюється, тобто перед досвідом твориться досвід, продукуються об'єктивно необхідні апіорні синтетичні судження, або закони, з якими змушена рахуватися природа? Питання це можна сформулювати і так: у який спосіб можлива наукова творчість?

Відповідаючи на нього, Кант увів поняття продуктивної уяви як активного творчого начала в мисленні. Продуктивна уява — робочий інструмент синтезу чуттєвості й розсудку, підведення сприйняття під категорію. "Здатність уяви є спонтанність", — зазначав філософ. Уява діє несвідомо, неначе обіймаючи протилежності чуттєвого образу і розсудкової категорії, "намацуючи" можливу схему їх поєднання. Схема (термін Канта) завжди є продуктом творчої уяви і являє собою дещо, з одного боку, чуттєве (наприклад, схема телевізора на аркуші паперу), а з іншого — дещо інтелектуальне (це ще не телевізор, а лише відображені зримо теоретичні принципи, так би мовити, поняття телебачення).

Схему треба відрізнити від образу, який має просторовий характер. У цьому смислі приклад зі схемою телевізора дещо некоректний, оскільки ця схема змальована все ж таки у двовимірному просторі. Схеми продуктивної уяви розгортаються у суб'єктивному світі, де панує послідовність, або час. Тому саме час, на думку Канта, лежить в основі схем.

Відповідь філософа на друге питання "Критики чистого розуму" про можливість чистого природознавства завдяки категоріям не є точною. Адже природу пізнають на катіорії а людина - епіцентр активності, цілісний суб'єкт пізнання. Саме її синтетична діяльність зумовлює продукування апіорних синтетичних суджень - законів природознавства. Основою людської цілісності (відносної константності духовного світу людини) є, за Кантом, трансцендентальна єдність аперцеїщп, або постійність сприйняття людиною свого Я, як запорука синтетичної єдності досвіду. Вся багатоманітність у спогляданні, писав він, має необхідне відношення до "Я мислю в тому ж самому суб'єкті, в якому ця багатоманітність знаходиться. Лише завдячуючи тому, що я можу зв'язати багатоманітність споглядань в одній свідомості, можливе те, щоб я уявив собі тотожність свідомості в самих цих спогляданнях.

Трансцендентальна єдність аперцепції є акт, в якому мені відкривається, що я існую; але у цьому акті мені не відкривається більше нічого щодо мене, як я існую сам по собі; прагнучи дізнатися, який я і як існую, я вже змушений звернутися до внутрішнього досвіду щодо себе самого, до внутрішнього споглядання, а в такий спосіб я можу вже дізнатися, не яким я є, а яким я собі ввижаюся. Подібно до того, як явища зовнішнього світу постають продуктом синтезу багатоманітності, даної в результаті афіціювання чуттєвості, річчю в собі, так і явища внутрішнього світу, які ми в собі споглядаємо, є продуктами дії на наше внутрішнє почуття "речі в собі", якою є ми самі. Для самих себе ми також річ у собі й пізнаємо себе лише тією мірою, якою постаємо перед собою. Про себе як про річ у собі я знаю лише, що Я є. Нічого більше з цього "Я є" вивести неможливо.

Отже, зовнішні природні явища, умовою яких є незбагненні "речі в собі", стають предметом мислення розсудку завдяки тому, що розсудок сам зумовлений єдністю аперцепції як явищем внутрішньої речі в собі. Виходить, явища пізнаються явищем, зумовлене — зумовленим. Розсудок, за Кантом, завжди переходить від одного зумовленого до іншого, не маючи можливості закінчити цей ряд чимось безумовним, оскільки у світі немає нічого безумовного. Водночас розсудку властиве прагнення до абсолютного, безумовного. Йому кортить зазирнути за ту завісу, яка відділяє явища від речей у собі. Переступивши межу явища, розсудок — природознавець перетворюється на філософа, з фізика — на метафізика.

А чи можлива взагалі метафізика як наука? Таке питання ставить філософ на початку розділу "Критики чистого розуму", присвяченого трансцендентальній діалектиці.

Метафізика, або філософія, за Кантом, це — сфера розуму. Останній виявився колишнім розсудком, який, прагнучи до абсолютного, зазирнув у світ "речей у собі^{1*} і знаходить там самого себе, власні ідеї, які репрезентують видимість абсолютну. Так, коли розум шукає останній безумовний виток усіх явищ свого внутрішнього світу, то знаходить ідею душі. Прагнучи віднайти останній безумовний початок усіх феноменів зовнішнього світу; виявляє ідею Всесвіту в цілому, осягаючи абсолютне джерело всіх явищ взагалі — як психічних, так і фізичних, — приходять до ідеї Бога.

Якщо розсудок діяв на основі логіки істини (прагнув співставляти поняття з предметами), то розум діє на основі логіки видимості, якою, за Кантом, є діалектика. Адже розум пов'язаний не з науковими поняттями, а з ідеями; ідея — це таке поняття, для якого в спогляданні не може бути даний адекватний предмет. Розум безпосередньо

спрямовується не на досвід, а на розсудок, готуючи останньому поле діяльності. Розум виробляє основоположні, загальні принципи (схеми), які розсудок і здатність судження застосовують у конкретних умовах. Якщо розсудок виконує конститутивну функцію (створює поняття, формулює закони), то розум відіграє регулятивну роль; він спрямовує діяльність розсудку, ставить перед ним цілі, завдання, очищає і систематизує знання. Функція розуму є переважно духовно-практичною, його ідеї та цілі не лише керують теоретичним пізнанням, а й переводять теорію в практику, регулюють як пізнання, так і поведінку людини.

Філософія, що передувала Канту (вона і є тим "чистим" розумом, який критикує філософ), приділяла багато уваги ідеям душі, світу в цілому, Бога. Кант же вважав, що роздуми його попередників не враховували однієї важливої обставини — меж, в яких розум має право займатися ними, знаходив у цих роздумах хибні умовиводи — паралогізми. В уявленнях попередників про світ у цілому він виявив антиномії — рівнообґрунтовані судження, що взаємовиключають одне одного. До них з необхідністю приходять чистий розум, який прагне охопити світ у цілому. Всього антиномій чотири. 1. Теза: Світ має межі в часі й просторі. Антитеза: Світ у часі й просторі є безмежним. 2. Теза: Все у світі складається з простого. Антитеза: Немає нічого простого, все складне. 3. Теза: У світі існує причинність через свободу. Антитеза: Ніякої свободи немає, все здійснюється за законами природи. 4. Теза: У світі існує необхідність. Антитеза: Все у світі випадкове.

Найважливішою для Канта є третя антиномія. Свободи немає, усе в світі жорстко детерміноване. Так, зазначає мислитель, свободи немає, але лише у світі явищ. Свобода є, в світі панує причинність через свободу. Теж правильно, говорить філософ, але лише в умоглядному світі речей у собі. Чистий розум (колишній розсудок) плутається в суперечностях. Але реальна людина живе одночасно в обох світах і змушена практично розв'язувати їх суперечності. В поведінці людей — в практиці, а не в теорії — якраз і розв'язується третя антиномія. Тому практичний розум стоїть за своїм значенням вище за теоретичний.

Аналізуючи ідею Бога та наявні доведення його буття, Кант стверджував, що знати щось про Нього неможливо, в Нього залишається лише вірити: "Я повинен був обмежити знання, щоб звільнити місце вірі".

За Кантом, існують три різновиди віри. Прагматичною є віра людини в свою правоту в тому чи іншому одиничному випадку. Віру в загальні положення Кант називає доктринальною. Найважливішою є моральна віра, яка здійснюється у відповідній

поведінці людини. У зв'язку з нею віра в Бога — це здатність завжди і скрізь слідувати обов'язку. Вірити в Бога означає не розмірковувати про нього, а просто бути добрим, керуватися його ідеєю як найвищим благом.

Друга частина системи І. Канта репрезентована "Критикою практичного розуму". Практичний розум — це розумна воля людини, яка керує вчинками і встановлює принципи моральних діянь. Якщо теоретичний розум виконував лише регулятивну функцію (застерігав від помилок у пізнанні, про що сигналізували суперечності, з якими він стикався), то практичний розум виконує конститутивну функцію і тому вищий за теоретичний. Він дає змогу людині визначити свої дії його (розуму) загальними предметами та цілями. Головним предметом практичного розуму є найвище благо, визначення і здійснення того, що потрібне для свободи людини. Його сфера — мораль.

Кант починав з критики поглядів своїх попередників щодо природи практичного розуму (волі) та походження моралі. Його критика висвітлила характерні суперечності, що свідчать про обмеженість визначень моральної сфери через "природу людини", поняття "довершеності", "благої божественної волі", через почуття "споконвічної доброзичливості та самозадоволеності". Він перший в історії етики показав, що усі ці нібито вихідні постулати у визначенні моралі насправді несуть у собі певні моральні посилки та нормативно-ціннісні погляди, які безпідставно переносяться на натуралістичну (природну) та психічну сфери. Філософ довів, що мораль не можна звести до "внутрішньої механіки" душевних імпульсів і переживань людини. Вона має автономний і нормативний характер, тобто ставить в обов'язок людині певні дії. Автономна, тобто самозаконна і незалежна від зовнішніх та психічних збудників, воля є висхідним поняттям етики Канта.

Здатність людини бути самодостатньою істотою, воля якої є автономною, виводиться мислителем з тієї обставини, що особа може перетворювати свої природні схильності, володіти ними. На відміну від тварин, поведінка яких визначається зовнішніми чинниками, людина здатна до автономно мотивованої поведінки, а тому вона є "метою сама по собі", тобто особистістю.

Здатність людини бути автономною (самозаконною) особистістю впливає також з її місця у Всесвіті. Люд№ на є громадянином двох світів: чуттєвого, в якому вона як тілесна істота підкоряється законам природи, і умоглядного, де вона вільно підпорядковує себе закону розуму, тобто моральному закону. У природному світі панує принцип необхідності: жодне явище не може бути причиною самого себе, воно завжди має причину в іншому. В умоглядному світі панує принцип свободи: розумна істота — мета сама по собі, й до неї

не можна ставитися як до засобу. Саме тому, що людина є метою, вона може бути вільно діючою причиною, себто вільною волею. Отже, уможливлений світ мислився Кантом як сукупність "розумних істот — речей самих у собі", як світ самосущих і автономних епіцентрів буття і моральної активності.

Співіснування автономних особистостей не може не вимагати від кожної з них дотримання загальних норм, які зобов'язують діяти певним чином, не обмежуючи свободи інших. "Вчиняй так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, й особі будь-кого іншого як до мети і ніколи не ставився б до нього як до засобу". У наведеному варіанті кантівського категоричного Імперативу (морального зобов'язання) досить чітко відображений взаємозв'язок між здатністю людини бути особою (а не пересічним індивідом) і здатністю вільно взяти на себе обов'язок ставлення до інших як до самоцінних особистостей. Бути особистістю означає бути вільним, реалізувати свою самосвідомість у поведінці, оскільки сутнісна природа людини — її свобода, а свобода — це дотримання обов'язку.

Моральний закон, або категоричний імператив Канта, має декілька формулювань. Вищенаведене відображає зміст моральної поведінки. Наступна версія задає форму: "Вчиняй так, щоб максима твоєї волі могла завжди стати і принципом загального законодавства". Якщо наш намір не відповідає вимогам загальної закономірності, від нього треба відмовитись.

Природа морального закону позаемпірична, оскільки він стосується не того, що є в емпіричній дійсності, а того, чому належить бути. Його засвоєння, за Кантом, не є проблемою; кожен знає його апіорно. Більше того, кожний, хто припускається вчинків, які суперечать законові, відчуває цю суперечність, так чи інакше переживає її. Адже слідування моральному законові пов'язане з гідністю особистості як громадянина переважно уможливленого (ноуменального) світу. Порушення ж закону знижує людину до рангу природної істоти, зачіпає її гідність. З таким зниженням Кант пов'язував природу зла. Зло породжене зіпсованою або невихованою волею, яка не розуміє високого призначення людини й загрузає в чуттєвих нахилах.

У людині йде постійна боротьба двох світів. Завдання виховання, за Кантом, полягає у тому, щоб особа завжди керувалася власним ноуменальним (умоглядним) характером, приймала рішення, керуючись своїми найвищими моральними цілями, зберігала свою гідність у власних очах, перебувала у гармонії з власним сумлінням. Механізм совісті стоїть на варті людської гідності. Неможливо все правильно розуміти, але неправильно вчиняти. Жодні угоди із совістю неприпустимі. Рано чи пізно доведеться відповідати

перед нею. Чи не доцільніше вчиняти, керуючись моральним законом?

Загальність і необхідність морального закону Кант обґрунтовував постулатами практичного розуму. Вони стосуються найголовніших речей у собі, які виявилися недоступними для розуму теоретичного і постали в попередній "Критиці..." як ідея душі, ідея світу та ідея Бога. У "Критиці практичного розуму" їх буття постулюється як існування окремих речей, що збуджують наше моральне спрямування до прийняття морального закону.

Отже, відповідь на головне питання "Критики практичного розуму" — "Що я повинен робити?" — досить проста: додержувати категоричного імперативу.

Систему філософії І. Канта замикає "Критика здатності судження". Вона мала відповісти на питання "На що я можу сподіватися?" Проте відповідь на нього обґрунтована в пізніших працях філософа, присвячених релігії. Третя "Критика..." виконала дещо іншу функцію: показала, яким чином світ природи і світ свободи можна поєднати, їх об'єднує світ краси, яка досліджується у третій "Критиці..." — у теорії прекрасного, або естетиці.

Естетика Канта займає проміжне місце між ученнями про природу і свободу. В центрі естетичного стоять почуття задоволення і незадоволення, які виражають ціннісну емоцію щодо предмета мистецтва. На цьому засновується естетична здатність судження (художня інтуїція), яка створює предмети мистецтва як проміжної ланки між природою і свободою.

Природа та художня творчість збігаються і в тому, що у них домінує принцип доцільності. Твір мистецтва — це своєрідний доцільно влаштований організм. Із свободою художня творчість зв'язується через суб'єкта творчості. Адже доцільність естетичного міститься не в самих речах та їх об'єктивних властивостях, а у відношенні речей до суб'єкта і його здібностей. Вона відображається в його почутті задоволення, зумовленому спонтанною грою розуму і уяви при безпосередньому спогляданні речей. Прекрасне виявилось у Канта доцільністю без будь-якої реальної цілі, предметом безкорисливого і незацікавленого задоволення. Ідеал краси полягає у "вираженні морального". Один із висновків естетики Канта: "Прекрасне є символ морально доброго". Так через посередництво естетичного почуття зв'язуються природа і свобода (мораль).

Як уже зазначалося, "Критика здатності судження" лише накреслила відповідь на питання "На що я можу сподіватися?", вказала "шлях надії". Культура — кінцева мета природи, людина покликана створювати її. Чи можна при цьому розраховувати на якісь зовнішні сили, окрім власних потенцій? На допомогу надприродних сил, за Кантом, людина не повинна розраховувати. Віра в Бога — це насамперед надія на власні моральні сили. Тому кантівське вчення про предмети надії (релігія) зливається з етичним ученням.

У пошуках коренів віри Кант звернувся до проблеми боротьби добра і зла. Останнє переважає в людині, але присутні в ній задатки добра даються знаки як почуття провини. Переживання вини (і своєї, і чужої) виявляється совістю і тому є основою моралі.

Першоджерелом моралі, за Кантом, є продуктивна уява. Страх породив богів, а боги встановили заборони. Най-сильніший страх — в уяві. Саме він створює образ постійного свідка й обвинувача — Бога. Згодом цей свідок і обвинувач став совістю людини, яка виявилася головним регулятором релігійності. Совість означає спільне відання, вість; образ того, хто знає все про мене і від кого неможливо сховатися, вплітається в мою самосвідомість. Совість — це страх, що став внутрішнім, спрямованим на самого себе. В церковній вірі, за Кантом, він об'єктивується у вигляді Бога, який дає закон і карає за його порушення, який дає благодать, прощення і милість. Найвища мета морального вдосконалення, яка для людини не є повністю досяжною, — це любов до закону. Відповідно до цієї ідеї у кожній релігії принцип віри мав би бути такий: "Бог є любов".

Наприкінці XVIII ст. філософія Канта набула надзвичайної популярності, її викладали майже в усіх університетах. Проте повсюдно вона зустрічала критику. В Німеччині не було жодного філософа, який би не висловив свого ставлення до кантіанства. Наприклад, Гердер критикував Канта за апіоризм, Гете — за неповний розгляд здібностей душі. Однак найпосплідовнішим критиком Канта виявився Фіхте.

3. Філософія діяльності Фіхте

Йоган Готліб Фіхте (1762—1814) народився у незаможній селянській сім'ї. Здібного хлопчика запримітив сусід-поміщик і влаштував у закритий дворянський навчальний заклад. Після закінчення останнього Йоган у 1780 р. вступив на теологічний факультет Йенського університету. Освіту закінчив у Лейпцигу, працював домашнім учителем. З 1790 р. займався вивченням кантівської філософії. У 1791 р. написав свою першу працю "Досвід критики будь-якого одкровення", яка вийшла анонімно і була сприйнята публікою як твір Канта. Останньому довелося публічно назвати ім'я автора, і Фіхте одразу став відомий у філософських колах Німеччини.

У 1794 р. Фіхте зайняв кафедру в Йені, де працював до 1799 р. Ось як він описував свою академічну діяльність у той період: "Я читаю щодня три курси; один — про зовсім нову для мене науку, причому, викладаючи систему, я одночасно вперше буду її; два інших я вже читав, але я їх до такої міри переробляю, наче ніколи не працював над ними. Отже, щодня мені доводиться готувати і читати три курси; і це — мені, якому взагалі нелегко усвідомлювати свої думки до того рівня, щоб їх можна було викласти. І так тягнеться п'ять днів. Два, що залишилися, надто потрібні мені вже для того, щоб зробити загальний огляд усього, що мені треба буде розробляти впродовж наступного тижня". Незважаючи на велику зайнятість, Фіхте в цей час написав і видав низку праць, завдяки яким його філософія увійшла до класичної: "Про поняття науковчення, або так званої філософії" (1794), "Основи загального науковчення" (1794), "Нарис особливостей науковчення щодо теоретичної здатності" (1795), "Основи природного права" (1796) та ін.

У 1799 р. Фіхте приїхав до Берліна, де зблизився з романтиками Ф. Шлегелем, Л. Тіком, Ф. Шлейєрмахером. Там він написав новий варіант науковчення, "Призначення людини" (1800), "Ясне, як сонце, повідомлення широкій публіці про справжню сутність новітньої філософії" (1801) та ін. 1810 р. Фіхте став професором і першим ректором щойно заснованого Берлінського університету. Помер мислитель від тифу.

Свою філософію Фіхте називав "науковченням", надаючи великого значення цій назві. Рейнгольд (послідовник Канта) спробував внести зміни до системи "критицизму", але його філософія, зазначав Фіхте, була без "прізвиська" і не залишила помітного сліду. Важливо знайти назву! "Науковчення" — це звучить. У Канта відсутня послідовна науковість. "Науковчення" не має такого недоліку, воно, вважав Фіхте, перетворить філософію на "науку всіх наук".

Що ж таке наука? — запитує Фіхте у передмові до "Основ загального науковчення".

Важливою рисою науки є її системність: всі положення в ній зв'язуються в одному-єдиному основоположенні, і в ньому об'єднуються в одне ціле. Окремі положення науки отримують свою достовірність у системі й через неї, через своє місце в цілому і своє відношення до нього. Це не стосується лише першого, висхідного основоположення, яке повинне мати достовірність ще до об'єднання у системне ціле. Істинність усієї системи базується на істинності висхідного, очевидного основоположення.

Проте таке основоположення, стверджував Фіхте, може бути лише одне. Якби їх було декілька, то кожне з них послужило б основою для окремої системи, і вони не могли б належати до однієї цілісності. У системі знання лише одне положення повинне бути самодостовірним; решта отримують достовірність від нього і через нього. Це слушно як для часткових наук, так і для філософії. Але між ними р, відмінність: часткові науки користуються основоположеннями, даними філософією і обґрунтовані нею. Сама ж філософія, щоб бути наукою, теж повинна ґрунтуватися на основоположенні, яке не може бути обґрунтованим у її межах. Оскільки ж не існує вищої за філософію науки, де обґрунтовувалося б основоположення філософії, останнє повинне бути безпосередньо достовірним.

Розглядаючи питання про можливість науковчення як єдиної системи, Фіхте виявив певну колоподібну, циклічну структуру. Якщо система виходить з одного основоположення, яке розкриває в системі лише себе, то розвиток системи описує своєрідне коло, тобто завершена система повернеться до свого початку. Результат, кінець — це повернення до витoku. Науковчення має, отже, абсолютну цілісність... Воно — єдина наука, яка може бути закінчена. Закінченість — його характерна ознака. Решта наук нескінченні, бо вони ніколи не повертаються до свого основоположення. Тим самим перше основоположення, яке, за Фіхте, не може бути ані засвідчене в межах системи, ані доведене в ній, все ж таки отримує певне підтвердження своєї істинності, коли система замикається і результат збігається з висхідним пунктом.

У чому ж полягає перше основоположення науковчення? На думку Фіхте, ми повинні відшукати його. Адже його неможливо вивести чи довести. Пошуки ведуться, звичайно, у сфері свідомості, причому віднаходиться дещо сутнісне, без чого немає свідомості. Сутністю свідомості, зазначав філософ, є самосвідомість. Тому перше основоположення науковчення абсолютно очевидне й безпосередньо достовірне. Це самосвідомість, яка вербально виявляється у виразах "Я є" або "Я є Я".

Акт самосвідомості — це дія і одночасно продукт останньої. В емпіричній сфері дія і продукт завжди відрізняються, що і є, власне, ознакою емпіричного. У самосвідомості, за

Фіхте, дія (акт) і продукт суть одне і те саме. "Я" є дещо унікальне в тому смислі, що воно саме себе породжує. Тому мислитель назвав акт самосвідомості "ділом-дією", або "актом-продуктом", в якому суб'єкт (активне, породжуюче) і об'єкт (пасивне, породжуване) повністю збігаються. В акті самосвідомості "Я" (як суб'єкт) покладає, породжує себе (як об'єкта, як образ "Я", що усвідомлюється самим "Я").

Проголосивши перше основоположення науковчення, Фіхте поставив у центр своєї філософії свободу. Тому вступити на шлях науковчення означає не стільки прийняти це положення, скільки вільно вчинити відповідно до нього: збагни своє Я, створи його актом цього усвідомлення! Як і у випадках релігійного обернення, тут апелюють до свободи, до волі, а не до інтелекту.

В акті самосвідомості, завдяки якому "Я" вперше виникає для себе, сполучені в одне ціле дія і споглядання її. Я безпосередньо споглядаю свою дію, обернену на мене ж. Таке безпосереднє споглядання Фіхте назвав інтелектуальною інтуїцією, яку заперечував І. Кант, стверджуючи, що визнання інтелектуального споглядання привело б до висновку про інтелектуальну даність буття речей у собі, тобто про їх пізнаванність.

Фіхте прекрасно розумів, що припущення інтелектуальної інтуїції веде до усунення речі в собі як основної передумови критичної філософії. На його думку, поза "Я" немає нічого такого, щоб якоюсь мірою обмежувало його діяльність; остання повністю визначається сама собою. Такий принцип науковчення. Пасивний стан "Я" (те, що Кант називав сприйнятливостю до зовнішніх вражень, або афіційованістю душі) також має прийматися, виходячи із самого "Я", а не з чогось зовнішнього. Інакше кажучи, сама скінченність "Я" має бути прийнятою як продукт його нескінченності. Так Фіхте долає кантівський дуалізм явища і речей собі. Річ у собі виявляється продуктом несвідомої діяльності "Я".

Отже, перше абсолютно безумовне основоположення системи науковчення "Я є Я" не може бути доведене, бо воно — "діло-дія", акт, в якому Я породжує себе власною дією і споглядає себе як продукт власної дії у моменті народження. У цьому першому акті Я покладається самим собою, тобто це акт чистої діяльності. Фіхте виражає його так: "Я" початково покладає безумовно своє власне буття.

Друге основоположення науковчення, як і перше, не може бути ані доведене, ані виведене. "Я" безумовно протипокладається якесь "не-Я". Це також покладання "Я", але вже не себе, а чогось іншого, протилежного собі. Будь-яка протилежність як така, писав

Фіхте, існує лише завдяки дії "Я", а не на якійсь іншій підставі. Протилежність покладається взагалі лише силою "Я". Отже, друге основоположення вводить категорію заперечення, "не-Я". Третє основоположення на відміну від двох перших вже не є безумовним, а частково обумовленим. Як пояснював Фіхте, воно обумовлене з боку своєї форми, але ще безумовне з боку змісту. Його форму обумовлюють два перших основоположення, оскільки вони несумісні. Справді, якщо "Я" є діяльність, що покладає "Я", то як вона може бути одночасно діяльністю, що це "Я" заперечує, покладає "не-Я"? Чи можливо, щоб ці протилежно спрямовані діяльності взаємно одна одну не знищували, щоб "Я" і "не-Я" існували одночасно? Інакше кажучи, як можлива свідомість, оскільки остання — це одночасність протилежностей, одночасна даність "Я" і "не-Я".

Щоб розв'язати це питання, Фіхте припускає взаємне обмеження протилежностей; кожна з них може знищити, "анігілювати" іншу лише частково. А це, в свою чергу, означає припущення їх подільності, тобто кількісного характеру. Як подільні й взаємно обмежені, "Я" і "не-Я" стають чимось третім (синтезуються), визначеним, обмеженим (оскільки кожному з них покладена межа; визначити (обмежити) буквально означає "покласти межу").

Отже, третій принцип науковчення являє собою діалектичну єдність двох перших — покладання і заперечення, синтез "Я" і "не-Я", суб'єкта і об'єкта у чомусь опосередковуючому.

Проте виникає питання: чи тотожне те "Я", якому протистоїть "не-Я" і яке є чимось подільним, висхідному "Я" першого основоположення? Певно, що ні; перше було безмежним, невизначеним, друге — обмеженим; перше — абсолютним, друге — подільним, відносним. Розмірковуючи інакше, можна дійти того ж висновку: якби ми мали лише подільне "Я" і подільне "не-Я", які взаємно обмежували б одне одного і не мали нічого третього, то єдність свідомості розпалася б; необхідне щось третє, що могло б забезпечити єдність цих протилежностей. Таким третім і буде абсолютне "Я" першого основоположення. Висновок третього принципу науковчення такий: Я протиставляю в "Я" подільному "Я" — подільне "не-Я". Перші три основоположення дають три різновиди дії: тетичну, в якій Я покладає себе; антитетичну, де "Я" покладає свою протилежність — "не-Я"; синтетичну, що поєднує протилежності. Рух від тези через антитезу до синтезу є основою діалектичного методу Фіхте. Його суть стане яснішою з викладу змісту науковчення, який впливає із зазначених основоположень.

Розгортання змісту теоретичного науковчення здійснюється у формі п'яти синтезів. Перший синтез ("Я" і "не-Я", покладання і заперечення) дає категорію обмеження. "Я"

постає обмеженим завдяки "не-Я", таким, що зазнає дії "не-Я", пасивним. Проте відповідно до першого основоположення "Я" покладає себе як чиста діяльність, активність. Виникає суперечність: "Я" є одночасно і пасивним, і активним. Розв'язок цієї суперечності дається у другому синтезі — у категорії взаємообмеження. Третій синтез дає категорію причинності. Те, чому приписується діяльність (а не страждання), називають причиною, а те, чому приписується пасивність, — наслідком. Виходячи з трьох головних основоположень, "Я" буде причиною, "не-Я" — наслідком. Проте беручи до уваги другий синтез, категорію взаємообмеження "Я" і "не-Я", помічаємо його суперечливість трьом основоположенням. Розв'язок цієї суперечності Фіхте вбачав у синтетичному положенні, за яким причина і наслідок повинні мислитися як одне й те саме, оскільки вони здатні мінятися місцями.

Категорія причинності також виявляється внутрішньо суперечливою: з одного боку, причина — "Я" і наслідок — "не-Я" повинні мислитися як одне і те саме, з іншого — "Я" має буття безвідносно до "не-Я" (згадаймо про абсолютність "Я"), тобто "Я" не може бути тим самим, що і "не-Я". Ця суперечність розв'язується у четвертому синтезі, який дає категорію субстанції. Абсолютне "Я" виявляється основою буття, або субстанцією, оскільки воно є тим, що здатне існувати саме через себе. Решта є результатом взаємних обмежень "Я" і "не-Я", або акциденціями, залежними від субстанції.

Перш ніж перейти до п'ятого синтезу, звернемо увагу на те, що категорії, лише перелічені Кантом, у науко-вченні Фіхте логічно виводяться шляхом розвитку основної суперечності діяльності "Я".

Необхідність п'ятого синтезу впливає з двох обставин. Перша полягає у тому, що теоретичне науковчення за визначенням повинне бути викладом ставлення суб'єкта до світу, коли світ діє на суб'єкта, обмежує його, постає незалежною від нього реальністю. Проте це суперечить першому основоположенню, за яким "не-Я", або світ твориться дією "Я". Якщо стояти на цьому принципі (до чого закликав Фіхте), виникає питання, що ж то за діяльність і чому світ постає перед "Я" як незалежний? Друга обставина впливає із суперечливості четвертого синтезу і може бути позначена таким чином: чому "Я" покладає себе то субстанцією, то акциденцією, то скінченним, то нескінченним, то суб'єктом, то об'єктом? Ця взаємозміна "Я", що полягає немовби в якомусь протистоянні "Я" із самим собою і відтворенні себе самого як суперечність, є, на думку Фіхте, здатністю сили уяви. Ця незалежна, несвідома діяльність "Я", що лежить в основі свідомості, й становить її головну функцію. Сила уяви і є результатом п'ятого синтезу.

Поняття продуктивної здатності уяви було вперше введено Кантом для розв'язання важливого питання, чим уможлиблюється підведення споглядань під чисті поняття розсудку? Такою опосередковуючою ланкою, за Кантом, є трансцендентальна схема — час. Час з'єднує чисту спонтанність (діяльність розсудку) з афіційованістю (чуттєвістю), уяву зі спогляданням. Проте це, на думку Фіхте, не дало чіткого розв'язання проблеми.

Автор науковчення запропонував своє бачення сили уяви як єдиної здатності поєднання протилежностей у людській свідомості. Він помітив важливу обставину: коли ми намагаємося збагнути протилежності в їх єдності, нам це не вдається; спочатку ми мислимо одну, потім другу, проте ніколи одночасно. Ми не здатні осмислити їх єдність, але повинні. Так виникає боротьба між нездатністю і вимогою. В цій боротьбі дух затримується у своєму русі, коливаючись між обома протилежностями; він коливається між вимогою і нездатністю її виконати; але якраз у такому стані, тільки в ньому одному, він утримує їх обидві одночасно. Цей стан має назву стану споглядання. Діюча в ньому здатність вже була вище відзначена як продуктивна сила уяви.

Це коливання нашого духу між вимогою синтезувати протилежності й неможливістю це зробити, між самими протилежностями; їх несвідоме одночасне споглядання (дух не має змоги одночасно споглядати і себе) синтезує все те, що ми називаємо реальністю. Адже реальність — і тут Фіхте йде за Кантом — і є тим, що дається в спогляданні. Несвідома синтетична діяльність споглядання, або продуктивної сили уяви, творить реальність, яка постає незалежно від "Я", об'єктивує її, відчужує від суб'єкта.

Саме тому, що несвідома здатність уяви, яка виявилася центром решти теоретичних здатностей, творить реальність, теоретичне, пізнавальне ставлення до світу (а з ним і теоретичне науковчення), з точки зору Фіхте, не має жодної самостійної функції; воно є лише моментом, необхідним для здійснення практичного, морального ставлення.

Крім здатності уяви, існують інші теоретичні здібності суб'єкта. Фіхте намагався вивести їх (відчуття, споглядання, глузд, здатність судження, розум) також з однієї підстави. Велику роль у цьому відіграє рефлексія — відображення "Я" власної діяльності, своїх несвідомих відносин з "не-Я". Завдяки рефлексії такі діяльність і відносини стають усвідомленими. Так, рефлексія "Я" над власною обмеженістю, покладеною "не-Я", породжує відчуття. Рефлексія над відчуттям виводить "Я" в об'єкт відчуття, тобто в "не-Я", і приводить до його споглядання. Рефлексія над спогляданням дає змогу схопити образ "не-Я" і утримати його у відриві від прообразу. Здатність такого втримання є

розсудок, або, як його називав Фіхте, "сховище створеного силою уяви". Образ, закріплений розсудком і схований у ньому, є поняття. Рефлексія ж над поняттями, існуючими в розсудку суб'єкта, є здатність судження.

Здатність судження "Я" дає можливість судити про будь-який об'єкт, а отже, абстрагуватися від будь-якого об'єкта. Рефлексуючи про цю свою здатність, "Я" узнає про те, що воно може відкинути будь-яке "не-Я", усвідомлює свою свободу від нього. "Я" стає самосвідомістю, чистою від будь-яких об'єктів "Я є Я". На цьому ступені "Я" виступає як розум, чиста суб'єктивність, інтелект, що визначається сам через себе. Теоретичне науковчення завершується тим, з чого почалося, — активного "Я", яке своєю дією покладає реальність, тобто діє практично. Теоретична діяльність, як зазначалося, виявилася вторинною, залежною від практичної.

Теоретичне науковчення — це теорія пізнання Фіхте, практичне — вчення про практичну (насамперед моральну) діяльність, про людину та світ її діяльності. Питання практичної філософії розроблені філософом у працях "Основи природного права відповідно до принципів науковчення" (1796), "Призначення людини" (1800), "Про сутність вченого" (1806), "Основні риси сучасної епохи" (1806), "Настановлення до блаженного життя" (1806).

Зупинимося на деяких ключових проблемах практичного науковчення. Насамперед слід з'ясувати поняття практичного "Я" як надто важливого для осмислення антропологічних поглядів Фіхте. На відміну від Канта, який вважав людину громадянином двох асолютно розмежованих світів (світу природи, де панує зовнішня детермінація, і світу свободи, в якому особа сама дає собі закон), Фіхте знімає межу між чуттєвим світом (природою) та світом умоглядним (свободою). Якщо у Канта відносини причини і наслідку характеризували світ природи, а мети й засобів — світ свободи, то у Фіхте цільовий (телеологічний) принцип стає універсальним і для свободи, і для природи. Причинно-наслідкові зв'язки виступають у нього як неістинна (спотворена) форма цільових.

Оскільки цільовідповідність стала у Фіхте універсальним принципом діяльності людини у сфері моралі (практики), то і основною формою практичного "Я" стає потяг, прагнення до цілездійснення. (Нагадаємо, що головною формою теоретичного "Я" була уява.)

Прагнення, як і уява, може існувати лише за умови протилежно спрямованої діяльності,

яка сприймається "Я" як певна перешкода. Завдяки останній "Я" відчувається обмеженням у власному прагненні. Без перепони неможливе саме прагнення, інакше "Я" збіглося б з метою свого прагнення і перестало б існувати як таке, що прагне.

Такою універсальною перешкодою, за Фіхте, виступає природа. Вона дає межу "Я", збуджуючи його прагнення до досягнення мети. Тому природа є важливим засобом цілесвідчення, необхідною передумовою існування практичного "Я". Вона пробуджує це практичне "Я" до існування, запалюючи його потяг та вказуючи на перепони, які слід подолати.

Якою ж постає, за Фіхте, діяльність прагнення, цієї основної форми практичного "Я"? На першому ступені вона є потягом до об'єкта. Це чуттєвий потяг; відповідно об'єкт — природний предмет. У цьому примітивному чуттєвому прагненні Фіхте розрізняв два аспекти: 1) прагнення до задоволення власного природного потягу, де дістає вияв залежності "Я" від об'єкта; 2) прагнення до самостійності, незалежності від нього, до влади над ним. Потяг до самостійності є найвищим прагненням.

У першому аспекті людина зв'язана з природою. У другому — вона виявляє тенденцію до свободи, влади над природною сферою, яка цю свободу обмежує, постійно демонструючи владу над людиною. Влада природи, на думку Фіхте, є в особі споконвічне, радикальне зло. Тому головний обов'язок індивіда полягає у тому, щоб підкорити природне в собі й зовні себе моральним цілям, щоб подолати чуттєві схильності, й, оскільки їх неможливо зовсім знищити, необхідно прагнути до того, щоб поставити їх на службу вищому духовному, моральному началу. Саме з природи людини випливають такі її головні вади, як лінощі, боягузтво, брехливість.

Оскільки зло корениться в інертності й природі людини, то яким чином можна допомогти їй подолати його? Допомога може прийти лише ззовні. Індивід повинен побачити себе у своєму огидному та жалюгідному вигляді й відчути відразу до самого себе; він повинен побачити зразки, котрі піднесли і звеличили б його, показавши йому, яким він повинен бути... Іншого шляху освіти не існує. Цей шлях дає те, чого тут не вистачає: свідомість та імпульс. Поліпшення та піднесення залежить завжди від власної свободи; кому ця власна свобода і тоді не буде потрібна, тому неможливо допомогти. Таку зовнішню допомогу, що дає поштовх до самовдосконалення, подають, за Фіхте, релігійні проповідники, пись-менники-моралісти, філософи та держава. Остання повинна взяти в свої руки національну систему виховання; у цьому полягає її висока моральна місія.

Важливою характеристикою практичного "Я" є його практичний розум, або воля. Воля відіграє, на думку Фіхте, визначальну роль щодо розуму теоретичного — інтелігенції (інтелекту). Кант розділив волю та інтелект. Фіхте з'єднує їх на основі принципу автономії волі. Остання стає у нього основою як практичного, так і теоретичного розуму (пізнання).

Саме воля як головна здатність практичного "Я" допомагає людині подолати власні вади. Проте вона ж може і завадити цьому. Фіхте розрізняв два різновиди волі. Перший — це моральна воля, яка підкорена моральному закону як найвищому принципу. Останній проголошує: "Вчиняй завжди відповідно до твоїх переконань". Переконання є тим, що має очевидну істинність для волі. Вони коріняться в абсолютному "Я". Емпіричне ж (природне) "Я" повинне перебувати у стані гармонії з абсолютним. Якщо така гармонія є, людина відчуває, що живе і діє відповідно до переконань та свого призначення. Коли ж гармонія порушується, виникають докори совісті. Совість, писав Фіхте, не помиляється і не може помилятися, оскільки вона є безпосередня свідомість нашого чистого споконвічного "Я". Вона — суддя всіх переконань і не визнає над собою вищого судді". Тому філософ пропонував свою версію категоричного імперативу: "Вчиняй по своїй совісті".

Другий різновид волі не підкоряється ні моральному закону, ні категоричному імперативу. Фіхте назвав таку волю "беззаконною", бо вона притаманна так званому "героїчному характерові". Згадаймо, що принцип героїзму полягає у підкоренні індивіда суспільному цілому, де він вже не вільна людина, а гвинтик системи. Відкритий Фіхте феномен сліпої і беззаконної волі пізніше став принципом філософії Шопенгауера, а Ніцше через півстоліття визначив його як "волю до влади".

У практичному науковченні, або теорії практичного розуму, Фіхте поставив (але не розв'язав) ще одне надто важливе питання: про інше "Я". Виводячи природу, світ взагалі з діяльності абсолютного "Я", Фіхте натрапив на парадокс: якщо світ породжений "Я", то як бути з іншими людьми, чи не є вони теж породженням "Я"? Якщо так, то філософу загрожував солшизм (один існую, решта плід моєї уяви). Якщо ні, яким чином інші "Я" реальні? Адже Фіхте не визнавав субстанціального характеру людської душі, а іншого начала, крім єдиного абсолютного "Я", не припускав.

Ця проблема гостро постала перед мислителем. З реальністю іншого "Я" пов'язана головна тема його філософії. Чого вимагає від нас моральний закон? Бачити в іншій людині мету, а не лише засіб. А якщо інший — таке ж породження уяви, як і природні речі, то як бути з моральним законом?

Спробу розв'язати ці питання Фіхте зробив у своїй філософії права. Правовий закон, стверджував філософ, вимагає, щоб індивід, який живе у суспільстві з іншими людьми, обмежував свою свободу, а відтак дозволяв поряд зі своєю існувати свободі інших.

Досить специфічно Фіхте виводив реальність інших "Я". Згадаймо, що перше основоположення науковчення є не стільки безпристрасне наукове судження, скільки палкий заклик: "Збагни своє "Я", створи його!" Заклик до вільної діяльності, оскільки він йде ззовні, не є примусом, не діє як механічна причина, тобто не обмежує моєї свободи і самостійності. Проте саме він спонукає мене до емпірично здійснюваного самовизначення. Але цей заклик може надходити не від якогось зовнішнього об'єкта, а лише від іншого суб'єкта, а тому доводиться припустити існування інших "Я" незалежно від моєї самосвідомості. Відтак інше "Я" стає умовою можливості мене самого як розумної істоти. Таке головне положення філософії права Фіхте.

Розробка практичного науковчення, як бачимо, пов'язана з низкою складних філософських питань. Та найскладніше з них — про природу абсолютного "Я". Парадокс абсолютної діяльності "Я" полягає у тому, що вона, з одного боку, очевидна з самого початку, а з іншого — є тим, чого ще лише повинне досягти практичне "Я", тобто недосяжним моральним ідеалом. Так існує абсолютне "Я" з його абсолютною діяльністю чи не існує?

Роздуми над цими та іншими питаннями та критика з боку сучасників, серед яких були й колишні друзі та учні — Якобі, Шлейєрмахер, Шеллінг, Гегель, — змусили Фіхте перейти від настроїв "бурі та натиску" і зв'язаної з ними абсолютизації принципу діяльності до нових для нього релігійно-містичних пошуків.

4. Філософські погляди Шеллінга

Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг (1775—1854) народився в містечку Леонберг поблизу Штутгарту в сім'ї дякона. Закінчивши семінарію, п'ятнадцятирічний юнак вступив до богословського інституту в Тюбінгені, де познайомився і дружив із старшокурсниками — майбутнім видатним філософом Гегелем і поетом Гельдерліном. Самостійно студював Канта, цікавився міфологією. Магістром філософії став у сімнадцять років. У 1793 р. опублікував свою першу статтю. Того ж року познайомився з Фіхте і став його палким послідовником. Після закінчення університету 1795 р. Шеллінг працював домашнім учителем у багатому сімействі. Разом з двома своїми підопічними приїздив до Лейпцига, де його вихованці вступили до університету. Написані тут праці "Ідеї до філософії природи" (1797) та "Про світову душу" (1798) зробили його як натурфілософа відомим у наукових колах. За клопотанням Гете Йенський університет запросив Шеллінга на посаду екстраординарного професора. Незабаром сюди переїхали Шіллер, Гегель, які разом з Фрідріхом та Августом Шлегелями, Тіком, Новалісом створили "романтичний гурток".

У Йені Шеллінг не перестав займатися проблемами натурфілософії, прагнучи створити її систему. В цей період філософ видав ще дві натурфілософські праці — "Перший нарис системи натурфілософії" (1799) та "Вступ до нарису системи натурфілософії" (1799). У них він вперше позначив своє вчення терміном "натурфілософія" (як Кант називав свою філософію "критицизмом", а Фіхте — "науковченням"). Це означало й певні ідейні розбіжності із своїми попередниками, зокрема Фіхте. Інтерес автора "Науковчення" був зосереджений на тому, як усунений від природи і незалежний від неї суб'єкт сам визначає і цілеспрямовано формує себе. Несвідомо діюче "Я", яке, за Фіхте, творить природу, залишилося поза його розглядом. Шеллінг звернув увагу на те, що саме таке "Я" ще не є власне суб'єктом; щоб стати останнім, воно повинне пройти шлях несвідомого природного розвитку, і йому тільки належить підвестися до самосвідомості як сутнісної властивості суб'єкта. Тому Шеллінг дійшов думки, що починати одразу із самосвідомого "Я", як це робив Фіхте, неісторично, що треба повернутися до самого витoku: висвітлити генезу самосвідомості й показати необхідність її появи як закономірного результату розвитку природних процесів від неживого і несвідомого до живого та самосвідомого.

Ставши в межах своєї натурфілософії на точку зору первинності природи, Шеллінг прагнув зрозуміти її не через якісь інтелектуальні схеми, а виходячи з неї самої. Він стверджував, що природа має реальність, яка впливає із самої природи, вона є її власний продукт — із себе самого організоване і саме себе організуюче ціле". У "Першому нарисі системи натурфілософії" також чітко сформульована теза про діяльнісний, продуктивний характер природи, про її розвиток. Крім принципу розвитку, в природі править принцип "полярності", "градації". Останній полягає у тому, що природа розглядається як система сходинок, причому нижча сходинка завжди є основою для вищої. Сходження від нижчого до вищого спричинюється боротьбою полярностей, або

протилежностей, які штовхають природне тіло на вищий ступінь одухотвореності.

Шеллінг вперше в історії нової філософії спробував встановити і простежити ступені розвитку протилежностей у природі. На першому ступені (магнетизм) він помітив, що протилежності (полюси магніту) містяться всередині одного тіла. На другому (електрика) вони розподіляються по різних тілах, які приходять до взаємної напруги, відносно протилежності. На третьому ступені (хімізм) тіла відносяться одне щодо іншого таким же чином, як сили магнетизму: абсолютно диференційовані та протилежні (напр., кисень — водень, кислота — луг), а в результаті їх. взаємодії відбувається повернення до висхідного пункту, до індиференції, але вже не сил, як у магнетизмі, а тіл.

Шеллінг постійно вдосконалював схему своєї натурфілософії. Так, він намагався розглядати "тяжіння" як початок і слідом за Кантом "докритичного періоду" пояснювати природний рух взаємодією протилежних сил тяжіння і відштовхування. Якщо сили врівноважуються, то ми маємо тіло неживої природи. Коли тіла, виведені з рівноваги взаємодією, прагнуть до заспокоєння, — має місце хімічне явище. А якщо рівновага не встановлюється, а повсякчас порушується, боротьба сил безперервно відтворюється, то маємо феномен життя, в якому виявляється одночасно і життя природи в цілому.

Чому ж натурфілософу Шеллінгу доводилося брати за початок то магнетизм, то тяжіння, то, зрештою, електрику? Справа в тім, що природа незмінне виступала перед ним як таке ціле, в якому нема нічого безумовно первинного, і будь-який початок відносний. Природа є цілісним організмом, якому підпорядковані такі явища, як магнетизм, тяжіння, електрика, гальванізм, хімізм, теплота, світло. Сукупність останніх як окремих потенцій неживої природи вже є, за Шеллінгом, чимось живим, що в цілісному організмі дістає свій вияв.

"Найвища потенція" природи — органічне життя — не просто одне з явищ (потенцій) матерії, а найвище вираження життєвості матерії у цілому, найдосконаліша форма здійснення усіх дрімаючих потенцій до життя. Це найвища потенція порівняно з усіма неорганічними формами матерії, яка стала над ними, і водночас це їх власна найвища потенція.

Під впливом полеміки з романтиками, з якими він ідейно розійшовся, Шеллінг замислився над питанням про взаємовідносини живого і неживого, органічного й неорганічного, цілого та частин. Він відкидав думку, послідовно проведену в "Першому нарисі...", про

органічне і неорганічне як жорстко розділені протилежності. В самому організмі, писав він у "Вступі до нарису системи натурфілософії", ці протилежності не розділені, тому саме в ньому треба шукати відгадку цілісності природи, принцип єдності двох її царств. Як в органічних явищах ціле не утворюється складенням окремих частин, а швидше саме "створює" їх, так і щодо природи взагалі: як ціле вона повинна передувати своїм частинам, які випливають із цілого. Природа неорганічного, зазначав Шеллінг, повинна визначатися через протилежне природі органічного.

Протилежність неорганічного і органічного — це та необхідна форма, в якій реалізується життя природи. Неорганічна матерія є неодмінною умовою органічної, але такою ж мірою вона зумовлюється останньою; обидві виникли із спільного живого цілого, з природи, в якій і їхня спільність, і їхня протилежність вже задані. Постійна зміна живої і неживої матерії підтримує буття кожного одушевленого тіла. Душевність та духовність виявляються результатом діалектичного процесу розвитку природи.

Наступний крок у філософському розвитку Шеллінга пов'язаний зі створенням фундаментальної і багато в чому узагальнюючої праці "Система трансцендентального ідеалізму" (1800). Тут натурфілософські напрацювання мислителя постають лише однією частиною його філософії. Друга ж частина — "трансцендентальна філософія". Якщо натурфілософія має своїм предметом природу, то трансцендентальний ідеалізм — "Я". Тут позначився вплив на Шеллінга ідей науковця Фіхте. Тоді між двома філософами ще були близькі дружні стосунки.

Наприкінці 90-х років XVIII ст. Шеллінг дійшов висновку, що розроблювана ним філософія природи відповідає лише на те, яким чином розвиток несвідомо-духовної природи спричиняє появу свідомості, або як з об'єктивного виникає суб'єктивне? Під впливом Фіхте перед ним постало й інше питання: яким чином суб'єктивне перетворюється на об'єктивне, як "Я" стає здатним до трансцендування (виходу за свої власні межі), до зумовлення (створення) об'єктивного. Трансцендентальне "Я" (тобто здатне перетворитися на свою протилежність у процесі творчості) і стало ключовою проблемою "Системи трансцендентального ідеалізму". Ця система включає чотири підсистеми, розгляду яких присвячені головні розділи праці: а) теоретична філософія; б) практична філософія; в) єдність теоретичної та практичної — телеологія; г) філософія мистецтва.

Теоретична філософія виходить з поняття "Я", або самосвідомості, яка обмежується існуючими поза нею речами світу. Останні не є несвідомим творенням "Я", як це було у Фіхте. Тому перед Шеллінгом виникає питання (воно ж — перше завдання філософії): як знання та уявлення про речі можуть абсолютно збігатися з повністю незалежними від

них речами? Філософ звернувся до аналізу та дедукції (виведення) головних форм інтелектуальної (пізнавальної) діяльності, притаманних "Я".

Найперша форма пізнання незалежних від "Я" речей — відчуття. Шеллінг тлумачив його дещо інакше, ніж раціоналісти та емпіристи. Він вважав, що в основі відчуття лежить діяльна природа суб'єкта як живої (органічної) істоти. Далі мислителя цікавив перехід від простого відчуття, властивого живим організмам, до суто людського продуктивного споглядання. Останнє також тісно пов'язане з активністю, оскільки не лише відображає предмет, а й одночасно породжує його, конструює річ у просторі. Продуктивне споглядання переходить у рефлексію (розмірковування "Я" про самого себе). Рефлексія дає змогу співвідносити знання про зовнішні речі зі знаннями "Я" про свої наміри та цілі. Речі осмислюються у плані їх призначення, останнє ж виявляється метою суб'єкта, що їх конструює продуктивною уявою. Розділені Кантом та Фіхте два світи (світ об'єктивної необхідності — природи та світ цілеспрямованої діяльності "Я" — свободи) зближуються, оскільки об'єктивний бік свободи виявляється не чим іншим, як "природним потягом", або волею. Рефлексія переходить у волю як основу практичної діяльності вільного і самосвідомого суб'єкта.

Практична філософія — друга підсистема трансцендентального ідеалізму Шеллінга. Тут філософ виходить з кантівських категоричного імперативу та ідеї про злу природу людини і закладені в неї зародки добра, які мають розквітнути в процесі морального виховання. Крім моралі, яка повинна сприяти цим діям, має бути правовий устрій. Право як позаморальний регулятор практичної (спрямованої на світ) співдіяльності людей не суперечить принципам свободи, практичного ставлення до світу самосвідомих "Я", що стали епіцентрами активності.

Якщо теоретична філософія показує, яким чином природна об'єктивна необхідність стає вільним волевиявленням суб'єкта, то практична філософія пояснює, як із самої свободи, коли я думаю, що дію вільно, має з необхідністю виникати несвідоме, тобто без моєї участі дещо мною незамислене, або, інакше кажучи, як проти цієї вільної діяльності повинна ставати діяльність несвідома, на основі якої виникає дещо таке, чого сам я, по своїй волі не міг би реалізувати. Так, у співдіяльності маси індивідів, кожен з яких діє на основі своїх власних рішень, тобто вільно, виникає дещо, чого жоден з них не передбачає і чого свобода сама по собі ніколи б не реалізувала. Вільна поведінка багатьох "Я", їх співдія привносять у свободу дещо таке, що останній не властиве, а саме: необхідність, яка панує над ними, тобто об'єктивну, від них незалежну. Своєю вільною практичною дією суб'єкт об'єктивує себе; діяльність стає об'єктивною закономірністю.

Але чому, запитував Шеллінг, у свободу привноситься дещо їй не властиве, тобто закономірність? І відповідає: над одним і другим стоїть щось вище, третє. Його неможливо виразити логічно, поняття тут безсилі. Воно (це "третє") не може бути ні суб'єктом, ні об'єктом, ні тим та іншим одночасно, а "виключно лише абсолютною тотожністю", або абсолютотом.

Третя підсистема трансцендентального ідеалізму — телеологія — якраз і стосується абсолютної тотожності, або взаємодії, "Я" і світу, суб'єкта і об'єкта, взаємодії теоретично-практичної, що здійснюється, по-перше, в історії, по-друге, в природі. Телеологізм, або закономірний рух історії від періоду долі до мети, якою є промисел божественного провидіння, лише трохи відкриває абсолютну тотожність, але залишає її невловимою для поняття. Це пояснюється тим, що тотожність постійно заперечується, порушується вільною дією людей, свобода яких виявляється своєрідним відштовхуванням від абсолюту, подібно до того, як гріхопадіння перших людей, що здійснили перший вільний вчинок, було відокремленням, відпаданням від Бога, який став для них недосяжним. Крім того, ця тотожність є принципом пояснення історії і тому не може бути висновком з останньої. Через те пошуки тотожності треба здійснювати не в історії (об'єктивності другого порядку), а в природі (об'єктивності першого порядку).

Однак природі вже надано цього характеру споконвічної тотожності ще до того, як вона стала об'єктом свідомої діяльності. Природа хоч і виступила у натурфілософії як витвір, створений без участі свободи, без будь-якої мети, однак уявляється немовби створеною цілеспрямовано і свідомо. Вона як витвір сліпих сил, що діють у ній, все ж наскрізь і повністю просякнута доцільністю, підкреслював Шеллінг. У природі ще залишається нерозривним те, що зазнає розпаду у вільній діяльності. Будь-яка природна річ, скажімо рослина, є цілком тим, чим вона повинна бути: вільне в ній є необхідним, а необхідне — вільним. Природа, отже, є початковою відповіддю на питання: яким чином або завдяки чому знову може стати для нас об'єктивною абсолютна тотожність (гармонія) необхідності й свободи.

Більш правильною відповіддю, вважав Шеллінг, є мистецтво, оскільки абсолютна тотожність суб'єктивного і об'єктивного, свободи й необхідності притаманна саме йому.

Четвертою підсистемою трансцендентального ідеалізму є філософія мистецтва. Вона певною мірою тематично збігається з кантівською "Критикою здатності судження". Кант порівнював природний організм з цілісністю художнього твору. Шеллінг встановив важливі відмінності. Організм народжується цілісним; художник творить ціле, але творити його може по частинах, створюючи з них щось згодом нероздільне. Природа

починає з несвідомого і лише в кінцевому підсумку приходиться до свідомості. У мистецтві шлях інший — свідомий початок і несвідоме завершення розпочатої праці. І ще одна відмінність: витвір природи не обов'язково прекрасний; твір мистецтва прекрасний завжди, інакше це не мистецтво.

Свобода — необхідний висхідний момент творчості, який включає протилежність свідомої і несвідомої діяльності. Вона дістає настільки повне завершення в справжньому творі мистецтва, у гармонії та повноті поєднання його моментів, що в ньому будь-яка видимість сваволі щезає, протиставленість суб'єктивного і об'єктивного повністю зникає, свідомо і несвідомо діяльність "раптово" гармонізуються. У "Системі трансцендентального ідеалізму" Шеллінг не міг добитися перетворення суб'єктивного на завершену об'єктивність. Тепер, у галузі мистецтва, це стало можливим: "Абсолютна об'єктивність надана лише мистецтву". Геніальність і є те неосяжне, що стоїть над свідомою і несвідомою діяльністю і в чому абсолютно збігаються обидві. Митець опріч того, що було задумане, інстинктивно-несвідомо вкладає у свій твір деяку безконечність. У результаті справжній витвір мистецтва містить невичерпність тлумачень, начебто авторові була притаманна нескінченна множинність задумів. Твір генія тим відрізняється від будь-якого іншого, що в його безконечності знаходять розв'язок суперечності, нездоланні іншим шляхом. Тому, зазначав Шеллінг, у мистецтві ми маємо як документ філософії, так і її єдиний одвічний і справжній органон.

Мистецтво виступає найвищим моментом, який завершує устрій самосвідомості у "Системі трансцендентального ідеалізму". Кінець системи зникається з початком. Гармонія досліджуваного об'єкта — "Я" із самим собою встановлювалася спочатку лише суб'єктивно, переходами на вищі ступені самоспоглядання, поки не досягла, нарешті, тієї повної об'єктивності, яка дана в спогляданні твору мистецтва. А таке споглядання є естетичним, і в кінці системи ми дізнаємося, що із самого початку, приступаючи до філософських роздумів, ми самі знаходились у стані естетичного споглядання й поступово доводили свій об'єкт — "Я" — до цього ступеня. Споглядання неминуче повинне було прийняти форму інтелектуального. Останнє є необхідним лише при філософствуванні, що знаходиться поза колом буденної свідомості. Проте естетичне споглядання як інтелектуальне може виникати в будь-якій свідомості.

У травні 1800 р. Шеллінг звернувся до Фіхте з проханням викласти своє ставлення до "Системи трансцендентального ідеалізму" та інших праць. Фіхте не погодився з поглядами свого молодого друга, за якими природа є незалежною від духу. Подальше їх листування свідчить про поглиблення розходжень, які пізніше переросли у справжню сварку. Між мислителями точилася суперечка честолюбств; кожен прагнув довести, що точка зору суперника "нижча" за його власну, а тому й система опонента повинна бути лише частиною його власної системи.

Оскільки суперечка тривала досить довго (її підігрівали й Гегель, і дружина Шеллінга Кароліна), філософу довелося взятися за 'осмислення місця своїх поглядів. Ось як Шеллінг у "Штутгартських бесідах" (1810) характеризував специфіку своєї тогочасної філософської позиції порівняно з поглядами його попередників та сучасників: "Я відрізняюсь а) від Декарта тим, що не стверджую абсолютного дуалізму, який виключає тотожність; б) від Спі-нози тим, що не стверджую абсолютної тотожності, яка виключає будь-який дуалізм; в) від Лейбніца тим, що ідеальне та реальне (А та В) не розчиняю в одному лише ідеальному (А), але стверджую реальну протилежність обох принципів за їх єдності; г) від власне матеріалістів тим, що духовне і реальне не розчиняю цілком у реальному (В). Втім, сказане стосується лише найбільш одухотворених матеріалістів — гілозоїстів. У французьких матеріалістів А зникає зовсім і залишається лише В (ато-місти і механіцисти), це повна протилежність Фіхте, який залишає лише А; д) від Канта і Фіхте тим, що я не покладаю ідеальне лише суб'єктивно (в "Я"), навпаки, ідеальному протиставляю дещо цілком реальне — два принципи, абсолютною тотожністю яких є Бог.

На думку Шеллінга, його філософія тотожності, яка прийшла на зміну натурфілософії, відрізняється від попередніх систем тим, що є всеохоплюючою; вона включає і природу, і Бога, і людину. Якщо Кант вивів за межі філософи знання про Бога, то Шеллінг, навпаки, вводить Бога до філософії, не перетворюючи, однак, останню на богослов'я. Для теології Бог — особливий предмет вивчення, для філософії Шеллінга — лише найвища основа сущого. Довести його існування неможливо, та в цьому і немає необхідності. Чи треба геометру доводити існування простору?

Як найвища основа сущого, Бог, за Шеллінгом, -і-єдність протилежностей. Він і особистість, і сам світ. У ньому існують дві "першосили" — егоїзм і Любов. Егоїзм — реальне в Богові. Любов — ідеальне, подолання егоїзму, віддання себе іншому, оскільки сама по собі існувати не може. Тому саме божественною любов'ю, що долає божественний егоїзм, твориться світ — природа і людина — інобуття Бога.

Розмаїття світу — результат диференціації абсолютної тотожності, або Бога. Шеллінг розрізняв три періоди цього процесу. Перший період — коли абсолют обмежується реальним, матерією. Темне, несвідоме, те, що Бог як сутність постійно намагається витіснити із своїх глибин і вилучити, є матерія (поки що не оформлена); матерія є не що інше, як несвідома частина Бога. Під час другого періоду реальне (матеріальне) переходить в ідеальне; виключаючи матерію із себе, Бог намагається знову наблизити її до себе, піднести вгору, перетворити на найвищу сутність, із несвідомого викликати свідомість. У третьому періоді відбувається зняття відмінностей між створеними Богом

протилежностями реального та ідеального, матерії та свідомості. Носієм цієї нової тотожності є людина як сполучна ланка двох світів — природного й божественного, реального та ідеального, природи і духу.

Однак людина не виправдала свого високого призначення: вона повинна була підкорити природу духові, а вийшло навпаки — природне начало володіє людиною, матерія перетворюється на Бога. У цьому винна свобода. Здійснюючи останню, людина відпадає від абсолюта — Бога. Будь-який вчинок є злочин. Провал місії особи стає помітним, по-перше, в її взаєминах з природою, яка дедалі більше руйнується людиною, по-друге, в існуванні зла по-третє, в смертності індивіда, яка зумовлена дисгармонією духу та природи, порушенням їх тотожності в

Третій період філософського розвитку Шеллінга називають філософією одкровення. Народилася вона у палких суперечках мислителя з поглядами Гегеля. За Шеллінгом, головний недолік гегелівського вчення в цілому його "негативність", чисто логічний характер системи, побудованої на основі принципу "заперечення заперечення". Замість неї пропонувалася "позитивна" філософія, предметом якої є розвиток свідомості в історії. Шеллінг виділяв три світові епохи такого розвитку: первісний монотеїзм; політеїзм (міфологія); монотеїзм християнства (одкровення).

У 1841 р. Шеллінг читав свою "Філософію одкровення" в аудиторії № 6 Берлінського університету, де він зайняв кафедру філософії, якою завідував Гегель до смерті в 1831 р. Курс Шеллінга був скороченим варіантом його праць "Світові епохи", "Філософія міфології" та "Філософія одкровення", які були задумані ще в перше десятиліття ХГХ ст. і увійшли до "Філософських досліджень сутності людської свободи" (1809). Пізніше сам Шеллінг назвав свій курс невдалим.

5. Система і метод Гегеля

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770—1831) народився в Штут-гарті, столиці королівства Вюртемберг. Його батько, Георг Людвіг Гегель, служив секретарем казначейства. Мати, Марія Магдалина, добра і чуйна жінка, померла, коли Гегелю ледь виповнилося 13 років. У 1777—1787 рр. Гегель вчився у латинській школі й класичній гімназії. З величезним інтересом вивчав математику, риторику, мови, та найбільше захоплювався всесвітньою історією. Недаремно для свого випускного твору він обрав досить оригінальну тему: "Сумний стан мистецтв і наук у турків". Праця дістала високу оцінку.

Після закінчення гімназії Гегель вступив до Тюбінгенського теологічного інституту, де познайомився і дружив з Шеллінгом, Гельдерліном. Восени 1793 р. він успішно склав випускний кандидатський іспит з теології. Відмовившись від кар'єри протестантського пастора, Гегель став домашнім учителем у дворянській сім'ї у Берні (Швейцарія). Робота залишала досить багато вільного часу, і протягом трьох років він глибоко студював Канта, Фіхте, написав свої перші праці "Життя Ісуса" (1795), "Позитивність християнської релігії" (1796). У 1797 р. Гегель повернувся до Німеччини і через посередництво Гельдерліна отримав посаду домашнього вчителя у сім'ї купця Гогеля у Франкфурті-на-Майамі. Продвжуючи заняття філософією, вивчав англійську політичну економію та право. Але його дедалі більше привертала університетська викладацька робота.

Завдяки підтримці Шеллінга Гегель приїхав до Йєни, де захистив дисертацію "Про орбіти планет", читав лекції в університеті, займався літературною діяльністю. Саме у Йєні він написав і видав відому "Феноменологію духу" (1807). Тут сформульована власна, протилежна Шеллінгу, оригінальна філософська позиція. Якщо Шеллінг, у якого в цей період з'явилися релігійно-містичні ухили, розглядав філософію лише як шлях до знання, то Гегель прагнув перетворити її на науку, сприяти наближенню філософії до форми науки, до тієї мети, досягнувши якої, вона могла б відмовитись від свого імені любові до знання і бути дійсним знанням.

Шеллінг вважав, що абсолютне єдине начало (тотожність), в якому збігаються "Я" і "не-Я", пізнаються людиною безпосередньо, подібно до того, як ми відчуваємо красу або биття власного серця. Гегель заперечував безпосереднє пізнання і вважав за необхідне починати не з абсолютного знання, а показати логічний шлях розвитку пізнання від нижчого ступеня (безпосередньо чуттєвого сприйняття) до вищого (повного, абсолютного знання).

Фінансові ускладнення та заборжіння Йєнського університету в умовах війни з Францією

змусили Гегеля шукати іншу роботу. В березні 1807 р. Він переїхав до Бамберга, де став редактором місцевої газети. В грудні 1808 р. приїхав до Нюрнберга і став директором гімназії. Окрім адміністративної та педагогічної діяльності, в Нюрнберзі Гегель багато писав. Саме тут створена і видана "Наука логіки" (Велика логіка), до якої увійшло три книги – "Вчення про буття" (1812), "Вчення про сутність" (1813) та "Вчення про поняття" (1816). У Нюрнберзі з'явився чорний варіант "Енциклопедії філософських наук" – системи філософії Гегеля. В 1811 р. Гегель одружився з Марією фон Тухер – двадцятирічною дівчиною зі знатної дворянської сім'ї.

Ще в Йені Гегель мріяв про університетську кафедру. В серпні 1813 р. він отримав запрошення до Гейдельберзького університету, де читав по два-три курси що семестру, видав "Енциклопедію філософських наук", яку пізніше (в 1827 та 1830 рр.) перевидавав з виправленнями.

З осені 1818 р. Гегель обіймав посаду професора філософії у Берлінському університеті, куди був запрошений пруським урядом. Саме в цей період система Гегеля отримала завершення. Філософ читав курси з логіки, естетики філософії права, антропології, історії філософії, філософії природи. Тексти цих курсів були пізніше видані його учнями. Про велику популярність Гегеля свід-той факт, що в 1829/30 навчальному році він був обраний ректором університету (як відомо, першим ректором тут був Фіхте).

Життя філософа обірвалося несподівано. 14 листопада 1831 року він помер від холери і був похований поряд

з могилою Фіхте.

Як зазначалося, головна мета філософської творчості Гегеля — сприяння перетворенню філософії на науку, дійсне, істинне знання. Формуючи цей намір у передмові до "Феноменології духу", мислитель, як і Фіхте та Шеллінг, наближав поняття науковості до поняття системності: істинною формою, в якій існує істина, може бути лише наукова система її. Але на відміну від своїх попередників автор "Феноменології духу" вніс до розуміння системності дещо принципово нове. Він відмовився від такої дорогої для Шеллінга інтелектуальної інтуїції і на її місце поставив поняття, відкинув фіхтеанський метод приклеювання до всього небесного і земного, до всіх природних і духовних форм парних визначень загальної схеми та розкладання всього по полицках і стверджував, що система філософських наук повинна бути виведена з історії дійсності, яку ці науки

відображають. На місце схеми "Я є Я" Гегель поставив системоутворюючий принцип історизму, або розвитку. Від попередніх його система відрізняється тим, що методом її побудови є найбільш розвинена форма діалектики.

Гегелівська система має назву "Енциклопедія філософських наук". У § 18 праці пояснюється, що її загальним предметом є абсолютна ідея — субстанція і суб'єкт творення дійсності. Ось деякі характеристики абсолютної ідеї: 1) ідея не інертна, а діяльна, вона є взагалі діяльність; 2) ідея діалектична, вона являє собою єдність відмінного — суперечливості; 3) ідея цілеспрямована, вона є ентелехією, а це аристотелеве поняття виражає фіналізм, телеологію, прагнення до мети і самовдосконалення. Абсолютна ідея існує об'єктивно, тобто незалежно від окремих індивідів, більше того, передує не лише індивідам, а й світові в цілому (природі, суспільству).

Буттям чистої абсолютної ідеї є її розуміння самої себе. Зміст її — царство чистого розуму, чистої думки. Це царство є істина, якою вона є без прикриття, в собі й для себе самої. Тому можна висловитися так: цей зміст є зображення Бога, яким Він постає у своїй вічній сутності до створення природи і того чи іншого кінцевого духу. Саме як чистий розум абсолютна ідея є предметом "Науки логіки" — першої частини "Енциклопедії філософських наук".

Наступна стадія розгортання абсолютної ідеї полягає у тому, що остання реалізується як природа. Гегель тлумачив природу як відчуження ідеї, яка вільно "відпускає" себе з царства чистої думки до протилежного царства матеріальної природності. Природа теж є ідея, але у формі інобуття. Саме у такій якості вона є предметом другої частини "Енциклопедії" — "Філософії природи".

Третя стадія саморозвитку абсолютної ідеї починається з появою людини і суспільства, через діяльність яких ідея розпочинає самопізнання, її інобуття знімається у процесі тривалого соціально-історичного та інтелектуального розвитку людства. Цей процес, в якому поступово викристалізуються адекватні форми самосвідомості ідеї, що "спала" в природі, повертає її з інобуття до самої себе і робить справді абсолютною. Результат цього процесу — для себе суцільний абсолютний дух, який є самосвідомістю ідеї.

Духовні формоутворення (суб'єктивний, об'єктивний та абсолютний дух) стали предметом третьої частини "Енциклопедії філософських наук" — "Філософії духу" та

інших досліджень філософа, присвячених конкретним формам об'єктивного та абсолютного духу ("Філософія права", "Філософія історії", "Філософія релігії", "Історія філософії" тощо).

Грандіозна система абсолютного ідеалізму, як її називав сам Гегель, — третя після Арістотеля та Фоми Аквінського спроба охопити всю сукупність знань своєї епохи, її абсолютна ідеалістичність полягає в тому, що вона долає обмеженість як об'єктивного, так і суб'єктивного ідеалізму, синтезуючи зміст першого та другого, її цілісність зумовлена послідовним проведенням обраних принципів, розроблених у "Науці логіки". Тому саме логіка вважається основою гегелівської системи.

Діалектичний логіцизм (діалектико-логічні ходи думки повторюються у викладі знань про природу, історію, формоутворення духу тощо) є метафізичним, онтологічним фундаментом "Енциклопедії". Подібно до того, як абсолютна ідея через природу і дух повертається до самої себе, завершуючи цикл саморозвитку, опис мандрів абсолюту в текстах логіки, філософії природи та філософії духу також має вигляд кола. Більше того, кожна частина філософії, писав Гегель, є філософське ціле, замкнуте в собі коло, але кожна з цих частин містить абсолютну ідею в її особливій визначеності або як особливий момент цілого. Окреме коло саме тому, що воно є в самому собі цілісність, прориває межу своєї визначеності й стає підставою ширшої сфери; тому ціле є коло, яке складається з кіл, кожне з яких є необхідний момент, так що їх система становить цілісну ідею, яка виявляється також в кожному з них зокрема. Замкнена на саму себе, система Гегеля, таким чином, є завершеною.

Зупинимось на змісті системи Гегеля, і насамперед її першої частини — "Науки логіки". Саме в ній викладена методологія побудови "Енциклопедії філософських наук" — діалектика.

Предметом "Науки логіки" є абсолютна ідея, що розгортається і розвивається в ході самоосмислення. Метою, потягом, ентелехією ідеї служить істина. Істина ж не відкарбована монета, якою можна раз і назавжди заволодіти і в готовому вигляді покласти до кишені. Істина як мета ідеї — процес її поступового досягнення. Тому Гегель і казав, що "ідея сутнісно є процес".

Яким же чином, з допомогою яких сил здійснюється осягнення істини? Діяльність ідеї, спрямована на пізнання істини про себе, збуджується її діалектичною суперечливістю.

Шеллінг говорив, що абсолют є тотожність, а Гегель додав до цього: тотожна із собою ідея містить заперечення самої себе, суперечність. Самосуперечливість збуджує самоосмислення ідеї (більше їй нікого й нічого осмислювати), яке є тотожним з її буттям; ідеї живуть, доки вони себе (або їх) мислять.

Буття-мислення ідеї специфічне: як процес вона розгортається у вічності, поза часом та простором. Ідея не має початку в часі чи просторі, існує в цілісності своїх часткових формоутворень. Тут і виникає важлива проблема — початку науки про абсолютну ідею.

Гегель почав свою "Науку логіки" з поняття чистого буття як найбільш абстрактної характеристики абсолютної ідеї. Перший розділ праці так і називається — "Вчення про буття". Чисте буття така порожня абстракція, настільки позбавлена якихось визначень, що виявляється тотожною своїй протилежності — нічому. Зрозуміло, йдеться не про те, що наявність предмета дорівнює його відсутності. Гегель розглядав не конкретне буття того чи іншого предмета, а буття взагалі, думка про яке є настільки беззмістовною, що збігається з думкою про небуття. Буття і ніщо зливаються воедино. В своїй тотожності вони створюють третє поняття — становлення.

У цих трьох перших поняттях гегелівської логіки помітна характерна риса її побудови — принцип тріади: теза, антитеза, синтез. Висувається деяке положення, потім іде його заперечення, а після нього заперечення попереднього заперечення. Синтез тези і антитези збагачує зміст попереднього твердження, оскільки додає до нього знання про його протилежність. Тому діалектичне заперечення збігається з розвитком знань про досліджуваний предмет. Якщо у тезі він розкривався абстрактно (однобічно), то в синтезі це розкриття конкретніше і не-однобічне. Себто розвиток знань про предмет (абсолютну ідею) збігається з їх рухом від абстрактного до конкретного.

Сходження від абстрактних знань до конкретних (від буття до ідеї) є також важливим принципом побудови "Науки логіки". Кожна конкретніша категорія (наприклад, становлення) знімає зміст попередніх. Зняття, за Гегелем, є не лише заперечення, а й одночасне збереження змісту, його піднесення на вищу сходинку розвитку.

Результат становлення — щось стале. Гегель називає його наявним буттям. Тут вже йдеться про буття реальних предметів світу (інобуття ідеї). Відмінність одного предмета від іншого зафіксована в категорії якості. Остання є визначеністю, що збігається з буттям; якщо щезає дана якість, дещо стає іншим. Протилежністю якості є кількість. Вона

— визначеність, байдужа до буття; кількісні зміни предмета не скасовують його буття у певній якості. Синтезом кількості та якості є міра. Вона позначає межі, в яких кількісні зміни не призводять до зміни якості. Порушення межі, або міри, спричиняє появу нової якості, яка виникає шляхом перериву поступовості, стрибкоподібне. Закономірний зв'язок якості та кількості, виявлений Гегелем, став пізніше основою формулювання закону взаємного переходу кількісних і якісних змін — одного з трьох головних законів діалектики.

Ланцюг стрибкоподібних якісних змін створює "вузлову лінію відносин міри". Для ілюстрації останньої Гегель наводив приклад нескінченної зміни агрегатних нової, залежно від температури. Якщо щ станирослино змінюються, то виникає питання про носія цих змін, про деякий субстрат/що лежить в основі ланцюга перетворень. Тобто постає питання про сутність, яка пересуває в буттєвих змінах.

"Вчення про сутність" — другий розділ Науки логіки". На відміну від буття (поверхневого шару дійсності) сутність — внутрішній світ, глибинні зв'язки, що лежать в основі буття. В розділі "Буття" поняття переходять одне в одне, тобто відображається зв'язок предметів типу "перехід"; звідси й закон взаємного переходу. У розділі "Вчення про сутність" поняття злиті одне з іншим, "світяться", взаємовідображаються, або рефлектують. У бутті дещо стає іншим, у сутності дещо є інше, існує лише в єдності із своєю протилежністю, тобто є суперечністю. Сутність і є суперечність, або єдність протилежностей. Гегелівська розробка проблеми суперечності також увійшла до змісту другого закону діалектики — закону єдності й боротьби протилежностей.

Вчення про сутність має три підрозділи. У першому вона розглядається крізь призму її самосуперечливості й тлумачиться як основа існування. Існування відрізняється від буття. Буття безпосереднє, існування завжди чимось опосередковане, обгрунтоване. Існування є буття, яке отримало основу. Основою ж існування, або життєвості, є суперечність — рушійна сила існування. Дещо, писав Гегель, є життєвим лише настільки, наскільки воно містить у собі суперечність.

Другий підрозділ учення про сутність присвячений явищу. Останнє є сутністю в своєму існуванні. Сутність не залишається позаду або осторонь явища, а скоріше, немовби по своїй безмежній доброті, відпускає свою видимість у безпосередність і дарує йому (явищу) радість існування. Бог, котрий як сутність є благість, оскільки він дає існування моментам своєї видимості в самій собі, створює світ. Явище не існує саме по собі, воно завжди виражає певну сутність. Сутність являється, явище — сутнісне. Тотожне в явищах (те, що повторюється в них) є закон. Закон і сутність — речі однопорядкові.

Третій підрозділ учення про сутність має назву "дійсність". Дійсність — це синтез сутності та явища (Існування), або внутрішнього і зовнішнього. Вона включає в себе, по-перше, можливість, по-друге, випадковість. Можливість є те, що сутнісне для дійсності, але сутнісне таким чином, що воно водночас є лише можливість. Оцінювана як одна лише можливість, дійсність є дещо випадкове, і навпаки, можливе саме є тільки випадкове. Можливість може перейти в дійсність за наявності умов; тоді вона стає необхідністю. У зв'язку з категорією необхідності Гегель дав цікавий аналіз проблеми свободи, який буде продовжений у "Філософії права".

Закінчується вчення про сутність аналізом причинності. Причина породжує рівну собі дію. Тому між дією та причиною має місце взаємодія. Взаємодіючи, причина і дія постійно міняються місцями: дія стає причиною, і навпаки. Ланцюг постійно змінюваних причин та наслідків повторює "вузлову лінію відносин міри". Тут виникає питання: а чи існує щось субстанційне у цих нескінченних змінах? Гегель дав ствердну відповідь. Таким вільним від переходів причин та наслідків є поняття.

"Вчення про поняття" є третім розділом "Науки логіки". Поняття визначається як цілісна сфера "суб'єктивної логіки" (два перших розділи Гегель назвав "логікою об'єктивною"). Третій розділ також має тріадну структуру: а) суб'єктивне поняття, б) об'єкт, в) ідея.

У підрозділі "суб'єктивне поняття" розглядаються питання, які утворюють традиційний зміст підручників з формальної логіки: поняття, судження, умовивід. Своє завдання Гегель вбачав у тому, щоб накопичений століттями, але закостенілий матеріал привести в активний стан, знову розпалити в ньому вогонь життя. Філософ прагнув відновити пізнавальну цінність засобів формальної логіки, побачити у фігурах умовиводів реальні відносини речей. Розглядаючи різні типи силогізмів, він сформулював таку думку: всі речі суть умовиводи, дещо загальне, зімкнуте через особливість з одиничністю. Найдоверше-нішим силогізмом є умовивід необхідності, який Кант вважав законом природи. Завдяки таким умовиводам розум з допомогою понять та суджень має змогу формулювати закони, тобто відкривати у своїй власній сфері дещо таке, що притаманне об'єктивному світові. Тим самим, за словами Гегеля, поняття взагалі реалізувалося; точніше кажучи, воно отримало таку реальність, яка є об'єктивністю.

Суть переходу від суб'єктивного поняття до об'єкта полягає в тому, що, за Гегелем, поняття здатні втілюватися в об'єктивних речах, по-перше, через людську діяльність, по-друге, через творення світу речей. Об'єкт — предмет другого підрозділу "Вчення про

поняття" — проходить три ступені розвитку: механізм, хімізм, телеоло-гізм. Телеологічний об'єкт знімає обмеженості двох перших. Його вище значення ілюструється просто: досить згадати про механічну і хімічну техніку, щоб зрозуміти, що саме породження таких об'єктів щоразу залежало від наче зовнішньої щодо них мети, яка, проте, діяла принципово а отже, не була зовнішньою для тієї сфери дійсності до якої вона застосовувалася. Це був рух самої об'єктивності до вищої сходимки. Гегель проаналізував діалектику мети і засобів, їх сходження на вищу стадію — здійсненої мети, або-поняття. Єдність поняття (мети) і об'єктивності — ідея.

Розділ "Вчення про поняття" і "Наука логіки в цілому завершується аналізом ідеї (істини). Істина — це збіг поняття і об'єктивності. Абстрактної істини немає, вона завжди конкретна. Істина увібрала у своєму змісті всі попередні визначення, починаючи з чистого буття, з нічого, становлення тощо, її конкретність і є її різнобічністю, яка досягається синтезом усіх попередніх визначень. Істину не можна охопити відразу в готовому вигляді. Вона є процесом нашого осягнення цілокупності її визначень. Мислення, яке розгортає у часі ланцюг її характеристик, повторює процес буття істини, збігається з ним, беручи категорії, що її розкривають, в їх взаємних суперечливих зв'язках — переходах, взаєморефлексії, запереченні заперечення. Так досягається істинне, а отже, конкретно-системне знання про світ як органічну цілісність, породжену абсолютною ідеєю.

Однак і цього мало для розуміння ідеї-істини. За Гегелем, вона являє собою не лише відповідність поняття предмету (про що писав Арістотель), а й відповідність предмета своєму поняттю. Розглядаючи предмет, ми повинні визначити, чи збігається він із своїм поняттям, містить у собі істину чи ні. Таке розуміння істини можна знайти в пересічному словозастосуванні: говорять, наприклад, про істинного друга і розуміють при цьому людину, поведінка якої відповідає поняттю дружби. Тобто мало мати поняття (ідеї) дружби, добра, краси тощо, мало прагнути до їх пізнання, як це робив Сократ. Треба ще й діяти адекватно, бути відповідним їм. Істина, за Гегелем, предметна, її потрібно не лише пізнати, але й практично реалізувати в житті.

Пізнання істини має своїм об'єктом життя, в якому втілилася безпосередня ідея (ідея добра, краси тощо) як душа у певному тілі. В результаті пізнання цієї душі-ідеї отримується істина. З одного боку, остання відповідає своєму предмету — життю — і є теоретичною ідеєю, відображенням життя, а з іншого — вона збуджує волю та діяльність людини на приведення предметів (насамперед свого життя) у відповідність з отриманою істиною: тут істина є ідеєю блага, або практичною ідеєю.

Завершується "Наука логіки" невеличким підрозділом вчення про поняття, який має назву "Абсолютна ідея". Ось як визначив її Гегель: абсолютна ідея є, як виявилось, тотожність теоретичної і практичної ідей. Вона є абсолютна і повна істина, ідея, що сама себе, мислить, а саме — розуміє себе як розумну, логічну ідею, її змістом є система логічного, або категорій.

Формою абсолютної ідеї є діалектичний, або, як його назвав Гегель, спекулятивний метод. Це форма саморуху поняття, в основі якої лежить принцип заперечення заперечення. Метод є не зовнішньою формою, а душею змісту. Він такий же аналітичний, як і синтетичний. Але дійсна картина діалектичного методу не розгорнута у короткому останньому підрозділі, він розчинений у змісті "Науки логіки".

Методологічні принципи, розроблені Гегелем у "Науці логіки", стали основою побудови двох інших частин його системи.

"Філософія природи" задумана як зображення "інобуття" логічної ідеї, що, ставши абсолютною, вирішила... із самої себе вільно відпустити себе як природу. Структура праці має форму тріади: механіка, фізика, органічна фізика. Тут також реалізовані принципи заперечення заперечення, зняття, сходження від абстрактного до конкретного тощо.

Така ж картина спостерігається у третій частині системи. В структурі енциклопедичної "Філософії духу" три розділи — "Суб'єктивний дух", "Об'єктивний дух" та "Абсолютний дух". Назви розділів означають ступені, якими йде ідея, що повертається в саму себе із свого інобуття, її повернення полягає в знятті чуттєвого, тілесного, природного, матеріального. Дух (пізнання) ліквідує зовнішню відчуженість тілесного світу, робить цей світ своїм, розкриваючи ту обставину, що субстанцією тілесного світу є він же сам, дух. Цей процес асиміляції зовнішнього Гегель вважав звільненням духу.

Знаряддям звільнення духу, як уже зазначалося, є процес пізнання, вершинок) якого Гегель вважав абсолютне знання у формі його власної філософії. Вся всесвітня історія є прогрес в усвідомленні свободи, — прогрес, який ми повинні пізнати його необхідності. Завершенням прогресу і є система "абсолютного Ідеалізму". Просуваючись із ступеня на ступінь шляхом самозвільнення, дух підноситься до знання абсолютного духу як вічно дійсної істини, де розум є вільний для себе, а необхідність природа та історія лише служать для його розкриття, Принцип історизму, або розвитку, який лежить в основі

методу діалектики, вступає у суперечність із системою, яка претендує на відображення позаісторичного й абсолютного знання.

Суперечність системи і методу Гегеля, а також інші неузгодженості його філософії були помічені ще Шеллґа-гом. Про них він писав у мюнхенських лекціях з Історії нової філософії у розділі, присвяченому Гегелю. Пізніше філософську систему великого діалектика піддали критиці Фейербах, Маркс, Енгельс, К'єркегор та інші мислителі.

6. Антропологічний матеріалізм Фейербаха. Криза класичної філософії

Людвіг Андреас Фейербах: (1804—1872) народився в сім'ї криміналіста у м. Ландсхуті (Баварія). Після закінчення місцевої гімназії 1823 р. вступив на теологічний факультет Гейдельберзького університету. Згодом перейшов до Берлінського університету, де слухав лекції Гегеля. Під їх впливом і формувалися погляди Фейербаха. Після закінчення навчання в 1828 р. захистив у Єрлангенському університеті дисертацію "Про єдиний, загальний і безконечний розум", написану в дусі гегельянства. Ставши приват-доцентом, Фейербах з 1829 р. читав курс гегелівської філософії та історії філософії Нового часу. Через рік він надрукував анонімно "Думки про смерть та безсмертя", спрямовані проти важливих догматів християнства. Авторство Фейербаха було встановлено, праця конфіскована, і філософ був позбавлений права викладання. Цілковито присвятивши себе літературній праці, мислитель написав і видав ряд історико-філософських творів: "Історія філософії Нового часу від Бекона Веруламського до Бенедикта Спінози" (1833), "Виклад, розвиток і критика філософи Лейбніца" (1837), "П'єр Бейль. До історії філософії і людства" (1838). 1836 р. Фейербах оженився і протягом 25 років майже безвиїзне жив у селищі Брук-берг, де його дружина була співвласником невеликої фарфорової фабрики. В 1859 р. фабрика збанкрутувала, і філософ переїхав до Рехенберга (поблизу Нюрнберга), де у скрутті провів останні роки.

Початок і розвиток філософської діяльності Л. Фейербаха припадають на період глибокої кризи класичної філософії. Гіпертрофований раціоналізм та рафінований

ідеалізм виявляють свою принципову обмеженість. Перетворення філософії Гегеля у 20-ті роки XIX ст. на офіційну філософію пруської монархії викликало сильну і стійку реакцію. Проти гегелівського панлогізму виступили романтики Ф. Шлегель, який видав "Філософію життя" (1828), брати Гумбольдти, Ф. Шлейермахер. Вони закликали виходити з чуттєвої реальності, природи. Проти гегелівської абсолютизації розуму виступив мій лодий Артур Шопенгауер, який протиставив розумові волю.

Сильним ідейним опонентом Гегеля протягом багатьох років був Шеллінг, котрий в останній період своєї творчості протиставляв логіцизму колишнього друга свою філософію одкровення людини людині. Полеміка пізнього Шеллінга з філософією Гегеля справила великий вплив на молодого Ф. Енгельса — одного з основоположників філософії марксизму — неklasичної філософської доктрини. Одночасно з Енгельсом лекції Шеллінга у Берліні (1841) слухав датчанин Серен К'еркегор. Він протиставив класичному раціоналізму гегельянства та теології пізнього шеллінгіанства свою, теж неklasичну філософію — екзистенціалізм.

У жорсткій полеміці з класичним раціоналізмом та логіцизмом у ці ж часи народжується інша впливова пост-klasична філософська доктрина — позитивізм О. Конта, Дж. С. Мілля, Г. Спенсера та інших. В аналогічних умовах з'являється так званий "вульгарний" матеріалізм Л. Бюхнера, К. Фогта, Я. Молешотта, який прагнув підмінити рафіновано-раціоналістичну філософську класику природознавством. Поглибленню кризи класичної філософії сприяли і послідовники Гегеля, особливо младо-гегельянці Д. Штраус, Б. Бауер, які прославилися своїми лівими поглядами та атеїзмом. Дослідники вважають, що саме праця Д. Штрауса "Життя Ісуса" (1835) зламала офіційну гегелівську традицію.

Незважаючи на те, що в буремній філософській атмосфері Німеччини, в яку був занурений і Л. Фейербах, вже зароджувалися хитори нових, неklasичних філософських течій, він починав як ідеаліст, послідовник і учень Гегеля. Але досить скоро філософ відійшов від правдивого гегельянства. Поштовхом для цього стала проблема людини. Готуючи лекції, які він читав у Ерлангені, філософ помітив, що ні Гегель, ні теологія не знають і не відображають дійсної людської істоти. Місце останньо! займають прозорі абстракції, крізь які людина постає простим "гвинтиком" системи, виконавцем задуму абсолютної ідеї. Вже у "Думках про смерть та безсмертя (1830) Фейербах дійшов висновку: конкретною істотою індивіда робить лише любов, оскільки вона є вершиною людської чуттєвості. Чим глибший предмет любові, тим вона сильніша, а цією силою визначається цінність любові: чим більше ти віддаєш самого себе, тим істинніша твоя любов. Неможливо любити без самовіддачі. Самовідданість, з якою пов'язується любов, розкриває людину як чуттєву дійсну істоту, означає одночасно самоздійснення людини, робить її образом "сутності всіх сутностей" — Бога. Сам Бог є любов, і людина, яка

любить, причетна до нього.

Повний розрив Фейербаха з гегельянством та ідеалізмом знаменувала його стаття "До критики філософії Гегеля" (1839). У ній автор критикував не лише Гегеля, а й Шеллінга. Останній тяжіє до східної мудрості, його філософія утверджує спокій і загальну єдність. Гегель — уособлення Заходу, його думка все розчленовує, у всьому бачить різноманітність, пурхає, як метелик. Саме у Шеллінга Фейербах запозичив головний аргумент проти Гегеля, який зробив початком своєї системи "чистого буття", що збігається з "ніщо". Слідом за Шеллінгом філософ заперечував Гегелю: буття не може бути "чистим", його не можна відірвати від його ж носія. Буття єдине із своїм носієм. Таким носієм буття повинна бути матеріальна, чуттєва природа.

З точки зору Фейербаха, ідеалізм, який заперечує самоцінність природи, стверджує її вторинність і залежність від ідеї, є не що інше, як раціоналізована релігія. Дійсна філософія протилежна релігії. В основі останньої лежить віра, в основі філософії — знання, прагнення розкрити дійсну природу речей. Тому найперше завдання філософії, вважав Фейербах, є критика релігії.

Релігія розтинає світ людини навпіл; поряд з дійсним виникає умоглядний світ, який панує над першим. Аналогічно "теологія роздвоює і відчужує людину". В релігійних віруваннях, стверджував Фейербах, людина об'єктивує, опредмечує свою недовершеність; усі нерозв'язані земні проблеми вона переносить на небо. Безконечна, або божественна, сутність, писав філософ, — духовна сутність самої людини, яка, однак, відокремлюється від людини і уявляється самостійною істотою. Так виникає стійка ілюзія: справжній творець Бога — людина — розглядається як його творення, ставиться в залежність від нього і позбавляється свободи і самостійності.

Для звільнення від таких ілюзій, на думку Фейербаха, необхідно зрозуміти, що людина — не творення Бога, а частина, причому найбільш довершена, вічної матеріальної природи.

Такі погляди на природу як істинного носія буття, са-моцінну і первинну реальність відрізняються від поглядів просвітників. Природа, за Фейербахом, є не механізм, мом, а складним організмом, який живе за своїми власними законами. Ставлячи органічне буття природи у центр своїх інтересів, філософ інколи називав розроблену ним форму натуралізму "органіцизмом". Така увага до переважно живої, органічної матерії пояснюється тим, що у центрі його системи стоїть людина — єдиний, універсальний і

найвищий предмет філософії.

Нова філософія, стверджував Фейербах в "Основах філософії майбутнього" (1841), має своїм принципом не абсолютний, тобто абстрактний, дух, не розум сам по собі, а дійсну і цілісну істоту — людину. Навіть природу, на його думку, треба розуміти лише як базис людини. Нова філософія робить людину виключним, універсальним предметом філософії, а антропологію — універсальною наукою.

Редукція (зведення) буття взагалі до людського буття лежить в основі антропологічного матеріалізму Фейербаха. Сам філософ не прийняв терміна "матеріалізм", скомпрометованого "вulgарними" матеріалістами. До того ж він прагнув вийти за межі класичного розмежування головних філософських течій, у самій назві концепції відобразити її принципову посткласичність.

Вихідною позицією дотеперішньої філософії, писав Фейербах у "Основних положеннях філософії майбутнього", була така: "Я" — абстрактна, лише мисляча істота; тіло не має відношення до моєї сутності; що ж стосується нової філософії, то вона виходить з положення: "Я" — справжня чуттєва істота; тіло входить до моєї сутності; тіло в повноті свого складу і є моє Я, становить мою сутність. Попередній філософ, щоб захиститися від чуттєвих уявлень, щоб не забруднити чистих понять, мислив у безперервній суперечності й розбраті з почуттями, а новий філософ, навпаки, мислить у мирі й згоді з почуттями.

Людина відрізняється від тварини зовсім не одним лише мисленням. Скоріше все її єство відмінне від тваринного. Зрозуміло, той, хто не мислить, не є людиною, але не тому, що причина лежить у мисленні, а тому, що мислення є неминучий результат і властивість людської істоти. Людина не є окремою істотою, подібною до тварин; вона — істота універсальна, безмежна і вільна. І ця свобода не зосереджена в якійсь особливій здатності — волі, а також ця універсальність не покривається особливою здатністю сили думки, розуму, — ця свобода і ця універсальність захоплюють всю її істоту.

Мистецтво, релігія, філософія або наука є виявами або розкриттям справжньої людської сутності. Людина, завершена, дійсна людина лише та, яка володіє естетичним або художнім, релігійним або моральним, а також філософським або науковим смислом. Взагалі лише той є людиною, хто не позбавлений жодних істотних людських властивостей. "Я — людина, і все людське притаманне мені". Цей вираз, якщо взяти його

у загальному, найвищому смислі, є лозунгом сучасного філософа.

Л. Фейербах зробив надзвичайно важливий висновок, який справив значний вплив на подальшу філософську антропологію, екзистенціалізм, персоналізм та інші напрями. Людина як найвищий предмет філософствування є не лише індивідуальністю, окремою чуттєвою істотою. Її сутність — в єдності з іншими людьми, що виявляється у зв'язку між "Я" і "Ти". Проте ця єдність спирається лише на реальну відмінність між "Я" і "Ти".

Антропологічний принцип Фейербаха та інтерсуб'єкт-ність "Я" — "Ти" наклали відбиток на інші розділи філософії. Так, у теорії пізнання вони спричинили нове розуміння об'єкта. За Фейербахом, поняття об'єкта спочатку формується у досвіді людського спілкування, а тому першим об'єктом для кожного є інша людина, "Ти". Саме любов до іншого — шлях до визначення його об'єктивного існування, а відтак — до визнання існування зовнішніх речей взагалі.

Вищезазначені нововведення Л. Фейербаха зумовили також модифікацію форми діалектики. Якщо у Гегеля вона була вченням про саморух понять, їх взаємо-перехід, взаємосуперечливість, заперечення і зняття, то фейербахівська діалектика прагне відобразити єдність відмінних "Я" і "Ти", їх діалог. Фейербах критично ставився до ідеї Гегеля про єдність протилежностей. Він вважав, що безпосередня єдність протилежних визначень можлива і дійсна лише в абстракції. Лише час є засобом з'єднання в одній істоті протилежних або суперечливих визначень відповідно до дійсності.

Діалектика стає у Фейербаха суб'єктивною діалектикою зміни внутрішніх станів індивіда, що зумовлюються спілкуванням та діалогом з іншими людьми. Мислитель антропоморфізує суперечність; остання є виявом складності й суперечливості людських стосунків.

Етика Фейербаха — евдемонізм, тобто вчення, яке обґрунтовує моральність як прагнення до щастя. Філософ переконаний, що лише "суспільна людина" є людиною, індивіди живуть і можуть бути щасливі лише в спілкуванні з іншими. Якщо поза "Я" немає "Ти", то немає і моралі. Індивідуальне прагнення кожного до щастя Фейербах доповнив загальнозначущим моральним імперативом: "Моя моральна вимога до людей обмежується лише тим, щоб вони не робили нічого злого". Дотримання даного імперативу сприяє розв'язанню суперечностей у стосунках між людьми, допомагає утвердженню гармонії в їхніх душах.

Як яскраве вираження кризового стану класичного раціоналізму в середині XIX ст., філософія Л. Фейербаха зробила і свій внесок у поглиблення цієї кризи. Вона розбудила значні інтелектуальні сили, які не лише довершили критику попередніх поглядів, а й створили нові оригінальні посткласичні напрями, які стали провідними у філософії XX ст.

7. Література до розділу

1. Асмус В. Ф. Иммануил Кант. — М., 1973.
2. Берковський Н. Я. Романтизм в Германии. — Л., 1973.
3. Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма. — М., 1978.
4. Гайденок П. П. Философия Фихте и современность. — М., 1979.
5. Гегель Г. В. Ф. Сочинения: В 14 т. — М.; Л., 1929—1959. — Т. 1—14.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. — М., 1974.

7. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2: Философия природы. — М., 1975.
8. Гегель Г., В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. — М., 1977.
9. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986.
1991. Т. 1—6.
10. Дворцов А. Т. Гегель. — М., 1972.
11. История философии в кратком изложении. — М.,
12. Кант И. Сочинения: В 6 т. — М., 1963—1966.
13. Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980.
14. Лазарев В. В. Философия раннего и позднего Шеллинга. — М.,

1990.

15. Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к "Науке логики". — М., 1984.

16. Овсянников М. Ф. Гегель. — М., 1971.

17. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. —

М., 1955. — Т. 1—2.

18. Філософія. Курс лекцій. — К., 1993.

19. Фихте И. Г. Избр. сочинения. — М., 1916. — Т. 1.

20. Фихте И. Г. О назначении ученого. — М., 1935.

21. Фишер К. История новой философии. — Спб., 1901—1909. —

Т. I—VIII.

22. Шеллинг Ф. В. И. Сочинения: В 2 т. — М., 1987—1989. — Т. 1—2.

23. Шеллинг Ф. В. И. Философия искусства. — М., 1966.

24. Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. —К., 1964.