

ФІЛОСОФІЯ

Хрестоматія для аспірантів

Мелітополь, 2018

УДК 1(075.8)
ББК 87я73-3
В 67

Рекомендовано до друку Вченою радою
Мелітопольського державного педагогічного університету
імені Богдана Хмельницького (протокол №14 від 26.06.2018)

Рецензенти:

доктор філософських наук, професор В. Г. Воронкова;
доктор психологічних наук, професор В.Й. Бочелюк;
кандидат філософських наук, доцент О.І. Ісакова.

В 67 Філософія: Хрестоматія для аспірантів: Навчальний посібник.
Укладач Волков О. Г. Мелітополь: 2018. 424 с.

ISBN 978-617-7218-57-8

© Волков О. Г.

ЗМІСТ

Вступ.....	9
Розділ I. Філософія як перша наука.....	10
Тема 1. Філософія і світобачення.....	12
1.1. П.П. Кудрявцев. Абсолютизм або релятивізм?.....	12
1.2. О.М. Гіляров. Міра для оцінки.....	13
1.3. С.О. Левицький. Основи органічного світогляду.....	16
1.4. М.О. Бердяєв. Про призначення людини.....	21
1.5. Г.В.Ф. Гегель. Енциклопедія філософських наук. Т. 1. Наука логіки. Вступ.....	24
1.6. П. Слотердайк. Критика цинічного розуму.....	27
Список джерел.....	30
Тема 2. Метафізика.....	31
2.1. Аристотель. Метафізика. Кн. 12. Розд. 4-6.....	32
2.2. А. Г. Баумгартен. Пролегомени до метафізики.....	36
2.3. Р. Декарт. Роздум про першу філософію.....	38
2.4. І. Кант. Про джерела метафізики.....	42
2.5. О.І. Введенський. Метафізика та її завдання. Істинне й уявне буття.....	44
2.6. А. Шопенгауер. Метафізична основа.....	46
2.7. Е. Корет. До поняття “метафізика”.....	49
Список джерел.....	54
Тема 3. Діалектика.....	55
3.1. Платон. Парменід.....	55
3.2. Діонісій Ареопагіт. Про таємниче богослов'я.....	59
3.3. Г.В.Ф. Гегель. Енциклопедія філософських наук. Наука логіки.....	62
3.4. Ф. Енгельс. Діалектика природи.....	66
3.5. Т.В. Адорно. Негативна діалектика.....	68
3.6. А. Камю. Бунтівна людина.....	73
3.7. П. Тілліх. Вітальність і мужність.....	75
3.8. Ж.-П. Сартр. Походження ніщо.....	77
3.9. О. Ф. Лосєв. Діалектика міфу.....	80
Список джерел.....	82

Розділ II. Онтологія..... 83

Тема 4. Суцце і буття..... 84

4.1. Парменід. Про природу.....	84
4.2. Боецій. Яким чином субстанції можуть бути благами, в силу того, що вони існують, не будучи субстанціальними благами.....	85
4.3. Г.В.Ф. Гегель. Загальний розподіл буття.....	87
4.4. М.Гайдеггер. Онтологічна перевага питання про буття	97
4.5. Н. Гартман. Основне онтологічне питання.....	101
4.6. В.С. Хазієв. Про суцце і абсурд.....	108
Список джерел.....	112

**Тема 5. Трактовки буття в різних філософських
напрямах..... 113**

5.1. Платон. Парменід.....	113
5.2. Спіноза. Короткий трактат про Бога, людину та її щастя	115
5.3. Г.В.Ф. Гегель. Поняття духу.....	117
5.4. Ф. Енгельс. Вступ до “Діалектики природи”.....	119
5.5. Дж. Берклі. Філософські нотатки.....	121
5.6. Й.Г. Фіхте. Як належить науковчення, як наука, до свого предмету?.....	122
5.7. А. Бергсон. Безлад і два порядки.....	124
5.8. О.О. Козлов. Панпсихізм. Його переваги перед вище розгляденими напрямами.....	127
5.9. М. Гайдеггер. Буття присутності як турбота.....	131
5.10. Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі. Різوما.....	134
Список джерел.....	136

Тема 6. Ієрархія побудови буття..... 138

6.1. В.В. Зінківський. Ієрархічна структура буття.....	138
6.2. Плотін. Про провидіння.....	140
6.3. Прокл. Єдине і багате в їх статиці.....	143
6.4. С.Л. Єпіфанович. Преподобний Максим Сповідник і візантійське богослов'я.....	146
6.5. Святий Фома Аквінський. Чи можлива нескінченна безліч існування в реальності.....	147
6.6. В.С. Соловйов. Дійсність морального порядку.....	148
6.7. Н. Гартман. Стара і нова онтологія.....	149
6.8. К. Маркс, Ф. Енгельс. Ідеологія взагалі. Німецька особливо	151
6.9. С.О. Левицький. Ієрархічна будова буття.....	153

6.10. М.О. Бердяєв. Демократія та ієрархія.....	159
6.11. О.М. Гіляров. Оцінюючий світогляд.....	160
Список джерел.....	162

Тема 7. Соціальне буття..... 163

7.1. С.О. Левицький. Солідарність і ворожість.....	163
7.2. С. Франк. Неосягненне.....	166
7.3. М.О. Бердяєв. Творчість і громадськість.....	169
7.4. С. Гантінгтон. Концепція ідентичності.....	172
7.5. А. Камю. Бунтівна людина.....	176
7.6. К. Маркс. Панівний клас і панівна свідомість.....	179
7.7. Г.В.Ф. Гегель. Поділ історії.....	181
7.8. А. Тойнбі. Дія виклику-і-відповіді.....	184
Список джерел.....	186

Тема 8. Модальність буття: можливість, необхідність і дійсність..... 187

8.1. Аристотель. Метафізика. Книга 9.....	187
8.2. Святий Хома Аквінський. Сума проти язичників, кн. I, гл. 45.....	190
8.3. Спіноза. Про Бога.....	192
8.4. Р. Декарт. Метафізичні роздуми. Друге міркування...	193
8.5. Г.В. Лейбніц. Монадологія.....	195
8.6. Г.В.Ф. Гегель. Вчення про сутність.....	195
8.7. Н. Гартман. Сущє як універсальне і як сингулярне.....	202
8.8. М. Епштейн. Основні поняття теорії можливого.....	204
8.9. Е. Гуссерль. Сутність і сутнісне пізнання.....	208
Список джерел.....	211

Розділ III. Гносеологія..... 212

Тема 9. Свідомість.....213

9.1. Дж. Берклі. Про принципи людського знання.....	213
9.2. Й.Г. Фіхте. Факти свідомості стосовно теоретичної здібності.....	214
9.3. Г.В.Ф. Гегель. Свідомість.....	216
9.4. Платон. Софіст.....	224
9.5. О.О. Козлов. Панпсихізм. Його переваги перед вище розгляденими напрямками.....	226
9.6. П.А. Гольбах. Про природу та її закони, про людину, про душу та її здібності, про догмати безсмертя, про щастя.....	228
9.7. Р. Декарт. Про істину та брехню.....	230

9.8. А. Бергсон. Творча еволюція.....	231
9.9. Дж. Сьорл. Підриваючи підстави.....	233
9.10. Е. Гуссерль. Тема аналітики присутності. Ідеї чистої феноменології та феноменологічної філософії.....	237
9.11. М. Гайдеггер. Онтична перевага буттєвого питання.....	239
Список джерел.....	242

Тема 10. Теорія пізнання. 243

10.1. Дж. Локк. Про ідеї взагалі та їх походження.....	243
10.2. Р. Декарт. Правила для керівництва розуму.....	244
10.3. П.Д. Юркевич. Серце та його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого.....	248
10.4. Г. Райл. Поняття свідомості.....	250
10.5. В. Віндельбандт. Критичний або генетичний метод...	253
10.6. Е. Касіреп. Філософія символічних форм.....	256
10.7. Б. Рассел. Види пізнання.....	258
10.8. Т. Кун. На шляху до нормальної науки.....	262
10.9. П.О. Флоренський. Стоп і твердження істини.....	264
10.10. С. Жіжек. Пристрасті реального. Пристрасті бачимості.....	266
Список джерел.....	268

Тема 11. Герменевтика..... 269

11.1. Августин Блаженний. Християнська наука чи підстави герменевтики та церковного красномовства...	269
11.2. Філон Олександрійський. Про херувимів, про полум'яні мечі та про першу тварь, яка народилася від людини, Каїна.....	272
11.3. Р.Бультман. Міфічна картина світу та міфічна подія порятунку в Новому Заповіті.....	275
11.4. Ф. Шлейермахер. Герменевтика.....	278
11.5. В. Дільтей. Доповнення з рукописів.....	281
11.6. М. Гайдеггер. Розуміння і тлумачення.....	283
11.7. Г.-Г. Гадамер. Мова як середовище герменевтичного досвіду.....	285
11.8. П. Рікер. Існування і герменевтика.....	288
11.9. М. Фуко. Герменевтика суб'єкта.....	290
Список джерел.....	293

Тема 12. Аксиологія..... 294

12.1. Г. Ріккерт. Природа і культура.....	294
12.2. В. Віндельбандт. Що таке філософія?.....	297
12.3. В. Дільтей. Автобіографія.....	299

12.4. Н. Гартман. Метафізика цінностей.....	301
12.5. М. Шелер. ORDO AMORIS.....	303
12.6. М. Вебер. Теорія ступенів і напрямів релігійного неприйняття світу.....	306
12.7. С.О. Левицький. Про поняття “цінності”.....	308
12.8. Ф. Ніцше. Воля до влади. Досвід переоцінки всіх цінностей.....	312
12.9. А. Камю. Нігілізм і історія.....	315
Список джерел.....	317

Розділ IV. Основні філософські напрями сучасності. 318

Тема 13. Феноменологія..... 319

13.1. Е. Гуссерль. Філософія як сувора наука.....	319
13.2. Г.Г. Шпет. Інтуїція дослідна та ідеальна.....	321
13.3. М. Гайдеггер. Феноменологічний метод розвідки.....	323
13.4. Ж.-П. Сартр. У пошуках буття.....	326
13.5. М. Мерло-Понті. Феноменологія сприйняття.....	329
13.6. Е. Левінас. Неінтенціональна свідомість.....	333
13.7. А. Шютц. Основний аргумент “Ідей II” Гуссерля.....	337
13.8. О.Ф. Лосєв. Філософія імені.....	339
13.9. Б. Вальденфельс. Досвід Чужого і домагання з боку Чужого.....	342
Список джерел.....	344

Тема 14. Екзистенціалізм..... 345

14.1. О. Больнов. Існуючий мислитель.....	345
14.2. С. К’єркегор. Хвороба до смерті.....	348
14.3. М. Гайдеггер. Онтична перевага буттєвого питання....	351
14.4. Ж.-П. Сартр. Безпосередні структури для-себе.....	353
14.5. Ж. Марітен. Суб’єкт (suppositum).....	357
14.6. Г. Марсель. Метафізичний щоденник.....	359
14.7. К. Ясперс. Осяжне.....	360
14.8. М.О. Бердяєв. Екзистенціальна діалектика божественного та людського.....	363
14.9. В. Франкл. Екзистенціальна динаміка і невротична втеча.....	366
Список джерел.....	369

Тема 15. Аналітична філософія..... 370

15.1. У.Джеймс. Перцепт і концепт. Значення концепту....	370
15.2. М. Шлік. Поворот в філософії.....	372
15.3. Р. Карнап. Подолання метафізики.....	374

15.4. Б Рассел. Логічний атомізм.....	376
15.5. Л. Вітгенштейн. Логіко-філософський трактат.....	378
15.6. Л. Вітгенштейн. Філософські дослідження.....	381
15.7. Г. Райл. Позитивне значення “знання як”.....	383
15.8. П.Ф. Стросон. Індивіди. Досвід дескриптивної метафізики.....	386
Список джерел.....	388

Тема 16. Філософія постмодерну..... 389

16.1. Р. Барт. Міф як викрадення мови.....	389
16.2. Ж. Лакан. Стадія дзеркала.....	391
16.3. Ж. Ліотар. Стан постмодерну.....	395
16.4. Ж. Бодрійяр. Порядок симулякрів.....	399
16.5. Ж. Дельоз. Перша серія парадоксів: чисте становлення	401
16.6. М. Фуко. “Stultifera navis”.....	404
16.7. Ж. Дерріда. Кінець книги і початок листа.....	406
16.8. Ж. Батай. Дитинство, розум і зло.....	410
16.9. Р. Роргі. Наставляння, релятивізм і об’єктивна істина	412
16.10. Дж. Ваттімо. Постмодернізм: прозоре суспільство.....	414
16.11. Юлія Крістева. Сили жаху. Есей про відразу.....	417
Список джерел.....	423

ВСТУП

Філософія – це любов до мудрості. Любов – це нескінченна прихильність до того, що визнається безумовно позитивним. І таким позитивним є мудрість. Що таке мудрість? Це вміння діяти згідно з розумом, тобто раціонально організовувати своє існування. Тому не слід протиставляти мудрість і розум, оскільки розум – це інструмент мудрості, а мудрість – спосіб його використання в практиці існування.

Призначення розуму полягає у встановленні сенсу існування. Тим самим філософія фактично є джерелом існування, оскільки її предметом є сенси соціального існування. Вона не стільки наука, скільки безпосередність встановлення соціального значення в реальності. Її предмет – мудрість як вияв розуму в існуванні. Кожен має своє світобачення як сукупність значень, які він здійснює в реальності. Це визначає його вчинки, справи і ставлення до інших.

Здійснення філософії припускає заданість сенсів, які визначають спосіб існування. Вона – це завжди осмислена дія, виникнення установки, інтенції, які конституюють виникнення праксису, безпосередньої практичної дії.

Деякі сенси існування стають надбанням не тільки самого індивіда, але й усього людства. До таких належить філософія Г. Гегеля та І. Канта, Сократа і М. Гайдеггера тощо. Кожна з філософських систем, що належить до академічних, присвячена певній сукупності питань і проблем. Під впливом великих мислителів, індивідуальні сенси зливаються як струмочки в широкі й повноводі річки, і далі – у величезні моря й океани філософської думки. Академічна філософія має своїми учнями все людство.

Історія людства передбачає зміну сенсів існування. Їх зміст втілюється в тих соціальних рішеннях, які приймаються в конкретній ситуації. Тому філософія постійно змінюється від покоління до покоління. Кожне нове покоління приносить із собою нові сенси існування. Крім того, водночас існує не один сенс, а декілька, часто полярних, але доповнюючих один одного.

Філософія може ґрунтуватися на релігійних уявленнях, оскільки вона є виявленням світогляду. Більше того, можна сказати, що будь-яка релігія, за способом свого здійснення, є фактично філософією існування. Але водночас, як показало ХХ століття, філософія існування може бути винесена зі сфери релігії.

Не можна двічі увійти в одну й ту саму річку, так і неможливо двічі пережити філософію існування. Змінюються часи, вдачі, стиль життя, і водночас змінюється філософія існування.

Від того, яка філософія отримала розповсюдження в суспільстві зараз, залежить існування кожного індивіда. Існування суспільства також залежить від того, яка філософія виявляється найбільш дієвою.

Основне питання філософії: в яких умовах і за яких передумов думка філософа зможе стати сенсом існування, інакше, які сенси існування можуть стати підставою для ведення бізнесу.

Хрестоматія “Філософія” для аспірантів включає в себе звернення до представників різних історичних епох філософії, які поєднані задачею формування прагматичного світогляду. Кожна тема, у свою чергу, складається з розгляду декількох аспектів прагматичної доцільності людської діяльності. У більшості випадків автор пов'язує вивчення питання з аналізом певного філософського твору або окре-

мого його фрагмента. Така структура дозволяє використовувати не тільки безпосередньо сам текст хрестоматії, але й філософські твори видатних представників філософської думки. Отже, освоєння цього курсу передбачає знання першоджерел.

Автор підкреслює, що освоєння змісту цього курсу включає звернення до оригінальних творів та їхню інтерпретацію у ракурсі, який визначено в темі. Слід мати на увазі, що введення того або іншого філософського твору зумовлене не історико-теоретичною проблематикою, а основною метою курсу – формування гуманістичного світогляду. При підготовці до занять необхідно звернутися як до розгляду питань у рамках окремої теми, так і до аналізу взаємозв'язків між темами.

Розділ І. Філософія як перша наука

ТЕМА 1. ФІЛОСОФІЯ І СВІТОБАЧЕННЯ

- 1.1. П.П. Кудрявцев. Абсолютизм або релятивізм?
- 1.2. О.М. Гіляров. Міра для оцінки.
- 1.3. С.О. Левицький. Основи органічного світогляду.
- 1.4. М.О. Бердяєв. Про призначення людини.
- 1.5. Г.В.Ф. Гегель. Енциклопедія філософських наук. Т. 1. Наука логіки. Вступ.
- 1.6. П. Слотердайк П. Критика цинічного розуму. Передмова.

1.1. П.П. КУДРЯВЦЕВ. АБСОЛЮТИЗМ АБО РЕЛЯТИВИЗМ?

Досі у нас йшла мова про різні напрямки життя. Але людина не просто живе, подібно рослині чи тварині. За допомогою свого розуму вона звітує і в змісті життя, і в його напрямку. До складу тієї драми, яка відбувається на фатальному роздоріжжі, входить не тільки боротьба потягів і почуттів, – роздум становить суттєвий елемент цієї драми. Результатом більш-менш методичного роздуму над питанням про принципи, що визначають той чи інший напрямок життя, є філософія, для якої питання про підстави віри в абсолютно-цінне, так само як про умови його визначення, завжди становило предмет особливої уваги. І подібно до того, як в житті ми розпізнаємо дві основні течії – абсолютне і релятивістичне, так і в філософії можливі два основні напрямки у вирішенні питання про абсолютно-цінне: позитивний, яким затверджується існування абсолютно-цінного, і негативний, яким існування абсолютних цінностей заперечується. Перший напрямок можна назвати, вживаючи вже знайомі нам терміни: абсолютне, а друге – релятивістичне. Таким чином, двом життєнапрямам відповідають два життєрозуміння, і як перші взаємно виключають один одного, так й інші. Тому історія філософії являє собою безперервну боротьбу двох напрямків – абсолютизму з релятивізмом, яка переплітається з боротьбою аналогічних напрямків самого життя, ускладнюючи його чи – навпаки – сама ускладнюється ним. І якщо історія духовного життя людства, оскільки остання відбилася, наприклад, в мистецтві, могла бути представлена з точки зору боротьби між двома протилежними життєнапрямами, то та сама точка зору, без будь-якого насильства над фактами, могла бути проведена і через всю історію філософії. По суті, П.І.Ліницький і зробив це у своїй величезній праці “Ідеалізм і реалізм”, тому що зрештою ці два напрямки, якщо їх брати в найбільш послідовному вираженні, збігаються з тими, які вище позначені як абсолютизм і релятивізм. В останній час зробив спробу представити розвиток філософської думки з цієї точки зору один з видатних представників філософського релятивізму – Йосип Петцольдт в своїй книжці “Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus” (Lpz. 1906), але розпочата не в історичних, а апологетичних інтересах, ця спроба, природно, дуже далека від повноти й історичної об’єктивності: це – спроба довести, що релятивізм, оскільки він висловився в навчаннях Авенаріус, Маха і Шуппе, являє собою останнє слово історичного розвитку філософської думки.

Проходячи через всю історію філософії, боротьба абсолютизму з релятивізмом в деякі моменти історичного розвитку, в силу різних історичних умов, особливо загострюється. Ці моменти стають поворотними пунктами історії, “і на таких перехрестях своєї історії повинні вчитися люди”. В цьому відношенні особливо повчальна боротьба філософських і політичних напрямків, що відбувалася в Афінах в V столітті до Р. Хр.

1.2. О.М. ГІЛЯРОВ. МІРА ДЛЯ ОЦІНКИ

21. Суб'єктивна оцінка філософських побудов завжди суперечлива, об'єктивна – безперечна. На питання, який філософський твір кращий, справжній, стрункіший, немає одноманітної відповіді. У філософських побудовах і в співчутті ним відображається емоційна сторона, а емоції незмінно суб'єктивні. Прихильність тому або іншому філософському напрямку, вченню, захоплення тією чи іншою філософською системою – є завжди справа особистої схильності, особистого смаку. Скільки думок, стільки й філософій. Тому з філософських питань важко, здебільшого навіть неможливо, порозумітися. Тому й вимоги, що пред'являються до філософських творів, найрізноманітніші. Звичайно, філософський твір найбільше задовольняє самого автора. У кожного видатного мислителя є послідовники, що розділяють з ним захоплення його теорією, але навіть найгарячіші з них перетлумачують здебільшого його вчення по-своєму, приладжуючи до своїх смаків. Тому суперечки про переваги та недоліки філософських побудов безплідні. Але при будь-яких суперечках про переваги і недоліки об'єктивне значення залишається поза суперечкою. Якщо не можна дати безперечну відповідь на питання, яке вчення краще, справжнє, стрункіше, то можна дати цілком безперечну відповідь на питання, яке в об'єктивному сенсі значніше. Найзначніше те, яке дає багато для життя, захоплює широкі кола, визначає як творець історії, нею здавна підготовляється і собою її вважає. Чим довша та різноманітніша ця історія, тим значення вчення більше. Можна погоджуватися або не погоджуватися з Гераклітом, Сократом, Платоном, Аристотелем, Спинозою, Локком, Юмом, Кантом, Гегелем, Шопенгауером, Ніцше та іншими, можна хвалити їх або ганити, але заперечувати їх значення для життя не можна.

22. Для кожного творця філософської системи вирішальна оцінка – його власна. Для нього, ще більше, ніж для його послідовників, система хороша, істинна, струнка остільки, оскільки його задовольняє. Подібно художнику, він сам свій вищий суд. Вислуховування чужих думок, підстроювання під них, засмучення негативною критикою – завжди викривають слабкість або навіть відсутність філософського обдарування, заняття філософією не за покліканням, яке тільки для себе, а за зовнішніми спонуканнями. До “філософської музи” можна застосувати те саме правило, що й до художньої:

Веленью Божию, о муза, будь послушна,
Обиды не страшись, не требуя венца;
Хвалу и клевету приемли равнодушно
И не оспаривая глупца.

23. Останнє особливо важливо. Внаслідок схильності до навіювання, яке властиве багатьом, і незначної у багатьох оригінальності, більшість живе чужими думками. Нерідко визнаються цінними творами схвалені критикою, і невдалими – нею відкинуті. При цьому зазвичай забувають, що критик по розумовій силі може бути не від критикованого. Як розпізнати розум від дурості? Розумова сила визначається такими ознаками, відсутність яких позначає дурість. Розумовою силою передбачається: 1) великий запас уявлень, понять, ідей – багатство змісту, 2) велика кількість точок зору – широта розумового кругозору, 3) велика рухливість думки, легкість відтворення та вибору – свобода думки, 4) схоплювання різноманітності в єдності та єдності в різноманітності – проникливість в аналізі та синтезі, 5) підпорядкування різноманітності певних точок зору – кмітливість, тямущість, 6) легка і вільна відмінність відтінків і вигинів думки – розумова чуйність, 7) легкість підбору причин до наслідків і засобів до цілей і навпаки – спритність, винахідливість. У дурного розумовий ужиток бідний, дурний “позбавлений розуму”. Думка його закріпачена небагатьма точками зору, вона нерухома – дурний завзятий; він не здатний розібратися в складному – непроникливий; він не винахідливий, не тямущий; у нього немає чуйності до відтінків – він, наприклад, звичайно не розуміє жарти, навіть “не тонкі”; він важко схоплює причинний зв'язок і діє недоцільно, недоре-

чно. Далеко не всі філософи мають великий розум, не в більшій мірі володіють ним і критики.

24. Життя створюється не стільки людьми сильного розуму, скільки темними народними масами з достатнім, навіть часом високим розумовим рівнем для життя практичного, але слабким – для теоретичного. Широке поширення зі створіння духу може отримати лише те, що відповідає цьому рівню. З іншого боку, наш духовний організм хоча і прагне до єдності, досягає її лише на мить. Навіть видатні діячі здатні струнко об'єднати лише небагато і в вузьких межах. Бездоганна в формальному відношенні побудова всеосяжних філософських систем з багатим і різноманітним вмістом досі нікому не вдавалася. У кожному, навіть не особливо багатому філософському вченні, чимало протиріч, і чим вчення в об'єктивному сенсі значніше, тим більше в ньому незлагодженого. Але в кожному є явними або, принаймні, маються на увазі об'єднуючі точки зору, одна або кілька. Чим цих точок зору більше, тим вчення плідніше. Кожен може вибрати з цієї множини будь-яку і користуватися нею по-своєму.

25. Не в одній тільки філософії, але у всіх областях духовної творчості найбільшим успіхом серед широких кіл користуються не стільки найбільш злагоджені, скільки найбільш багаті змістом і різноманітністю точок зору твори. Релігійні вчення особливо наочно це доводять. Християнське вчення, наприклад, належить до найменш злагоджених. Один з Отців Церкви, Григорій Ниський, кажучи про Троїчність, зауважив, що християнство займає середину між іудейським єдиним Богом і язичницькими богами. Це зауваження про “середину” справедливо про християнське вчення і в інших відносинах. Для багатобожників це багато богів, для єдинобожників – принцип єдиного Бога. Христос є Син Божий, він і Бог, і не Бог, і людина, і не людина. Християнство – є разом і іудейство, і не іудейство. Воно і релігія розуму, і містика, яка заперечує розум. Воно і релігія свободи, і релігія закону. Воно і проповідує близьку кончину світу, і знаходить основи для міцного земного життя. Воно і монархічне, і демократичне. Воно вчення і народне, і філософське. Воно й індивідуалізм, і соціалізм. Воно й морально суворе, і морально милостиве. Воно і заперечує культ, і його визнає і так далі. На кожне питання в ньому можна підібрати протилежні відповіді. Воно, на погляд одного середньовічного філософа, переливається всіма кольорами “начебто павиного пера”. Нескінченні суперечки, викликані християнським вченням, документально доводять ці переливи. У них не слабкість, а сила цього вчення. Життя рухається і різноманітне, і для нього потрібно рухливе і різноманітне. До всяких духовних творів можна застосувати те, що Гете говорить про драматичні:

На массы ты лишь массой повлияешь,
Всяк что-нибудь на вкус отыщет свой.
Дав многое, ты многих оделяешь,
Тогда доволен всяк пойдет домой.
Разбей свой вкус, чтоб каждый видел крошку:
Им нравится глотать подобную окрошку,
Легко принять, легко и сочинять.
Какая польза здесь им целое давать!
Ведь публика же все расщиплет понемножку.

“Окрошку”, точніше з оригіналу – “ragu”, кожен бажачий без ускладнень може знайти у всіх найбільших філософських творах у Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля тощо, у тому числі й Спінози з його прославленою “залізною логікою”. Безперечно, не всяка окрошка прийнятна. Яка прийнятна і неприйнятна, визначається умовами раси, часу, місця, індивідуальності.

26. У теоретичному відношенні відсутність злагодженості – великий недолік. Але життя не зважає на теорії, воно їх створює і змінює. Очікувати повної та бездоганної злагодженості можна тільки в творах, що виникли в короткий термін, але їх важко очікувати від творів, створених тривалою діяльністю. За вірним зауваженням Пушкіна, тільки

дурні не змінюються, адже час не приносить їм розвитку, а досвід для них не повчальний. І не можна не погодитися з Бісмарком, коли він в одній зі своїх парламентських промов, у відповідь на докори в мінливості, зауважив, що якщо вона недолік, то бути каменем – найцінніше в житті. Всі видатні діячі або міняли свої точки зору, або виявляли ухил до такої зміни, або, нарешті, стояли на такій точці зору, яка дозволяє різні ухили. Платон, Шеллінг, Ренан – типові приклади.

27. Поряд з негативним ставленням до окремих філософів, йде негативне ставлення до філософії взагалі. На філософію, як і на будь-яку теорію, дивляться часом, як на веселе проведення часу, і шкодують, що стільки блискучих розумів даремно витрачають сили, які можна було б з користю застосувати на служіння народу, поліпшення його побуту, боротьбу з соціальним злом і неправдою, або на вдосконалення у галузі прикладних знань і їх сина – техніки. Зі свого боку, представники теоретичної думки схильні дивитися на діячів практичного життя зверхньо, відводячи навіть великій соціальній архітектурі та великим винаходам техніки в житті нижче місце, ніж побудові теоретичного.

Але соціально-філософські питання не менше, а більш спірні, ніж інші філософські питання. На них можливі тільки такі відповіді, за якими виникають нові питання і так без кінця. Потрібно боротися проти бідності, темряви, гніту – в цьому всі згодні. Але чим вимірювати достаток, яке потрібно світло, як усунути гніт – про це суперечки без кінця. До того ж, можна бажати блага народу, але бути не здатним жити з ним одним життям. Розумовий аристократ може бути в наговці, але він відчуває себе не з наговпом, “серед них, але не від них”. Навпаки, прикладні знання і техніка – область цілком певна, і в ній може працювати з однаковою для себе зручністю і розумовий аристократ, і розумовий демократ, перший – в тиші кабінету або лабораторії, другий – серед робітників, як один з них.

28. Тому, якщо не можна протиставляти філософську діяльність соціальній, то для всебічного висвітлення становища, що займає філософія в житті, не зайве буде відповісти на два питання: 1) що для життя прямо і безпосередньо важливіше: техніка або філософія, і 2) в якій з цих областей розумова сила виявляється більш значною.

З об'єктивної точки зору, обидва ці питання вирішуються на користь техніки. Якби зникла філософія, прямий і безпосередній збиток відчули б далеко не всі, хоча непрямий був би чималий: розквіт філософії свідчить про розквіт розумового життя, і філософія сприяє цьому розвитку. Високий розвиток техніки можливий тільки в високорозвинутому суспільстві. Цей непрямий збиток був би важким, але прямий був би частково відшкодований тим, що філософія сприяє не тільки духовному добробуту, а й стану, йому протилежному, може не тільки налаштовувати і складати, а й розглядати. Продуманий філософський синтез повинен спиратися на аналіз: перш ніж будувати, потрібно розібратися в матеріалі, з якого зводиться будівля. З іншого боку, аналіз, не завершений синтезом, є тільки половина шляху. Але рівномірна здатність до філософського аналізу і синтезу – доля небагатьох. Звичайно дають або синтез, не заснований на аналізі, або аналіз без синтезу. Побудова першого роду, за рідкісними винятками безпосереднього прозріння, є нікчемною. Взятий сам по собі аналіз є розкладання, руйнування цілісного. Схильність до філософського аналізу, тобто до аналізу взагалі всього життя, і головним чином – духовного, без схильності до синтезу, легко веде до підризу життєрадісності, до розчарування. Обдаровані такою односторонньою схильністю мислителі змушені проклинати думку, як знаряддя руйнування. Приклад Ам'єль, що розповів у своєму “задушевному щоденнику” свої муки, особливо красномовний. Без критики немає філософії, але філософська критика – знаряддя двосічне. Наносячи рани тому, що вона критикує, вона може боляче, часом смертельно, поранити внутрішній світ самого критикуючого.

Навпаки, зникнення техніки відгукнулося б прямо і безпосередньо гострим болем на величезному числі людей. Воно означало б повернення до первісної дикості. Культура рухається, перш за все, думкою, роботою голови, а рука, що будує, для неї не менш необхідна, ніж мисляча голова. Ця рука – така ж відмінність людини від тварини, як і її голова. Ми настільки звикли до зручностей повсякденного вжитку, що не звертаємо уваги на

все те різноманіття розумової сили, яке потрібно було для їх створення. Колесо, гвинт, важіль – які, мабуть, прості речі, але скільки потрібно було винахідливості, щоб дійти до них! І ті, кому ми зобов'язані цими та подібними до них винаходами, повинні бути визнані нашими найбільшими благодійниками. Складні технічні споруди – двигуни парові, теплові, газові, нафтові, водяні, електричні й інші, машини папіропрядільні, папіроробні, друкарська машинка, різного роду фізичні прилади – телескоп, мікроскоп, телеграф, телефон та інше – можуть служити зразками продуманого і досконалого аналізу та синтезу. Сучасна органічна хімія, в її служінні техніці, дає не менш блискучі зразки, перед якими, через їхню проникливість, тьмяніють найяскравіші аналізи і синтези в філософії. Якщо є підстави захоплюватися могутністю людського розуму і забувати через це негативні сторони нашої сутності, то саме через такі успіхи науки в її застосуванні до техніки. У творах техніки закристалізована розумова міць наочно, чітко, яскраво і без темних сторін. Ця міць, в порівнянні з тією, яка виступає в творах філософії, релігії, мистецтва, тим солідніша, що матеріал, що дається зовнішнім світом, далеко не такий поступливий, як черпаємий зі світу внутрішнього.

1.3. С.О. ЛЕВИЦЬКИЙ. ОСНОВИ ОРГАНІЧНОГО СВІТОГЛЯДУ

Філософія є вчення про основні принципи пізнання, сущого і належного. Тому будь-який світогляд, тобто система знань про світ, просякнута керівною ідеєю, має, по своїй природі, філософський характер. Кожній людині властиво не тільки реагувати на навколишнє середовище і впливати на нього в інтересах самозбереження, а й прагнення пізнавати світ і саму себе, – те, що Шопенгауер називав “метафізичною потребою”. В доповнення до першої книги трактату А. Шопенгауера “Світ як воля і уявлення” є спеціальна глава (17-я) під назвою “Про метафізичні потреби людини”, де йдеться про те, що в зв'язку з роздумами про власне буття і смерть виникає властива тільки людині потреба в метафізиці: вона, таким чином, – *animal metaphy-sicum* [метафізична тварина]” (Шопенгауер А. Світ як воля і уявлення. М., 1992, т. II, с. 236). Динамічна теорія матерії, розроблена Кантом в наступних творах, написаних ним в “докритичний період” творчості: “Питання про те, чи старіє Земля з фізичної точки зору” (1754), “Загальна природна історія і теорія неба” (1755), “Нова теорія руху і спокою” (1758). У другій із зазначених робіт Кант розробив гіпотезу про походження нашої Сонячної системи з розсіяних матеріальних частинок (“туманних мас”), які нагріваються від тертя в результаті внутрішнього тяжіння та відштовхування. У 1796 р. П. Лаплас, незалежно від Канта, розвинув аналогічні ідеї в своєму “Викладі системи світу” і дав математичну розробку гіпотези утворення зірок і планетних систем з дифузійної матерії. У стародавні часи ця потреба не була ще диференційована, вона зливалася воедино з релігією і мистецтвом (міфотворчість), але в більш пізній час виникло прагнення до вільного дослідження світу силами людського розуму (Індія, V ст. до Р.Х. в Греції). На зорі свого існування філософське пізнання і пізнання наукове збігалися. У міру розвитку і диференціації знання, приватні науки (математика, фізика, хімія і так далі) виділялися з філософії, емансипуючись від неї, виробляючи свої власні методи дослідження. Таким чином, філософія по праву може бути названа матір'ю всіх наук.

У XIX ст., коли прогрес наук і розквіт техніки отримав небачений колись розмах і темп, у багатьох наукових колах утвердилася думка, що філософія – пережиток “метафізичного” способу мислення, подоланого сучасною позитивною наукою. Багатьом здавалося, що приватні науки, як природні, так і гуманітарні, витіснили філософію з області наукового пізнання, що філософія – це, по суті, зайвий і непотрібний баласт людського духу, який представляє лише історичний інтерес. Думка ця глибоко помилкова. Вона заснована на хибному переконанні, ніби світогляд являє собою просту суму знань. Насправді, світогляд аж ніяк не продукт суми знань, а органічна цілісна їх система. Механічна сума знань могла б скласти енциклопедію знань, але не могла б створити світо-

гляду – вчення про світ як про ціле. Бо, по-перше, наука сама містить в собі передумови філософського характеру (наприклад, простір, час, число – в математиці, матерія – у фізиці). По-друге, різноманіття наукових знань і спеціалізація наук вимагають об'єднання їх в систематичне ціле: вони вимагають “науки про науки”. Ця узагальнююча наука і є філософія, яка, в силу цього, заслуговує назви не тільки матері, але і синтезу всіх наук. Відрив науки від філософії несприятливий для обох сторін. Філософії, відірваній від науки, загрожує виродитися в безплідну гру абстрактними поняттями. Науки, позбавлені філософського фундаменту і які прагнуть філософського самоусвідомлення, не в силах створити світогляду. Ми не повинні забувати, що немає єдиної науки, а існують лише приватні, які мають тенденцію до дедалі більшої спеціалізації. Ми не говоримо вже про те, що деякі науки, на сучасній стадії їх розвитку, відкидають аксіоми, які колись вважалися непорушними, і, поглиблюючи знання природи матерії (фізика), стикаються, волею-неволею, віч-на-віч з проблемами філософського характеру.

Всі ці міркування приводять до думки, що ховати філософію передчасно. Мало того, неодноразово філософія передбачала наукові відкриття і теорії. Поняття атома, наприклад, було висунуто Демокритом за дві тисячі років до застосування атома в науці. Динамічна теорія матерії Канта лише тепер отримує своє наукове підтвердження.

Нарешті, на зламі ХХ ст., в надрах самої філософії відбулася революція, що відкрила нові проблеми і по-новому висвітила старі. Передчасно похована філософія відродилася з новою силою.

Отже, філософія є цілісна система знань, вчення про світ, як про ціле. Однак сутність філософії не вичерпується областю теоретичного знання. Бо філософія є не тільки вчення про сутність, але й про належне, про ідеал, який не даний і не може бути даний в досвіді, але який визначає ідею будь-якого світогляду. Ідеал ніколи не даний в емпіричній дійсності, він являє собою завдання для думки і дії. Тому філософія є не тільки вчення про пізнання (гносеологія) і буття (онтологія), але і вчення про належне, про цінності – аксіологія (від грецького слова “цінність”), в якій перше місце належить етиці – вченню про імперативні цінності. Цінності звернені не стільки до людського розуму, скільки до почуття (емоцій) та волі.

Філософія повинна зважати на те, що людина є істота, яка не тільки пізнає (*homo sapiens*), а й істота емоційна, вольова. Людині властиво керуватися в своїй діяльності верховною цінністю. Світогляд, позбавлений цієї керівної верховної ідеї, не завершений і не цілісний. Головна проблема аксіології – питання про природу цієї верховної цінності, питання про її суб'єктивне (особисте або групове) або об'єктивне (загальнолюдське) значення.

Якщо гносеологія (теорія знання) є ніби методологічний корінь філософії, а онтологія (вчення про буття) – її колір, то аксіологія – той плід, який має принести філософія, життєво значуще завершення філософського світогляду.

2. Підрозділ філософських дисциплін

Формально філософію можна розділити на три основні дисципліни: гносеологію, або теорію знання, автономною частиною якої є логіка; онтологію, або теорію буття, і аксіологія – вчення про цінності. Такі дисципліни, як етика, естетика і філософія релігії, є відносно автономними частинами теорії цінностей.

Гносеологія – основна методологічна філософська дисципліна. Вона ставить питання про походження і, головне, про об'єктивну значущість, загальнообов'язкове знання. Гносеологія ставить кардинальне питання про те, чи існує пізнавальний і майбутній нам світ сам по собі, або він є явище якоїсь непізної суті, або ж, нарешті, – лише уявлення, що саме себе пізнає.

Проблеми ці, в силу чистої їх теоретичності, непопулярні. Маса, включаючи навіть широкі кола інтелігенції, байдужі до гносеологічних проблем і мало цікавляться ними. Маса тяжіють до догм, їм чужий дух критики і скепсису, який становить головний пафос

гносеології. Проте справжня філософія починається з гносеології, і знайомство з підводними каменями гносеології необхідне для критичного обґрунтування світогляду.

Філософський світогляд, позбавлений міцного гносеологічного фундаменту, будеться ніби на піску, він догматичний і бездоказовий, він – “сумованець без філософського паспорта”. Характерно, що в діалектичному матеріалізмі – системі *par excellence* – хоча сам вираз “світ як уявлення” належить А. Шопенгауеру, Левіцький застосовує цю формулу до навчання Канта і Юма слідом за М.О. Лоським, який пише: “Весь світ Канта є уявлення, і до того ж таке подання, всі елементи якого існують тільки для того, щоб скласти уявлення. Це інтелектуалізм, доведений до крайності; це вчення про те, що єдиний відомий процес є процес пізнання” (Лоський Н.О. Вибране. М, 1991, с. 120); догматична гносеологія виявляється найбільш вразливою, найбільш слабкою його стороною. Теоретики діамату не визнають гносеології самостійною філософською дисципліною.

Для розуміння природи гносеології необхідно усвідомити відмінність між гносеологією і психологією, з одного боку, і гносеологією і логікою – з іншого.

Психологія цікавиться психічними процесами як такими, навіть в тому випадку, якщо вона вивчає процеси пізнання. Питання про те, чи є дане пізнання істинним або хибним, не існує для психолога, оскільки він не виходить за рамки своєї науки. Він вивчає психічні процеси в їх фактичності, а не в їхній пізнавальній цінності, для нього марення божевільного і геніальні прозріння лежать в одній площині. Для гносеології, навпаки, першочергово важливі критерії істинності знання. Його насамперед цікавить, чи відповідає дане пізнання істині чи ні. Інакше кажучи, гносеологія цікавить не фактичний процес пізнання, а його предмет, його сенс, його пізнавальна цінність.

Більш тонка межа між гносеологією і логікою. Дещо спрощуючи дійсне взаємовідношення між ними, можна сказати, що в області компетенції логіки лежить формальна сторона знання, форма істини, в той час як гносеологія цікавить предметна сторона істини, істина в її предметності. Так, наприклад, форма силогізму “всі люди смертні, я людина, отже, я смертний”, встановлюється логікою. Але питання про походження судження “всі люди смертні” – питання вже гносеологічне. Логіку цікавить правильність мислення, гносеологію – його істинність. Ясно, що формальна правильність мислення аж ніяк не захищає від помилок, якщо правильне логічне судження будується на помилкових передумовах. В силу цього можна сказати, що гносеологія виникла раніше логіки і лежить в її основі. Теорія логіки – дисципліна вже філософська, гносеологічна. Якщо в колишніх посібниках логіка розглядалася як цілком самостійна наука, то після праць Шуппе, Гуссерля, Введенського, Лоського та інших її можна розглядати як автономну частину теорії знання. Зрозуміло, не можна заперечувати, що між гносеологією і логікою існує глибока взаємна залежність, але залежність логіки від гносеології – більш значима, більш фундаментальна.

Найбільш прогресивний, в кращому сенсі цього слова, в сучасній гносеології – це інтуїтивізм, який отримав своє найяскравіше і чітке вираження в працях Бергсона, Лоського, Шелера та інших. Відроджуючи цінне ядро наївного реалізму, інтуїтивізм вчить духовним передумовам знання. Саме інтуїтивізм вивів гносеологію із безвихідного глухого кута “світу як уявлення”. Іntenціоналізм (від лат. *Intentio* – прагнення) – основне поняття філософії Ф. Brentano. “Кожен психічний феномен, – за думкою Brentano, – характеризується співвідношенням з будь-яким об’єктом (*Psycho-logische Standpunkte*. Bd. 1, Buch 2. Leipzig, 1874, S.115; цитата за: Філософська енциклопедія. М., 1962, т. 2, с. 290-291). Іntenціональність означає, що свідомість завжди є ставлення до чогось; фізичний об’єкт як такий не іntenціональний. Всі психологічні феномени Brentano ділить на три класи: уявлення (репрезентація як чиста присутність об’єкта), судження (ствердження чи заперечення об’єкта), почуття (любів або ненависть до об’єкта), в які вона була заведена Юмом і Кантом. Тому гносеологічні проблеми будуть викладені нами в дусі інтуїтивізму (близьким до інтуїтивізму є іntenціоналізм Brentano і феноменологія Гуссерля. Феноменологія – напрямок в філософії ХХ ст., розроблений головним чином Е. Гуссерлем (який спирався на ідеї свого читателя Ф. Brentano); вихідний пункт феноменології – розгляд позадослідних і позаісторичних структур свідомості; предметне

буття іманентне свідомості і знаходить свій об'єктивний сенс завдяки віднесеності до свідомості), що зупиняється, однак, на півдорозі до об'єктивності знання.

Отже, гносеологія є корінь філософії, невидимий для тих, хто цікавиться нею, так би мовити, з боку. Найважливішою квіткою філософії, її центральною дисципліною є метафізика або, більш точно, онтологія – вчення про буття, про сутність явищ, вчення про принципи сущого. І якщо пізнання за своєю природою направлене на суще, як на те, що розшукують, і лише в порядку рефлексії – на саму себе, то саме в онтології полягає головний пафос філософії. Тому з повним правом онтологія називалася раніше “першою філософією” – *philosophia prima*. Світова філософія пережила три головні періоди розвитку онтології: класичний ідеалізм давнини (Платон, Аристотель), докантівські догматичні системи (Декарт, Спіноза, Лейбніц) і німецький ідеалізм (Фіхте, Шеллінг, Гегель).

Але, починаючи з середини минулого століття, під впливом успіхів природничих наук (вірніше, некритичного сприйняття цих успіхів) онтологія, а з нею і філософія взагалі, прийшла в занепад. Так, засновник позитивізму Конт вважав її продуктом зжитої “метафізичної” стадії людського мислення [згідно “закону трьох стадій”, який О. Конт сформулював в “Системі позитивної філософії” (1851), “всі наші думки необхідно проходять три змінюючі один одного стани: спочатку теологічний стан, де відкрито панують спонтанно виникаючі фікції, які не мають доказів; потім метафізичний стан з переважанням абстракцій або сутностей, які приймаються за реальність; і, нарешті, позитивний стан, що незмінно ґрунтується на точній оцінці зовнішньої реальності” (цитата за: Сучасна західна соціологія. Словник. М., 1990, с. 138)]. З царіці наук філософія перетворилася в її служницю. Тон вираження: “ну, це вже метафізика” – видає усталене напівпезирливе ставлення до філософії.

Бо, оскільки основним методом метафізики є висновок, а єдиним джерелом пізнання (в дусі позитивізму) визнається чуттєвий досвід, природно, що метафізика може розглядатися лише як продукт абстрактної та безплідної фантазії. Природно, що саме слово “метафізика” набуло значення духовної реакції, розумового регроградства. При цьому, з точки зору послідовного позитивізму, осуду повинна була б піддатися як ідеалістична, так і матеріалістична метафізика. Однак в очах освічених мас, в очах напівінтелігенції, цієї “освіченої черні”, анафемі була віддана саме ідеалістична метафізика всіх родів. Матеріалістична метафізика, ще не усвідомлювана як така, стала новою догмою, виходячи з-під опіки церковних мас. У другій половині XIX ст., якщо не брати до уваги декілька винятків, академічна філософія обмежила себе областю гносеологічного аналізу апіорних передумов точних наук, бачачи в цьому єдине виправдання свого буття.

По суті, це зречення від метафізики означало відмову від цілісного світогляду, свого роду філософську неможливість приймати самостійні рішення, самокастрування мислячого духу. Однак з кінця минулого століття починається нове відродження, новий ренесанс метафізики, а з нею і філософії взагалі. Протилежність між чуттєвим досвідом і абстрактним розумом була подолана завдяки визнанню інтуїції в якості законного методу філософського пізнання. Космос метафізики знову відкрився мислячому духу, заборонена грань між буттям і свідомістю була “знята”. В інтуїтивній філософії Бергсона, інтуїтивізі Лосського, емоційному інтуїтивізі Шелера цей метод пізнання отримав своє гносеологічне виправдання та обґрунтування.

Зараз не час говорити про нові методи нової метафізики, про висновки, до яких вона приходить, про нові проблеми, які вона ставить. Цій темі присвячена друга, центральна частина нашої праці. Скажемо лише поки, що нова метафізика бачить в досвіді не свого ворога, а союзника, розширюючи саме поняття досвіду за межі чисто чуттєвої його сфери. Вона прагне подолати механістичні навички розуму, вбачаючи інтуїтивність і цілісність розуму. Нова метафізика не вкладається більше в прокрустове ложе вчення про субстанції (матеріальне або духовне), вона прагне зрозуміти світ як органічне ціле різних пластів буття. Вона вчить про градуальність, ієрархічність світу: матеріальне, біоорганічне, психічне та духовне буття. У людській особистості проявляється живий синтез усіх верств буття, вона є, за словами Державіна, “зв'язок світів всюди сущих, риса початкового Божества” [цитата з оди Г.Р. Державіна “Бог” (1784): “Я зв'язок світів всюди су-

щих, Я крайня ступінь речовини; Я осередок живих. Межа початкових божеств”... (Російська поезія XVIII століття. М, 1972, с. 567)]. Невловимий центр особистості – “я” – усвідомлюється в сучасній філософії як справді метафізичне начало в людині.

Тому в сучасній філософії людська особистість займає одне з центральних місць за своїм онтологічним значенням. Останнім часом наука про людину, як про ціле – так звана філософська антропологія – все більш висувається в якості самостійної філософської дисципліни (в цьому напрямку розвивається і популярна в даний час “екзистенціальна філософія” Ясперса, Хайдеггера і Сартра).

Нова метафізика заслуговує назви “органічного світогляду”, що намагається подолати дуалізм матерії і духу в їх органічній єдності, при ієрархічному пріоритеті духу. Органічний світогляд йде врозріз з механістичними тенденціями сучасної індустріальної цивілізації, проте розвиток наук, на сучасній стадії, йде в напрямку підтвердження принципів органічної філософії.

Органічний світогляд не сприймає односторонньої метафізики матеріалістичного або спіритуалістичного спрямування. Матеріалізм не опозиція до нього, а піднесення над ним. Органічний світогляд носить ідеалістичний, не абстрактний характер, він є “ідеал-реалізм”.

Виклад його основ буде наданий нами нижче. Скажемо лише поки, що органічний світогляд – онтологічний фундамент персоналізму як вчення, що обґрунтовує абсолютну самоцінність людської особистості, який робить з неї кумира в душі ніцшеанства. Це вчення, яке вивчає між особистістю і суспільством ставлення взаємодоповнення, а не антагонізму, який згладжує шляхом компромісу.

Органічний світогляд і персоналізм, вбачаючи спрямованість на надособисті та надгромадські цінності в самій структурі особистості, дають метафізичне обґрунтування солідарності – цього першого феномену соціального життя. Бо якщо особистість за своєю природою вільна, то суспільство, за своєю споконвічною природою, солідарістичне.

Своє завершення цей філософський світогляд знаходить в “аксіології” – науці про цінності, теорії цінностей. Перше місце в аксіології належить етиці – вченню про імперативні цінності, про добро. До області аксіології належить і естетика, вчення про споглядальні цінності, про красу. Нарешті, завершальною частиною аксіології є філософія релігії як вчення про цінності абсолютні, про Бога. У цьому сенсі аксіологія настільки ж стара, як і сама філософія. Однак до недавнього часу чітко не усвідомлювали, що в основі етики, естетики та філософії релігії лежить загальне поняття цінності. Загальна теорія цінностей стала надбанням лише сучасної думки. При цьому, зрозуміло, поняття цінності аж ніяк не має економічного сенсу. Економічні цінності займають досить підлегле місце в загальній ієрархії цінностей. Правда, дати визначення цінності – одне з найважчих завдань аксіології. Як все первинне (а цінність настільки ж первинна, як і буття), цінність не піддається раціональному визначенню. Методологічно первинне завдання аксіології – встановлення суб’єктивності або об’єктивності, відносності або абсолютності тих чи інших цінностей. Одним з досягнень сучасної філософії є встановлення принципової об’єктивності царства цінностей, принципове відмежування об’єктивних за своєю природою цінностей від суб’єктивних і відносних, і теж за своєю природою, благ. Тільки за умови об’єктивності царства цінностей можна говорити про цінності “вищі” та “нижчі”, можна говорити про ієрархію цінностей та їхні ранги. Проблема ієрархії цінностей має і першорядне практичне значення, бо абсолютизація помилкових, відносних цінностей і сліпота до абсолютних цінностей становить одвічну трагедію людства. Зокрема, трагедія нашої епохи полягає в крайньому перекрученні царства цінностей, в зведенні службових цінностей в ранг самодостатніх (обожнювання свого народу, пролетаріату, індустрії і так далі). Обґрунтування самоцінності людської особистості, її права на свободу, а також позитивне розуміння свободи дані лише в рамках розгорнутої аксіології. Персоналістське вчення про особистість і суспільство передбачає існування надособистих і надгромадських цінностей.

Гранична проблема аксіології – це проблема Абсолютної Верховної Цінності (Бога і Його Царства), в якій ієрархія цінностей знаходить своє завершення і свій верховний критерій.

Найбільш болісна проблема аксіології – це проблема “негативних цінностей”, проблема світового зла. Бо світ наш “у злі лежить”, нижчі і негативні цінності володіють на практиці більшою потужністю, ніж цінності позитивні. З цим пов’язана і проблема “теодицеї” – релігійно-філософського вчення, що прагне узгодити ідею благого і розумного Бога з наявністю світового зла, “виправдати” його за зло на землі; термін належить Лейбніцу, який написав спеціальний трактат “Досліди теодицеї про ласку Божу, свободи людини і походження зла” (1710) – болісне і насущне для всякого віруючого християнина питання про те, як поєднати буття і всемогутність Божу з існуванням зла в світі.

Загальна теорія цінностей – аксіологія – створює необхідну методологічну базу для постановки всіх цих проблем, без тієї чи іншої відповіді на які не може жити людський дух.

С.23-30.

1.4. М.О. БЕРДЯЄВ. ПРО ПРИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ

Філософія людяна, філософське пізнання – людське пізнання, в ній завжди є елемент людської свободи, вона є не відкриття, а вільна пізнавальна реакція людини на одкровення. Якщо філософ християнин і вірить в Христа, то він зовсім не повинен погоджувати свою філософію з теологією православною, католицькою чи протестантською, але він може придбати розум Христов і це зробить його філософію іншою, ніж філософія людини, розуму Христового немає. Одкровення не може нав’язати філософії ніяких теорій і ідеологічних побудов, але може дати факти, досвід, який збагачує пізнання. Якщо філософія можлива, то вона може бути тільки вільною, вона не терпить примусу. Вона в кожному акті пізнання вільно стоїть перед істиною і не терпить перешкод. Філософія приходиться до результатів пізнання з самого пізнавального процесу, вона не терпить нав’язування ззовні результатів пізнання, яке терпить теологія. Але це не означає, що філософія автономна в тому сенсі, що вона є замкнута, самодостатня, що харчується з себе самої. Ідея автономії хибна, зовсім не тотожна з ідеєю свободи. Філософія є частиною життя і досвід життя; досвід життя духу лежить в основі філософського пізнання. Філософське пізнання має долучитися до першоджерела життя і з нього черпати пізнавальний досвід. Пізнання є посвята в таємницю буття, в містерії життя. Воно є світло, але світло, що блиснуло з буття і в бутті. Пізнання не може з себе, з поняття створити буття, як того хотів Гегель. Релігійне одкровення означає, що буття, відкриваючи себе, пізнає. Як же воно може бути до цього сліпим і глухим, стверджуючи автономію філософського пізнання проти того, що вона йому відкривається?

Трагедія філософського пізнання в тому, що, звільнившись від сфери вищого від релігії буття, від одкровення, воно потрапляє в ще більш тяжку залежність від сфери нижчої, від позитивної науки, від наукового досвіду. Філософія втрачає свою першородність і не має вже виправдовуючих документів про своє давнє походження. Мить автономії філософії виявилася дуже короткою. Наукова філософія зовсім не є автономною філософією. Сама наука була колись породжена філософією і виділилася з неї. Але дитя повстало проти своєї матері. Ніхто не заперечує, що філософія повинна зважати на розвиток наук, повинна враховувати результати наук. Але з цього не випливає, що вона повинна підкорятися наукам в своїх вищих спогляданнях і уподібнюватися їм, спокушати-ся їхніми гучніми зовнішніми успіхами: філософія є знання, але неможливо допустити, що вона є знання, подібне в усьому науці. Адже проблема в тому і полягає, чи є філософія наукою чи релігією. Філософія є особлива сфера духовної культури, відмінна від науки і релігії, але перебуває в складній взаємодії з наукою і релігією. Принципи філософії не залежать від результатів і успіхів наук. Філософ в своєму пізнанні не може чека-

ти, поки науки зроблять свої відкриття. Наука знаходиться в безперервному русі, її гіпотези і теорії часто змінюються і старіють, вона робить все нові і нові відкриття. У фізиці за останні тридцять років відбулася революція, яка радикально змінила її основи. Але чи можна сказати, що вчення Платона про ідеї застаріло від успіхів природничих наук XIX і XX століть? Воно набагато стійкіше, ніж результати природничих наук XIX і XX століть, більш вічне, бо більше про вічне. Натурфілософія Гегеля застаріла, та й ніколи не була його сильною стороною. Але гегелівська логіка і онтологія, гегелівська діалектика анітрохи не потривожені успіхами природничих наук. Смішно було б сказати, що вчення Я.Вьоме про *Ungrund*'е або про Софію спростовується сучасним математичним природознавством. Ясно, що тут ми маємо справу з абсолютно різними і непорівнянними об'єктами. Світ філософії розкривається інакше, ніж світ науки, і шлях її пізнання інший. Науки мають справу з частковою абстрактною дійсністю, їм не відкривається світ, як ціле, ними не досягається зміст світу. Претензії математичної фізики бути онтологією, відкривати не явища чуттєвого, емпіричного світу, а ніби речі в собі, смішні. Саме математична фізика, найдосконаліша з наук, найдалі відстоїть від таємниць буття, бо таємниці ці розкриваються тільки в людині і через людину, в духовному досвіді і духовному житті. Всупереч Гуссерлю, який робить по-своєму грандіозні зусилля надати філософії характер чистої науки і витравити з неї елементи мудрості, філософія завжди була і завжди буде мудрістю. Кінець мудрості є кінець філософії. Філософія є любов до мудрості і розкриття мудрості в людині, творчий прорив до сенсу буття. Філософія не є релігійна віра, не є теологія, але не є і наука, вона є вона сама.

І вона змушена вести болючу боротьбу за свої права, які завжди підпадають під сумнів. Іноді вона ставить себе вище релігії, як у Гегеля, і тоді вона переступає свої межі. Вона народилася в боротьбі пробудженої думки проти традиційних народних вірувань. Вона живе і дихає вільним рухом. Але і тоді, коли філософська думка Греції виділилася з народної релігії і протиставила себе їй, вона зберегла свій зв'язок з вищим релігійним життям Греції, з містеріями, з орфізмом. Ми побачимо це у Геракліта, Піфагора, Платона. Значна тільки та філософія, в основі якої лежить духовний і моральний досвід і яка не є гра розуму. Інтуїтивні прозріння даються тільки філософу, який пізнає цілним духом.

Як зрозуміти ставлення між філософією і наукою, як розмежувати їх сфери, як встановити між ними конкордат? Абсолютно недостатньо визначити філософію як вчення про принципи або як найбільш узагальнене знання про світ, як про ціле, або навіть як вчення про сутність буття. Головну ознаку, що відрізняє філософське пізнання від наукового, потрібно бачити в тому, що філософія пізнає буття з людини і через людину, в людині бачить розгадку сенсу, а наука пізнає буття ніби поза людиною, відчужено від неї. Тому для філософії буття є дух, для науки буття є природа. Ця відмінність духу і природи, звичайно, нічого спільного не має з розрізненням психічного та фізичного. Філософія зрештою неминуче стає філософією духу і тільки в такій своїй якості вона не залежить від науки. Філософська антропологія повинна бути основною філософською дисципліною. Філософська антропологія є центральна частина філософії духу. Вона принципово відрізняється від наукового – біологічного, соціологічного, психологічного вивчення людини. І відмінність ця в тому, що філософія досліджує людину з людини і в людині, досліджує її як належну до царства духу, а наука досліджує людину як належну до царства природи, тобто поза людиною, як об'єкт. Філософія зовсім не повинна мати об'єкт, бо ніщо для неї не повинно ставати об'єктом, об'єктом. Основна ознака філософії духу – що в ній немає об'єкта пізнання. Пізнавати з людини і в людині – значить не об'єктивувати. І лише тоді відкривається сенс. Сенс відкривається лише тоді, коли я в собі, тобто в душі, і коли немає для мене об'єкту, предметності. Все, що є для мене предметом, позбавлене сенсу. Сенс є лише в тому, що в мені і зі мною, тобто в духовному світі. Принципово відрізняти філософію від науки тільки і можна, визнавши, що філософія не є об'єктивним пізнанням, пізнанням духу в собі, не в його об'єктивації в природі, тобто це пізнання сенсу і прилучення до сенсу. Наука і наукове передбачення забезпечують людину і дають їй силу, але вони можуть спустошити свідомість людини, відір-

вати її від буття і буття від неї. Можна було б сказати, що наука заснована на відчуженні людини від буття і відчуженні буття від людини. Пізнає людина поза буттям і пізнавальне буття поза людиною. Все стає об'єктом, тобто відчуженим. І світ філософських ідей перестає бути моїм світом, в мені розкривається, робиться світом, мені протилежним і чужим, світом об'єктивним. Ось чому і дослідження з історії філософії перестають бути філософським пізнанням, а стають науковим. Історія філософії буде філософським, а не тільки науковим пізнанням лише в тому випадку, якщо світ філософських ідей буде для того, хто пізнає його власним внутрішнім світом, якщо він буде його пізнавати з людини і в людині. Філософськи я можу пізнавати лише свої власні ідеї, роблячи ідеї Платона або Гегеля своїми власними ідеями, тобто пізнаючи з людини, а не з предмета, пізнаючи в дусі, а не в об'єктній природі. Це і є основний принцип філософії, зовсім не суб'єктивної, бо суб'єктивне протистоїть не об'єктивному, а буттєво життєвому. Якщо ви пишете прекрасне дослідження про Платона та Аристотеля, про Фому Аквінського і Декарта, про Канта та Гегеля, то це може бути дуже корисно для філософії та філософів, але це не буде філософія. Не може бути філософії про чужі ідеї, про світ ідей як предмет, як об'єкт, філософія може бути лише про свої ідеї, про дух, про людину в собі і з себе, тобто інтелектуальним виразом долі філософа. Історизм, в якому пам'ять непомірно перевантажена і все перетворено в чужий об'єкт, є декаданс і загибель філософії, так само як натуралізм і психологізм. Духовні спустошення, вироблені історизмом, натуралізмом і психологізмом, воістину страшні і людинобивчі. Результатом є ректифікований релятивізм. Так підриваються творчі сили пізнання, знищується можливість прориву до сенсу. Це і є рабство філософії у науки, терор науки.

Філософія бачить світ з людини і тільки в цьому її специфічність. Наука ж бачить світ поза людиною; звільнення філософії від всякого антропологізму є умертвіння філософії. Натуралістична метафізика теж бачить світ з людини, але не хоче в цьому зізнатися. І таємний антропологізм всякої онтології повинен бути викритий. Невірно сказати, що буття, зрозумілому об'єктивно, належить примат над людиною; навпаки, людині належить примат над буттям, бо буття розкривається тільки в людині, з людини, через людину. І тоді тільки розкривається дух. Буття, яке не є дух, яке "зовні", а не "всередині", є тиранія натуралізму. Філософія легко робиться абстрактною і втрачає зв'язок з джерелами життя. Це буває щоразу, коли вона хоче пізнавати не в людині і не з людини, а поза людиною. Людина занурена в життя, в першожиття, і їй дано одкровення про життєві містериї. Тільки в цьому глибина філософії стикається з релігією, але стикається внутрішньо і вільно. У підставі філософії лежить припущення, що світ є частина людини, а не людина – частина світу. У людини, як дробової і малої частини світу, не могло зародитися сміливе завдання пізнання. На цьому засновано і наукове пізнання, але воно методологічно відвернуто від цієї істини. Пізнання буття в людині і з людини нічого спільного не має з психологізмом. Психологізм є, навпаки, замкнутість в природному, об'єктивному світі. Психологічно людина є дрібна частина світу. Мова йде не про психологізм, а про трансцендентальний антропологізм. Дивно забувати, що я пізнаю, я філософ. Трансцендентальна людина є передумова філософії та подолання людини в філософії або нічого не означає або значить скасування самого філософського пізнання. Людина існує, в ній буття і вона в бутті, буття людине і тому тільки в ньому я можу розкрити зміст, пов'язаний зі мною і моїм розумінням.

1.5. Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ. ЕНЦИКЛОПЕДІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ НАУК.
Т. 1. НАУКА ЛОГІКИ. ВСТУП

Філософія позбавлена тієї переваги, якою володіють інші науки. Вона не може виходити з передумови, що її предмети безпосередньо визнані поданням і що її метод пізнання заздалегідь визначений відносно вихідного пункту і подальшого розвитку. Правда, вона вивчає ті самі предмети, що і релігія. Філософія і релігія мають своїм предметом істину, і саме істину у вищому сенсі цього слова, – в тому сенсі, що Бог, і тільки Він один, є істина. Обидві займаються областю кінцевого, природою і людським духом, і їх ставленням один до одного і до Бога, як до істини. Філософія може, отже, припускати знайомство з її предметами, і вона навіть має передбачати його, так само, як і інтерес до її предметів, хоча б тому, що свідомість становить собою уявлення про предмети раніше, ніж поняття про них, і, тільки проходячи через уявлення і звертаючи на них свою діяльність, мислячий дух підноситься до мислячого пізнання і розуміння “за допомогою понять”.

Але коли вони звертаються до мислячого розгляду предметів, то незабаром виявляється, що він містить в собі вимогу показати необхідність свого змісту і довести як саме буття, так і визначення своїх предметів. Таким чином, виявляється, що початкового знайомства з цими предметами, що дається уявленнями, недостатньо і що бездоказові припущення або твердження неприпустимі. Разом з цим, однак, виявляється утруднення, яке полягає в тому, що філософія повинна з чогось почати, тим часом всякий початок, як безпосереднє, становить свою передумову, вірніше, сам є такою передумовою. Філософію можна попередньо визначити взагалі як мислячий розгляд предметів. Але якщо правильно – а це, звичайно, вірно, – що людина відрізняється від тварин мисленням, то все людство таке тільки тому, що воно зроблено мисленням. Проте, філософія є особливий спосіб мислення, завдяки якому вона стає пізнанням, і при цьому пізнанням в поняттях. Філософське мислення відрізняється від того мислення, яке діяльно в усьому людському і повідомляє всьому людському його людяність, будучи в той же час тотожним з ним, адже в собі існує тільки одне мислення. Ця відмінність пов'язана з тим, що зміст людської свідомості, що має своєю основою мислення, виступає спочатку не в формі думки, а в формі почуття, споглядання, уявлення – в формах, які відрізняються від мислення як форми.

Примітка. Згідно укоріненому здавна положенню, що перетворилося на трюїзм, людина відрізняється від тварини мисленням; це положення може здаватися тривіальним, але разом з тим дивно те, що доводиться нагадувати про таке старовинне переконання. А тим часом це необхідно з огляду на забобону нашого часу, який до такої міри відокремлює один від одного почуття і мислення, що визнає їх протилежними і навіть ворожими один одному і вважає, ніби почуття, і особливо релігійне, опоганюється, спотворюється і, мабуть, навіть знищується мисленням. Ніби релігія і релігійність, по суті, зовсім не кореняться і не перебувають в мисленні. При такому поділі забувають, що тільки людина здатна володіти релігією і що тварини так само мало здатні мати релігію, як право і моральність.

Коли відокремлюють релігію від мислення, звичайно мають на увазі мислення, яке можна назвати роздумами (Nachdenken), це рефлексуюче мислення, що робить своїм змістом і доводить до свідомості думки як такі. Неохайність, породжувана неувагою до цього, стосується мисленого розрізнення, незнання цього розрізнення, яке точно визначається філософією, породжує найгрубіші уявлення про останню і накликає на неї дикі закиди. Якщо тільки людина володіє релігією, правом і моральністю, якщо вона володіє ними тільки тому, що вона – істота мисляча, то весь зміст права, релігії та моральності – будь це зміст, даний почуттям, віруванням або поданням – відбувся не без участі мислення; діяльність і продукти мислення містяться і дані в них. Але одна справа – мати такі визначені і пройняті мисленням почуття і уявлення, і інше – мати думки про такі почуття та уявлення. Породжені роздумами думки про ці способи свідомості складають рефлексію, міркування тощо, а також філософію.

Це часто призводило до панування помилкового твердження, ніби таке міркування є необхідною умовою і навіть єдиним шляхом, йдучи по якому ми досягаємо уявлення про вічне та істинне. Так, наприклад, метафізичні докази буття Божого (нині вже відійшли в минуле) видавалися за щось таке, знання чого і переконання в чому призводить до віри і переконання в бутті Бога. Це твердження подібно твердженням, нібито ми не можемо істи, не дізнавшись про хімічні, ботанічні та зоологічні визначення їжі, і що ми повинні зачекати з травленням, поки не закінчимо вивчення анатомії та фізіології. Здавалося б, в цьому випадку корисність зазначених наук в їх області, а філософії - в її області, сильно зростає і навіть досягає ступеня абсолютної та загальної потреби. Найімовірніше, однак, що, замість того щоб бути необхідними, ці науки тоді зовсім не існували б.

§ 3

Зміст, що наповнює нашу свідомість, якого б роду він не був, становить визначеність почуттів, споглядання образів, уявлень, цілей, обов'язків тощо, а також думок і понять. Почуття, споглядання – форми такого змісту, який залишається тим самим, чи буде він відчуватися, споглядатися, уявлятися або бажатися, чи буде він тільки чуттєвим без домішки думки, або чуттєвим, споглядаємим з домішкою думок, або, нарешті, тільки мислимим. У кожній із цих форм або в змішанні кількох таких форм утримання становить предмет свідомості. Але коли зміст робиться предметом свідомості, особливості цих форм проникають також і в зміст, отже, в кожній з них виникає, мабуть, особливий предмет, і те, що в собі є одне й те саме, може бути розглянуто як різний зміст.

Примітка. Оскільки особливості почуття, споглядання, бажання, волі ми усвідомлюємо, то називаємо їх уявленнями, а взагалі можна сказати, що філософія заміщає уявлення думками, категоріями або, кажучи ще точніше, поняттями. Уявлення можна взагалі розглядати як метафори думок і понять. Але, володіючи уявленнями, ми не знаємо їх значення для мислення, не знаємо, що лежить в основі їх думки і понять. І навпаки, не одне й те саме – мати думки, поняття і знати, які уявлення, споглядання, почуття відповідають їм. Частково саме з цієї обставиною пов'язане те, що називають незрозумілістю філософії. Труднощі полягають, з одного боку, в нездатності, а ця нездатність є, по суті, лише відсутність звички мислити абстрактно, тобто фіксувати чисті думки і рухатися в них. У нашій звичайній свідомості думки з'єднані зі звичним чуттєвим і духовним матеріалом; в міркуванні, рефлексії ми домішуємо думки до почуттів, споглядань, уявлень (в кожному реченні, хоча б його зміст і був абсолютно чуттєвим, вже існують в наявності категорії; так, наприклад, в пропозиції “цей лист – зелений” присутні категорії буття, одиничності). Але зовсім інша справа – робити предметом самі думки, без домішки інших елементів. Іншою причиною незрозумілості філософії є нетерпляче бажання мати перед собою у формі подання те, що є у свідомості як думка і поняття. Часто ми зустрічаємо вираз: невідомо, що потрібно мислити під поняттям, але при цьому не треба думати нічого іншого, крім самого поняття. СENS цього виразу полягає, однак, в сумуванні за вже знайомим, звичним поданням: у свідомості є таке відчуття, ніби разом з формою подання у нього забрали ґрунт, на якому воно раніше твердо і впевнено стояло; перенесена в чисту область понять свідомість не знає, в якому світі вона живе. Тому найбільш зрозумілими знаходять письменників, проповідників, ораторів тощо, які викладають своїм читачам або слухачам речі, які останні наперед знають напам'ять, які їм звичні і самі собою зрозумілі.

§ 4

Філософія повинна, перш за все, довести нашій повсякденній свідомості, що існує потреба у власне філософському способі пізнання або навіть повинна пробудити таку

потребу. Але по відношенню до предметів релігії, по відношенню до істини взагалі, вона повинна показати, що сама здатна їх пізнати. По відношенню стосовно відмінностей від релігійних уявлень, які вона виявляє, вона повинна виправдати свої, відмінні від останніх визначення.

§ 5

Для попереднього пояснення вище вказані відмінності і пов'язане з ними положення, що справжній зміст нашої свідомості при перетворенні його в форму думки і поняття зберігається, і навіть, власне кажучи, вперше виявляється в своєму теперішньому світі, – для такого попереднього пояснення можна нагадати читачеві про інше давнє переконання, що стверджує, що для пізнання істинного в предметах і подіях, а також в почуттях, спогляданнях, думках, уявленнях тощо, потрібний роздум. Але міркування завжди перетворює почуття, уявлення в думки.

§ 6

Примітка. Якщо саме мислення є власне філософською формою діяльності, а кожна людина від природи здатна мислити, то, оскільки не береться відмінність між поняттями та уявленнями (§ 3), відбувається протилежне тому, що, як ми згадали вище, часто становить предмет скарг на незрозумілість філософії. Ця наука відчуває на собі таке зневажливе ставлення, що навіть ті, які не займалися нею, уявляють, що без всякого вивчення вони розуміють, як йде справа з філософією, і що, отримавши звичайну освіту і спираючись особливо на релігійне почуття, вони можуть мимохідь філософствувати і судити про філософію. Щодо інших наук вважається, що потрібно їх вивчати для того, щоб знати їх, і що лише таке знання дасть право судити про них. Погоджуються також, що для того, щоб виготовити черевик, потрібно вивчити шевську справу і вправлятися в ній, хоча кожна людина може поміряти свою ногу, щоб зняти мірки, має руки і завдяки їм – необхідну для даної справи природну спритність. Тільки для філософствування не потрібно такого роду вивчення і праці. Ця зручна думка в новітній час утвердилася завдяки вченню про безпосереднє знання – знання за допомогою споглядання.

З іншого боку, настільки ж важливо, щоб філософія зрозуміла, що її зміст є не що інше, як той зміст, який був породжений і нині ще породжується в області живого духа, утворюючи зовнішній і внутрішній світ свідомості, інакше кажучи – її змістом є дійсність. Найближчу свідомість цього змісту ми називаємо досвідом. Вдумливий розгляд світу вже розрізняє між тим, що в великому царстві зовнішнього і внутрішнього наявного буття являє собою лише минуле і незначне, лише явище, і тим, що в собі воістину заслуговує на назву дійсності. Якщо філософія лише за формою відрізняється від інших видів усвідомлення цього змісту, то необхідно, щоб вона узгоджувалася з дійсністю і досвідом. Можна навіть розглядати цю узгодженість щонайменше в якості зовнішнього пробного каменю істинності філософського вчення, тоді як вищою кінцевою метою науки є породжене знанням цієї узгодженості примирення самоусвідомлюючого розуму з сущим розумом, з дійсністю.

Примітка. У передмові до моєї “Філософії права” є наступні положення: що розумно, то дійсно, і що дійсно, то розумно.

Ці прості положення багатьом здалися дивними і піддалися нападам навіть з боку тих, хто вважає безперечною свою обізнаність у філософії та, вже само собою зрозуміло, також в релігії. Посилатися в цьому відношенні на релігію зайве, тому що в її вченні про божественний світопорядок цілком виразно містяться ці положення.

1.6. П. СЛОТЕРДАЙК. КРИТИКА ЦИНІЧНОГО РОЗУМУ. ПЕРЕДМОВА

Протягом століття філософія лежить на смертному одрі і не може померти, бо задання її не виповнене. Тому кінець вимушено болісно затягується. Вона або поховала себе, віддавшись порожній грі в думки, або перебуває в агонії, під час якої її відвідують одкровення і вона висловлює те, що забувала сказати протягом усього життя. Перед обличчям смерті їй хочеться бути чесною і відкрити свою останню таємницю. Вона визнає: всі великі теми були суцільно вивертами і напівправдою. Прекрасні, але марні злети думки: Бог, Універсум, Теорія, Практика, Суб'єкт, Об'єкт, Тіло, Дух, Сенс, Ніщо – всього цього не існує. Все лише слівця для молодиків, профанів, клерикалів та соціологів.

“Слова, слова-словеса. Варто їм злетіти одного разу – і тисячоліття можуть закінчитися, а політ їх все ніяк не закінчиться” (Готфрід Бенн. “Епілог і ліричний Я”).

Готова до визнання, остання філософія відводить все, подібне до цього, до відомства історії – туди ж, куди і гріхи молодості. Її час минув. У нашому мисленні більше не залишилося ні проблеску від колишнього зльоту понять і екстазу розуміння. Ми освічені, ми перебуваємо в апатії. Про любов до мудрості вже мова не йде. Більше немає знання, любителем (philos) якого можна бути. Те, що ми знаємо, ми не можемо любити, але, навпаки, задаємося питанням: як нам вдається жити, вносячи це знання і не перегтво-рюючись на кам'яний стовп?

Те, що пропонується тут під назвою, що натякає на великі традиції, – це роздуми на тему “знання – сила”; саме ця теза стала могильником філософії в XIX столітті. Вона підводить підсумок всієї філософії і в той же час виявляє собою перше визнання, з якого починається її агонія, що триває століття. Ним закінчується традиція знання, яке – як свідчить його назва – було еротичною теорією: любов до істини та істина любові. З мертвого тіла філософії в XIX столітті виходять на світло сучасні науки і теорії влади, такі як політологія, теорія класової боротьби, технократія, віталізм – в будь-якому вигляді озброєні до зубів. “Знання – це сила і влада”.

Ця формула ставить крапку, завершальну неминучу політизацію мислення. Той, хто висловлює цю тезу, з одного боку, видає істину. Але, висловлюючи її, він бажає досягти більшого, ніж просто істина, – він має намір включитися в гру влади.

У ті самі часи, коли Ніцше почав виявляти скриті за будь-якою волею до знання волю до влади, стара німецька соціал-демократія закликала своїх прихильників включитися в гонку за знанням, яке є влада. Там, де одкровення Ніцше виявляли претензію стати “небезпечними”, холодними і позбавленими усіляких ілюзій, соціал-демократія подавала себе прагматично і виявляла простодушно-добропорядну радість від освіти, як і в старі добрі часи. І в тому, і в іншому випадку мова йшла про владу: Ніцше говорив про неї з позицій віталізму, підриваючи основи буржуазного ідеалізму, а соціал-демократія – намагаючись завдяки “утворенню” знайти такі самі шанси на владу, які мала буржуазія. Ніцше вже вчив реалізму, який повинен був полегшити прийдешнім поколінням буржуазії і дрібної буржуазії розставання з ідеалістичною брехливою дурницею, що стримувала волю до влади; соціал-демократія прагнула стати причетною до того ідеалізму, який до цього часу таїв у собі обіцянку влади. У Ніцше буржуазія вже могла навчитися витонченості та розумним грубостям волі до влади, яка втрагала ідеали, тоді як робітничий рух задивляється на ідеалізм, який був більш-менш наївною волею до влади.

До 1900 року радикальне крило лівих перестало в чому-небудь поступатися правому цинізму можновладців. Це змагання між цинічно-оборонною свідомістю старих носіїв влади та утопічно-наступальною свідомістю нових представляло собою політико-моральну драму XX століття. У змаганні за найжорстокіше усвідомлення жорстоких фактів наставляли один одного диявол і сатана. З конкуренції свідомостей виникло подвійне, сутінкове, спотворююче обриси предметів світло, характерне для сучасності:

взаємодіювання ідеологій, асиміляція протилежностей, модернізація обману, – коротше кажучи, відправляє філософа в порожнє положення, в якому брехуни називають брехунів брехунами.

Ми знову відчуваємо актуальність Ніцше – після того як перша, фашистська, хвиля захоплення ніцшеанством спала. Знову стає ясно, наскільки християнський одяг західної цивілізації перетворився в лахміття. Після десятиліть відновлення країни, після десятиліття утопій і “альтернатив” створюється враження, що найвіщий порив раптово вичерпався. Боялися то однієї катастрофи, то іншої; в більшій кількості знаходили збут нові цінності – вони йшли нарозхват, як і всі інші беззаспокойливі засоби. Однак час цинічний, він знає, що у нових цінностей короткі ноги. Почуття причетності, громадянська солідарність, зміцнення миру, якість життя, свідомість відповідальності, турбота про навколишнє середовище – зайти по-справжньому далеко все це не могло. Тут можна було і почекати. Цинізм вичікує на задньому плані, поки не скінчиться нескінченна балаканина і все знову не піде своїм ходом. Наша позбавлена польоту сучасність, правда, цілком вміє “мислити історично”, але вже давно сумнівається в тому, що живе в історії, наповненій змістом. “У всесвітній історії ніякої потреби немає”.

Вічне повернення того самого, найпідривінша з усіх ідей Ніцше, не витримує критики в космологічному відношенні, проте плідна з точки зору морфології культури, – вірна і стосовно повернення кінічних мотивів, які розвивалися, досягаючи свого усвідомлення, на заході Римської імперії, а також в деякій мірі і в епоху Відродження. Те саме – це умовний сигнал тверезого, орієнтованого на задоволення життя, яке навчилосся зважати на данні. Бути готовим до всього – мудрість, яка робить невразливим. Життя всупереч історії; екзистенціальна редукція; “ніби” соціалізація – несправжня соціалізація; іронія по відношенню до політики; недовіра до “проектів”. Культура нового язичництва, яка не вірить в життя після смерті, а тому змушена шукати життя до неї.

Вирішальна характеристика, яку Ніцше дав самому собі і на яку часто не звертають належної уваги, полягає в тому, що він назвав себе “циніком”; завдяки цьому він став, поряд з Марксом, найбільш впливовим мислителем століття. У “цинізмі” Ніцше проявляє модифіковане ставлення до вимоги “говорити правду”: це щось таке, в чому злиті воедино стратегія і тактика, підозрілість і розкутість, прагматика та інструменталізм – і все це знаходиться в розпорядженні “хитруна”, який звик думати, в першу чергу, про себе політичного Я, яке всередині безпринципно лавірує, а зовні зображує себе твердим і монолітним.

Потужний антираціоналістичний імпульс в країнах Заходу є реакцією на духовний стан, при якому все мислення перетворилося в стратегію; він вказує на певну форму самозбереження. Він – відчутне тремтіння від крижаного дихання дійсності, в якій знання – це сила, а сила – це знання. Я писав, думаючи про читачів; я бажав собі таких читачів, які сприймають все саме так; ця книга, вважав я, дещо може сказати їм.

Стара соціал-демократія оголосила девіз “знання – сила” розумним практичним рецептом. Вона при цьому глибоко не замислювалася. Просто малося на увазі, що потрібно навчитися чогось за всіма правилами, щоб коли-небудь згодом краще володіти цим. Теза ця була продиктована дрібною буржуазною вірою в школу. Віра ця сьогодні зійшла нанівець. Тільки у наших цинічних молодих медиків ще ясно простежується лінія, що зв'язує навчання з процвітаням в житті. Майже всі інші живуть з ризиком довчитися до порожнечі. Той, хто не шукає влади, не стане бажати й її знання, не захоче озброюватися знанням для її досягнення, а той, хто відкидає і те, і інше, потай вже не є громадянином цієї цивілізації. Незліченна кількість людей вже не готова вірити, що потрібно спочатку “чомусь вчитися”, щоб коли-небудь згодом краще володіти цим. Вони, як я вважаю, починають смутно здогадуватися про те, що було очевидним для античного кінізму: потрібно спочатку заволодіти чимось, щоб отримати можливість навчитися чомусь розумному. Соціалізація за допомогою натаскування в школі, як вона сьогодні здійснюється у нас, є задушення аргіогі, після якого вчення не дає надію, що стан речей коли-небудь зміниться на краще. Перетворення відносин життя і школи в свою пряму протилежність вже призводить до знищення віри в виховання, до знищення європейсь-

кої схоластики. Це те, що в рівній мірі лякає і консерваторів, і прагматиків, і таємних любителів посмакувати видовище заходу суспільства, і добropорядних громадян. В принципі, ні одна людина більше не думає, що сьогоднішнє вчення вирішить завтрашні “проблеми”; швидше, існує впевненість в тому, що воно ці “проблеми” створить.

Чому – “Критика цинічного розуму”? Як я виправдаюся, що написав товсту книгу в такі часи, коли і більш тонкі сприймаються як нахабство? Пояснимо тут, як воно і личить, привід, причину і мотив.

В цьому році (1981) відзначається двохста річниця виходу в світ “Критики чистого розуму” Імануїла Канта – дата, яка належить світовій історії. Рідкісний ювілей проходить настільки сухо, як цей. Це – тверезе свято, вчені відзначають його виключно в своєму колі. Шістсот дослідників Канта, які зібралися в Майнці, – зовсім не карнавал, хіба що не бракувало нескінченно довгих змій з паперу. Корисно пофантазувати і уявити собі, що б сталося, якби серед наших сучасників з’явився винуватець торжества... Хіба не буває таких тяжких свят, під час яких запрошені потай сподіваються, що ювіляру щонебудь перешкодить прийти, тому що всі вони апелюють і волають до нього, а при його появі неодмінно відчули б себе присоромленими? Якими б ми постали перед проникливим людяним поглядом філософа?

Хто б, згнітивши серце, прийняв на себе обов’язок зробити для Канта огляд історії, починаючи з 1795 року, коли філософ опублікував свою роботу “До вічного світу”? У кого б вистачило нервів інформувати його про стан Просвітництва, про те, як відбувався вихід людини зі стану “неповноліття з власної вини”? Хто був би настільки легковажний, щоб зважитися пояснити йому суть тез Маркса про Фейєрбаха? Я допускаю, що прекрасний гумор Канта допоміг би нам вийти з незручного становища – заціпеніння “німої сцени”. Він все ж був людиною кінця XVIII століття, коли навіть раціоналісти ще не були такими, як сьогодні дехто з тих, хто видає себе за вкрай розкутих.

Навряд чи хтось із тих, що займалися Кантом, не замислювались над загадкою з області фізіогноміки – над загадкою його зовнішнього вигляду. Якщо слідувати ключовому правилу римлян “у здоровому тілі – здоровий дух”, то розгадати її неможливо. Якщо правда, що “дух” знаходить відповідне йому тіло, то у випадку з Кантом це був дух, який розважався фізіогномічною іронією і психосоматичними парадоксами. Це був дух, який помістив в маленьке, худе тіло велику душу, за сутулістю приховав горду поставу, а за стриманим характером іпохондрика – компанейській, тихий і серцевий гумор, – приховав ніби спеціально для того, щоб утерти ніс пізнішим шанувальникам атлетичного.

Вирішення фізіогномічної загадки Канта навряд чи слід шукати в його особистості. Швидше, вона в тій позиції, яку він обрав стосовно історії духу і чуттєвості. Епоха Просвітництва настільки розвинула діалектику розуму і чуттєвості, що розірвала їх. В усій творчості Канта простежуються протиріччя такого роду. У мові його головних праць проявляє себе насильство, яке процес мислення зчиняє над чуттєвим, особливо в німецькій голові. Те, що такий художник слова, як Бенн, – і сам відзначений печаткою духу природничого століття – виявився здатним на протест, затаврувавши філософів як “гвалтівників за допомогою духу”, показує, як сучасний цинізм може виступити проти поглядів, які колись вважались великими і знаходили громадський відгук, проти пізнання, яке націлене на явно порушене співвідношення інтелекту та чуттєвості. Роберт Музіль, який виступав, з упевненістю можна сказати, гарантом раціональності навіть і за межами тих меж, в яких вона відчуває себе вдома, описав враження від читання Канта в достопам’ятному уривку з “душевних смут вихованця Тьорлеса”.

Список джерел

1. Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – Париж: Современныe записки. С. 37-40
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., “Мысль”, 1974. С.84-89
3. Гиляров А. Н. Сочинения: в 4 т. / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Волков А. Г. – Мелитополь: МГПУ, НПУ, 2016. С.140-146
4. Кудрявцев П. П. Сочинения. Т.1: Абсолютизм или релятивизм? – Мелитополь: МГПУ, НПУ 2012. С. 69-74
5. Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения // Левицкий С. А. Трагедия свободы: избранные произведения. – М.: Астрель, 2008. С.23-30
6. Слотердаjk П. Критика цинического разума. Перев. с нем. А. В. Перцева. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. С. 5-12.

ТЕМА 2. МЕТАФІЗИКА

- 2.1. Аристотель. Метафізика. Кн.1. Гл.1,3. Кн. 12. Гл. 4-6.
- 2.2. А. Г. Баумгартен. Прологомени до метафізики
- 2.3. Р. Декарт. Роздум про першу філософію
- 2.4. І. Кант. Про джерела метафізики
- 2.5. О.І. Введенський. Метафізика та її завдання. Істинне й уявне буття
- 2.6. А. Шопенгауер. Метафізична основа
- 2.7. Е. Корет. До поняття “метафізика”

2.1. АРИСТОТЕЛЬ. МЕТАФІЗИКА. КН.1. ГЛ.1,3, КН. 12. ГЛ. 4-6.

КНИГА ПЕРША.

Глава 1.

Таким чином, люди виявляються мудрішими не завдяки вмінню діяти, а тому, що вони опановують поняття і знають причини. Взагалі ознакою людини знаючої є здатність навчати, а тому ми вважаємо, що і мистецтво є в більшій мірі наукою, ніж досвід: в першому випадку люди здатні навчати, а в другому – не здатні.

Крім того, жодне з чуттєвих сприймань ми не вважаємо мудрістю, а тим часом такі сприйняття складають найголовніші наші знання про індивідуальні речі, але вони не відповідають ні для однієї речі на питання “чому”, наприклад, чому вогонь гарячий, а вказують лише, що він гарячий. Природно тому, що той, хто винайшов яке б то не було мистецтво за межами звичайних почуттів, викликав здивування з боку людей не тільки завдяки корисності якогось свого винаходу, але й як людина мудра і видатна серед інших. Потім, у міру відкриття більшого числа мистецтв, з одного боку, необхідних потреб, з іншого – щоб проводити час, винахідники другої групи завжди визнавалися мудрішими, ніж винахідники першої, адже науки були призначені не для практичного застосування. Коли мистецтва були встановлені, тоді вже були знайдені ті з наук, які не служать ні для задоволення, ні для необхідних потреб, і перш за все з’явилися вони в тих місцях, де люди мали дозвілля. Тому математичні мистецтва утворилися насамперед у галузі Єгипту, бо там було надано класу жерців час для дозвілля. В етичних міркуваннях було зазначено, в чому різниця між мистецтвом, наукою та іншими однорідними областями, а зараз ми ведемо мову про те, що так звана мудрість, на загальну думку, має своїм предметом перші початки та причини. Тому, як вже було сказано раніше, що людина, що володіє досвідом, виявляється мудрішою за тих, у кого є тільки чуттєве сприйняття, а людина, обізнана в мистецтві, мудріша за тих, хто володіє досвідом, керівник мудріший за ремісника, а умоглядні (теоретичні) дисципліни вище тих, що творять. Що мудрість, таким чином, є наука про деякі причини і початки, це ясно.

Глава III

Нам вочевидь належить досягти знання про первинні причини, – ми тоді приписуємо собі знання кожної речі, коли, на нашу думку, ми осягаємо першу причину. А про причини мова може йти в чотирьох значеннях: однією такою причиною ми визнаємо сутність і суть буття (підстава “чому річ така, як вона є”, сходить, в кінцевому рахунку, до поняття речі, а та підстава, завдяки чому “річ саме така”, є деяка причина і початок); іншою причиною ми вважаємо матерію і субстрат, що лежить в її основі; третьою – те, звідки бере початок руху; четвертою – причину, протилежну щойно названій, а саме – “те, заради чого” існує річ, і благо (бо благо є мета цього виникнення та руху). Опиту-

вання про ці причини було в достатній мірі розглянуто у нас в книгах про природу, але притягнемо також і тих, які раніше нас звернулися до дослідження речей і проводили філософські міркування про справжнє буття. Бо очевидно, що і вони вказують деякі початки і причини. Тому, якщо ми переберемо їх вчення, від цього буде деяка користь для теперішнього дослідження: або ми знайдемо якийсь інший рід причин, або більше будемо вірити тим, які вказуються в даний час.

З тих, хто першими зайнялися філософією, більшість вважала початком всіх речей лише початок у вигляді матерії: те, з чого складаються всі речі, з чого вони виникають і в що, в кінцевому рахунку, перетворюються, причому основна істота перебуває, а за своїми властивостями змінюється, – це і вважали елементами, початком речей. І внаслідок цього вони вважали, що ніщо не виникає і не гине, адже подібна основна природа завжди зберігається, подібно до того, як і про Сократа ми не говоримо, що він стає просто, коли він стає прекрасним і мусичним, ніщо не гине, коли він втрачає ці властивості, з огляду на те, що перебуває лежить в основі субстрата – це сам Сократ. Таким чином, “не допускають виникнення і загибелі” для всього іншого; бо має бути деяка природна сутність – або одна, або більше, ніж одна, звідки виникає все інше, причому саме це єство залишається в цілості. Кількість і форму для такого початку не вказують однаково, але Фалес (родоначальник такого роду філософії) – вважає його водою (внаслідок чого він висловлював думку, що земля знаходиться на воді). До цього припущення він, можна думати, прийшов, побачивши, що їжа всіх істот – волога – і що саме тепло з вологості виходить і нею живе (а те, з чого “все” виникає, це і є початок всього). Таким чином, він звідси прийшов до свого припущення, а ще тому, що насіння всього “що є” має вологу природу, а у вологих речей початком їх природи є волога.

Є й такі, які вважають, що і дуже давні мислителі, що жили задовго до теперішнього покоління і перші зайнялися теологією, дотримувалися саме таких поглядів щодо природи: Океан і Тетідуніс були джерелами виникнення, а клятвою богів стала у них вода, а саме Стікс, як вони його називали; бо поважніше всього – найстаріше, а клятва – це найповажніше. У всякому разі, чи є ця думка про природу давньою, це, може бути, і недостатньо, але про Фалеса кажуть, що він так висловився щодо першої причини (що стосується Гіпсона, його, мабуть, не всякий погодиться поставити поруч з цими філософами внаслідок обмеженості його думки).

З іншого боку, Анаксимен і Діоген ставлять повітря раніше, ніж воду, беручи його з простих тіл за початок; Гіппас з Метопонта і Геракліт з Ефеса “висувають” вогонь, Емпедокл – “відомі” чотири елементи, до тих, які було названо, на четвертому місці приєднуючи землю; елементи ці завжди перебувають, і виникнення для них означає тільки “появу їх” у великому і малому числі в той час, коли вони збираються “кожен” в одне і розсіюються з одного. А Анаксагор з Клазомен, живучи раніше останнього, а з їхніми вчинками – пізніше його, стверджує, що початки необмежені “за числом”: за його словами, майже всі гомеомерії, які є такими за зразком води або вогню, виникають і знищуються саме таким шляхом – тільки за допомогою бездротової технології та поділу, вони не виникають і не знищуються, вони вічні.

Виходячи з цих даних, за одну причину можна було б прийняти ту, яка вказується у вигляді матерії. Але в міру того, як вони в цьому напрямку просувалися вперед, саме ситуація вказала їм шлях і зі свого боку змусила їх до “подальшого” дослідження. Справді, нехай всяке виникнення і знищення скільки завгодно відбувається на основі якогось небудь одного або кількох початків, але чому воно відбувається і що – причина цього? Адже не сам перебуваючий в основі субстрат виробляє зміну в собі, наприклад, ні дерево, ні мідь не є причиною змін кожного з них, і не виробляє дерево – лішко, а мідь – статую, але щось інше становить причину того, що відбуваються зміни. А шукати цю причину – значить шукати інший початок, як би ми сказали – те, звідки почався рух.

Ті, які з самого початку взялися за подібне дослідження і стверджували єдність, лежать в основі субстрату. Вони не відчували ніякого невдоволення собою, але, правда, деякі з таких прихильників єдності, ніби під тиском цього дослідження, оголосили єдине нерухомим, як і всю природу, не тільки по відношенню до виникнення і знищення

(це – вчення старовинне, і всі з ним погоджувалися), але і по відношенню до всіх інших змін, і це – їхня своєрідна риса. З тих, хто оголошував світове ціле єдиним, нікому не довелося побачити зазначену зараз причину, хіба тільки Парменіду, та й цьому останньому – остільки, оскільки він вважав не тільки існування єдиного, але, в даному разі, і існування двох причин. Тим, хто вводить множинність початків, скоріше можна говорити “про таку причину”, наприклад, тим, хто приймає тепле і холодне або вогонь і землю: вони користуються вогнем, який володіє рухомою природою, а водою, землею і тому подібними “елементами” – на протилежний лад.

Після цих філософів і такого роду початків, адже ці останні були недостатні, щоб вивести з них природу речей, стали знову спонукатися – як ми сказали – найвищою істиною, шукати наступного потім початку. Що одні речі знаходяться в доброму та прекрасному стані, а інші приходять до нього в процесі свого виникнення, причиною цього не личить бути ні вогню, ні землі, ні чому-небудь іншому в цьому роді, і філософи подібного погляду, напевно, і не трималися. З іншого боку, недобре було також довіряти таку справу мимовільному процесу. Тому той, хто сказав, що розум знаходиться в живих істотах і природі, і що це він – винуватець благоустрою світу і всього світового порядку, ця особа виявилася би розважливішою у порівнянні з балаканиною тих, хто виступав раніше. Як ми знаємо, взявся за такі пояснення Анаксагор, але є вказівка, що перш про це сказав Гермотім з Клазомен. Ті, які трималися цієї точки зору, в той же час назвали причиною досконалості речей першооснову речей, і до того ж – таку, від якої речі мають рух.

КНИГА ДВНАДЦЯТА

Глава IV

Причини і початки в одному сенсі різні у різних предметів, а в іншому – якщо мати на увазі загальне в них і відповідність між ними – вони одні й ті ж у всіх. Справді, можна було б запитати, чи різні або одні й ті самі начала та елементи сутностей і відношень, і так само щодо кожної категорії. Однак було б безглуздо, якби вони були одні й ті ж у всіх. Адже в такому разі відносини і сутності відбувалися б з одного і того ж. Але що ж це таке? Адже поряд з сутністю і іншими родами позначається не маюче чого-небудь загального; тим часом елемент повинен передувати тому, елементом чого він є. Воістину, ні сутність не є елементом відносин, ні відносини – елемент для сутності. Крім того, щоб у всього були одні й ті ж елементи? Адже жоден з елементів не може бути тотожний тому, що складається з елементів, наприклад: Б або А не тотожне БА (також, звичайно, ніщо умосяжне не є елемент, наприклад, суще або єдине: адже вони притаманні і всякому складеному цілому). Значить, жоден елемент не буде ні сутністю, ні ставленням; тим часом це було б необхідно. Стало бути, немає одних і тих самих елементів для всього. Або ж, як ми стверджуємо, вони в одному сенсі одні й ті самі, а в іншому – ні; наприклад, можна сказати, що у чуттєво сприймаємих тіл тепле є елементом форми, а в іншому сенсі – холодне як позбавлення форми. А якщо матерія – перша сама по собі, у неї є в можливості те й інше. І вони, і те, що з них складається і для чого вони початок, – все це сутності, а також те, що з теплого й холодного виникає щось одне, наприклад, плоть або кістка: отримане зі складових елементів має бути відмінне від них. Таким чином, у цих сугностей – одні й ті самі елементи, а в інших випадках – інші; в цьому сенсі не всі мають одні й ті самі начала, хіба що в сенсі відповідності, як якщо б сказали, що начал є три: форма, позбавлення форми і матерія. Однак кожне з цих начал – інакшість в кожному окремому роді, наприклад: для кольору це біле, чорне і поверхня, а зі світла, темряви і повітря виходить день і ніч.

А якщо в речах містяться не лише причини, але і щось зовнішнє, наприклад, рушійний, то ясно, що початок і елемент – це різне, але і те, й інше бувають цих двох родів. І те, що приводить в рух або в стан спокою, також є деякий початок і сутність. Отже, елементів, якщо мати на увазі відповідність між ними, три, а причини і начал – чотири, але у

різних речей вони різні, і безпосередня рушійна причина для різного різна. Так, наприклад, здоров'я, хвороба, тіло; рушійна причина – лікарське мистецтво. Або форма, якогось роду безлад, цегла; рушійна причина – будівельне мистецтво (і начала бувають цих родів). Якщо рушійна причина у природних речей – для людини, наприклад, людина, а у породженого думкою – форма або протилежне їй, то в деякому сенсі є три причини, а в деякому – чотири, адже лікарське мистецтво є в деякому сенсі здоров'я, так само як будівельне мистецтво є форма будинку, і людина народжує людину. А крім цих причин є те, що перша причина для всього рухає все.

Глава V

Одні існують окремо, а інші ні; перші – це сутності, і тому причини всього одні й ті самі, адже без сутностей немає властивостей і рухів. Цими причинами будуть, мабуть, душа і тіло або розум, потяг і тіло.

І ще інакше початки бувають одні й ті у сенсі відповідності між ними, а саме як дійсність і можливість. Але і вони у різних речей різні і мають різне значення. Справді, в деяких випадках один і той же буває то в дійсності, то в можливості, наприклад, вино, плоть або людина (це розрізнення також збігається з розрізненням зазначених причин, бо сущим в дійсності буває форма, якщо вона здатна до окремого існування, і складене з матерії та форми, а також позбавлення форми, наприклад, темрява або хвороба, а в можливості існує матерія, бо вона здатна приймати визначеність і через форму, і через позбавлення форми). По-іншому речі розрізняються як наявні в дійсності і можливості, якщо матерія у них не одна й та сама, причому і форма у цих речей не одна і та сама, а різна; так, причина людини не тільки елементи – вогонь і земля як матерія, а також притаманна лише їй форма, але і деяка інша зовнішня причина (скажімо, батько), крім них сонце і його похилий круговий шлях, хоча вони не матерія, не форма, не позбавлення форми людиною і не одного виду з людиною, а рушійні причини.

Крім того, слід зазначити, що одні причини можуть позначатися як загальне, а інші ні. Перші начала всіх речей – це щось певне, існуюче як перше в дійсності, і інше, існуюче в можливості. Загальні причини, про які була мова, не існують, бо початок одиничного – одиничне; правда, початок для людини взагалі – людина, але ніякої людини взагалі не існує, а початок для Ахілла Пелей, а для тебе – твій батько, і ось це Б – для ось цього Б А, і Б взагалі є початок для БА без застережень.

Якщо початки сутностей суть початки всього, то все ж, як було сказано, різний має різні причини і елементи: вони різні не тільки для того, що не належить до одного й того ж роду, наприклад, кольори, звуки, сутності, кількість (хіба лише в сенсі відповідності), а й для того, що належить до одного і того ж виду, – різні не по виду, а в тому сенсі, що для одиничних вони різні: твоя матерія, форма і рушійна причина не ті, що мої, хоча, за загальним визначенням, вони одні й ті самі. Що стосується питання, які начала або елементи у сутностей, відносин і якостей, чи одні і ті вони або різні, то ясно, що, якщо вкладати в них різні значення, вони одні й ті ж для кожної категорії; якщо ці значення розрізнити, вони будуть вже не одні і ті самі, а різні, хіба тільки в певному сенсі вони однакові для всього. А саме вони одні й ті самі у сенсі відповідності – в тому сенсі, що вони все одно матерія, форма, позбавлення форми і рушійності; вони одні й ті в тому сенсі, що причини сутностей деяким чином причини всього, тому що якщо вони знищуються, знищується все. І крім того, перший початок знаходиться в стані здійснення, є причина всього. А в іншому сенсі перші причини різні, саме різні протилежності, які не позначаються ні як роди, ні як такі, що мають різні значення, а також матерія різних речей різна. Таким чином, сказано, що такі початки чуттєво сприймаємих речей і скільки їх, а також в якому сенсі вони однакові, і в якому – різні.

Якщо сутностей, як було зазначено, три види, а саме: дві з них природні, а одна – нерухома, то про цю останню треба сказати, що необхідно, щоб існувала якась вічна нерухома сутність. Справді, сутності перші серед суцього, а якщо всі вони перехідні, то все перехідне. Однак неможливо, щоб рух або виник, або зник (бо існував завжди), так само і час не може виникнути або зникнути: адже якщо немає часу, то не може бути і “раніше” або “після”. І рух, значить, безперервний таким самим чином, як і час: адже час – або те саме, що рух, або деяка властивість руху А безперервного руху, крім просторового, не буває, з просторового – безперервний кротовий рух.

Однак якби було щось здатне приводити в рух або створювати, але воно в дійсності не проявляло б ніякої діяльності, то не було б руху: адже те, що має здатність, може і не проявляти її. Значить, немає ніякої користі, навіть якщо ми припустимо вічні сутності, як це роблять ті, хто визнає ейдоси, якщо ці суті не будуть містити в собі деякого початку, здатного викликати зміни; та й зрештою, і його недостатньо (як недостатньо припустити іншу сутність, крім ейдосів): адже якщо цей початок не буде діяльним, руху не буде. І навіть якщо він буде діяльним, то цього недостатньо, якщо сутність його тільки можливість, бо в такому випадку вічного руху не буде, адже суще в можливості може й не бути насправді. Тому має бути такий початок, сутність якого – діяльність. А крім того, такі сутності повинні бути без матерії: адже вони повинні бути вічними, якщо тільки є хоч що-небудь вічне; отже, вони повинні перебувати в діяльності.

Однак тут виникає утруднення: вважають, що все проявляє діяльність, якщо здатне її проявляти, але не все здатне виявляти діяльність дійсно її проявляє; тому здатність проявляється раніше. Але якщо це так, то ніщо існувати не буде з необхідністю, бо можливо, що будь-яке суще здатне існувати, але ще не існує.

Втім, якщо слідувати погляду тих, хто роздумує про божественне, то все народжене з Ночі, а якщо слідувати думці тих, хто родумує про природу, що “всі речі разом”, то вийде безглуздість. Справді, яким же чином щось прийде в рух, якщо не буде ніякої причини, що діє в дійсності? Адже не матерія буде рухати саму себе, а теслярне мистецтво, і не Місяць або Земля, а зерна і чоловіче сім'я.

Тому деякі припускають вічну діяльність, наприклад, Левкіпп і Платон: вони стверджують, що рух існує завжди. Однак, чому він є і як саме, вони не говорять і не вказують причину, чому це відбувається так, а не інакше. Адже ніщо не рухається як доведеться, а завжди має бути яка-небудь підстава, чому щось рухається ось так природним шляхом, а так – насильницьким шляхом або під дією розуму або чогось іншого (потім – який рух перший? Адже це надзвичайно важливо з'ясувати). Сам Платон не може послатися на початок руху, який він іноді передбачає, а саме на той, що сам себе рухає, бо, як він стверджує, душа пізніше за рух і починається разом із Всесвітом. Що стосується думки, що здатність старша за діяльність, то вона в деякому сенсі правильна, а в деякому – ні (як це розуміти – ми вже сказали); а що діяльність старша, це визнає Анаксагор (бо розум є діяльність) і Емпедокл, що говорить про дружбу і ворожнечу, а також ті, хто, як Левкіпп, стверджує, що рух вічний. Тому Хаос і Ніч не існували нескінченний час, завжди існувало одне й те саме, або чергуючись, або іншим шляхом, якщо тільки діяльність передує здібності. Якщо ж постійно чергується один і той же, то завжди має залишатися щось, що діє одним і тим самим чином. А якщо необхідні виникнення і загибель, то має бути щось інше, що завжди діє по-різному.

Отже, воно має діяти саме по собі, а іншим – по відношенню до іншого, або, значить, по відношенню до чогось третього, або по відношенню до того, що було зазначено першим. Необхідним чином, звичайно, по відношенню до першого, яке зі свого боку є причина і для себе, і для третього. Тому перше переважає: воно і було причиною постійної однаковості, а причина різноманітності – інша; причина постійної різноманітності лежить, це ясно, в них обох. Стало бути, саме так є і з рухами. Яка тому потреба шукати інші початки?

2.2. А. Г. БАУМГАРТЕН. ПРОЛЕГОМЕНИ ДО МЕТАФІЗИКИ

§1. Метафізика є наука про перші принципи в людському пізнанні

§2. До метафізики належать онтологія, космологія, психологія і природна теологія

§3. ПРИРОДНА метафізика є пізнання речей, яке належить до метафізики, придбає винятково за допомогою звичайного вживання розуму, додати до якого майстерну метафізику, певну в §1, корисно: 1) заради розвитку понять; 2) заради визначення і схоплювання перших положень; 3) заради безперервності та достовірності доказів тощо.

Ч. 1

ОНТОЛОГІЯ

Пролегомени

§ 4. ОНТОЛОГІЯ (онтософія, метафізика, універсальна метафізика, архітектоніка, перша філософія) є наука про загальні предикати суцього.

§ 5. Загальні предикати суцього суть перші принципи людського пізнання, отже, онтологія обґрунтовано належить (§ 2) до метафізики.

§ 6. Онтологія містить предикати суцього (§4):

I) внутрішні:

1) універсальні, які знаходяться в одиничних речах; 2) розділові, з яких один або інший міститься в одиничних речах;

II) II) відносні.

Глава I

ВНУТРІШНІ УНІВЕРСАЛЬНІ ПРЕДИКАТИВИ СУЦОГО

Розділ I

МОЖЛИВЕ

§ 7. Негативне ніщо (§ 54), яке не можна подати, неможливе, протиопірне (абсурдне, § 13), несе за собою протиріччя, яке укладає суперечливе протиріччя, що полягає в тому, що є А і не-А, або немає суб'єкта суперечливих предикатів, або те, що є і не є, є ніщо: $0 = A + \text{не-}A$. Дане положення називається принципом протиріччя і є абсолютно першим принципом.

§ 8. Все, що не є ніщо, є ЩОСЬ: уявне все, що не містить суперечності, все, що не є разом А і не-А, є МОЖЛИВЕ.

§ 9. А і не-А разом не є щось (§ 8), звідси воно – ніщо і суперечливе.

§ 7. Тобто, Е: суб'єкт, який укладає протиріччя, зовсім не має предикатів, або всяке, що є і не є, є ніщо: $A + \text{не-}A = 0$.

§ 10. Будь-яке можливе є або А, або не А, або ні те, ні інше (§ 8), але те, що не буде ні тим, ні іншим, є ніщо, оскільки воно було б обома (§ 9). Отже, будь-яке можливе є або А, або не-А, або з будь-яких двох суперечливих предикатів всякому суб'єкту завжди підходить один. Дане положення називається принципом виключеного третього, або середнього між двома такими, що суперечать один одному предикатами.

§ 11. Будь-яке можливе А є А, або все, що є, то є, або: всякий суб'єкт є предикат самого себе. Якщо заперечувати це, тоді деяке можливе А є не-А (§ 10). Звідси, воно є А і не-А або ніщо (§ 7), що неможливо (§ 9). Дане положення називається принципом рахування або тотожності.

§ 12. При поляганні неможливого **ВИНИКАЄ ПРОТИРІЧЧЯ**. Те, що не тільки здається, але і є, називається істиною, а те, що тільки здається, але не є, називається удаваним. Тому дане протиріччя або істинне, або ганебне.

§ 13. При поляганні А і не-А виникає протиріччя (§ 9 і 12). Вважаючи А і В, при поляганні В затверджується не-А, а покладається неможливе.

§ 9. Звідси виникає **ПРОТИРІЧЧЯ** (§ 12), причому перше протиріччя називається очевидним (прямим, безпосереднім і експліцитним), а друге – **ПРИХОВАНИМ** (непрямим, таємним, опосередкованим та імпліцитним). Те, в чому справжнє протиріччя очевидно, є абсурдним (безглуздим).

§ 14. **ПІДСТАВИ** (§ 640, умова, гіпотеза) є те, з чого можна дізнатися, чому щось є. Все те, що має підставу, або те, для чого щось є підставою, називається обґрунтованим, і від нього залежним. **ЗВ'ЯЗОК** є предикат, за допомогою якого щось є підстава або обґрунтоване, або те й інше.

§ 15. Все те, що розглядається, але не в зв'язку з тим, що покладається поза ним, **РОЗГЛЯДАЄТЬСЯ В СОБІ**. Те, що **НЕ** представимо навіть як розглядаєме в собі, **НЕМОЖЛИВО В СОБІ** (внутрішньо, просто, абсолютно, саме через себе). Те, що, будучи розглянутим в собі, можливо в собі (внутрішньо, абсолютно, саме через себе, просто).

§ 16. Те, що знаходиться в зв'язку з чимось, що лежить поза ним, але при цьому можливо, **МОЖЛИВО** гіпотетично (відповідно, щодо, зовні, через інше і відповідно до чогось).

§ 17. Те, що неможливо тільки в деякому зв'язку з тим, що покладається поза ним, є **НЕМОЖЛИВИМ** гіпотетично (відповідно, щодо, через інше і відповідно до чогось).

§ 18. Ніяке абсолютно неможливе не є гіпотетично можливим (§ 15 і 16). Отже, ніяке гіпотетично можливе не є абсолютно неможливим. Будь-яке гіпотетично неможливе і можливе є можливим в собі (§ 17 і 15). Отже, абсолютно неможливе не є ні гіпотетично можливим, ні гіпотетично неможливим. Деяке абсолютно можливе є гіпотетично неможливе.

Розділ II Пов'язане

§ 19. Можливе в зв'язку, тобто те, в якому є зв'язок, або чому зв'язок властивий, є **ПОВ'ЯЗАНЕ** (раціональне). Неможливе в зв'язку є ірраціональним (непов'язане, неузгоджене). Тому ірраціональне неможливо або в собі, або гіпотетично (§ 15 і 17).

§ 20. Будь-яке можливе або має підставу, або ні (§ 10). Якщо воно має підставу, його підставою є щось (§ 8). Якщо не має, то ніщо не є його підставою (§ 7). Отже, підстава всякого можливого є або ніщо, або щось (§ 10). Якби ніщо було підставою деякого можливого, тоді те, чому воно є, було б пізнаване з ніщо (§ 14), тому саме ніщо представимо і було б чимось (§ 8), тобто воно було б ніщо і щось одночасно (§ 14 і 8). Тому деяке можливе було б неможливим (§ 7, 8 як попередні посилки для §9). Отже, підстава всякого можливого – це щось, або будь-яке можливе обґрунтовано, або ніщо не є безпідставно, або якщо щось належить, то щось покладається в якості його основи. Дане положення називається принципом підстави, яке ти можеш отримати також з § 265 і 279, частково шляхом абстрагування, частково уникаючи кола в аргументації.

§ 21. Підстава кожного окремого предиката, що міститься в чомусь, є його **ДОСТАТНЕ ЗАСНУВАННЯ** (повне, цілокушне), підстава ж тільки деяких в ньому є його **НЕДОСТАТНЕ ЗАСНУВАННЯ** (неповне, часткове).

§ 22. Ніщо не є без достатніх підстав, або при покладанні чогось щось покладається в якості його достатньої підстави. Кожне, що є в усякому можливому, має підставу (§ 20); тому все можливе має достатню підставу (§ 21). Дане положення називається принципом достатньої підстави (відповідності).

§ 23. Будь-яке можливе є підстава, або ніщо не є без обґрунтованого, ніщо – без слідства і відплати, ніщо не є повністю безрезультатним, марним і безплідним, або якщо щось належить, то щось покладається як ним обґрунтоване. Адже будь-яке можливе або

має обґрунтований наслідок, або ні (§ 10). Якщо має, обґрунтованим є щось (§ 8), якщо немає, то обґрунтоване ним – ніщо (§ 7).

Отже, обґрунтований наслідок всякого можливого – це або ніщо, або щось (§ 10). Якби в деякому можливому було обґрунтовано ніщо, то воно могло б бути з нього пізнане (§ 14), тому воно було б чимось (§ 8), і тому деяке можливе було б неможливим (§ 7, 8 як попередні посилки для § 9). Дане положення назвемо принципом обґрунтованого.

§ 24. Будь-яке можливе є підстава і обґрунтований наслідок (§ 20 і 23), звідси воно є пов'язаним і раціональним (§ 19) подвійним зв'язком (§ 14), тобто пізнаваним як о ргіогі, так і а posteriori. Дане положення назвемо принципом пов'язаних з обох сторін (з боку “до” і з боку “після”).

§ 25. Підстава А підстави В, буде підставою обґрунтованого С. З підстави В можна пізнати, чому є С (§ 23), звідси А є підстава С (§ 14).

§ 26. Обґрунтований наслідок з обґрунтованого [в А] В буде обґрунтованим наслідком підстави А (§ 25 та 14).

§ 27. Підстава А деякого В, від якого залежить С, є опосередкованим ЗАСНУВАННЯМ цього С (подальше, віддалене). ПІДСТАВИ, які не є опосередкованими, тобто БЕЗПОСЕРЕДНИМИ, є найближчою підставою.

§ 28. ПІДСТАВОЮ ЗГІДНО ЧОГОСЬ (проміжною) називається те, що має ще одну подальшу підставу. Те, яке не має, називається просто така підстава або гранична. Підстави та обґрунтовані наслідки чогось розглядаються, якщо їх зіставити між собою як підстави і наслідки, або в якості субординованого один одному, а якщо ні, то в якості координування.

§ 29. При припущенні обґрунтованого, покладається деяка його підстава (§ 20 та 14), і вона є достатньою (§ 22), або висновок від обґрунтованого до основи, а саме – до достатньої підстави, має дійсну силу.

§ 30. Якщо покладені основи, і при цьому достатньо (§ 21), то покладається і обґрунтоване (§ 23), або висновок від підстави, а саме – достатніх підстав до обґрунтованих наслідків, має дійсну силу.

§ 31. Якщо усунута підстава, а саме – достатня, то усувається і щось обґрунтоване нею, оскільки якщо належить це щось, мала б бути і його підстава (§ 29).

§ 32. Якщо усунуто обґрунтоване, то усувається і його підстава, і при цьому достатня, оскільки при припущенні останньої, мала бути і перша (§ 30).

§ 33. Якщо А і В пов'язані з третім С, то вони пов'язані між собою. А пов'язано з С, яке пов'язане з В. Отже, в А є щось, про що з В може бути пізнане, чому воно є, тому А і В пов'язані (§ 19).

2.3. Р. ДЕКАРТ. РОЗДУМ ПРО ПЕРШУ ФІЛОСОФІЮ

ДРУГИЙ РОЗДУМ

Про природу людського розуму: про те, що розум легше пізнати, ніж тіло

Вчорашнє моє міркування поселило в мені такі сумніви, що, з одного боку, я вже не можу тепер викинути їх з голови, а з іншого – я не бачу шляху, на якому сумніви ці можуть бути зняті. Немов кинутий раптово в глибокий вир, я так розгубився, що не можу ні упертися ногою в дно, ні спливати на поверхню. Однак я хочу докласти всіх зусиль і зробити спробу повернутися на шлях, на який я став вчора: а саме, я хочу усунути все те, що допускає хоч найменшу частку сумнівів, причому усунути не менш рішуче, ніж якби я встановив повну оманливість всіх цих речей; я буду продовжувати йти цим шляхом до того часу, поки не зумію переконатися в чому-небудь достовірному – хоча б у тому, що не існує нічого достовірного. Архімед шукав всього лише надійну і нерухому точку, щоб

зрушити з місця всю Землю, так само і в мене з'являться великі надії, якщо я вигадав навіть найменшу річ, яка була б надійною і незламною.

Отже, я допускаю, що все видиме мною помилкове; я припускаю, ніколи не існувало все, що являє мені оманлива пам'ять; я повністю позбавлений почуттів; мої тіло, обриси (figura), протяжність, рух і місце – химери. Але що ж тоді залишається істинним? Можливо, одне лише те, що не існує нічого достовірного.

Однак звідки мені відомо, ніби, крім перерахованих, не існує інших речей, щодо яких не може бути жодного сумніву? Адже, можливо, є якийсь Бог – або як би ми не називали, – вселив мені ці самі думки? І чи правий я в даному випадку – адже я і сам можу бути їх винуватцем? Так чи ні, у крайньому випадку, і я є чимось суцим? Але тільки що я відкинув в собі всякі почуття і всяке тіло. Проте я сумніваюся: що ж з цього випливає? Так, я тісно пов'язаний з тілом і почуттями, адже без них немислимо моє буття? Але я переконав себе в тому, що на світі нічого немає – ні неба, ні землі, ні думок, ні тіл; отже, мене самого також не існує? Однак, як тільки я себе в чомусь переконав, значить, я все ж існував? Але існує також якийсь невідомий мені обманщик, надзвичайно могутній і хитрий, який завжди навмисно вводить мене в оману. А якщо він мене обманює, значить, я існую; ну і нехай обманює мене, скільки зуміє, він все одно ніколи не відніме у мене буття, поки я буду вважати, що я – щось. Таким чином, після більш ніж ретельного зважування всіх “за” і “проти” я повинен зрештою висунути таку посилку: щоразу, як я вимовляю слова Я єсмь, я існую або сприймаю цей вислів розумом, він, в разі потреби, буде істинним.

Але поки я ще недостатньо добре розумію, що я є – я, в силу необхідності існуючий; я повинен остерігатися навіть від уявлення, що затверджується мною як найвірогідніше і очевидніше. Тому до того, як вдатися до таких роздумів, я заново обміркую, чому я колись вважав, що я існую; потім я вимкну з цього міркування все те, що може бути хоч трохи розхитане новими доводами, щоб залишилося лише те, що явить себе достовірним і незаперечним.

Чим же я вважав себе раніше? Зрозуміло, людиною. Але що є людина? Коли б я сказав, що це – жива розумна істота? Ні, бо одразу ж слідом за цим виникне питання: що це таке – жива істота і що таке розумна – і так від одного питання зісковзніть до безлічі ще більш важких; тим часом я не маю такого дозвілля, щоб витрачати його на подібні тонкощі. Я краще направлю свої зусилля на те, що мимовільно і природно приходило мені до цього часу на розум щоразу, коли я розмірковував про те, що я. Отже, перш за все мені думалося, що у мене є особа, руки, що я володію всім цим пристроєм, яке можна розглянути навіть у трупа і яке я позначив як тіло. Далі мені спадало на думку, що я харчуюся, ходжу, відчуваю і думаю; ці дії я відносив на рахунок душі. Однак що представляє собою згадана душа – на цьому я або не зупинявся, або уявляв собі щось немислимо тонке, на зразок вітру, вогню або ефіру, розлитого по моїм грубим членам. Щодо тіла у мене не було ніяких сумнівів, і я вважав, що в точності знаю його природу; якби я спробував пояснити, якою я бачу що природу, я описав би її таким чином: під тілом я розумію все те, що може бути обмежене якимись обрисами і місцем і так заповнює простір, що виключає присутність в цьому просторі будь-якого іншого тіла; воно може сприйматися на дотик, візуально, на слух, на смак або через нюх, а також бути рухомим різним чином, проте не мимовільно, але лише чимось іншим, що з ним стикається; бо я вважав, що природі тіла жодним чином не властиво мати власну силу руху, а також відчуття або мислення; я швидше дивувався, коли виявляв подібні властивості у якогось тіла.

Але що ж з усього цього випливає, якщо я припускаю існування якогось наймогутнішого і, якщо смію сказати, підступного обманщика, який з усіх сил намагається, наскільки це в його владі, мене обдурити? Чи можу я стверджувати, що володію хоча б малою часткою всього того, що, за моїми словами, належить до природи тіла? Я зосереджено вдумуюся, міркую, перебираю все це в розумі, але ніщо в такому роді не спадає мені на думку; я вже втомився собі це твердити. А що ж можна сказати про властивості,

котрі я приписав душі? Про здатність харчуватися і ходити? Та якщо у мене немає тіла, то і ці властивості – плід чистої уяви. А здатність відчувати? І її не буває без тіла, та й, крім того, у мене бувають усі сні численні відчуття, яких, як я це наголошую пізніше, я не відчував. Нарешті, мислення. Тут мене осяює, що мислення існує: адже лише воно не може бути мною відірване. Я єсмь, я існую – це очевидно, але наскільки довго я існую? Стільки, скільки я мислю. Цілком можливо, якщо у мене припиниться будь-яка думка, я вмиг повністю піду в небуття. Отже, я допускаю лише те, що в разі потреби істинно. А саме, я лише мисляча річ, інакше кажучи, я – розум (mens), дух (animus), інтелект, розум (ratio); все це – терміни, значення яких раніше мені були невідомі. Отже, я річ справжня і воістину суцща, але яка ця річ? Я вже сказав, я – річ мисляча.

Що ж за цим? Я представлю собі, що не є тим сполученням членів, ім'я якому “людське тіло”; рівним чином я не роздіжене повітря, розлите по цим членам, не вітер, що не вогонь, не пара, що не подих, і не що-небудь інше з моїх вигадок, бо я допустив, що всього цього не існує. Залишається лише одне тверде становище: я – щось. Але, можливо, виявиться справжнім, що ті самі речі, котрі я вважаю нічим, бо вони мені невідомі, насправді не відрізняються від мого я, мені відомого? Не знаю і поки про це не суджу: адже я можу робити висновки лише про те, що знаю. А знаю я, що існую, і питаю лише, що представляю собою – той, кого я знаю. Дуже вірогідно, що пізнання цього мого я, взятого в настільки строгому сенсі, не залежить від речей, щодо існування яких мені поки нічого не відомо, а значить, воно не залежить також від жодної гри моєї уяви. Але слово це – гра – нагадує мені про мою помилку: я і справді уявляв би собі щось неправильне, якби сам уявляв себе чимось суцщим, бо уявляти означає не що інше, як споглядати форму або образ тілесної речі. Але мені точно відомо, що я існую, а разом з тим, можливо, всі ці образи і взагалі все, що відноситься до тілесної природи, суть не що інше, як сні. Оскільки, це мною вже помічено, то здалося б, що я несучу саму дурницю, кажучи “я уявляю”, що чітко розумію, хто я такий, якщо б я говорив: я вже прокинувся і не бачу нічого справжнього; а якщо я не вбачаю нічого досить очевидного, то я постараюся знову заснути, щоб мої сні представили мені те саме в більш істинному і яєному світлі. Таким чином, я дізнаюся: жодна з речей, котрі я можу уявити собі за допомогою уяви, не має відношення до наявного у мене знання про себе самого. Розум слід ретельно відволікати від всіх цих речей, щоб він максимально ясно пізнав свою власну природу.

Отже, що я єсмь? Мисляча річ. А що це таке – річ мисляча? Це щось сумнівається, розуміє, стверджує, заперечує, бажає, не бажає, а також володіє уявою і почуттями.

Зрозуміло, це немало – якщо всі перераховані властивості належать мені. Але чому б їм мені і не належати? Хіба я не сам по собі багато в чому зараз сумніваюся і, проте, дещо розумію, стверджую як істинне це одне і відкидаю все інше, бажаю дуже багато знати, але не бажаю бути введеним в оману, знаю багато речей і бо мимоволу уявляю, або помічаю навіть, що моя уява сприймає їх ніби за допомогою почуттів? І яке з усіх цих властивостей (навіть якщо я постійно сплю і той, хто мене створив, по мірі своїх сил вводить мене в оману) не є настільки ж достовірним, як те, що я існую? Що з усього цього може бути відокремлене від моєї свідомості? Що може вважатися відокремленим від мене самого? Адже саме мій сумнів, розуміння і бажання настільки очевидні, що більш чіткого пояснення не може бути. Але воістину це той самий я, якому властиво уявляти; і хоча, можливо, як я вже допустив, жодна уявна річ не може вважатися істинною, сама сила уяви, як така, дійсно існує і становить частку моєї свідомості. Отже, саме я – той, хто відчуває і хто ніби за допомогою цих почуттів зауважує тілесні речі: інакше кажучи, я – той, хто бачить світ, чує звуки, відчуває жар. Все це – помилкові відчуття, бо я сплю. Але достовірно, що мені здається, ніби я бачу, чую і зігріваюся. Останнє не може бути хибним, і це, власне, те, що називається моїм відчуттям; причому взяте саме в цьому сенсі відчуття є не що інше, як мислення.

З вищесказаного я починаю дещо краще розуміти, що я єсмь; проте, на мою думку, до цього часу – і я не можу позбутися цієї думки – тілесні речі, образи яких формуються нашим мисленням і ніби перевіряються почуттями, сприймаються нами набагато вира-

зніше, ніж невідоме мені моє я, яке недоступно уяві; правда, вкрай дивна та обставина, що речі сумнівні, незрозумілі та чужі мені, як я помітив, представляються моїй уяві виразніше, ніж речі істинні та пізнані, тобто в кінцевому підсумку я сам. Але я розумію, в чому тут справа: думка моя радіє можливості піти в сторону, і вона не терпить, коли її обмежують межами істини. Нехай буде так: ослабимо поки якомога більше поводи, щоб трохи пізніше вчасно їх натягнути і тим самим легше привести свою думку до покори.

Давайте розглянемо речі, які зазвичай вважаються найбільш чітко мислимыми, а саме – тіла, які ми відчуваємо і бачимо: я маю на увазі не тіла взагалі, бо такі загальні уявлення зазвичай бувають трохи більш неясними, але лише тіла поодинокі. Візьмемо, наприклад, ось цей віск: він зовсім недавно був витягнутий з бджолиних сот і ще не втратив до кінця аромат меду; трошки залишилися в ньому і від запаху квітів, з яких цей мед був зібраний; його колір, обриси, розміри очевидні; він твердий, холодний, легко піддається натиску і, якщо вдарити по ньому пальцем, видає звук; отже, йому притаманні всі властивості, необхідні для якомога більш виразного пізнання будь-якого тіла. Але ось, поки я це вимовляю, віск наближають до вогню: запахи, які в ньому ще залишались, потроху зникають, аромат видихається, змінюється його колір, обриси розпливаються, він збільшується в розмірах, стає рідким, гарячим, ледь допускає дотик і при ударі не видає звуку. Що ж, він і тепер залишається тим воском, що й колись? Треба визнати, що так, – ніхто цього не заперечує, ніхто не думає інакше. Так що в ньому настільки чітко мислилося? Зрозуміло, ні єдина з тих властивостей, котрі я сприймав за допомогою почуттів; адже все те, що впливало на смак, нюх, зір, дотик або слух, тепер змінилося: залишився тільки віск.

Мабуть, він був тим самим воском, який я мислю і тепер: адже віск, як такий, не був солодошам меду, не ароматом квітів, не білизною, властивою йому раніше, не обрисами або звуком, але тілом, яке тільки що уявлялося мені наділеним цими властивостями, а тепер – зовсім іншими. Однак що саме є те, що я так само собі уявляю? Будемо уважні і, відкинувши все, що не має відношення до воску, подивимося, що залишається. Але не залишається нічого, крім якоїсь протяжності, гнучкості та мінливості. Так що являє собою ця гнучкість і мінливість? Можливо, моє уявлення про те, що цьому воску можна надати замість округлої форми квадратну або замість цієї останньої – трикутну? Та ні, жодним чином, бо я розумію, що він здатний відчувати нескінченне число подібних перетворень, а тим часом моя уява не встигає за їх кількістю, отже моє розуміння не стає досконалішим завдяки силі уяви. А що це за протяжність? Невже навіть протяжність воску є щось невідоме? Справді, адже в гарячому воску вона більша, в киплячому – ще більше, а найбільша – якщо його побільше нагріти; і я не зумію винести правильне судження про цей віск, якщо не зроблю висновок, що він допускає набагато більше варіантів протяжності, ніж я колись собі уявляв. Мені залишається визнати, що я, власне, і не уявляв собі, що є даний віск, але лише сприймав його подумки; я розумію тут саме цей шматок, бо загальне поняття воску більш очевидне. Так що це таке – віск, що сприймається тільки розумом? Те, що я бачу, відчуваю, уявляю собі, тобто в кінцевому підсумку те, чим я вважав його з самого початку. Однак – і це необхідно підкреслити – сприйняття воску не є ні зором, ні дотиком, ні виставою, але лише чистим умоглядом, яке може бути або недосконалим і невиразним, яким воно було у мене раніше, або ясним і виразним, як воно у мене зараз, – в залежності від більш-менш уважного розгляду складових частин воску.

Тим часом я чимало дивуюся тому, наскільки розум мій схильний до помилок: адже в той час як я розглядаю все це про себе, тихо і безмовно, я відчуваю труднощі щодо самих слів і буваю майже обдуреним у своїх очікуваннях звичайним способом вираження.

Наприклад, ми говоримо, що бачимо той самий віск, але ми говоримо, що робимо висновок про це на підставі його кольору і обрисів. З цього я можу відразу зробити висновок, ніби я сприймаю віск очима, а не лише умоглядно (*mentis inspectione*), якщо тільки не візьму до уваги, що завжди говорю за звичкою, ніби бачу з вікна людей, які переходять вулицю (так само, як я стверджую, що бачу віск), а тим часом я бачу лише

капелюхи й плащі, в які з таким же успіхом можуть бути одягнені автомати. Однак я роблю судження, що бачу людей. Таким чином, те, що я вважав сприйнятим одним очима, я насправді осягаю виключно завдяки здатності судження, властивій моему розуму.

Але соромно тому, хто прагне піднятися в своїх судженнях над рівнем натовпу, висловлювати сумнів на основі способів вираження, придуманих тим самим натовпом. Тому я піду далі і постараюся зрозуміти, я більш досконалий і з більшою очевидністю осягаю, що таке віск, коли з першого погляду помітив і переконався, що сприймаю цей віск за допомогою зовнішнього почуття (*sensus externus*), як такого, або, принаймні, за допомогою почуттів (*sensus communis*), як це називають, тобто здатність представлення, або ж я вивчаю його так тепер, після ретельного дослідження того, що він собою являє, і того, яким чином його можна пізнати? Зрозуміло, сумнів тут безглуздий: чи можна говорити про що-небудь ясне й чітке при першому з цих двох способів сприйняття? Про щось, чого не могла б досягти будь-яка тварина? Але от коли я відрізняю віск від його зовнішніх форм і починаю розглядати його ніби оголеним, позбавленим покриття, я вже воістину не можу його розглядати без допомоги людського розуму, нехай навіть і тепер в моє судження може вкратися помилка.

2.4. I. КАНТ. ПРО ДЖЕРЕЛА МЕТАФІЗИКИ

Коли потрібно уявити яке-небудь пізнання як науку, то, перш за все, необхідно в точності визначити ту відмінну рису, яку воно не поділяє ні з яким іншим пізнанням, і яка, таким чином, виключно йому властива; в іншому випадку кордони всіх наук зіллються, і жодну з них не можна буде ґрунтовно викласти згідно з її природою.

Ідея можливої науки та її області ґрунтується саме на такій особливій рисі, в чому б вона не полягала: у відмінності предмета або джерел пізнання, або ж роду пізнання, або, нарешті, у відмінності деяких, якщо не всіх, відносин разом.

По-перше, що стосується джерел метафізичного пізнання, то вже в його понятті покладається, що вони не можуть бути емпіричними. Отже, принципи метафізики (куди належать не тільки її основні положення, але й основні поняття) ніколи не повинні братися з досвіду, бо вона пізнання не фізичне, а метафізичне, тобто лежить за межами досвіду. Отже, в її основу ляже не зовнішній досвід, що служить джерелом власне фізики, ні внутрішній, на якому ґрунтується емпірична психологія. Метафізика є, таким чином, пізнання аргіогі, або з чистого розуму.

Але в цьому вона не мала б ще нічого відмінного від чистої математики; тому вона повинна буде називатися чистим філософським пізнанням; щодо значення цього виразу я посилаюся на “Критику чистого розуму” (стор. 712 і наступна), де різниця між цими двома родами розумного пізнання викладена ясно і задовільно. Ось і все про джерела метафізичного пізнання.

§2. Про ті роди пізнання, які можуть називатися метафізичними

а) Про відмінність синтетичних та аналітичних суджень взагалі

Метафізичне пізнання повинно містити виключно судження а ргіогі, – цього вимагає особливість його джерел. Але яке б походження і яку б логічну форму не мали б судження, у всякому разі у них є відмінність за змістом, в силу якої вони бувають або просто пояснюють і не додають нічого до пізнання, або ж розширюють і збільшують дане пізнання; перші можуть називатися аналітичними, другі – синтетичними судженнями.

Аналітичні судження висловлюють в предикаті тільки те, що вже було в понятті суб'єкта мислимо дійсно, хоча не так ясно і не з однаковою свідомістю. Коли я говорю: всі тіла протяжні, я анітрохи не розширюю свого поняття про тіло, а тільки розкладаю його, адже протяжність була в дійсності мислима про це поняття раніше судження, хоча і не була ясно висловлена; це судження, таким чином, аналітичне. Навпаки, становище: деякі тіла мають тяжкість, – містить в предикаті щось таке, що в загальному понятті тіла ще не мислиться; таким чином, це положення збільшує моє пізнання, додаючи щось нове до мого поняття, і тому воно повинно називатися синтетичним судженням.

б) Загальним принципом всіх аналітичних суджень є закон протиріччя

Всі аналітичні судження ґрунтуються цілком на законі протиріччя, і за своєю природою суть пізнання а рїогі, причому все одно чи мають поняття, що служать їм матерією, емпіричний характер чи ні. Бо, якщо предикат стверджувального аналітичного судження вже задалегідь мислиться в понятті суб'єкта, то він і не може, без протиріччя, щодо його заперечуватися. Так само протилежне цього предиката має необхідно відмовлятися щодо суб'єкта в негативному аналітичному судженні і притому також на підставі закону протиріччя. Такими є, наприклад, положення: будь-яке тіло протяжно, ніяке тіло не непротяжне (просто).

Внаслідок цього всі аналітичні положення суть судження а рїогі, хоча б їх поняття і були емпіричні, наприклад: золото є жовтий метал; щоб знати це, я не потребую ніякого подальшого досвіду, крім мого поняття про золото, яке містить в собі, що це тіло жовте і є метал, бо ці властивості і становили моє поняття, і мені потрібно було тільки розкласти його, не шукаючи, крім цього, нічого іншого.

в) Синтетичні судження потребують іншого принципу, крім закону протиріччя

Існують синтетичні судження а posterіогі, походження яких емпірично, але існують і такі, які достовірні а рїогі і є наслідком чистого розуму. Але і ті, й інші сходяться між собою в тому, що вони ніколи не можуть бути обумовлені одним тільки основоположенням аналізу, а саме – законом протиріччя; вони вимагають зовсім іншого принципу, хоча, яке б не було це їх основоположення, у всякому разі вони повинні виводитися згідно з законом суперечності, бо ніщо не повинно суперечити цьому закону, хоча і не все може бути з нього виведено. Я спочатку підведу синтетичні судження під класи:

1) Досвідчені судження завжди синтетичні, тому що було б безглуздо аналітичне судження засновувати на досвіді, тоді як для складання такого судження мені зовсім не потрібно виходити з мого поняття, і, таким чином, немає потреби ні в якому свідоцтві досвіду. Що тіло протяжно, – це є положення, достовірне а рїогі, а не дослідне судження. Бо, перш ніж я приступлю до досвіду, я вже маю всі умови для мого судження в понятті, з якого я можу, за законом суперечності, тільки вивести предикат і через це в той самий час усвідомити необхідність судження, чому досвід не міг би мене навчити.

2) Математичні судження всі синтетичні. Це положення, здається, не тільки було досі абсолютно не помічено філософами, що розчленовували людський розум, але навіть прямо суперечить всім їхнім припущенням, хоча воно безперечно достовірно і вельми важливо за своїми наслідками. Знаходячи, що укладення математиків відбуваються за законом суперечності (чого вимагає природа будь-якої аподиктичної достовірності), на підставі цього переконалися, що і основоположні математики пізнають із закону суперечності, в чому дуже помилилися, тому що синтетичне положення, звичайно, може бути зрозуміло за законом суперечності, але ніколи не саме по собі, а тільки в тому випадку, якщо передбачається інше синтетичне положення, з якого воно виводиться як наслідок.

Перш за все слід зазначити, що власне математичні положення завжди суть судження а рїогі, а не емпіричні, адже вони мають в собі необхідність, яка не може бути

взята з досвіду. Якщо ж мені цього не дозволять, то я обмежую моє становище чистою математикою, яка вже за своїм поняттям містить не емпіричне, а тільки чисте апріорне пізнання. Спочатку можна подумати, що положення $7 + 5 = 12$ є просте аналітичне положення, що випливає з поняття суми семи і п'яти по закону протиріччя. Але при найближчому розгляді виявляється, що поняття суми 7 і 5 не містить нічого, крім з'єднання цих двох чисел в одне, причому зовсім не мислиться, яке саме це число, що охоплює собою обидва дані. Коли я мислю тільки з'єднання семи і п'яти, то через це ще зовсім не мислиться поняття дванадцяти, і скільки б я не розкладав своє поняття такої можливої суми, я ніколи не знайду в ньому дванадцяти. Потрібно вийти за межі цих понять і взяти на допомогу погляд (Anschauung), відповідний одному з чисел, – хоча б свої п'ять пальців або п'ять точок, і потім додавати послідовно одиниці даних у вигляді п'яти до поняття семи. Таким чином, наше поняття дійсно розширюється цим поняттям $= 26 + 7 + 5 = 12$, і до першого поняття додається нове, яке в ньому зовсім не мислилося. Іншими словами, арифметичне становище завжди синтетичне, що можна ще ясніше зрозуміти, якщо взяти великі числа, тому що тут вже цілком очевидно, що, як би ми не крутили наше поняття, ми ніколи не могли б знайти суму за допомогою простого розкладання наших понять, не вдаючись до допомоги погляду.

Так само і з основоположної чистої геометрії жодне не аналітично. Що пряма лінія є найкоротша між двома точками, це – синтетичне положення, бо моє поняття прямого не містить нічого про величину, а висловлює лише якість. Поняття найкоротшого, отже, цілком проходить і вже ані через яке розчленування не може бути вилучено з поняття прямої лінії. Тут має бути взято на допомогу погляд, за допомогою якого тільки й можливий синтез.

Деякі інші основоположні, передбачувані геометрами, хоча і дійсно аналітичні та ґрунтуються на законі протиріччя, але вони служать тільки як тотожні положення для методичного зв'язку, а не як принципи; такі, наприклад: $a = a$ – ціле самому собі, або $(a + b) > a$ – ціле більше своєї частини. Але навіть і ці положення, хоча і отримують своє значення від простих понять, в математиці допускаються тільки тому, що можуть бути представлені в погляді, тільки двозначне вираження змушує тут думати, що предикат таких аподиктичних суджень вже лежить в нашому понятті, і що судження, таким чином, аналітичне. Справді, ми повинні додати подумки відомий предикат до даного поняття, і ця необхідність пов'язана з самими поняттями. Але питання не в тому, що ми повинні мислити ці поняття, а в тому, що ми в них дійсно, хоча б тільки неясно, мислимо, і тут виявляється, що предикат хоча і пов'язаний з цими поняттями необхідно, але не прямо, а за допомогою погляду, який і потрібно перевершити.

2.5. О.І. ВВЕДЕНСЬКИЙ. МЕТАФІЗИКА ТА ЇЇ ЗАВДАННЯ. ІСТИННЕ Й УЯВНЕ БУТТЯ

В даний час переважна більшість авторів, принаймні ті, які не хочуть користуватися в своїх міркуваннях двозначними словами, вживають слово “метафізика” тільки в сенсі вчення про справжнє буття, тобто про буття, мислиме в тому вигляді, як воно існує само по собі, незалежно від того, яким воно пізнається нами або яким уявляється нам існуючим. При цьому буття протиставляється удаваному буттю. Під останнім мається на увазі буття, мислиме в тому вигляді, як воно здається або представляється – до більшої слави нам існуючим. Істинне та уявне буття називаються ще й іншими іменами. Під впливом грецької філософії перше називають ноуменальним (від грецького слова “мислиме”, “пізнавальне”), а друге – феноменами (від грецького слова “здаватися”) або феноменальним буттям. З кінця XVIII століття під впливом німецького філософа Канта (1724-1804) буття називають також речами в собі. Це переклад латинського виразу *res in se* або німецького *Ding an sich*. Уявне буття під впливом Канта стали називати явищами

(Erscheinung). Але треба твердо пам'ятати, що слово “явище”, коли під ним мають на увазі уявне буття, має ширше значення, ніж в природних науках. В останніх явищем називається тільки якась зміна в речах, але не самі речі, наприклад: падіння тіла, з'єднання хімічних речовин в одне складне тіло, розкладання складного тіла на прості тощо. У філософії ж називають всяке уявне буття явищем, наслідками і речі, якщо вони мисляться в тому вигляді, як вони всього лише представляються або здаються нам, а не як існують самі по собі. Однак не слід думати, нібито поняття істинного і уявного буття створені метафізикою. Навпаки, вони від неї отримали тільки свої різні назви, а виникають вони, але без певної назви, раніше всякої метафізики. Більш того, саме тому і виникає сама метафізика, що ці поняття існують раніше її виникнення. Це вони змушують її виникнути. Відбувається це таким чином: спостерігаючи буття, як воно дано нам в досвіді, ми, перш за все, звичайно, ставимося до всіх даних досвіду з повною довірою. Спочатку ми цілком переконані, що всі вони утворюють собою справжнє буття. Але поступово ми зустрічаємо ряд фактів, що вселяють нам підозру: чи таке справжнє буття, як те, яке дано нам в досвіді? Наприклад: нам кидається в очі, що та сама річ, яка однією людиною відчувається як тепла, іншою відчувається як холодна. Або: людина, що відізняється тією особливістю зору, яка називається “дальтонізм”, бачить стиглу ягоду суніці і лист суніці однаково пофарбованими, причому ніяк не дізнається, який саме колір мають в її очах і лист, і ягода: той, що інші люди називають червоним, або ж той, який – зеленим, або ж який-небудь невідомий третій. Сам дальтоніст може тільки сказати, що і лист, і ягода одного кольору, описати ж цей колір, звичайно, не може, адже колір настільки невимовний, що сліпонароджених ніякими описами не можна довести до знання кольору. Але як би не полягала справа, безсумнівно, що або ягода суніці, або її лист для дальтоніста пофарбовані не в такий колір, як для інших людей. А хіба могла б одна і та сама річ бути одночасно і теплою, і холодною, пофарбованою для дальтоніста в один, а для інших людей – в інший колір, якби вона сприймалася нами в досвіді в тому вигляді, в якому вона існує і в дійсності? Крім того, є безліч інших фактів, які викликають саму цю підозру: чи такі речі в дійсності, якими вони нам здаються даними в досвіді? Поширюватися про ці факти в цю хвилину немає ніякої потреби. І без того ясно, що згадана підозра примушує філософію вже при її виникненні зайнятися дослідженням істинного буття.

Такого дослідження, очевидно, ніяк не можна уникнути при побудові науково переробленого світогляду. Цим і пояснюється той історичний факт, що воно одразу було розпочато, як тільки виникла філософія в Європі; бо вона з самого початку стала стверджувати, що хоча речі і здаються нам суттєво різнорідними, але в дійсності всі вони служать лише видозмінами єдиного загального початку (мілетська школа), а разом з тим стала звинувачувати наші почуття в безперервному обмані, в який вони вводять всіх людей поголовно, показуючи їм існуючим те, чого насправді немає (елейська та гераклітівська школа тощо).

На підставі усього сказаного ясно, що головні завдання метафізики зводяться до трьох наступних питань:

Чи складає істинне буття, тобто речі в собі, те саме, що і дані досвіду, або ж воно відізняється від них?

Якщо воно не те саме, що дані досвіду, то яке воно: у чому схожість і різниця між речами в собі і даними досвіду?

Такі, наприклад, Бог, душа, тобто поняття істинного та удаваного буття зобов'язані своїм походженням не тільки досвіду, але і творчості мислення.

2.6. А. ШОПЕНГАУЕР. МЕТАФІЗИЧНА ОСНОВА

Отже, ми повинні тепер залишити твердий ґрунт досвіду, по якому ми до цього часу йшли, і шукати останнього теоретичного задоволення там, куди не може сягати ніякий досвід, хоча б лише в можливості, – і будемо щасливі, якщо нам вдасться хоча б тільки отримати натяк, кинути швидкоплинний погляд, який дасть нам деяке заспокоєння. Але що нас не повинно залишати, це – колишня чесність прийомів: ми не будемо, подібно так званій імплякантівській філософії, пускатися в мріяння, пригощати казочками, намагатися імпонувати словами і пускати читачеві пил в очі, – ні, ми обіцяємо запропонувати небагато – чесно дане.

Те, що до цього часу служило підставою для пояснення, стає тепер нашою проблемою, саме тому в кожній людині є вроджене і невикорінювальне природне співчуття, яке виявилось для нас як єдине джерело не егоїстичних вчинків, а виключно властива моральна цінність. Прийом багатьох сучасних філософів, котрі тлумачать поняття “добрий” і “злий” як поняття прості, що не потребують ніякого пояснення та його не допускають, і потім здебільшого дуже таємниче і благоговійно говорять про “ідею добра”, з якої вони роблять опору своєї етики або принаймні покрив для її відсутності, змушує мене вставити тут пояснення, що поняття ці не можна вважати простими, не кажучи вже а ргіогі дані, але що вони висловлюють якесь відношення і запозичені з самого повсякденного досвіду. Все, що погоджується з прагненнями будь-якої індивідуальної волі, називається по відношенню до неї добрим: добра вечерея, добра путь, добра ознака; протилежне буде поганим, в живих істотах – злим. Людина, яка, в силу свого характеру, не схильна перешкоджати прагненням інших, а, навпаки, наскільки в її владі, сприяє їм, яка, отже, не ображає інших, а, навпаки, де може надає їм допомогу і підтримку, називається ними, в тому самому сенсі, доброю людиною, отже, поняття “добрий” застосовується до неї з тією самою відносної, емпіричної, в пасивному суб’єкті закладеної точки зору. Якщо тепер ми досліджуємо характер такої людини не тільки по відношенню до інших, але і самої в собі, то нам відомо з попереднього, що саме завдяки безпосередній участі в щасті та нещасті інших, джерелом якого ми визнали співчуття, є те, звідки виникають в ній чесноти справедливості та людинолюбства. Якщо ми звернемося до суті такого характеру, то знайдемо його, безперечно, в тому, що він менш інших розрізняє себе та інших. Ця різниця в очах злобного характеру настільки велика, що для нього чуже страждання служить безпосереднім задоволенням, якого він шукає без подальшої власної вигоди, навіть всупереч їй. Та сама відмінність в очах егоїста ще досить велика, щоб він заради досягнення незначної вигоди для себе користувався в якості засобу великим збитком інших. Для цих двох характерів, стало бути, між “я”, обмеженим їх власною особистістю, і “не-я”, що охоплює решту світу, існує величезна прірва, величезна різниця: їх принцип: “*Pereat mundus, dum ego salvus sim*”. Для доброї людини, навпаки, ця відмінність зовсім не така велика, і навіть у вчинках благородства вона знищена, адже тут чужому благу сприяють за рахунок власного, стало бути, чуже “я” стає на одну дошку зі своїм, а де справа йде про порятунок багатьох, там власне “я” цілком приноситься ним в жертву, причому окрема особа віддає своє життя за багатьох.

Тепер питається: що це останнє розуміння відносин між власним і чужим “я”, що лежить в основі вчинків доброго характеру, чи не буде воно помилковим і заснованим на омані? Або ж це, навпаки, треба сказати про протилежне розуміння, яким керуються егоїзм і злість?

Закладене в основі егоїзму розуміння з емпіричної точки зору має суворе виправдання. Різниця між власною і чужою особистістю є в досвіді абсолютною. Різниця простору, що відокремлює мене від іншого, відокремлює мене від його блага і горя. Проти цього можна було б перш за все помігати, що пізнання, яке ми маємо про власне “я”, зовсім не є пізнання вичерпне і до останньої своєї основи ясне. Шляхом інтуїції, здійс-

нюваної мозком за даними почуттів, отже, побічно, ми пізнаємо власне тіло як об'єкт в просторі, а шляхом внутрішнього почуття – тривалий ряд наших прагнень і вольових актів, що виникають з приводу зовнішніх мотивів, нарешті, таких – різноманітні слабші або сильніші рухи власної волі, до яких можна звести всі внутрішні відчуття. Ось і все, бо пізнання саме, як і те, що не пізнається. Справжній субстрат усього цього явища, наша внутрішня сутність в собі, хоча і пізнають, але для нас не існують: ми бачимо лише зовні, всередині – морок. Тому знання, яке ми маємо про себе самих, зовсім не буває повним і вичерпним; навпаки, воно дуже поверхнево, і в більшій, навіть головної своїй частині, ми залишаємося для себе самих невідомими і загадкою, чи, як каже Кант, “я” пізнає себе лише як явище, а не в тому, що воно таке саме по собі. Хоча в тій, іншій частині, яка доступна нашому пізнанню, кожен зовсім відмінний від іншого, але звідси ще не випливає, щоб так само було і щодо тієї значної частини, яка залишається для кожного прихованою та невідомою. Для неї, стало бути, зберігається принаймні можливість того, що вона у всіх одна і тотожна.

На чому ґрунтуються всяка множинність і числова відмінність істот? На просторі та часі: тільки через них вона можлива, адже багато можна мислити і представляти лише або біля один одного, або після один одного. А якщо більша частина однорідного є індивідууми, то я і розумію простір і час так, що саме вони уможливають множинність як *principium individuationis*, не піклуючись про те, чи буде це точний сенс, в якому брали цей вислів схоластики.

Якщо у висновках, які дала світу дивовижна глибокодумність Канта, є що-небудь без сумніву вірне, то це – трансцендентальна естетика, тобто вчення про ідеальності простору і часу. Вона настільки ясно обґрунтована, що проти неї не можна висунути ніякого скільки-небудь більш-менш пристойного заперечення. Вона – триумф Канта і належить до тих надзвичайно нечисленних метафізичних вчень, які можна вважати дійсно доведеними і справжніми завоюваннями в області метафізики. Отже, за тим вченням, простір і час – форми нашої власної здатності споглядання – ставляться до неї, а не до пізнаних через її посередництво речей. Тобто ніколи не можуть бути визначенням речей в собі самих, а належать лише їх явищу, яке одне тільки можливо в нашій пов'язаній з фізіологічними умовами свідомості зовнішнього світу. Але якщо речі в собі, тобто істинній сутності світу, чужі час і простір, то їй необхідно чужа і множинність, отже, річ ця в незліченних явищах цього чуттєвого світу може бути лише єдиною, і в усіх буде виявлятися лише єдина і тотожна сутність. І навпаки, те, що представляється як більшість, тобто в часі і просторі, не може бути річчю в собі, а буде лише явищем. Але останнє існує тільки для нашої всілякими умовами обмеженої, навіть прямо від відомої органічної функції залежної свідомості, але не поза нею.

Це вчення, що будь-яка множинність є тільки уявною, що у всіх індивідуумів цього світу, в якому б нескінченному числі вони не представлялися після і біля один одного, все одно проявляється лише одна і та сама, у всіх присутня і тотожна, істинно суцільна сутність, – вчення це, звичайно, існувало задовго до Канта, навіть, можна сказати, одвічно. Бо, перш за все, це є головне і основне вчення найдавнішої книги на світі, священні Веди, догматичну частину або, скоріше, езотеричне вчення яких ми маємо в Упанішадах. Там ми зустрічаємо це велике вчення майже на кожній сторінці: воно невпинно повторюється в незліченних оборотах і пояснюється всілякими образами та притчами. Що воно так само лежало в основі мудрості Піфагора, в цьому абсолютно не можна сумніватися навіть з тих мізерних повідомлень, які дійшли до нас про його філософію. Всім відомо, що тільки в ньому полягала майже вся філософія елейської школи. Згодом це вчення підхопили неоплатоніки, які вчили, що *dia ten enoteta aranton passas psychas pian einai*. У IX столітті воно несподівано проявилось в Європі у Скота Еріугени, який, одухотворений ним, прагнув втілити його в формах і виразах християнської релігії. Серед мусульман ми знаходимо його у вигляді одухотворених містиків суфіїв. На Заході Джордано Бруно поплатився ганебною та болісною смертю за те, що не міг протистояти прагненню висловити цю істину. Проте ми бачимо, що нею заражені, проти свого бажання, і християнські містики, коли і де тільки вони не з'являються. З нею ототоженне

ім'я Спінози. Нарешті, в наші дні, після того як Кант знищив старий догматизм і світ в жаху постав перед паруючими руїнами, це пізнання було знову пробуджено еkleктичною філософією Шеллінга, який, вивчаючи вчення Плотіна, Спінози, Канта і Якоба Беме, порівнюючи їх з результатами нового природознавства, на швидку руку склав з них одне ціле, щоб на час задовольнити нагальну потребу своїх сучасників, і потім розигрував його з варіаціями, внаслідок чого вчення це всюди увійшло в силу у вчених Німеччини і навіть отримало собі майже загальне поширення серед освічених людей. Виняток становлять тільки теперішні університетські філософи, які несуть важку задачу протидіяти так званому пантеїзму; поставлені цим в велику скруту і збентеження, вони в своїй серцевій тривозі хапаються то за жалогідний софізм, то за пишномовність фрази, щоб скроїти з них скільки-небудь пристойний маскарадний костюм для улюбленої та запатентованої філософії старих баб. Словом, *en saipar* в усі часи служило предметом для глузування дурнів і для нескінченних роздумів мудрих. Однак його суворий доказ можна вивести лише з кантівського вчення, як це виконано вище, хоча сам Кант цього не зробив, а за зразком розумних ораторів дав лише посилки, надаючи слухачам задоволення вивести висновок.

Якщо, таким чином, множинність і роз'єднання притаманні виключно явищу, і у всіх, хто живе, представляється одна і та сутність, то не буде помилковим розуміння, що усуває різницю між "я" і "не-я", навпаки, таким має бути розуміння, йому протилежне. І ми знаходимо, що це останнє позначається у індусів ім'ям "маїя", тобто видимість, обман, привид. Саме перший погляд знайшли ми закладеним в основу феномену співчуття, навіть визнали останній його реальним виразом. Він повинен служити метафізичним фундаментом етики і полягати в тому, що один індивідуум дізнається в іншому безпосередньо себе самого, свою власну справжню сутність. Таким чином, практична мудрість, справедлив і та добрі справи, в кінцевому підсумку, точно співпадають з глибоким вченням проникливої теоретичної мудрості, і практичний філософ, тобто людина справедлива, добродісна, благородна, висловлює лише ті самі пізнання, які є результатом найбільшої глибокодумності та наполегливих пошуків теоретика-філософа. Однак моральна гідність стоїть вище за будь-яку теоретичну мудрість, яка завжди буває лише незавершеною роботою і приходять повільним шляхом висновків до мети, яка досягається одразу, і людина морально благородна, хоча б вона як завгодно відставала б в інтелектуальному розвитку, своєю поведінкою являє глибоке знання, вищу мудрість і осоромлює геніального вченого, якщо останній своїми діями показує, що його серцю залишилася чужою наша велика істина.

"Індивідуація реальна, *principium individuationis* і заснована на ній відмінність індивідуумів є лад речей в собі. Всякий індивідуум є істота, в корені відмінний від усіх інших. Тільки у власному "я" маю я своє справжнє буття, все інше є "не-я" і мені чуже". Таке переконання, за істинність якого говорять плоть і кров, яке лежить в основі будь-якого егоїзму і реальним вираженням якого служить всякий безсердечний, несправедливий або злий вчинок.

"Індивідуація – просте явище, яке виникає за допомогою простору і часу, які є не що більше, як обумовлені моєю мозковою пізнавальною здатністю форми всіх її об'єктів, тому множинність і відмінність індивідуумів теж є просте явище, є лише в мої уяві. Моя справжня, внутрішня сутність існує в кожному живому настільки ж безпосередньо, як вона в моїй самосвідомості виявляється лише мені самому". Саме це переконання, для якого в санскриті є постійний вираз у формулі *tat twam asi*, тобто "це ти", – саме він виступає у вигляді співчуття, на ньому заснована будь-яка справжня, тобто безкорислива чеснота, і його реальним виразом служить добра справа. Саме до цього переконання звертається в кінцевому рахунку будь-яка апеляція до милосердя, людинолюбства, до поблажливості, бо така апеляція є нагадування про ті міркування, що ми вкладаємо в одну і ту сутність. Навпаки, егоїзм, заздрість, ненависть, переслідування, бездушність, помста, зловтіха, жорстокість посилаються на вказане вище перше переконання і на ньому заспокоюються. Розчуження і радість, які ми відчуваємо, чуючи про якийсь шляхетний вчинок, а ще більше, побачивши його, найбільшою ж мірою самі його здійснюю-

чи, засновані в своєму найглибшому корені на те, що вчинок цей дає нам впевненість, що по той бік всякої множинності та відмінності індивідуумів, які являють нам principium individuationis, лежить їх єдність, насправді існує, навіть доступне для нас, адже воно тільки що фактично виявилось.

Це залежить від того, чи зміцнюється той чи інший вид пізнання, у відносинах між окремими істотами проявляються емпедоклові philia або peisos. Але якби хтось під впливом peisos вороже увірвався до свого ненависного ворога і проник в його таємну глибину, той, на свій подив, відкрив би в ньому самого себе. Бо як в сновидінні в усіх представляємих нам особах ховаємося ми самі, так і це той самий стан, – хоча тут це не так легко побачити. Але “tat twam asi”.

Переважання того чи іншого з цих двох видів пізнання помітно не тільки в окремих вчинках, а й у всьому способі усвідомлення і настрою, який тому так істотно різниться у доброго і злого характерів. Останній всюди відчуває міцну стіну між собою і всім поза ним. Світ для нього – абсолютне “не-я”, і його ставлення до нього – спочатку вороже; від цього основним тоном його настрою стають ненавистництво, підозра, заздрість, зловтіха. Добрий характер, навпаки, живе в однорідному з його сутністю зовнішньому світі: інші для нього не “не-я”, а “теж я”. Ось чому його споконвічне ставлення до кожного – дружнє: він відчуває в своїй глибині спорідненість з усіма істотами, безпосередньо відгукується на їх благо і горе, з упевненістю передбачає таку саму участь з їх боку. Звідси виникають глибокий світ його душі і той бадьорий, спокійний, задоволений настрій, завдяки якому кожному стає добре в його присутності. Злий характер не сподівається в біді на підтримку інших: якщо він по неї звертається, то без впевненості; отримуючи її, він відноситься до неї без справжньої подяки, адже навряд може її прийняти інакше, ніж дію чужої дурниці. Бо визнати в чужій істоті свою власну він не здатний навіть і тоді, коли вона дала знати про себе звідні в безперечних ознаках. Від цього, власне, залежить обурливість всякої невдячності. В силу цієї моральної ізолюваності, в якій за самою суттю справи неминуче знаходиться зла людина, вона легко впадає у відчай. Добрий характер настільки ж упевнено звертається за підтримкою інших, наскільки він усвідомлює в собі готовність, в свою чергу, їх підтримувати. Бо, як сказано, для одного людський світ є “не-я”, для іншого – “теж я”. Великодушність, яка прощає ворогові і віддає за зло добром, піднесена і отримує собі найбільшу похвалу, бо в цьому випадку людина визнала свою власну сутність навіть там, де вона рішуче від себе відрікалася.

2.7. Е. КОРЕТ. ДО ПОНЯТТЯ “МЕТАФІЗИКА”

1.1.2. До поняття “метафізика”.

“Метафізика” є основне поняття в традиції філософського мислення. Тому ми зоб’язані в основних рисах звернутися до історії, щоб отримати попереднє поняття того, що мають на увазі під метафізикою.

1.1.2.1. Грецька філософія.

1.1.2.1.1. Першим питанням західноєвропейської філософії вже в ранньому грецькому мисленні (з 600 р. до Р. Х.) було питання про заснування всього (arche panton). Основне питання філософії є питання про заснування. Воно передбачає не тільки тимчасовий перший початок всякого становлення, а й завжди наявну підставу всього, що є і стає, що виникає або зникає. Філософія передбачає не тільки підставу окремих речей, а й підставу, яка, несучи на собі, охоплює все, що взагалі є. Тому філософія з самого початку визначається як те, що пізніше називалося “метафізикою”, як єдність основної та цілісної науки.

Істотна відмінність підстави і обґрунтованого вперше ясно пізнається Платоном (427-347 р. до Р. Х.). По той бік емпіричного світу одиничних і мінливих речей він вбачає надчутливе царство вічних, загальних і необхідних “ідей” (сутностей), які увінчують-

ся ідеєю блага. У порівнянні з голою видимістю, недійсним існуванням мов тінь (це – небуття) чуттєвого світу одні тільки ідеї мають бути істинно дійсні в силу їхньої незмінності буттям (ontos on). Розум людини, підлеглий вічним ідеям, переступає чуттєвий світ у напрямку до надчутливої істини. Знання про ідеї є умовою та нормою пізнання світу. Прояснювати це знання – завдання філософії. Вона розуміється Платоном як знання (або наука) про вічні ідеї, які прообразно запропоновані досвідченому світу і ґрунтуються на ідеї “блага” (agathon).

1.1.2.1.2. Поняття “метафізика” не термінологічно, але предметно, походить до Аристотеля (384-322 р. до Р. Х.). 14 книг Аристотеля з “першої філософії” були зібрані в новому виданні його творів Андроником з Родосу (в I ст. до Р. Х.) під назвою “Ta meta ta physika” – те, що слідує “після фізики”, причому фізика в античному сенсі розумілася не тільки як емпіричне природознавство, а й як натурфілософія. Згідно з цим метафізика є знання про те, що слідує за фізикою і перевищує її. Довгий час цю назву вважали всього лише практично-бібліотечарським позначенням робіт, які були впорядковані після фізики. Сьогодні можна вважати доведеним, що така назва мала предметне значення (Reiner 1954/1955). Вона має на увазі те, що перевищує “фізично” дане, чуттєво-дослідне, переступає останнє (трансцендує), щоб зазнати все, що взагалі “є”. Фізичні речі переступають у напрямку до їх метафізичних підстав і ними пояснюються. Тим самим назва “метафізика” настільки чітко стосується устремління і змісту відповідних аристотелівських книг, що вона, як назва цієї науки, стала загальноновживаною у філософській традиції.

Сам Аристотель називає цю науку просто мудрістю (sophia), або першою філософією (prote philosophia), а також вченням про Бога (theologike). У його розумінні у цій науці все одно виділяються різні шари. Чи свідчать вони також про щаблі розвитку його мислення – це, згідно новітньому дослідженню, має залишатися відкритим питанням; тут мова йде виключно лише про предмет.

У першому визначенні метафізика (у Аристотеля – “перша філософія”) є наука про надчутливість. Це розуміння близьке платонівському мисленню. Але якщо для Аристотеля, на відміну від Платона, пізнання надчуттєвого має виходити і виникати з чуттєво даного, то метафізика поширюється на світ досвіду, тому в другому визначенні вона розуміється як наука про підстави речей, під якими Аристотель розуміє зовнішні і внутрішні підстави, матеріальну і формальну, діючу і цільову причини. Але оскільки множинність підстав ставить під сумнів єдність першої науки, то переходять до третього, яке з того часу стало класичним, поняття метафізики: наука про суще як суще, точніше - про суще, оскільки воно є суще, і що йому, як такому, притаманне). Метафізика рішуче охоплює все, що взагалі “є”. Вона охоплює чуттєве і надчуттєве, дослідні дані речей і їх останні підстави, отже, також перше і найвище, божественне буття.

Звідси виходить напруженість між двома аспектами метафізики. З одного боку, вона є наука про суще як суще, тобто загальне вчення про буття як сукупна наука, з іншого – наука про божественне, про підстави всього сущого, отже, вчення про Бога. Але якщо сукупність того, що є, в кінцевому підсумку, може проявлятися лише із загальної підстави, а буття Бога може розумітися лише з досвідченого сущого і законів його буття, то єдність метафізики, як науки, зберігається. У новітній час М. Гайдеггер (1889-1976) охарактеризував метафізику традиції через її “онтотеологічну конституцію” і за це різко засудив її (1957, с. 35-73). Ми тут не зупиняємося на підставі його критики. Слово “онтотеологія” належить (у вузькому сенсі) вже Канту. Це правильно, коли метафізику розуміють з її класичної традиції. Вона завжди була, вже з часів Аристотеля, онтотеологією – єдністю загального вчення про буття і філософського вчення про Бога, і в цьому образі увійшла в традицію.

1.1.2.2. Фома Аквінський і схоластика.

Слідуючи за Аристотелем, але виходячи за межі його вчення, Фома Аквінський (1225-1274) розрізняє три аспекти метафізики. Вона є божественна наука, або філософська теологія, оскільки пізнає Бога й інші надчуттєві істоти. Вона є метафізика, оскільки повинна досліджувати суще і все, що йому, як такому, властиво. І вона є перша філосо-

фія, оскільки вона осягає перші причини речей. Однак Фома Аквінський ще ясніше, ніж Аристотель, виділяє підставу єдності цієї науки. Її безпосередній предмет є суще як суще. Але в завдання будь-якої науки входить питання про підставу її предмета. Метафізика, отже, повинна досліджувати внутрішні та зовнішні підстави сущого, тому вона повинна проникати в першу причину всього сущого, в абсолютне буття Бога, щоб звідси розуміти кінцеве суще. Отже, метафізика для Фоми Аквінського також є “онтологія”. Це суттєве визначення зберігається в схоластичній філософії, а також у Франсіско Суареса SJ (1548-1617), хоча його “Disputationes metaphysica” (1597) відійшла від загальноприйнятої раніше форми коментарів до Аристотеля. Це перша самостійна систематика схоластичної метафізики, яка перетворилася на панівну шкільну філософію раннього Нового часу і мала значний вплив на новітнє мислення.

1.1.2.3. Мислення Нового часу.

З XVII століття відбувається багато змін в розумінні метафізики. Вони готуються вже завдяки Френсісу Бекону (1561-1626), розчленовується філософію на вчення про Бога, про природу і про людину. Їм передує “перша філософія”, названа пізніше онтологією, яка більше вже не є вченням про буття, а є чисто формальне вчення про принципи, введення в основні поняття і принципи, яким, проте, бракує обґрунтування в реальному бутті.

Цей розвиток прийшов до певного завершення у Християна Вольфа (1679-1754). Його систематика, яка в значній мірі увійшла в шкільну філософію того часу, розуміє під метафізикою сукупну теоретичну філософію на противагу етиці, як практичній філософії. Метафізика, як наука про все суще, яке тільки можливо, розчленовується на “загальну метафізику” (*metaphysica generalis*) – онтологію, як науку про суще, як таке, і “особливу метафізику” (*metaphysica specialis*), в свою чергу, підрозділяється на три предметні сфери: космологія, як вчення про світ (або природу: натурфілософія), психологія, як вчення про душу (про все живе, особливо про людину: філософська психологія) і вчення про Бога (*theologia naturalis*: філософське вчення про Бога). Цей поділ філософії значною мірою істотний і для сучасності.

Перевага подібної концепції полягає в тому, що і природу, і людину вона бажає зрозуміти метафізично, а недолік її в тому, що вона настільки розділяє вчення про буття і вчення про Бога, що загальна онтологія не повинна брати до уваги останню підставу буття і, отже, перетворюється в формальне вчення про перші поняття та принципи. Це можна подолати тим, що онтологія повинна виробляти реальне тлумачення буття, яке досягає в абсолютному бутті своєї останньої підстави, в той час філософське вчення про Бога, припускаючи загальне вчення про буття, має лише виразніше розгорнути пізнання Бога.

1.1.2.4. Резюмуючи, можна сказати: метафізика в традиційному розумінні є основна наука, бо вона розкриває і тлумачить знання про суще як таке – основне знання, яке, як умова, належить всьому окремому знанню, а також всім окремим наукам і входить в них. Вона в той же час є цільова наука, оскільки вона все, що взагалі “є”, охоплює і повинна розуміти і обґрунтувати з буття, нарешті, прояснювати з абсолютної підстави буття.

Метафізика, як вона тут повинна бути представлена в основних рисах, є “загальна метафізика”, або онтологія, тобто та частина або той аспект метафізики, який повинен виявити загальні і необхідно значущі визначення і закони буття, останні обґрунтування яких, однак, слід поширювати на абсолютне буття.

1.1.3. Критика метафізики.

1.1.3.1. У мисленні Нового часу аж до сучасності знову і знову висувалися заперечення проти можливості метафізики. Найчастіше вони сходять до номіналізму пізнього Середньовіччя (з часів Вільяма Оккама, 1300-1349), який вихолощує значимість загального поняття (*universale*). Останнє не повністю заперечується (як в радикальному номіналізмі XI століття), але розглядається лише як зовнішнє позначення словом (*nomen*). Згідно з ученням пізнього номіналізму (названого також концептуалізмом), ми хоча і утворюємо поняття мислення, але вони не охоплюють самого сенсу або суті речей. Представники цього напрямку думки називали себе “*nominales*”. Отже, ми можемо історично

зарахувати їх до номіналізму, який в пізньому Середньовіччі і на початку Нового часу вважався “сучасним” і зміг надати подальший вплив на новітнє мислення.

Якщо тим самим в сфері досвіду поняття втрачають свою реальну значимість, то ще менше вони можуть осмислено жуватися за межами досвіду. Висловлювання про цільове буття стають неможливими. Абсолютне буття Бога раціонально вже не можна досягти, поняття не виразні. Метафізика стає неможливою.

1.1.3.2. З цього виходить англійський емпіризм (Джон Локк, 1632-1704), радикальніше – Давид Юм (1711-1776). Чим менш значуще понятійно-раціональне мислення, тим більше ми звертаємося до одиничного досвіду. Але досвід тут редукується до голого чуттєвого враження. Після французького Просвітництва (енциклопедисти), яке визнавало лише емпіричні науки, виступає позитивізм (Огюст Конт, 1798-1857), що обмежує пізнання “позитивним” науковим досвідом. Конт розрізняє теологічне, метафізичне і позитивне століття. Якщо колись світові події міфологічно-релігійно пояснювалися за допомогою божественних сил, то метафізичне мислення апелює до загальних і необхідних законів буття. Істина, навпаки, знаходиться виключно лише в “позитивно” даному і емпірично науково досліджуваному.

При таких поглядах розсуд розумом не має самостійності, що виходить за межі чуттєвого пізнання функції. Метафізика, що вимагає виробляти висловлювання про цільові дійсності і, мислячи, досягати абсолютного буття, стає неспроможною і безглуздою. Однак уже Юма стає зрозумілим, що редукція нашого пізнання до чуттєвих вражень і відповідна реконструкція цілісного світу пізнання, що базується виключно на чуттєвих даних, повинна зазнати невдачі. Реальне буття розчиняється в зв'язці [Bündel] чуттєвих якостей, в світі видимості чуттєвих феноменів. Але це не є світ, в якому ми живемо. Проти Юма свідчить те, що ми ніколи не живемо в одному лише чуттєвому, але завжди в духовно пронизаному і зрозумілому світі. І все одно такі погляди вирішальним чином впливали не тільки на Канта, а й на інших, аж до неопозитивізму ХХ століття.

1.1.3.3. Іммануїл Кант (1724-1804) вийшов з раціоналістичної шкільної філософії свого часу (Лейбніц, Вольф), але завдяки емпіризму Юма прокинувся від “догматичної сплячки”. “Критика чистого розуму” (1781) ставить питання про можливість метафізики як науки. При цьому Кант передбачає поняття метафізики в душі свого часу – не як знання про буття, а як чисту, засновану на розумі науку про сфери спеціальної метафізики (згідно Вольфу): душа, світ і Бог. Таким же чином він виходить з розуміння науки згідно з нормою точного математично-природничо-наукового пізнання: як знання про загальні та необхідні закони. Щоб вирішити питання про можливість метафізики, він сходить до попередніх (апріорних) умов можливості пізнання. У цьому полягає трансцендентальний поворот його мислення: від предмета (об'єкта) до його “a priori” (до всякого досвіду) даних умов (в суб'єкті). Останні суть, згідно Канту, апріорні форми чуттєвого споглядання (простір і час), чисте розумове поняття (категорії) та ідеї чистого розуму. Однак пізнання змушене обмежитися “синтезом” чуттєвого споглядання і мислення розуму. Тому для Канта воно обмежене “можливим досвідом” і (в рамках його сфери) “голим явищем”. “Річ сама по собі” припущена, але залишається невпізнанною.

Ідеї чистого розуму (душа, світ і Бог) постають перед нами а рiогi завдяки сутности розуму, ми повинні їх “мислити” розумом, але не можемо їх “пізнавати” як дійсні, бо для цього бракує чуттєвого споглядання. Немає місця пізнанню як синтезу споглядання і мислення. Метафізика, як наука, неможлива.

Проте, метафізика залишається для Канта не тільки “природною схильністю” людини, згідно з якою ми повинні думати про “Бога, свободу і безсмертя”, але не пізнавати щось дійсне. У “Критиці практичного розуму” (1788) метафізика знову виникає в формі “постулатів практичного розуму” як змістів “віри”, тобто практично-моральної віри розуму, але не суворого “знання”, як його розуміє Кант згідно з нормою точного природознавства свого часу.

1.1.3.4. Кантівська критика метафізики мала далекосяжні наслідки. З одного боку, з кантівського “трансцендентального” мислення виходить німецький ідеалізм (Фіхте, 1762-1814; Шеллінг, 1775-1854; Гегель, 1770-1831), який сконструював великі системи

спекулятивного мислення, оскільки відродив метафізичне устремління, проте значною мірою віддався пантеїстичному потягу (особливо Гегель).

З іншого боку, після занепаду ідеалізму (після смерті Гегеля в 1831 році) прогресувало антиметафізичне позитивістське, а також матеріалістично-атеїстичне мислення, що частково спирається на Канта. Теза про те, що метафізика неможлива, здавалась остаточно доведеною; вона перетворилася в догму. Кант був зрозумілий (або помилково зрозумілий) як руйнівник будь-якої метафізики, тому її представники (особливо в схоластиці) боролися з ним, як з заклятим ворогом. Лише значно пізніше (особливо починаючи з Жозефа Марешаля, 1878-1944) “трансцендентальне” мислення було позитивно сприйнято і оцінено, щоб “подолати Канта завдяки Канту” і провести нове основоположення метафізики.

1.1.3.5. У зовсім іншому сенсі критикує метафізику Мартін Гайдеггер (1889-1976). Хоча він ставить питання про “сєнс буття” (“Буття і час”, 1927), але вся традиційна метафізика засуджується ним як “забуття буття”, бо вона запитувала лише про “сущє” (про його сутність і сутнісні закони), але не запитувала про “буття”, завдяки якому “є” сущє. Метафізика, по суті, є “нігілізм”, бо “не має нічого спільного з буттям”. Питання про буття, яке наполегливо ставилось Гайдеггером, надало тривалий вплив на метафізичне мислення (Жільсон, Зівєрт, Лотце та інші) і викликав нове осмислення буття (від actus essendi аж до ipsum esse у Фоми). Гайдеггер підкреслював “онтологічну відмінність” між сущим і буттям. Однак він розуміє буття як час і історію буття, тобто як темпорально-історичну подію, яка надляє нас відповідною долею, а також історично зумовленим розумінням буття. Вона відповідає ранньогрецькій владі долі (moira) і утворює граничний горизонт мислення. Звідси навряд чи є шлях до метафізичного мислення буття, яке Гайдеггер рішуче відкидає (особливо в “Статті”, 1989). Метафізика “подолана”. Цей погляд, пов’язаний з впливом нігілізму Ніцше, в даний час надає помітний вплив, прикладом тому є “постмодєрн”.

1.1.3.6. Зовсім по-іншому до метафізики підходить аналітична філософія, яка розвивалася частково в Англії (з емпіристської традиції), частково у Відні (“Відєнський гурток” 30-х років). Вона спочатку представляла переважно “неопозитивістський” погляд. Так, у Відні (М. Шлік, Р. Карнап та інші) критерієм сенсу стали вважати “верифікованість”. Пропозиція (висловлювання) може лише тоді вважатися об’єктивно “осмисленою”, коли вона принципово верифікована, тобто засвідчена даними досвіду, отже, інтерсуб’єктивність перевєрена ще раз. Висловлювання, що перевищує ці межі і цим критерієм не відповідає, ні істинно, ні помилково, а просто “безглуздо”, бо безпредметно. Метафізичне висловлювання, оскільки воно емпірично не верифіковане, є порожня “поєзія понять”, позбавлена об’єктивної пізнавальної цінності.

Цей погляд сповідувала вже рання критика, особливо К. Поппєр, а також Л. Вітгенштейн, які ніколи не належали до гуртка, але надали на нього вплив. Тим часом аксіома сенсу сама є висловлювання, яке емпірично не верифіковане, однак претендує бути не тільки осмисленим, але і нормативно значущим. Якщо те загальне висловлювання взагалі емпірично адекватно не верифіковане, то верифіковане замінюється (вже К. Поппєром) завдяки “фальсифікації”: навіть окремі факт може спростувати значимість загальної пропозиції. Хоча позитивізм цим пом’якшений, але не подоланий.

Однак вузько позитивістська установка задається майже всюди в подальшому розвитку аналітичної філософії. Тим часом філософи, що належать до цього напрямку думки, особливо в англосаксонському світі (Англія, США), займаючись сьгодні, наприклад, філософією релігії (Philosophy of Religion), намагаються пояснити ставлення тіла і душі (Philosophy of Mind) і звертаються переважно до проблем, що традиційно вважались “метафізичними” (сутнісні відносини тощо). Таким чином, аналітична філософія, якщо вона позитивістськи не звужена, виявляється критично-корективною, позитивно інтегрованим елементом метафізичного мислення, але не його основним методом.

Вже Кант встановив, що “аналітичне судження” (раціоналізм) не є достатнім для наукового обґрунтування, тим більш – метафізичного пізнання, бо воно є “пояснюєє судження”, а не “розширюєєє судження”. Аналітично можна експлікувати лише те, що

ми вже (імпліцитно) знаємо і висловлюємо, але звідси не відбувається прогрес пізнання. Це так само значною мірою стосується і аналітичної філософії, оскільки вона залишається чисто “аналітичною”. У такому випадку вона може аналізувати і коригувати судження критикою мови, проте не веде до подальших, щоб вони розуміли [Einsichten], тим більше в сфері метафізики. Остання передбачає методично інше обґрунтування, яке Кант формує в “синтетичних судженнях а рїогї”; до цього ми ще повернемося в питанні про метод.

Список джерел

1. Аристотель. Метафізика. Переводы. Комментарии. Толкования /Сост. и подготовка текста С.И. Еремеев. СПб.: Алтейя, 2002 г.; Киев: Эльга, 2002. С. 66-67; 70-73. С. 303-308
2. Баумгартен А. Г. Метафізика. 4-е изд. Галле в Магдебурге, 1757 // Немецкий идеализм: истоки и влияния. – Т. 1 (1/2). – 2012. – С. 141-156
3. Декарт Р. Размышления о первой философии // Рене Декарт. Избранные произведения. – М.: Госполитиздат, 1950. С. 341-350
4. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки: Пер. с нем. – М.: Издательская группа “Прогресс”– “VIA”, 1993. С. 21-28
5. Введенский А. И. Метафізика и ее задачи. Истинное и кажущееся бытие // “Логика как часть теории познания”. 3 изд. Петроград: Типография М.М. Стасюлевича, 1917. С.30-33
6. Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т.3. М.: TERRA-Книжный клуб; Республика, 2001. С. 488-294
7. Корет Е. Основи метафізики. Переклад В. Терлецького. Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/koret01/index.htm>

ТЕМА 3. ДІАЛЕКТИКА

- 3.1. Платон. Парменід
- 3.2. Діонісій Ареопагіт. Про таємниче богослов'я
- 3.3. Г.В.Ф. Гегель. Енциклопедія філософських наук. Наука логіки
- 3.4. Ф. Енгельс. Діалектика природи
- 3.5. Т.В. Адорно. Негативна діалектика
- 3.6. А. Камю. Бунтівна людина
- 3.7. П. Тілліх. Вігальність і мужність
- 3.8. Ж.-П. Сартр. Походження ніщо
- 3.9. О. Ф. Лосєв. Діалектика міфу

3.1. ПЛАТОН. ПАРМЕНІД

Кефал (розповідає): Коли ми прибули до Афін з нашого рідного міста Клазомени, ми зустрілися на площі з Адімантом і Главконом. Адімант, взявши мене за руку, сказав: – Здрастуй, Кефал! Якщо тобі тут що-небудь потрібно, скажи, і ми зробимо, що в наших силах. – Тому я і прибув, – відповів я, – щоб звернутися до вас з проханням. – Скажи, що тобі потрібно? – запитав він. Тоді я відповів: – Як звуть вашого єдиноутробного брата? Сам я не пам'ятаю: він був ще дитиною, коли я перш приїжджав сюди з Клазомен. З того, однак, минуло багато часу. Батька його звали, здається, Пірілампом. – Абсолютно вірно. – А його самого? – Антифонт. Але до чого, власне, ти про це питаєш? – Ось ці мої співгромадяни, – пояснив я, – великі шанувальники мудрості; вони чули, що цей ось самий Антифонт часто зустрічався з приятелем Зенона, з якимось Піфодором, і знає напам'ять ту розмову, яку вели одного разу Сократ, Зенон і Парменід, адже часто чув від Піфодора її переказ. – Ти говориш вірно, – сказав Адімант. – Ось її-то, – попросив я, – ми і хотіли б прослухати. – Це неважко влаштувати, – відповів Адімант, – тому що Антифонт в юності ґрунтовно її засвоїв, хоча тепер-то він, за прикладом свого діда і тезки, займається головним чином кіньми. Але, якщо треба, ходімо до нього, він тільки що пішов звідси додому, а живе близько, в Меліті.

Після цієї розмови ми пішли до Антифонта і застали його вдома; він віддавав ковалю лагодити вуздечку. Коли він того відпустив, брати повідомили йому про мету нашого приходу; він впізнав мене, пам'ятаючи мої приїзди сюди, і вітав. А коли ми стали просити його переказати ту розмову, він спочатку відмовлявся, кажучи, що справа ця важка, але потім став розповідати. Отже, Антифонт сказав, що, за словами Піфодора, одного разу приїхали на Великі Панафінеї Зенон і Парменід. Парменід був дуже старий, зовсім сивий, але красивий і представницький; років йому було приблизно за шістьдесят п'ять. Зенону ж тоді було близько сорока, він був високого зросту і приємної зовнішності; подекували, що він був улюбленцем Парменіда. Вони зупинилися біля Піфодора, за миською стіною, в кераміці. Сюди-то і прийшли Сократ і з ним багато інших, бажаючи послухати твори Зенона, бо вони тоді вперше були привезені ним. Сократ був в той час дуже молодий. Читав їм сам Зенон; залишалося дочитати вже зовсім небагато, коли увійшов сам Піфодор, а з ним Парменід і Аристотель, вони встигли ще почути дещо з твору, але дуже небагато; втім, сам Піфодор раніше слухав Зенона. Прослухавши все, Сократ попросив прочитати знову перше положення першого міркування і після прочитання його сказав: – Основна елейська теза – як це ти говориш, Зенон? Якщо існує багато, то воно повинно бути подібним і не подібним, а це, очевидно, неможливо, тому що і неподібне не може бути подібним, і подібне – неподібним. Чи не так ти говориш?

– Так, – відповів Зенон. – Значить, якщо неподібне не може бути подібним і подібне – неподібним, то неможливо й існування багато чого, бо якби багато існувало, то воно називало б щось неможливе? Це хочеш ти сказати своїми міркуваннями? Хочеш стверджувати всупереч загальній думці, що багато чого не існує? І кожне зі своїх міркувань ти вважаєш доказом цього, адже скільки ти написав міркувань, стільки, по-твоєму, уявляєш і доказів того, що багато чого не існує? Так ти кажеш, або я тебе неправильно розумію? – Ні, – сказав Зенон, – ти добре схопив сенс твору в цілому. – Я помічаю, Парменід, – сказав Сократ, – що наш Зенон хоче бути близький тобі у всьому, навіть в творак. Справді, він написав приблизно те саме, що і ти, але за допомогою переробок намагається ввести нас в оману, ніби він говорить щось інше: ти в своїй поемі стверджуєш, що все є єдине, і уявляєш прекрасні докази цього; він же заперечує існування багато чого і теж наводить численні і вагомні докази. Але те, що ви говорите, буде вищим за наше розуміння: дійсно, один з вас стверджує існування єдиного, інший заперечує існування багато чого, але кожен міркує так, що здається, ніби він сказав зовсім не те, що інший, між тим обидва ви говорите майже те саме.

– Так, Сократ, – сказав Зенон, – але тільки ти не цілком осягнув справжній зміст твору. Хоча ти, подібно лакейським друзям, відмінно вишукуєш і вистежуєш те, що міститься в сказаному, але перш за все від тебе вислизає, що мій твір зовсім не претендує на те, про що ти говориш, і зовсім не намагається приховати від людей якийсь великий задум. Ти говориш про обставину побічну. Насправді цей твір підтримує міркування Парменіда проти тих, хто намагається висміяти його, стверджуючи, що якщо існує єдине, то з цього твердження випливає безліч смішних і суперечливих висновків. Отже, мій твір спрямований проти тих, хто допускає багато, повертає їм з надлишком їх нападку і намагається показати, що при докладному розгляді їх положення “існує багато” тягне за собою ще більш смішні наслідки, ніж визнання існування єдиного. Під впливом такої пристрасті до суперечок я в молодості і написав цей твір, але, коли він був написаний, хтось його у мене вкрав, так що мені не довелося вирішувати питання, чи слід його випускати в світ чи ні. Таким чином, від тебе вислизнуло, Сократ, що твір цей підказаний юнацькою любов'ю до суперечок, а зовсім не честолюбством літньої людини. Втім, як я вже сказав, твої міркування непогані.

Критика дуалізму речі та ідеї

– Приймаю твою поправку, – сказав Сократ, – і вважаю, що справа йде так, як ти кажеш. Але скажи мені ось що: чи не визнаєш ти, що існує сама по собі якась ідея подібності та інша, протилежна їй, – ідея неподібності? Що до цих двох ідей долучаємося і я, і ти, і всі інші, що ми називаємо багатьма? Що долучається до подоби, стає подібним через ту відповідність до свого залучення, якщо долучається до неподібності – таким же чином неподібним, і долучається до того й іншого – тим і іншим разом? І якщо всі речі долучаються до обох протилежних ідей і через причетність до обох виявляються подібними і неподібними між собою, то що ж в цьому дивного? Було б дивно, думається мені, якщо хто-небудь показав, що подібне саме по собі стає неподібним або неподібне [само по собі] – подібним; але якщо мені вказують, що причетне до того й іншого поєднує ознаки обох, то мені, Зенон, це зовсім не здається безглуздом, так само якщо б хто-небудь виявив, що все є єдине внаслідок причетності єдиного і воно ж, з іншого боку, є більшість внаслідок причетності до множинного. Нехай хтось доведе, що єдине, взяте саме по собі, є більшість і, з іншого боку, що більшість [сама по собі] є єдине, ось тоді я викажу здивування. І по відношенню до всього іншого справа йде так само: якщо б було показано, що роди і види відчують самі в собі ці протилежні стани, то це було б гідне подиву. Але що дивного, якщо хтось буде доводити, що я – єдиний і множинний, і, бажаючи показати множинність, скаже, що в мені різні права і ліва, передня і задня, а також верхня та нижня частини, – адже до множинного, як мені здається, я причетний. Бажаючи ж показати, що я єдиний, скаже, що, будучи причетний до єдиного, я, як людина, – одна серед нас сімох: таким чином розкривається істинність того й іншого. От-

же, якщо хтось візьметься показувати тотожність єдиного і множинного в таких предметах, як камінь, колода тощо, то ми скажемо, що він призводить нам приклади багато чого і єдиного, але не доводить ні того, що єдине множинне, ні того, що більшість єдина, і в його словах немає нічого дивного, а є лише те, з чим всі ми могли б погодитися. Якщо хтось зробить те, про що я тільки що говорив, тобто спочатку встановить роздільність і відособленість ідей самих по собі, таких, як подоба і неподібність, множинність і одиничність, спокій і рух, і інших в цьому роді, а потім доведе, що вони можуть змішуватися між собою і роз'єднуватись, ось тоді, Зенон, я буду приємно здивований. Твої міркування я знаходжу сміливо розробленими, однак, як я вже сказав, набагато більш я здивувався б в тому випадку, якщо б хтось міг показати, що те саме складне становище всілякими способами пронизує самі ідеї, і, як ви простежили його в видимих речах, так само точно виявити його в речах, що осягаються за допомогою міркування. Під час цієї промови Піфодор думав, що Парменід і Зенон будуть гніватися через кожне зауваження Сократа, однак вони уважно слухали його і часто з посмішкою переглядалися між собою, виявляючи цим своє захоплення; коли Сократ скінчив, Парменід сказав:

– Як захоплює, Сократ, твій запал в міркуваннях! Але скажи мені: сам-то ти дотримувешся зробленого тобою розрізнення, тобто визнаєш, що якісь ідеї самі по собі, з одного боку, і те, що їм причетне, з іншого, існують окремо? Чи здається тобі, наприклад, подібність сама по собі чимось окремим від тієї подібності, яка притаманна нам, і стосується це також єдиного, багато чого і всього, що ти тепер чув від Зенона? Так, – відповів Сократ. – І таких ідей, – продовжував Парменід, – як, наприклад, ідеї справедливого самого по собі, прекрасного, доброго і всього подібного? – Так, – відповів він. – Що ж, ідея людини теж існує окремо від нас і всіх нас подібних – ідея людини сама по собі, а також ідея вогню, води? Сократ на це відповів: – Відносно таких речей, Парменід, я часто дивуюсь, чи слід про них сказати так само, як про перераховані вище, або інакше. – А щодо таких речей, Сократ, які могли б здатися навіть смішними, як, наприклад, волосся, бруд, сміття і будь-яка інша, яка не заслуговує на увагу, погань, ти теж дивуєшся, чи слід для кожної з них визнати окремо існуючу ідею, відмінну від того, до чого торкаються наші руки?

– Зовсім ні, – відповів Сократ, – я вважаю, що такі речі тільки такі, якими ми їх бачимо. Припустити для них існування якоїсь ідеї було б занадто дивно. Правда, мене іноді турбувала думка, що вже немає чого-небудь в цьому роді для всіх речей, але кожного разу, як я до цього підходжу, я посліпно тікаю, побоюючись потонути в бездонній безодні пустослів'я. І ось, дійшовши до цього місця, я знову звертаюся до речей, про які ми зараз сказали, що вони мають ідеї, і займаюся ретельним їх розглядом. – Ти ще молодий, Сократ, – сказав Парменід, – і філософія ще не заволоділа тобою цілком, як, на мою думку, заволодіє з часом, коли жодна з таких речей не буде здаватися тобі нікчемною; тепер ти, через молодість, ще занадто зважаєш на думку людей. Але як би там не було, скажи ось що: судячи з твоїх слів, ти гадаєш, що існують певні ідеї, назви яких отримують інші речі, що приєднуються до них; наприклад, ті, що приєднуються через подібність, стають подібними, через важливість – великими, через красу – красивими, через справедливість – справедливими? – Саме так, – відповів Сократ.

– Але кожна долучаєма до ідеї річ долучається до цілої ідеї або до її частини? Або можливий будь-який інший вид залучення, крім цих? – Як так? – сказав Сократ. – Потворюю, вся ідея цілком – хоч вона і єдина – знаходиться в кожній з багатьох речей або справа йде якимось інакше? – А що ж перешкоджає їй, Парменід, там перебувати? – сказав Сократ. – Адже залишаючись єдиною і тотожною, вона в той же час буде цілком міститися в безлічі окремих речей і таким чином виявиться відокремленою від самої себе. – Анітрохи, – відповів Сократ, – адже ось, наприклад, один і той же день буває одночасно в багатьох місцях і при цьому аніскільки не відділяється від самого себе, так і кожна ідея, залишаючись єдиною і тотожною, може в той же час перебувати у всьому. – Славно, Сократ, – сказав Парменід, – поміщати ти єдине і тотожне одночасно в багатьох місцях, все одно якщо б, покривши багатьох людей однією парусиною, ти став би стверджувати, що єдине цілком знаходиться над багатьма. Або сенс твоїх слів не такий?

– Мабуть, такий, – сказав Сократ. – Так чи вся парусина буде над кожним або над одним – одна, над іншим – інша її частина? – Тільки частина. – Отже, самі ідеї, Сократ, подільні, – сказав Парменід, – і причетне їм буде причетне їх частини і в кожній речі буде перебувати вже не вся ідея, а частина її. – Мабуть, так. – Що ж, Сократ, наважишся ти стверджувати, що єдина ідея дійсно ділиться у нас на частини і при цьому залишається єдиною? – Ні в якому разі, – відповів Сократ. – Диви, – сказав Парменід, – чи не вийде безглуздість, якщо ти поділиш на частини саме великість, і кожна з багатьох великих речей буде великою завдяки частині великого, але меншою, ніж сама великість? – Звичайно, вийде безглуздість, – відповів Сократ. – Якщо кожна річ прийме малу частину рівності, чи зробить її ця частина, менша самого рівного, рівною чому-небудь? – Це неможливо. – Але, між іншим, хто-небудь з нас буде мати частину малого: мале буде більше цієї своєї частини; таким чином, мале буде більше, а те, до чого додається забране від малої частини, стане менше, а не більше, ніж раніше.

– Але цього ніяк не може бути, – сказав Сократ. – Яким чином, Сократ, – сказав Парменід, – будуть у тебе долучатися до ідей речі, якщо вони не можуть долучатися ні до частин ідей, ні до цілих ідей? – Клянусь Зевсом, – сказав Сократ, – визначити це мені представляється справою зовсім не легкою. – Ну, якої ти думки про те, що я зараз скажу? – Про що ж? – Я думаю, що ти вважаєш кожную ідею єдиною з наступних причин: коли багато якихось речей здаються тобі великими, то, обводячи поглядом їх всі, ти, мабуть, бачиш якусь єдину і тотожну ідею, і на цій підставі велике вважаєш єдиним. Ти маєш рацію, – сказав Сократ. – А що, якщо ти таким самим чином окинеш духовним поглядом як велике, так і інші великі речі, чи не виявиться ще якесь єдине велике, завдяки якому все це повинно подаватися великим? – Мабуть. – Отже, відкриється ще одна ідея великості, що виникає поруч з великим і тим, що притаманне йому, а над усім цим знову інша, завдяки якій все це буде великим. І таким чином, кожна ідея вже не буде у тебе єдиною, але виявиться безліччю. – Але, Парменід, – заперечив Сократ, – чи не є кожна з цих ідей – думка, і не слід їй виникати не в іншому будь-якому місці, а тільки в душі? В такому випадку кожна з них була б єдиною і не піддавалася б тому, про що зараз говорилося. – Що ж, – запитав Парменід, – кожна думка єдина і не є думкою про що-небудь?

– Але це неможливо, – сказав Сократ. – Значить, думка є думкою про що-небудь? – Так. – Існуюче чи неіснуюче? – Існує. – Чи не мислить ця думка ту єдність, яка, охоплюючи всі певного роду речі, представляє собою якусь єдину їхню ідею? – Саме так. – Так чи не буде ідеєю те, що мислиться як єдине, оскільки вона залишається однією і тією для всіх речей? – І це вважається за необхідне. – А якщо, – сказав Парменід, – всі інші речі, як ти стверджуєш, причетні до ідей, то чи не повинен ти думати, що або кожна річ складається з думок і мислить все, або, хоч вона і є думка, але позбавлена мислення? – Але це, – сказав Сократ, – позбавлене сенсу. Мені здається, Парменід, що справа швидше за все йде так: ідеї перебувають в природі як у вигляді зразків, інші речі схожі з ними і суть їх подібності, а сама причетність речей ідеям полягає не в чому іншому, як тільки в уподібненні ним. – Отже, – сказав Парменід, – якщо що-небудь подібно до ідей, то чи може ця ідея не бути схожою з тим, що їй стало схоже настільки, наскільки останнім їй стало схоже? Або є якась можливість, щоб подібне не було подібно подібного? – Ні, це неможливо. – А чи немає безумовної необхідності в тому, щоб подібне і те, чому воно подібно, були причетні одному і тому ж? – Так, це необхідно. – Але те, через причетність чому подібне стає подібним, чи не буде саме ідеєю? – Неодмінно. – Отже, ніщо не може бути подібно до ідей та ідея не може бути подібна нічому іншому, інакше поруч з цією ідеєю завжди буде інша, а якщо ця остання подібна до чогось, то – знову нова, і ніколи не припиниться постійне виникнення нових ідей, якщо ідея буде подібна причетному їй.

3.2. ДІОНІСІЙ АРЕОПАГІТ. ПРО ТАЄМНИЧЕ БОГОСЛІВ'Я

Глава 1. Що таке Божественний Морок

1.1. “Пресуща, пребожественна і Преблагословенна Трійця, християнських богомудрих наставниці! Вознеси нас на невідому, пресвітлу і найвищу вершину пізнання Священнотаємного Письма, де вчинені, незмінні та справжні таїнства богослов'я відкриваються в пресвітлому Мороці таємної безмовності, в якій при цілковитій відсутності світла, при повній відсутності відчуттів і видимості, наш нечутливий до (духовної) освіти розум освітлюється найяскравішим світлом, наповнюючись пречистим саявом!” Такими будуть завжди мої молитви!

І якщо ти, мій коханий Тимофій, ревно прагнеш долучитися до споглядання містичних видінь, то потрібно відсторонитись від діяльності і почуттів своїх, і розуму, і від усього чуттєво сприйманого, і від усього розумом осягаемого, і від усього суцього, і від всього позбавленого буття, щоб в міру своїх сил спрямуватися до надприродного єднання з Тим, Хто перевершує будь-яку сутність і будь-яке ведення, оскільки тільки будучи вільним і незалежним від усього, тільки відмовившись і від себе самого, і від усього суцього, тобто все відсторонивши і від усього освоєння звільнившись, ти зможеш піднятися до надприродного саява Божественного Мороку.

1.2. Але дивись, аби не стало відомо це кому-небудь з непосвячених, під якими я маю на увазі тих, які настільки приліпилися до дольного світу, що загордилися, ніби крім природного не існує ніякого надприродного буття, наївно вважаючи при цьому, що завдяки своїм знанням вони можуть зрозуміти Того, Хто “вчинив Морок заслоном Своім”. І якщо присвячені в Божі таїнства перевершують подібних, то що можна сказати про тих безумців, які Бога, тобто позамежну Причину всього суцього, зводять з горішнього світу в дольний, вважаючи, що Він нічим не відрізняється від (Пс.17: 12) безлічі створених ними богопротивних статуй? Але їм необхідно було б знати, що всі закони буття затверджені саме Ним, оскільки Він – Причина всього суцього, хоча в той самий час Він абсолютно не причетний до суцього, оскільки перевершує все, що існує і надсуце; але нехай не думають вони, що негативні та позитивні судження про Нього – найвищої Причини, що перевершує навіть відсутність буття – виключають один одного, оскільки Він перевершує будь-яке заперечення і будь-яке твердження.

1.3. Ось і божественний Варфоломій стверджує, що богослів'я багатозначне і – недомислиме, а Євангеліє – величне, велемовне і одночасно небагатослівне, але, як мені здається, в дійсності цими словами він хотів сказати, що Бог, як блага Причина всього суцього, красномовства і разом з тим небагатослівний і навіть безсловесний, оскільки Він за межею всього суцього, існує поза словами і мисленням, відкриваючись ясно та істинно тільки тим, хто, відвернувшись від усього як чистого, так і нечистого, хто пройшовши всі щаблі божественних досконалостей, залишає всі божественні звуки, осяння, небесні дієслова і вступає у Морок, де, як сказано в Писанні, воїстину перебуває Той, Хто за межею всього суцього. Так, наприклад, божественний Мойсей насамперед отримує веління не тільки самому очиститися, але і від неочищених віддалитися, і тільки після того чує він гучні звуки труб і бачить безліч вогнів, блискуче ясне і променисте саяво; потім залишивши і народ свій, і навіть обраних священників, досягає він найвищої вершини божественного сходження. Але і після цього спілкується він не особисто з Богом і споглядає не Його Самого, оскільки Він невидимий, а тільки місце, де Він перебуває.

На мою думку, це означає, що все піднесене і божественне зі споглядаемого і можливого нами є, свого роду, доказом буття Того, Хто перевершує все, що існує, тобто доказом, завдяки якому відкривається істина, яка перевищує всяке розуміння присутності Того, Хто перебуває на розумом осягаємих висотах Божественних селищ Своїх.

І ось, віддалившись від усіх, хто бачив його, і відмовившись від всього видимого, Мойсей вступає в глибину містичного Мороку невідання, в якому у нього припиняється

всяка пізнавальна діяльність, абсолютно зникає всяке чуттєве і зорове сприйняття, і належить він вже не собі і не чомусь – але тому, Хто за межею всього суцього, і, таким чином, тільки після того, як скасував всяке ведення, Мойсей панівною частиною свого розуму з'єднується з Тим, Хто недоступний ніякому пізнанню, в скоєному невіданні знаходячи надрозумне ведення.

Глава 2. Яким чином можливе єднання з Причиною всього суцього і як слід прославляти Її, що перевершує все суще

Як я палаю бажанням досягти цього Мороку, щоб не знаючим і незрячим побачити і пізнати Того, Хто перевершує споглядання і пізнання навіть незрячим і в невіданні! Адже справжнє пізнання, споглядання і надприродне славослів'я Надприроднього – це саме незнання і небачення, що досягається поступовим відстороненням від усього суцього, на зразок того, як скульптори, вирубуючи з цільного каменю статую і усуваючи все зайве, що застигло чистоту її сокровенного образу, тим самим тільки виявляють її приховану навіть від себе самої красу. І вважаю, що славослів'ям Надприроднього негативні судження краще позитивних, оскільки, стверджуючи що-небудь про Нього, ми тим самим від найвищих властивостей Його поступово сходимо до пізнання найнижчих, тоді як заперечуючи, ми йдемо від найнижчих до пізнання початкових; таким чином, ми відмовляємося від усього суцього заради повного ведення того невідання, яке приховано в усьому суцьому від всіх, хто хотів би пізнати його, і заради споглядання того надприродного Мороку, який прихований в усьому суцьому, від тих, хто хотів би побачити його.

Глава 3. У чому суть катафатичного та апофатичного методів в богослів'ї

Отже, в “Богословських нарисах”, використовуючи переважно катафатичний метод богослів'я, я роз'яснив, чому благая сутність Божества відзначається то єдиною, то троїтою; що означає батьківство і синівство; як пояснює богослів'я вихід Духа Святого; яким чином з надр нематеріального та нероздільного Блага відбулося світлоутворення (розумної) істоти, яка творчою міццю співвічна в своїй єдності (Божественних Іпостасей), перебуваючи незмінною як по відношенню до Благості, так і по відношенню до себе і один до одного; яким чином природно Ісус цілком долучився людського ества, і ще багато істин, про які йдеться в Писанні, було в “Богословських нарисах”.

У творі “Про божественні імена” я роз'яснив, чому в Писанні Бог іменується Благим, Сущим, Життям, Премудрістю, Могутністю і ще багатьма осягаємими розумом іменами. А в “Символічному богослів'ї” я пояснив, чому до Бога в Писанні додаються найменування явищ чуттєво-сприймаємої дійсності, а саме: що означають священні зображення Божественного тіла, членів та органів; що таке Божественні селища і небеса; що означають Божественні гнів, скорбота і ненависть, сп'яніння і похмілля, клятви і прокляття, сон, безсоння і ще багато священних образів символічного опису Божества.

І, гадаю, ти звернув увагу, що в останньому творі я набагато більш багатослівний, ніж в першому; справді, “Богословському нарису” і дослідженню про божественні імена належало бути менш розлогими в порівнянні з “Символічним богослів'ям”, оскільки чим вище підношуся я думкою до споглядання осягаемого розумом, тим вище стає горизонт мого (духовного) бачення; подібно до цього і тепер, занурюючись в сверхмисливий Морок Божественної безмовності, я не просто небагатослівність, але цілковиту безсловесність і бездумність знаходжу.

У “Символічному богослів'ї”, по мірі сходження від того, що вгорі, до дольного світу, і мова моя, відповідно, ставала все більш багатослівною; але тепер, в міру сходження від дольного світу до позаякежних вершин, мова моя стає небагатослівною, щоб після досягнення кінця шляху знайти цілковиту безсловесність, цілком розчинившись в Божественній безмовності. Але чому ж, нарешті, – запитаєш ти, – позитивні судження про Божественне починаємо ми з найвишого твердження, тоді як негативні – з найнижчих?

Так ось, стверджуючи що-небудь про Того, Хто перевершує будь-яке твердження, в своїх судженнях про Нього нам слід виходити з того, що найбільш властиве Йому за природою, а в негативних судженнях – про Того, Хто перевершує будь-яке заперечення, слід починати з заперечення того, що найбільш відрізняється від Нього за природою. Справді, адже не в меншій мірі Він є життям або добротою, ніж повітря або камінь? І чи не більше Він був тверезий і добрий, ніж ми можемо сказати або подумати про це?

Глава 4. Про те, що внаслідок Своєї заграничності Бог, як Причина чуттєво сприйнятого буття, не є чимось чуттєво сприйнятим

Отже, я стверджую, що Бог, як Причина всього суцього, є за межею всього суцього; не будучи ні неживим, ні безсловесним, ні безрозсудним, Він, тим не менш, не є що-небудь тілесне, оскільки форма, образ, якість, кількість і обсяг у Нього відсутні, Він не перебуває в якомусь певному місці. У Нього відсутнє як чуттєве, так і зорове сприйняття, бо Він не тільки нічого не сприймає, але й не є що-небудь чуттєво сприйняте. Він не схильний до хвороб і вільний від сум'яття і хвилювань, які є наслідком порушення чуттєвих пристрасстей, однак він не безсилий, не відчуває нестачі в світлі і Йому не властиві мінливість, спотворення, поділ, зубожіння. Тобто, узагальнюючи, можна сказати: ніщо з чуттєво сприйнятого Йому не притаманне і Він не є що-небудь чуттєво сприйняте.

Глава 5. Про те, що внаслідок Своєї заграничності Бог, як Причина осягаемого розумом буття, не є чимось умосяжним

Звертаючись до тієї ж теми, наслідком заявляти таке: Бог – це не душа і не розум, а оскільки свідомість. Думка, уява і уявлення у Нього відсутні. Він і не розум, і не мислення, ні зрозуміти, ні визначити Його неможливо; Він ні число, ні міра, ні велике що-небудь, ні мале, ні рівність, ні нерівність, ні подоба, ні неподібність; Він ні спочиває, ні рухається, ні дарує спокій; не володіє могутністю і не є ні могутністю, ні світлом; не володіє буттям і не є ні буттям, ні сутністю, ні вічністю, ні часом. Осягнути Його думкою – неможливо. Він ні знання, ні істина, ні царство, ні мудрість, ні єдине, ні єдність, ні божество, ні добро, ні дух – в тому сенсі, як ми його уявляємо, ні синівство, ні батьківство, ні взагалі що-небудь з того, що нами або іншими (розумними) істотами може бути пізнане. Він не є ні що-небудь не суще, ні що-небудь суще, і ні суще не може пізнати Його в Його бутті, ні він не пізнає суще і буття суцього, оскільки для Нього не існує ні слів, ні найменувань, ні знань; Він ні тьма, ні світло, ні омана, ні істина. По відношенню до Нього абсолютно неможливі ні позитивні, ні негативні судження, і коли ми що-небудь заперечуємо або стверджуємо про Нього по аналогії з тим, що Ним створено, ми, власне, нічого не спростовуємо і не визначаємо, оскільки досконалість єдиної Причини всього суцього перевершує будь-яке твердження і будь-яке заперечення, і, узагальнюючи: перевага над усією сукупністю суцього, Того, Хто край всього суцього, – безмежна.

Потребу в філософії можна краще визначити наступним чином: дух, який відчуває і споглядає, має своїм предметом чуттєве, який володіє уявою – образи, волею – цілі. На противагу цим формам свого наявного буття і своїх предметів або просто β, відмінність від них задовольняє також свою вищу внутрішню сутність, мислення і робить останнє своїм предметом. Таким чином, він приходить до самого себе в глибокому розумінні цього слова, бо його принцип, його чисту, позбавлену домішок самість становить мислення. Але, роблячи цю свою справу, мислення заплутується в суперечностях, тобто втрачає себе в постійній нетотожності думки і не доходить до самого себе, а, навпаки, залишається в полоні у своїй протилежності. Вища потреба духу виступає проти цього результату мислення, що залишається лише розумовим, і ця вища потреба заснована на тому, що мислення не відрікається від себе, а залишається вірним собі також і в цій свідомій втраті свого у-собі-буття. Для того, “щоб перемогти”, в самому собі здійснює дозвіл своїх власних суперечностей.

Примітка. Урозуміння того, що діалектика складає природу самого мислення, що в якості розуму вона повинна заперечувати себе, а суперечність, урозуміння цього становить одну з головних сторін логіки. Мислення, втративши надію своїми власними силами вирішити протиріччя, в яке вона сама себе поставила, повертається до тих дозволів і заспокоєнь, які дух отримав в інших своїх формах. Однак в цьому своєму поверненні мисленню зовсім не обов'язково впадати в міфологію, зразок якої вже мав перед собою Платон; вона не повинна полемічно виступати проти себе, як це робить так зване безпосереднє знання, яке стверджує, що воно є єдина форма осягнення істини.

β) Діалектичний момент є зняття такими кінцевими визначеннями самих себе та їх перехід в свою протилежність.

Примітка. 1) Діалектичне, узятє для себе, відокремлене від розуму, виступає, особливо в наукових поняттях, як скептицизм, де результатом діалектики є голе заперечення. 2) Діалектика звичайно розглядається як зовнішнє мистецтво, яке тільки носить плутанину в певні поняття і створює в них лише видимість протиріч. Внаслідок цього визнаються нікчемними не оці визначення, але зазначена видимість, і розумове швидше виявляється істинним. Часто діалектика і насправді являє собою не що інше, як суб'єктивну гру, яка в сваволі висуває докази або спростування – це розсудливість, в якій відсутній зміст і порожнеча якої прикривається дотепними міркуваннями. Однак у своїй справжній визначеності діалектика, навпаки, є власна справжня природа визначень розуму, речей і кінцевого взагалі. Рефлексія є, перш за все, рух думки, що виходить за межі ізольованої визначеності та приводить її в відношення і зв'язок з іншими таким чином, що визначеності хоча і покладаються в деякому зв'язку, але зберігають свою колишню ізольовану значимість. Діалектика є, навпаки, іманентний перехід одного визначення в інше, в якому виявляється, що ці визначення розуму однобічні й обмежені, тобто містять заперечення самих себе. Сутність всього кінцевого полягає в тому, що воно саме себе знімає. Діалектика є, отже, рушійна сила будь-якого наукового розгортання думки і являє собою єдиний принцип, який вносить в зміст науки іманентний зв'язок і необхідність, в яких взагалі полягає справжнє, а не зовнішнє піднесення над кінцевим.

Додаток 1. Надзвичайно важливо усвідомити собі, як слід розуміти та пізнавати діалектичне. Воно є взагалі принципом будь-якого руху, всякого життя і всякої діяльності в сфері дійсності. Діалектичне є також душа кожного істинно наукового пізнання. Нашій повсякденній свідомості не зупинятися на абстрактних визначеннях розуму представляється справою справедливості (за прислів'ям: живи і давай жити іншим), отже ми

визнаємо як одне, так і інше. Але більш суворий розгляд показує, що кінцеве обмежується не тільки зовні, але і знімається завдяки своїй власній природі і завдяки собі переходить в свою протилежність. Так, наприклад, говорять: “людина смертей” – і розглядають смерть як щось, що має свою причину лише в зовнішніх обставинах; згідно з цим способом розгляду, існують дві відокремлені одна від одної властивості людини: бути живою, а також бути смертною. Але справжнє розуміння полягає в тому, що життя, як таке, носить в собі зародок смерті і що взагалі кінцеве в собі суперечливе і внаслідок цього знімає себе. Не слід змішувати діалектику з софістикою, сутність якої саме і полягає в тому, що вона користується односторонніми й абстрактними визначеннями в їх ізольованості, в залежності від того, якого з цих визначень вимагають в даний момент інтереси індивідуума і ті положення, в яких він зараз перебуває. Так, наприклад, в практичній сфері важливо, щоб я існував і мав засоби для існування. Але якщо я висуваю цю сторону справи, цей принцип мого блага, як такий, і роблю з нього висновок, що я маю право красти або зраджувати Батьківщину, то це софізм. Так само моя суб’єктивна свобода є істотний принцип моїх дій в тому сенсі, що я повинен діяти згідно зі своїм розумінням і переконанням. Але якщо я керуюся тільки цим принципом, то це також софістика, і цим я викидаю за борт всі принципи моральності. Діалектика істотно відмінна від такого способу дії, бо вона ставить собі за мету розглядати речі в собі і для себе, тобто відповідно своїй природі, виявляючи при цьому кінцівку односторонніх визначень розуму. Діалектика, втім, не є чимось новим в філософії. Серед стародавніх винахідників діалектики виділяють Платона і роблять це з повним правом, оскільки в філософії Платона діалектика вперше зустрічається у вільній науковій і, отже, об’єктивній формі. У Сократа діалектика перебуває в згоді з загальним характером його філософствування, має більш переважну суб’єктивну форму, а саме – форму іронії. Сократ направив свою діалектику, по-перше, проти буденної свідомості взагалі і, по-друге, в особливості проти софістів. У своїх бесідах він робив вигляд, що хоче точніше довідатися про ті предмети, про які йшла мова; для цієї мети він ставив всілякі питання і таким шляхом приводив своїх співрозмовників до тверджень, протилежних тим, які їм спочатку здавалися правильними. Якщо, наприклад, проти буденної свідомості вчителі, то Сократ, за допомогою ряду питань, змусив софіста Протагора зізнатися, що будь-яке навчання є тільки спогад. Платон в своїх наукових діалогах показує, за допомогою діалектичного міркування, кінцевий характер всіх міцних визначень розуму. Так, наприклад, в “Парменіді” він виводить багато з єдиного і, незважаючи на це, показує, що багато лише остільки є багато, оскільки визначає себе як єдине. Платон користувався діалектикою з великим умінням. У новітній час переважно Кант нагадав знову про діалектику і відвів їй належне місце, ввівши так звані антиномії розуму, про які ми вже говорили вище (§ 48). У цих антиноміях справа йде зовсім не про коливання між різними підставами і не про голе суб’єктивне міркування, а про те, щоб показати, що будь-яке абстрактне визначення розуму, взяте лише так, як воно сам себе розуміє, безпосередньо переходить в свою протилежність.

Яким би завзятим не був розум в своєму спротиві діалектиці, її все ж аж ніяк не можна розглядати як виняткову приналежність філософській свідомості, бо те, про що в ній йдеться, ми вже знаходимо також і в кожній повсякденній свідомості, і в загальному досвіді. Все, що нас оточує, може розглядатися як приклад діалектики. Ми знаємо, що все кінцеве, замість того щоб бути міцним і остаточним, навпаки, мінливе і минує, а це і є не що інше, як діалектика кінцевого, завдяки якій останній, будучи в собі своїм іншим, виходить за межі того, що він є безпосередньо, і переходить в свою протилежність. Якщо вище (§ 80) ми сказали, що розум повинен розглядатися як те, що міститься в поданні про милість Бога, то тепер ми повинні в тому ж (об’єктивному) сенсі сказати про діалектику, що її принцип відповідає явленню про могутність Бога. Ми говоримо, що всі речі (тобто, все кінцеве як таке) постають перед її судом, і ми, отже, бачимо в діалектиці загальну непереборну владу, перед якою ніщо не може встояти, хоч би яким забезпеченим і міцним воно себе ні уявляло. Визначення могутності не вичерпує, зрозуміло,

глибини божественної суті, поняття Бога, але воно, безсумнівно, становить істотний момент будь-якої релігійної свідомості.

Діалектика має силу в усіх окремих областях і утвореннях природного та духовного світу. Так, наприклад, вона проявляється в русі небесних світил. У даний момент планета знаходиться в одному певному місці, але її “в собі” полягає в тому, щоб бути також в іншому місці, і вона здійснює це своє інобуття тим, що рухається. Фізичні стихії також виявляються діалектичними, і метеорологічний процес є прояв їх діалектики. Той самий принцип утворює основу всіх інших процесів природи, і він жене природу піднятися над собою. Що стосується присутності діалектики в духовному світі, і зокрема – в правовій та моральній області, то тут слід нагадати про те, що, як це випливає з загального досвіду, в своїй найвищій точці всякий стан або дія переходять в свою протилежність; ця діалектика знаходить своє визнання в багатьох прислів'ях. Так, наприклад, одне прислів'я говорить: *summum jus summa injuria*. Це означає, що абстрактне право, доведене до крайності, переходить в несправедливість. Так само відомо, що в політиці дві крайності – анархія і деспотизм – взаємно призводять одна до одного. Усвідомлення діалектики в області моральності ми знаходимо у відомих прислів'ях: гордіня передує падінню; що занадто гостро, то скоро притупляється і так далі. Почуття, як фізичне, так і душевне, також має свою діалектику. Відомо, що крайня печаль і крайня радість переходять одна в одну; серце, переповнене радістю, полегшує себе сльозами, а глибока скорбота іноді проявляється посмішкою.

Додаток 2. Ми не повинні розглядати скептицизм як вчення, згідно з яким у всьому слід сумніватися; скептицизм, навпаки, цілком упевнений в своєму твердженні, тобто в нікчемності всього кінцевого. Хто тільки сумнівається, той ще не втратив надії, що його сумніви, можливо, отримають дозвіл і що одне з визначень, між якими він коливається, виявиться непорушною істиною. Скептицизм в його справжньому значенні є цілковита безнадія щодо тих певних тверджень, які розум вважає непорушними. В результаті цього твердого переконання розумового настрою виникає настрій непохитності та душевного спокою. Такий піднесений античний скептицизм в тому викладі, який ми знаходимо головним чином у Секста Емпірика, і який, в якості доповнення до догматичних систем стоїків і епікурейців, був розвинений в пізнішу римську епоху. Не слід змішувати з цим піднесеним античним скептицизмом вищезгаданий (§ 39) новітній скептицизм, який певною мірою передував філософії Канта, частково складався з неї; цей скептицизм полягає тільки в запереченні істинності та достовірності надчуттєвого, у вказівці, що ми повинні триматися лише чуттєвого і того, що наявно в безпосередньому відчутті.

Якщо, втім, ще й досі скептицизм часто розглядається як нездоланий ворог будь-якого позитивного знання взагалі і, отже, також філософії, оскільки остання має справу з позитивним знанням, то слід заперечити, що скептицизм небезпечний лише для кінцевого, абстрактно-розумового мислення, і лише воно не може встояти проти нього; філософія, навпаки, містить в собі скептицизм як момент, а саме - як діалектичний момент. Але філософія не зупиняється на голому негативному результаті діалектики, як це відбувається зі скептицизмом. Останній помилково розуміє цей результат, беручи його лише як голе, тобто абстрактне, заперечення, бо негативне, що виходить як результат діалектики, саме тому, що воно являє собою результат, є разом з тим і позитивне, адже містить в собі як зняте те, з чого воно відбувається, і не існує без останнього. Але це вже становить основне визначення третьої форми логічного, а саме – спекулятивної, або позитивно-розумної форми.

§ 82

γ) Спекулятивне, або позитивно-розумне, осягає єдність визначень в їх протилежності, то стверджувальне, яке міститься в їх вирішенні та переході.

Примітка. 1) Діалектика призводить до позитивного результату, адже вона має певний зміст або, інакше кажучи, її результат є воістину не порожнє, абстрактне ніщо, а заперечення відомих визначень, які містяться в результаті саме тому, що він є не безпосереднє ніщо, а результат. 2) Це розумне, хоча і воно є щось уявне і притому абстрактне,

є разом з тим і конкретне, тому що воно є не проста, формальна єдність, але єдність розрізнених визначень. Філософії взагалі абсолютно нічого робити з гольми абстракціями або формальними думками, вона займається лише конкретними думками. 3) У спекулятивній логіці міститься чисто розумова логіка, і першу можна відразу перетворити в останню; для цього потрібно тільки викинути з неї діалектичне і розумне, і вона перетвориться в звичайну логіку – в історію різних визначень думки, які, хоча вони насправді кінцеві, вважаються чимось нескінченим.

Додаток. За своїм змістом розумне настільки мало є власністю філософії, що скоріше варто сказати, що воно існує для всіх людей, на якому б ступені освіти та духовного розвитку вони не знаходилися; в цьому сенсі людину здавна справедливо називали розумною істотою. Первісне загальне пізнання розумного емпірично; цей емпіричний спосіб пізнання являє собою спочатку спосіб бездоказового переконання (*des Vorurteils*) і передумови, а відмінна риса розумного, згідно з даними вище тлумачень (§ 45), адже і складається взагалі в тому, що воно є якесь безумовне і, отже, містить свою визначеність в самому собі. У цьому сенсі людина раніше всього знає про розумне, оскільки знає про Бога і знає Бога як цілком певного самому собі. Так само знання громадянина про його Батьківщину і її закони є остільки знання розумного, оскільки він визнає ці закони чимось безумовним і загальним, якому він повинен підпорядкувати свою індивідуальну волю, і в цьому сенсі розумно вже знання і бажання дитини, адже вона знає волю батьків.

Далі слід вказати, що спекулятивне є взагалі нічим іншим, як розумне (і саме позитивно розумне), оскільки воно мислиться. У повсякденному житті слово “спекуляція” вживається в дуже тьмяному і одночасно дуже вторинному сенсі; так, наприклад, говорять про торговельні або шлюбні спекуляції, маючи на увазі, з одного боку, те, що в цих заходах виходить за межі безпосередньо наявного, і, з іншого – їхній зміст, який поки що лише суб’єктивно, але не повинен залишатися таким, а має реалізуватися і переміститися в область об’єктивного.

Про це звичайне вживання слова “спекуляція” слід сказати те саме, що ми сказали вище про вживання слова “ідея”; до цього ми повинні ще додати, що часто люди, які вважають себе досить освіченими, також говорять про спекуляції лише в певному сенсі – в сенсі тільки суб’єктивного. Чисто спекулятивне розуміння природних або духовних станів і відносин, кажуть ці люди, може бути, правда, прекрасним і правильним, але досвід не узгоджується з цим розумінням, і, в застосуванні до дійсності, воно не може бути допущено. Проти цього ми повинні сказати, що спекулятивне, за своїм істинним значенням, ні в попередньому, ні в остаточному визначенні не є щось суто суб’єктивне, але, навпаки, є саме те, що містить у собі знятими ті протилежності, далі яких розум не йде (і, отже, містить в собі також і протилежність між суб’єктивним і об’єктивним) і саме цим виявляє себе як конкретне і як тотальність. Тому спекулятивний зміст не може бути виражений в односторонній пропозиції. Якщо, наприклад, ми говоримо, що є абсолютна єдність суб’єктивного й об’єктивного, то це хоч і правильно, але односторонньо остільки, оскільки тут виражена тільки єдність і саме на ній наголошується, мій тим як насправді суб’єктивне і об’єктивне не тільки тотожні, але й різні.

Щодо спекулятивного мислення ми повинні ще зауважити, що під цим виразом слід розуміти те саме, що раніше належало в основному до релігійної свідомості і його змістом називалося містичне. Коли в наш час говорять про містику, то, як правило, вживають це слово в значенні таємничого і незрозумілого, і, в залежності від отриманої освіти і способу мислення, одні дивляться на це таємниче і незрозуміле як на щось справжнє і щире, а інші бачать в ньому марновірство та обман. Ми повинні перш за все помітити, що містичне, безсумнівно, є щось таємниче, але воно таємниче лише для розуму, і це просто тому, що принципом розуму є абстрактна тотожність, а принципом містичного (як синонім спекулятивного мислення) – конкретна єдність тих визначень, які розум визнає істинними лише в їх роздільності та протилежності. Додамо, що якщо ті, які визнають містичне істинним знанням, залишаються при тому, що воно є щось цілком таємниче, то вони виявляють цим, що і для них також мислення означає тільки абстрактну

думку тотожності, а отже, для досягнення істини потрібно, на їхню думку, відмовитися від мислення, або, як часто виражаються, потрібно обмежити розум. Але, як ми вже бачили, абстрактне розумове мислення настільки мало є щось непорушне та кінцеве, що воно, навпаки, виявляється як постійне зняття самого себе і як перехід в свою протилежність. Розумне мислення, як таке, складається саме в тому, що воно містить в собі протилежності як ідеальні моменти. Все розумне ми, отже, повинні разом з тим назвати містичним, кажучи цим лише те, що воно виходить за межі розуму, і аж ніяк не те, що воно повинно розглядатися як взагалі недоступне мисленню і незабгненню.

3.4. Ф. ЕНГЕЛЬС. ДІАЛЕКТИКА ПРИРОДИ

ДІАЛЕКТИКА

Таким чином, історія природи та людського суспільства – ось звідки абстрагуються закони діалектики. Вони не що інше, як найбільш загальні закони обох цих фаз історичного розвитку, а також самого мислення. По суті справи вони зводяться до наступних трьох законів:

Закон переходу кількості в якість і навпаки.

Закон взаємного проникнення протилежностей.

Закон заперечення заперечення.

Всі ці три закони були розвинені Гегелем на його ідеалістичний манер лише як закони мислення: перший – в першій частині “Логіки” – у вченні про буття; другий займає другу і найбільш значну частину його “Логіки” – вчення про сутність; нарешті, третій фігурує в якості основного закону при побудові всієї системи. Помилка полягає в тому, що закони ці він не виводить з природи та історії, а нав’язує останнім як закони мислення. Звідси і випливає вся вимучена і часто жахлива конструкція: світ – хоче він того чи ні – повинен узгоджуватися з логічною системою, яка сама є лише продуктом певного шаблю розвитку людського мислення. Якщо ми перевернемо цей показник, то все набирає дуже простого вигляду, і діалектичні закони, що здаються в ідеалістичній філософії вкрай таємничими, негайно стають простими і ясними як день.

Втім, той, хто хоч трохи знайомий з Гегелем, знає, що він в сотнях місць вміє давати з області природи та історії надзвичайно влучні приклади на підтвердження діалектичних законів.

Ми не збираємося тут писати керівництво по діалектиці, а бажаємо тільки показати, що діалектичні закони є дійсними законами розвитку природи і, отже, мають силу також і для теоретичного природознавства. Тому ми не можемо входити в детальний розгляд питання про внутрішній зв’язок цих законів між собою.

I. Закон переходу кількості в якість і навпаки. Закон цей ми можемо для наших цілей висловити таким чином, що в природі якісні зміни – точно визначеним для кожного окремого випадку способом – можуть відбуватися лише шляхом кількісного збільшення або кількісного зменшення матерії або руху (так званої енергії).

Всі якісні відмінності в природі ґрунтуються або на різному хімічному складі, або на різних кількостях або формах руху (енергії), або, – що має місце в більшості випадків, – на тому і іншому. Таким чином, неможливо змінити якість якого-небудь тіла без додавання або відібрання матерії або руху, тобто без кількісної зміни цього тіла. У цій формі таємниче гегелівське положення виявляється, отже, не тільки цілком раціональним, але навіть досить-таки очевидним.

Чи є необхідність вказувати на те, що і різні алотропічні та агрегатні стани тіл, що залежать від різного утворення молекул, ґрунтуються на більшій або меншій кількості [Menge] руху, повідомленого тілу.

Але що сказати про зміну форми руху, або так званої енергії? Адже коли ми перетворюємо теплоту в механічний рух або навпаки, то тут змінюється якість, а кількість за-

лишається тією самою? Це вірно, але щодо зміни форми руху можна сказати те, що Гейне говорить про порок: добродесним кожен може бути сам по собі, а для пороку завжди потрібні двоє. Зміна форми руху є завжди процесом, що відбувається щонайменше між двома тілами, у тому числі одне втрачає певну кількість руху такої-то якості (наприклад, теплоту), а інше отримує відповідну кількість руху іншої якості (механічний рух, електрику, хімічне розкладання). Отже, кількість і якість відповідають один одному взаємно. До цього часу ще ніколи не вдавалося перетворити рух всередині окремого ізолюваного тіла з однієї форми в іншу.

Тут мова йде поки лише про неживі тіла; цей самий закон має силу і для живих тіл, але в них він проявляється в дуже заплутаних умовах, і кількісний вимір тут для нас в даний час часто ще неможливий.

Якщо ми уявимо собі, що будь-яке неживе тіло ділять на все менші частки, то не настане ніякої якісної зміни. Але цей поділ має свою межу: коли нам вдається, як у випадку випаровування, отримати у вільному стані окремі молекули, то хоча ми і можемо в більшості випадків продовжувати і далі ділити ці останні, але лише при повній зміні якості. Молекула розпадається на свої окремі атоми, в яких зовсім інші властивості, ніж у неї. Якщо ми маємо справу з молекулами, що складаються з різних хімічних елементів, то замість складної молекули з'являються атоми або молекули саме цих елементів; якщо справа йде про молекули елементів, то з'являються вільні атоми, які виявляють абсолютно відмінні за якістю дії: вільні атоми утворюваного кисню, граючи, виробляють те, чого ніколи не зроблять пов'язані в молекулі атоми атмосферного кисню.

Але вже і молекула якісно відмінна від тієї маси фізичного тіла, до якої вона належить. Вона може здійснювати рухи незалежно від цієї маси і в той час здається, що ця маса перебуває в спокої; молекула може, наприклад, здійснювати теплові коливання; вона може, завдяки зміні положення і зв'язкам з сусідніми молекулами, перевести тіло в інший алотропічний або агрегатний стан тощо.

Таким чином, ми бачимо, що чисто кількісна операція ділення має кордон, де вона переходить в якісну відмінність: маса складається з одних молекул, але вона являє собою щось, по суті, відмінне від молекули, як і остання, в свою чергу, є щось відмінне від атома. На цій різниці і ґрунтується відокремлення механіки як науки про небесні і земні маси від фізики, як механіки молекул, і від хімії, як фізики атомів.

У механіці ми не зустрічаємо жодних якостей, а в кращому випадку – такі стани, як рівновага, рух, потенційна енергія, які ґрунтуються на вимірному перенесенні руху і самі можуть бути виражені кількісним чином. Тому, оскільки тут відбувається якісна зміна, вона обумовлюється відповідною кількісною зміною.

У фізиці тіла розглядаються як хімічно незмінні або індиферентні; ми маємо тут справу зі змінами їх молекулярних станів і зі зміною форми руху, при якій у всіх випадках – або на одній з обох сторін – вступають в дію молекули. Тут кожна зміна є перехід кількості в якість – внаслідок кількісної зміни, яка властива тілу або повідомленій йому кількості руху будь-якої форми.

“Так, наприклад, температура води не має на перших порах ніякого значення по відношенню до її рідкого стану; але в подальшому, при збільшенні або зменшенні температури рідкої води, настає момент, коли цей стан зчеплення змінюється, і вода перетворюється – в одному випадку в пар, в іншому – в лід” (Гегель, “Енциклопедія”, повне зібрання творів, том VI, с. 217).

Так, необхідний певний мінімум сили струму, щоб платиновий дріт електричної лампочки розжарювання розігрівся до світіння; так, у кожного металу є своя температура світіння і плавлення; так, у кожної рідини є своя певна, при даному тиску, точка замерзання і кипіння, – оскільки ми в змозі при наших засобах досягти відповідної температури; так, нарешті, і у кожного газу є своя критична точка, при досягненні якої тиск і охолодження перетворюють його в крапельно-рідкий стан. Одним словом, так звані константи фізики в значній своїй частині є ні чим іншим, як позначення вузлових точок, де кількісне поповнення або зменшення руху викликає якісну зміну в стані відповідного тіла, – де, отже, кількість переходить в якість.

Але свої найбільші тріумфи відкритий Гегелем закон природи святкує в області хімії. Хімію можна назвати наукою про якісні зміни тіл, що відбуваються під впливом зміни кількісного складу. Це знав вже сам Гегель (“Логіка”, повне зібрання творів, т. III, стор. 433). Візьмемо кисень: якщо в молекулу тут з’єднуються три атома, а не два, як завжди, то ми маємо перед собою озон – тіло, яке дуже виразно відрізняється своїм запахом і дією від звичайного кисню. А що сказати про різні пропорції, в яких кисень з’єднується з азотом або сіркою і з яких кожна дає тіло, якісно відмінне від всіх інших з цих з’єднань! Як відрізняється звеселяючий газ (закис азоту N₂O) від азотного ангідриду (п’ятикису азоту N₂O₅)! Перший – це газ, другий, при звичайній температурі, – тверде кристалічне тіло. А між тим вся відмінність між ними за складом полягає в тому, що в другому тілі в п’ять разів більше кисню, ніж в першому, і між обома розташовані ще три інших оксиди азоту (NO, N₂O₃, NO₂), які відрізняються якісно від них обох і один від одного.

3.5. Т. В. АДОРНО. НЕГАТИВНА ДІАЛЕКТИКА

Діалектика – це не точка зору

Ніяка теорія не мине ринку: будь-яка пропонує себе як можлива серед конкуруючих точок зору і думок, всі пропонуються на вибір. Тим часом немає гарантії, що думка може сховатися, врятуватися від вселяючого страху окрику; існує всього лише ймовірність, що “моя теорія уникне такої долі” і не перетвориться в самовихвалання. Тому діалектика не зобов’язана мовчати у відповідь на подібні закиди і пов’язані з ними звинувачення в поверхневості, – улюблений аргумент методу, який несподівано звалився на діалектику.

Саме ім’я “діалектика” говорить спочатку лише про те, що в її поняттях предмети не виникають, що вони суперечать загальноприйнятій нормі адекватності. Протиріччя – це зовсім не те, у що був зобов’язаний перетворити протиріччя гегелівський абсолютний ідеалізм, суперечність не є гераклітівським істотним. Протиріччя – знак неістинності тотожності, знак виникнення осягаемого в понятті. Видимість тотожності внутрішньо властива мисленню в силу самої його чистої (pure) форми. Мислити – значить ідентифікувати, визначати, встановлювати тотожність. Ієрархія понять із задоволенням ставить перепони перед тим щось, яке хоче осягнути мислення. Його видимість і його істина взаємно обмежують один одного. Це щось не допускає свого директивного усунення, воно може бути “знято” тільки чимось на кшталт клятви, обіцянки в-собі-існування поза цілісності розумових визначень. Потай ця думка присутня у Канта; Гегель використовує її у своїй полеміці проти Канта: потойбічне “в собі” (an sich), як абсолютно позбавлене визначень, представляється поняттю нікчемним. Свідомість видимості понятійної цілісності нічого не може, крім як подолати видимість тотальної тотожності – подолати на власний манер. Якщо ця цілісність буде себе за міркою логіки, ядром якої є закон виключеного третього, то все, що цьому закону не підкоряється (все якісно різне), позначається як протиріччя. Протиріччя – це не тотожне з точки зору тотожності; верховність принципу суперечності в діалектиці означає співвідносність, співмірність гетерогенного і мислення цілісності. Діалектика – це послідовне логічне усвідомлення нетотожності. Вона не подає концепції. До діалектики думку штовхає її неминуча недостатність, похибки в мислимому. Якщо повернути проти діалектики закиди, які повторюються з часів Аристотеля на риторику критиків Гегеля, то все, що потрапляє на млин такої критики, зводиться до чисто логічної форми протиріччя і залишає поза увагою (це аргументи Кроче) нескінченну різноманітність неконтрадикторного, просто суперечливого; таким чином гріхи речі перекладаються на метод. Різниця бачиться дивергентним дисонансом, негативністю до того часу, поки свідомість, у відповідності зі своєю власною структурою, прагне єдності; поки всі нетотожні свідомості порівнюються і співвідносяться з його

прагненням до цілісності, тотальності. Діалектик бачить в цьому протиріччя, за це він критикує свідомість. Завдяки іманентній сутності свідомості суперечливість набуває характеру залізної, фатальної закономірності. Тотожність і протиріччя мислення намертво приварені один до одного. Тотальність знову перегворить конкретність в ідеології, якою конкретність дійсно стає.

Реальність і діалектика

Видозмінена версія діалектики задовольняється слабкою подобою ренесансу: діалектика виводиться з апорії Канта. Досягти її можна тільки негативно. Діалектика розгортає деклароване загальне розрізнення особливого та загального. Розрив між суб'єктом і об'єктом, який проникає в свідомість, – неминучий для суб'єкта; він пронизує все, що мислить суб'єкт, включаючи об'єктивне. У цьому випадку діалектика знайде своє завершення в примиренні. В ідеалі примирення звільнить нетотожні, позбавить від примусу, який втілюється в духовних формах, розкриє вперше різноманіття різного, над яким діалектика не має влади. Примирення могло б нагадати безлічі індивідів, неантагоністичних спільнот, що вони *anathema* з позицій суб'єктивного розуму. Примирення служить діалектиці. Воно демонструє логічний характер примусу, якому діалектика підпорядковується; тому діалектику звинувачують в панлогізмі. У своїй ідеалістичній версії діалектика пов'язана з пануванням абсолютного суб'єкта – сили, яка негативно впливає на будь-який одиничний рух, зусилля поняття і процесу в цілому. Верховенство суб'єкта отримало свій історичний вирок і в гегелівській концепції, яка піднялася і над філософією індивідуальної людської свідомості, і над трансцендентальною свідомістю Канта і Фіхте. Суб'єкт був не просто витіснений, він відступив перед безсиллям думки, перед обличчям безлічі “світових процесів”, відмовився від конструювання його суб'єкта засобами розуму. Примирення, як його обгрунтовує абсолютний ідеалізм (будь-який інший просто непослідовний) – від логічного до політико-історичного, є безпідставним. Послідовний ідеалізм не може конституюватися інакше, як суще протиріччя. В ньому полягає його логічна істина; він – покарання, яке ідеалізм заслужено несе за свій логіцизм; і все це – в рівній мірі видимість і необхідність. Відновлення суду над діалектикою, неідеалістичний зміст якої тим часом редукується до форми, а ідеалістичний – до етикетки “духовне багатство”, нічого, проте, не вирішує (хіба що в питанні про актуальність, яке передається з покоління в покоління в історії способу філософії або філософської структури предмета пізнання). Замість того, щоб дозволити філософії відбуватися аналізом порожніх і нікчемних в емфатичному сенсі форм, Гегель забезпечив їй право і здатність мислити змістовно. Сучасна філософія (там, де взагалі мова йде про змістовне) повторює старі помилки; вона тягнє або до світогляду, або до формалізму – того “байдужого”, проти якого повставав Гегель. Еволюція феноменології, колись одухотворена потребою в утриманні, в феноменологію, що відкриває в кожному змісті заклик буття звільнитися від скверни змістовності, історичне тому підтвердження. Фундаментом і результатом змістовного філософування Гегеля було верховенство суб'єкта або, згідно з відомим формулюванням з попереднього аналізу логіки, єдність тотожного і нетотожного. Конкретне окреме отримало своє визначення в душі, бо іманентні йому визначення не повинні були бути нічим іншим, крім як духом. За Гегелем, без цієї посилки філософія взагалі не в змозі пізнати змістовне і суттєве. Якщо поняття діалектики, отримане способом і прийомами ідеалістичної філософії, не звеличує досвіду, який, в протиріччі з емфазою Гегеля, не залежить від апарату ідеалізму, то філософії залишається одне – неминуче самозречення; філософія відмовляється від змістовного пізнання, обмежується питаннями методики наук, оголошує все це філософією і віртуально себе переключує.

Інтереси філософії

Історично філософія зосередила свій істинний інтерес на тій сфері, яку Гегель, в згоді з традицією, оголосив байдужою для філософії: незрозумілою одиничному і особливому; на те, що з часів Платона відкидається як минуше і незначне; що Гегель позначив як ліниве існування. Предметом філософії могли б стати якості, послідовно зведені за собою самої філософії до чистої кількості. Нагальним для поняття завданням все має, чого воно не досягає, що йому не під силу, що виключає механізм понятійної абстракції, що є не просто прикладом поняття. Бергсон і Гуссерль – носії філософського модерну, інкрустували цю ситуацію, але пішли від неї в традиційну метафізику. Заради всього, що не вкладається в поняття, Бергсон, гвалтуючи діалектику, створює інший тип пізнання. Діалектична сіль розчиняється в нерозпізнаних потоках життя; з матеріально стійким покінчено, відтепер це підлегло, хоча, як і його підпорядкованість, непізнане. Ненависть до нерухомого загального поняття породила культ ірраціональної безпосередності, суверенної волі в невідьому. Протиставлення Бергсоном в його філософії двох способів пізнання настільки дуалістично, що щось подібне присутнє тільки в навчаннях Декарта і Канта, з якими Бергсон сперечається і бореться. Каузально-механічний спосіб пізнання зберігається в якості прагматичного знання, необтяженого інтуїтивним; це нагадує буржуазну структуру вільної природності тих, хто зобов'язаний своїми привілеями цій структурі. Славетні інтуїції в бергсонівській філософії виглядають просто-напросто абстрактно; практично вони не виходять за рамки феноменальної свідомості часу. Кантом вона покладена в основу хронологічно-фізикалістського пізнання, а Бергсоном – в основу уявлення про просторовий час. Мабуть, інтуїтивний спосіб відносин духу дійсно існує, не дивлячись на те, що важко розвинути архаїчний рудимент міметичної реакції. Її передіснування в минулому обіцяє розповісти щось про скам'янілу сучасність. Інтуїції бувають вдалими тільки зрідка. Будь-яке пізнання, навіть власна свідомість Бергсона, потребує раціональності, яку Бергсон зневажає; потребує саме в той момент, коли пізнання повинно стати конкретним. Тривалість, зведена в абсолют, чисте становлення, *actus purus*, обернулася б тим самим відсутністю часу, яку Бергсон засуджує в метафізиці, починаючи з Платона і Аристотеля. Бергсона не турбує, що те, чого він шукає, не повинно залишитися *Fata Morgana*, яку можна візувати тільки за допомогою інструментарію пізнання, за допомогою рефлексії власних коштів пізнання і довільно перетворювати в метод, який з самого початку безпосередньо належить пізнанню. Логіка Гуссерля, навпаки, хоча і мала у своєму розпорядженні модус виникаючої всередині суті, різко позначила свою позицію – визнати і прийняти узагальнюючу генералізуючу абстракцію. За уявленням Гуссерля, існує своєрідне духовне пізнання, яке має зуміти розглянути сутність в особливому. Тим часом сутність, для якої призначається пізнання, нічим не відрізняється від поширеного загального поняття. Явна невідповідність домінує між уявленнями споглядання сутності і його *terminus ad quem*. Обидві спроби прориву не дозволяють вийти за рамки іdealізму: Бергсон, як і його закляті вороги-позитивісти, орієнтуються на *donnees immediates de la conscience*; аналогічним чином Гуссерль – на феномени потоку свідомості. І той, і інший залишилися в межах суб'єктивної іманентності.

Заперечуючи обом, можна наполягати на тому, що представляється їм марним і непотрібним; можна заперечити Вітґейнштейну і сказати про те, що не піддається висловлюванню. Елементарне протиріччя цієї вимоги і є елементарне протиріччя філософії: це протиріччя визначає філософію як діалектику перш, ніж вона здійснить себе в своїх власних протиріччях. Робота філософської рефлексії полягає в тому, щоб розглумачити цю парадоксальність. Все інше – це сигніфікації, реконструкція, це попередня філософія – і сьогодні, і в часи Гегеля. Від філософії не можна відокремити проблемну впевненість в тому, що філософія дійсно можлива, що поняття подолає поняття, подолає облаштованість, яка і відтинає, ізолює, і таким чином зможе досягти непоясненого. Тому філософії спочатку властиво щось від наївності, від якої вона і страждає. В іншому випадку філософія повинна капітулювати, а з нею і все, що є дух. І не можна подумати навіть про

просту розумову операцію і про неіснуючу істину; емфатичне не все – тільки ніщо. Але якщо є щось, яке буде орієнтувати на істину, як вона досягається в поняттях і через поняття і виходить за межі абстрактної сфери понять, то це щось не може мати в своєму розпорядженні іншої сцени для гри, інші майданчики для дій, крім простору за все, що експлуатується, нехтується і відкидається поняттям. Подання, згідно з яким непонятійне можна розкрити за допомогою понять, не уподібнюючи їм це непонятійне, – утопія пізнання.

Антагоністичне ціле

Подібне поняття діалектики пробуджує сумніви в самій його можливості. Через актуалізацію безперервного руху в протиріччях, як видається, можна оволодіти цілим, тотальністю духу (нехай як завжди і в перетвореній формі), можна осягнути покладену без всяких зусиль ідею тотожності.

Дух, який постійно рефлексує про суперечність в речі, повинен сам бути річчю, якщо він необхідним чином буде цю річ за формою суперечності. Істина, яка в ідеалістичній діалектиці формулюється щодо будь-якого одиничного як в своїй одиничності неістинного, є істиною цілого; якщо істина не осмислюється задалегідь, то діалектичні кроки, процедури і етапи втрачають мотивацію і напрямок. Проти цього можна заперечити наступне: об'єкт духовного пізнання “в собі” є надзвичайно реальною, антагоністичною системою не тільки завдяки своїй опосередкованості по відношенню до пізнаючого суб'єкту, який і відкриває себе в цьому опосередкуванні. Примусове “створення” реальності, яку ідеалізм спроектував в сфері суб'єкта і духу, можна розгорнути в зворотній бік. З точки зору ідеалізму зайвим є припущення, що об'єктивні детермінанти духу, суспільства, з таким самим успіхом – сукупність суб'єктів суть те саме, що і їх заперечення. У такій негації вони непізнавані, безсилі та безвладні; саме тому заперечення так відчайдушно об'єктивно, а поняття (як і ідеалізм в своїй позитивності) недооцінює його. Система не є системою абсолютного духу; система залежить від усіх тих, хто нею розпоряджається, хто ніколи не зможе дізнатися, наскільки ця система є системою їх самих. Суб'єктивна преформація матеріального громадського виробничого процесу, принципово відрізняється від теоретичної конструкції, складає його нерозкладне, те, що не примиряється з суб'єктами. Їх власний розум, який несвідомо, на зразок трансцендентального суб'єкта, за допомогою обміну створює тотожність, залишається чимось несумірним для суб'єктів, розум вони призводять до єдиного знаменника: суб'єкт виявляється ворогом суб'єкта. Попередня загальність як істинна, так і неістинна: істинна, тому що вона утворює той “ефір”, який Гегель називає духом; неістинна, тому що її розум ще не є таким, її загальність – це продукт приватних інтересів. Тому філософська критика тотожності виходить за межі філософії. Те, що цей вихід вимагає чогось, що не вкладається в рамки тотожності (за термінологією Маркса, виходить за рамки споживчої вартості) – означає, що життя має продовжуватися – навіть в рамках пануючих виробничих відносин. Це і є невимовне *Ineffabile* утопії. Утопія плутається в тому, що було обіцяно, що вона не може реалізувати сама по собі. Відносно конкретної можливості утопії, діалектика є онтологія помилкового, неістинного стану справ. Справжній стан справ в системі, так само як і в протиріччі, не вільний від влади утопії.

Поняття чар

Філософія, гегелівська в тому числі, заступається за універсальне застереження; суть цього застереження – примусово використовуючи поняття як матеріал, філософія наповнину приречена на ідеалізм. Дійсно, ніяка філософія, навіть м'який варіант емпіризму, не в змозі притягнути за волосся *facta bruta* і представити їх як випадки з анатомії або фізичні експерименти; філософія не зможе вставити одиничні речі в текст, хоча окремі картини валять, спокушають брехливими обіцянками. Доказ в його формальній загальності розуміє поняття в тій мірі фетишистське, в якій воно фетишистськи самоз-

дійснюється, там де поняття є самодостатньою цілісністю, з якої філософське мислення нічого не може вдіяти. Всі поняття, в тому числі і філософські, наближаються до непонятійного, будучи моментами дійсності, яка (перш за все заради цілей оволодіння природою і звільнення від неї) примушує ці поняття утворювати. Те, як уявляє себе середина понятійне опосередкування, – є перевага його сфери, за межами якої все невідомо, і поняття не можна підмінити тим, чим воно є *an sich*. Видимість самості, в собі існуючій, це опосередкування набуває завдяки руху, звільняє його з дійсності, в яку воно зі свого боку закладено. Необхідність оперувати поняттями не повинна перетворитися для філософії в пріоритет понять; і навпаки, з критики цієї чесноти не може бути виведений вирок філософії. Свідомість, що понятійна сутність філософії не є, незважаючи на її неминучість, абсолютною в філософії, ще раз опосередкована самою якістю, властивістю бути поняттям – і це зовсім не догматична, не наївна реалістична думка. Поняття, як, наприклад, поняття буття на початку гегелівської логіки, позначають спочатку емфатичним непонятійним; вони мислять, як говорив Ласк, за своїми власними межами. Поняття не задоволені собою, хоча і містять в собі непонятійне – свій власний сенс, в тенденції прирівнюючи себе непонятійному і тим самим залишаючись в своїх власних кордонах, – ось що становить сенс понять. Зміст понять є як іманентним – духовним, так і в якості онтичного – трансцендентним. Самосвідомість цього дозволяє поняттям звільнятися від фетишизму. Філософську рефлексію оберігає ясність в понятті. Інакше поняття, відповідно до вироку Канта, було б порожнім, не більше ніж поняття про щось, і тому нікчемним, нічим, порожнечою. Усвідомивши ці колізії, філософія розплавляє аутаркію поняття, зриває пов'язку з очей. Те, що поняття є поняттям і тоді, коли воно міркує про існуюче, нічого не змінює: поняття, в свою чергу, влітається в непонятійне ціле, від цього цілого поняття відокремлюється і відгороджується виключно в процесі матеріалізації, що обґрунтовує його як поняття. Поняття – це момент (як і будь-який інший) діалектичної логіки. У ньому опосередковане буття непонятійного виживає і зберігається завдяки значенню, що випливає з його буття як поняття. Характеристика поняття (ставиться до непонятійного як до ступеня) в рівній мірі потребує як дефініції не зрозумілих за допомогою понять дійсних моментів (як цього вимагає традиційна теорія пізнання), так і протилежного – дистанціювання від усвідомленого поняттям як абстрактної єдності онтосу від онтичного. Ця тенденція змінити понятійне, повернути його до нетотожності, є шарніром негативної діалектики. Розуміння конститутивного характеру непонятійного, як воно присутнє в понятті, зводить нанівець примус тотожності, який неминуче привносить поняття, що не піддаються рефлексії з точки зору свого змісту. Самопізнання понять власного сенсу не впливає з видимості буття поняття, зрозумілого як єдність сенсу.

3.6. А. КАМЮ. БУНТІВНА ЛЮДИНА

Основне призначення розуму – відрізнити справжнє від помилкового. Однак варто мисленню зайнятися рефлексією, як відразу ж виявляється протиріччя. Тут не допоможуть ніякі переконання. В ясності та елегантності доказів ніхто протягом стількох століть не перевершив Аристотеля: “В результаті з усіма подібними поглядами необхідно відбувається те, що всім відомо, – вони самі себе спростовують. Дійсно, той, хто стверджує, що все істинно, робить істинним і твердження, протилежне його власним, і тим самим робить своє твердження неістинним (бо протилежне твердження заперечує його істинність), а той, хто стверджує, що все помилково, робить і це своє твердження помилковим. Якщо ж вони будуть робити виняток – в першому випадку для протилежного твердження, заявляючи, що тільки воно одне неправдиве, а в другому – для свого затвердження, заявляючи, що тільки воно одне не помилково, – то доводиться припускати незлічену безліч справжніх і помилкових тверджень, бо твердження про те, що істинне твердження істинно, саме істинно, і це може бути продовжено до нескінченності”.

Це порочне коло є лише першим в тому ряду, який призводить занурений в самого себе розум до запаморочливого виру. Саме простота цих парадоксів робить їх неминучими. Яким би словесним іграм і логічній акробатиці ми ні віддавалися, зрозуміти – значить перш за все уніфікувати. Навіть в своїх найбільш розвинених формах розум з'єднується з несвідомим почуттям, бажанням ясності. Щоб зрозуміти світ, людина повинна звести його до людського, накласти на нього свою печатку. Всесвіт кішки відрізняється від всесвіту мурашки. Тріюїзм “будь-яка думка антропоморфна” не має іншого сенсу. У прагненні зрозуміти реальність розум задоволений лише в тому випадку, коли йому вдається звести її до мислення. Якби людина могла визнати, що і всесвіт здатний любити і страждати, вона б змирилася. Якби мислення відкрило в мінливих контурах феноменів вічні відносини, до яких зводилися б самі феномени, а самі відносини резюмував якимось єдиним принципом, то розум був би щасливий. У порівнянні з таким щастям, міф про блаженство здався б жалюгідною підробкою. Ностальгія за Єдиним, прагнення до Абсолюту висловлюють сутність людської драми. Але з фактичної присутності цієї ностальгії ще не випливає, що жага буде вгамована. Варто нам перебратися через прірву, яка відділяє бажання від мети, і стверджувати разом з Парменідом реальність Єдиного (яким би він не був), як ми впадаємо в безглузді протиріччя. Розум стверджує вседніє, але цим твердженням доводить існування відмінності та різноманіття, які намагався подолати. Так виникає друге порочне коло. Його цілком достатньо для того, щоб погасити наші надії.

Мова знову йде про очевидні речі. Повторю ще раз, що вони цікавлять мене не самі по собі, а з точки зору тих наслідків, які з них виводяться. Мені відома й інша очевидність: людина смертна. Але можна перерахувати по пальцях тих мислителів, які зробили з цього всі висновки. Точкою відліку даного есе можна вважати цей розрив між нашим уявним знанням і знанням реальним, між практичною згодою і стимулюємим незнанням, завдяки якому ми спокійно живимося з ідеями, які перевернули б наше життя, якби ми їх пережили у всій їх істинності. У безвихідній суперечливості розуму ми вловлюємо розкол, що відокремлює нас від власних наших творінь. Поки розум мовчить, занурившись в непорушний світ надій, все відбивається і впорядковується в єдності його ностальгії. Але при першому русі цей світ дає тріщину і розпадається: пізнання залишається перед нескінченною безліччю блискучих уламків. Можна прийти у відчай, намагаючись зібрати їх заново, відновлюючи первісну єдність, яка давала спокій нашим серцям. Стільки століть досліджень, стільки самозречень мислителів, а в підсумку все наше пізнання виявляється марним. Крім професійних раціоналістів, всі знають сьогодні про те, що справжнє пізнання безнадійно втрачено. Єдиною осмисленою історією людського мислення є історія виникаючих одне за одним покань і зізнань у власному безсиллі.

Дійсно, про що, з якого приводу я міг би сказати: “Я це знаю!” У моєму серці – адже я відчуваю його биття і стверджую, що воно існує. Про цей світ – адже я можу до нього

доторкнутися і вважати його існуючим. На цьому закінчується вся моя наука, все інше – розумові конструкції. Варто мені спробувати вловити це “Я”, існування якого для мене безсумнівно, визначити його і резюмувати, як воно вислизає, як вода між пальцями. Я можу описати один за іншим образи, в яких вони виступають, додати ті, що дані ззовні: освіта, походження, палкість або мовчазність, велич або нищість тощо. Але образи ці не складаються в єдине ціле. Поза всіх визначень завжди залишається саме серце. Нічим не заповнити рів між достовірністю мого існування і змістом, який я намагаюся їй надати. Я назавжди відчужений від самого себе. У психології, як і в логіці, є багато істин, але немає Істини. “Пізнай самого себе” Сократа нічим не краще “будь добродішним” наших проповідників: в обох випадках виявляються лише наші туга і незнання. Це – безплідна гра з великими предметами, виправданими настільки, наскільки приблизні наші про них уявлення.

Шорсткість дерев, смак води – все це теж мені знайоме. Зірки і запах трави, ночі та вечори, від яких завмирає серце, – чи можу я заперечувати цей світ, всемогутність якого я постійно відчуваю? Але усіма земними науками не переконати мене в тому, що це – мій світ. Ви можете дати його детальний опис, можете навчити мене його класифікувати. Ви перерахуєте його закони, і, прагнучи знання, я погоджуюся, що всі вони істинні. Ви розбираєте механізм світу – і мої надії міцніють. Нарешті, ви вчите мене, як звести цей чудесний і яскравий всесвіт до атому, а потім і до електрону. Все це прекрасно, я весь в очікуванні. Але ви говорите про невидиму планету, де електрони обертаються навколо ядра, ви хочете пояснити світ за допомогою одного образу. Я готовий визнати, що це – недоступна для мого розуму поезія. Але чи варто нагадувати з приводу власної дурості? Адже ви вже встигли замінити одну теорію на іншу. Так наука, яка повинна була наділати мене усезнанням, обертається гіпотезою, ясність затемнюється метафорами, недостовірність дозволяється твором мистецтва. До чого тоді мої старання? М’які лінії пагорбів, вечірній спокій навчають мене куди більшого. Отже, я повертаюся до самого початку, розуміючи, що за допомогою науки можна вловлювати і перераховувати феномени, анітрохи не наближаючись тим самим до розуміння світу. Моє знання світу не примножить, навіть якщо мені вдасться прищепити всі його поетамні звивини. А ви пропонуєте вибір між описом, який достовірний, але нічому не вчить, і гіпотезою, яка претендує на всезнання, однак недостовірна. Відчужений від самого себе і світу, озброєний на будь-який випадок мисленням, яке заперечує себе в саму мить свого затвердження, – що це за доля, якщо я можу примиритися з нею, лише відмовившись від знання і життя, якщо моє бажання завжди наштовхується на непереборну стіну? Бажати – значить викликати до життя парадокси. Все влаштовано так, щоб народжувалося це отруєне умиротворення, що дає нам безпечність, сон серця або зречення смерті.

По-своєму інтелект також говорить мені про абсурдність світу. Його опонент, яким є сліпий розум, може скільки завгодно претендувати на повну ясність – я чекаю доказів і був би радий отримати їх. Але, незважаючи на віковічні претензії, незважаючи на таку силу-силенну людей, красномовних і готових переконати мене в чому завгодно, я знаю, що всі докази хибні. Для мене немає щастя, якщо я про нього не знаю. Цей універсальний розум, практичний або моральний, цей детермінізм, ці все пояснюючі категорії – тут є над чим посміятися чесній людині. Все це не має нічого спільного з розумом, заперечує його найглибшу суть, яка полягає в тому, що він раб світу. Доля людини відтепер набуває сенсу в цьому незбагненному та обмеженому всесвіті. Над ним височіє, його оточує ірраціональне – і так до кінця його днів. Але коли до нього повертається ясність бачення, відчуття абсурду висвічується і уточнюється.

Я говорив, що світ абсурдний, але це сказано надто поспішно. Сам по собі світ просто нерозумний, і це все, що про нього можна сказати. Абсурдне зіткнення між ірраціональністю і несамовитим бажанням ясності, заклик якого відгукується в глибинах людської душі. Абсурд залежить і від людини, і від світу. Поки він – єдиний зв’язок між ними. Абсурд скріплює їх так міцно, як уміє приковувати одну живу істоту до іншої лише ненависть. Це все, що я можу розрізнити в тому безмірному всесвіті, де мені випала доля жити. Зупинимось на цьому докладніше. Якщо вірно, що мої стосунки з життям регу-

люються абсурдом, якщо я переймаюся цим почуттям, коли дивлюся на світовий спектакль, якщо я утверджуюся в думці, що покладає на мене обов'язок шукати знання, то я повинен пожертвувати всім, крім достовірності. І щоб утримати її, я повинен весь час мати її перед очима. Перш за все, я повинен підпорядкувати достовірності свою поведінку і слідувати їй у всьому. Я говорю тут про чесність. Але перш я хотів би знати: чи може думка жити в цій пустелі?

Мені вже відомо, що думка іноді відвідувала цю пустелю. Там вона знайшла хліб свій, визнавши, що раніше харчувалася примарами. Так виник привід для декількох нагальних тем людської рефлексії.

Абсурдність стає хворобливою пристрастю з того моменту, як усвідомлюється. Але чи можна жити такими пристрастями, чи можна прийняти основний закон, який говорить, що серце згорає в ту саму мить, як ці пристрасті пробуджуються в ньому? Ми не ставимо поки цього питання, хоча воно займає в нашому есе центральне місце. Ми ще повернемося до нього.

Познайомимося спочатку з темами і поривами, котрі народилися в пустелі. Досить їх перерахувати, сьогодні вони добре відомі. Завжди були захисники прав ірраціонального. Традиція так званого "приниженого мислення" ніколи не переривалася. Критика раціоналізму проводилася стільки разів, що до неї, здається, вже нема чого додати. Однак наша епоха свідчить про відродження парадоксальних систем, вся винахідливість яких спрямована на те, щоб розставити розуму пастки. Тим самим ніби визнається першість розуму. Але це не стільки доказ ефективності розуму, скільки свідчення життєвості його надій. В історичному плані сталість цих двох установок показує, що людина розривається двома прагненнями: з одного боку, вона прагне до єдності, а з іншого – ясно бачить ті стіни, за які не здатна вийти.

Атаки на розум, мабуть, ніколи не були настільки запеклими, як в даний час. Після великого крику Заратустри: "Випадок – це найстаріша знать світу, яку повернув я всім речам... коли вчив, що ні над ними, ні через них ніяка вічна воля – не хоче", після хвороби і смерті К'єркегора, "тієї хвороби, у якій останнім є смерть і смерть в якій є останньою", пішли інші, знаменні і болісні, теми абсурдної думки. Або, принаймні, – цей нюанс важливий – теми ірраціональної та релігійної думки. Від Ясперса до Хайдеггера, від К'єркегора до Шестова, від феноменологів до Шелера, в логічному і моральному плані ціле сімейство споріднених у своїй ностальгії розумів, що протистоять один одному за програмними цілями і методами, люто перегорджують царствений шлях розуму і намагаються відшукати якийсь справжній шлях істини. Я виходжу тут з того, що основні думки цього кола відомі та пережиті. Якими б не були (або не могли б бути) їх домагання, всі вони відштовхувалися від невимовного всесвіту, де панують протиріччя, антиномія, тривога або безсилля. Спільними для них є і перераховані вище теми. Варто відзначити, що і для них важливі, насамперед, наслідки з відкритих ними істин. Це настільки важливо, що заслуговує на особливу увагу.

3.7. П. ТІЛЛІХ. ВІТАЛЬНІСТЬ І МУЖНІСТЬ

Тривога і мужність мають психосоматичний характер. Вони одночасно біологічні та психологічні явища. Можна сказати, що з біологічної точки зору страх і тривога виконують охоронні функції, вказуючи живій істоті на загрозу небуття, викликаючи в ній захисну реакцію і спонукаючи її чинити опір. Страх і тривогу слід розглядати як вираження того, що можна було б назвати "самоствердженням на сторожі". Кінцева істота, позбавлена застережливого страху і спонукаючої тривоги, не могла б існувати. Стало бути, мужність – це готовність прийняти на себе заперечення, про які попереджає страх, в ім'я більш повного затвердження. Біологічне самоствердження передбачає прийняття потреби, ненадійності, страждання, можливого руйнування. Без такого самоствердження неможливо ні зберегти, ні примножити життя. Чим більшою вітальною силою воло-

діє істота, тим більше вона здатна утверджувати себе всупереч тим небезпекам, про які попереджають страх і тривога. Однак якби мужність не помічала цих застережень і спонукала б до дій, прямо ведучих до саморуйнування, вона вступала б в суперечність з біологічною функцією страху і тривоги. Ось у чому істина вчення Аристотеля про мужність, як про середину між боягузством і безглуздям. Для біологічного самоствердження необхідна рівновага між мужністю і страхом. Така рівновага властива всім живим істотам, що володіють здатністю до самозбереження і розвитку. Якщо застереження страху залишаються непочутими або якщо мужність в живій істоті вичерпається, то саме життя гасне. Прагнення до надійності, досконалості й впевненості, про яке ми вже згадували, є біологічна потреба. Однак цей потяг стає біологічно руйнівним, якщо людина не йде на ризик ненадійності, недосконалості та невпевненості. І навпаки, ризик, що має реалістичну підставу в людині та її світі, біологічно необхідний, в той час як без такої підстави він веде до саморуйнування. Отже, життя включає в себе страх і мужність як елементи життєвого процесу, що знаходяться в стані рухомої, але, по суті, стійкої рівноваги. До того часу, поки життя має таку рівновагу, воно здатне чинити опір небуття. Неврівноважений страх і неврівноважена мужність руйнують життя, збереження і примноження якого є мета рівноваги між страхом і мужністю.

Життєвий процес, якому властива така рівновага, а разом з ним і сила буття, володіє тим, що на мові біології називається вітальністю, тобто здатністю до життя. Отже, справжню мужність, як і справжній страх, необхідно розуміти як вираження досконалої вітальності. Мужність бути – це функція вітальності. Ослаблення вітальності тягне за собою ослаблення мужності. Зміцнити вітальність – значить зміцнити мужність бути. Невротичним індивідам і невротичному часові бракує вітальності. Їх біологічна субстанція розпалася. Вони втратили здатність до повного самоствердження, до мужності бути. Це відбувається або не відбувається в результаті біологічних процесів і називається біологічною долею. Епохи ослабленої мужності суть епохи біологічної слабкості у індивіда та історії. Три головні епохи неврівноваженої тривоги – це епохи обмеженої вітальності; вони настають щоразу в кінці історичного періоду, і лише виникнення вітально сильних груп, які витісняють групи з поганою вітальністю, сприяє подоланню цих епох.

До цього часу ми користувалися біологічною аргументацією, не піддаючи її критиці. Тепер ми повинні перевірити її обґрунтованість. Перш за все, виникає питання про відмінність між страхом і тривоگو, про що ми вже говорили раніше. Немає сумнівів в тому, що страх, спрямований на певний об'єкт, попереджає про загрозу небуття і спонукає вжити заходів до захисту та опору. Така його біологічна функція. Але тоді слід запитати: чи можна те саме стверджувати про тривогу? Наша біологічна аргументація використовувала головним чином поняття страху і лише у виняткових випадках – поняття тривоги. І це не випадково. Адже з точки зору біології тривога виконує швидше руйнівні, ніж захисні функції. Що стосується страху, то він здатний породити кошти, що дозволяють впоратися з об'єктами страху, а тривога не здатна на це, тому що у неї немає ніякого об'єкта. Як вже говорилося, життя прагне перетворити тривогу в страх, а це свідчить про те, що тривога біологічно марна та її неможливо пояснити з точки зору захисту життя. Навпаки, тривога породжує такі типи поведінки, які ставлять життя під загрозу. Таким чином, тривога, в силу самої своєї природи, перевершує біологічні пояснення.

А тепер необхідно розглянути поняття вітальності. Значення вітальності стало серйозною проблемою після того, як фашизм і нацизм перенесли теоретичне акцентування "вітальності" в політичні системи, які в ім'я вітальності спробували знищити основні цінності західної цивілізації. У платонівському діалозі "Лахет" питання про зв'язок мужності і вітальності обертається питанням про те, чи мають мужність тварини. Багато що свідчить на користь цього: в тваринному світі добре розвинена рівновага між страхом і мужністю. Страх застерігає тварин, проте в особливих умовах вони забувають страх, вони приймають біль і загибель заради тих, хто складає частину їх власного самоствердження, наприклад, заради свого потомства або свого стада. Але всупереч настільки очевидним фактам, Платон відкидає думку про те, що тваринам властива мужність. І це

природно, бо якщо мужність є знання про те, коли слід побоюватися, а коли дерзати, то воно невіддільне від людини як від розумної істоти.

Вітальність, життєва сила знаходиться у взаємозв'язку з тим видом життя, яким вона дає силу. Так, силу людського життя неможливо відокремити від того, що середньовічні філософи називали “інтенціональністю”, – ставленням до сенсів. Вітальність людини сильна настільки, наскільки сильна її інтенціональність, і навпаки: вони взаємозалежні. Це робить людину найбільш вітальною з усіх живих істот. Вона здатна трансцендувати будь-яку задану ситуацію, а ця здатність спонукає її до виходу за власні межі, до творчості. Вітальність – це сила, що дозволяє людині творити за межами самої себе, не втрачаючи при цьому себе. Чим більшою творчою силою володіє жива істота, тим більшою вітальною вона володіє. Створений людиною світ техніки є найбільш видатний вираз людської вітальності в її нескінченній перевазі над тваринною вітальністю. Лише людина володіє досконалою вітальністю, бо лише вона володіє досконалою інтенціональністю.

Ми визначили інтенціональність як “спрямованість” на осмислення змісту. Людина живе “всередині” смислів, всередині того, що має логічну, естетичну, етичну, релігійну значимість. Її суб'єктивність насичена об'єктивністю. В кожній зустрічі людини з реальністю присутні структури її Я і світу в їх взаємозалежності. З найбільшою силою це виражається в мові: мова дає людині можливість відволікатися від конкретно даного, а потім повертатися до нього, тлумачити і перетворювати його. Найбільш вітальна істота – це істота, яка володіє словом і яка силою слова вивільняється з-під гніту заданості. В кожній зустрічі з реальністю людина знаходиться вже за межами цієї зустрічі. Вона знає про цю зустріч, вона порівнює її з іншими, її залучають нові можливості, вона дивиться в майбутнє і пам'ятає минуле. Така її свобода, в цій свободі і складається її життєва сила. Свобода – джерело її вітальності.

Якщо взаємозв'язок вітальності й інтенціональності зрозумілий правильно, то біологічну інтерпретацію мужності можна допустити в межах її застосованості. Зрозуміло, мужність – це функція вітальності, однак вітальність неможливо відокремити від цілісності людини, від її мови, від її здатності до творчості, від її духовного життя, від її граничного інтересу. Одним із сумних наслідків інтелектуалізації духовного життя людини стала втрата поняття “дух” і заміна його “розумом” або “інтелектом”; з тієї ж причини елемент вітальності, присутній в “дусі”, був відокремлений і витлумачений як незалежна біологічна сила. Людину розчленували на безкровний інтелект і безглузду вітальність. Єднаюча їх одухотворена душа, в якій зливаються воедино вітальність і інтенціональність, була забута. А в підсумку всього цього редуктивного натуралізму легко вдалося вивести самоствердження і мужність з чисто біологічної вітальності. Але в людині немає нічого “чисто біологічного”, так само як немає нічого “чисто духовного”. Кожна її клітинка є співником у її свободі та духовності, і кожен акт її духовної творчості харчується її вітальною динамікою.

3.8. Ж.-П. САРТР. ПОХОДЖЕННЯ НІЩО

Зараз потрібно поглянути назад і осмислити пройдений шлях. Ми спочатку поставили питання про буття. Потім повернулися до цього самого питання, що було сприйняте як вид людського образу дії, опитали буття з нашого боку. Ми повинні були визнати тоді, що, якби не було заперечення, ніяке питання не можна було б поставити, зокрема питання про буття. Але саме це заперечення, розглянуте ближче, відіслало нас до ніщо, як його джерела і основи: щоб в світі існувало заперечення і ми могли, отже, задаватися питанням про буття, необхідна якимось чином даність ніщо. Ми побачили, що не можна зрозуміти ніщо поза буттям, ні як додаткове і абстрактне поняття, ні в якості нескінченного середовища, де буття було б в невизначеності. Необхідно, щоб ніщо давалося б в середині буття, щоб ми могли зрозуміти той особливий тип реальностей, які ми назвали

негативні. Але це внутрішнє мирське ніщо не може зробити буття-в-собі. Поняття “буття”, як повної позитивності, не містить ніщо в якості однієї зі своїх структур. Не можна навіть сказати, що воно звідти усунуто. Буття не знаходиться ні в якому зв’язку з ним. Звідси і питання, яке зараз стоїть перед нами особливою настійно: якщо ніщо не може бути зрозуміле ні поза буттям, ні виходячи з буття, і якщо, з іншого боку, будучи небуттям, воно не може брати з себе необхідної сили, щоб “знищитися”, то звідки походить ніщо?

Якщо хочемо підійти впритул до проблеми, потрібно спочатку визнати, що ми не можемо приписати ніщо властивість “знищити себе”. Адже хоча слово “нікчемний” було придумано, щоб усунути з ніщо найменшу подобу з буттям, потрібно визнати, що тільки буття може знищитися, оскільки, яким би воно не було, щоб знищитися, необхідно бути. Отже, ніщо не є. Якщо ми можемо про нього говорити, то це тому, що воно має видимість буття, запозиченого буття, як ми зазначали вище. Ніщо не є, ніщо є “колишнє”; ніщо не нікчемне, ніщо “є знищене”. Проте має існувати буття, яке не може бути по собі і яке має властивість знищити ніщо, підтримувати його зі свого буття, постійно підкріплювати його зі свого існування буття, за допомогою якого ніщо приходить до речей. Але яким це буття має бути по відношенню до ніщо, щоб за допомогою нього ніщо приходило до речей? Потрібно відзначити спочатку, що розглядаємо буття не може бути пасивним по відношенню до ніщо. Воно не може його отримувати; ніщо не мало б можливість приходити до цього буття, крім як через інше буття, що вело б нас у нескінченність. Але, з іншого боку, буття, за допомогою якого ніщо приходить до світу, не може створювати ніщо, залишаючись байдужим до цього акту, як причина стоїків, яка виробляє свій наслідок, не змінюючись. Було б немислимим, щоб буття, що є повною позитивністю, підтримувало і створювало б у нестаймі ніщо трансцендентного буття, адже немає нічого в бутті, за допомогою чого воно могло б переходити до небуття. Буття, за допомогою якого ніщо прибуває в світ, має знищити ніщо з його буттям, і навіть таким чином воно піддавало б ризику встановлення ніщо як трансцендентності в самому центрі іманентності, ніби воно не нікчемне ніщо в його бутті з приводу його буття. Буття, за допомогою якого ніщо прибуває в світ, є буття, в якому, в його бутті, стоїть питання про ніщо його буття. Буття, за допомогою якого ніщо приходить в світ, має бути своїм власним ніщо. І під цим потрібно розуміти не знищену дію, яка вимагала б зі свого боку підстави в бутті, але онтологічну характеристику необхідного буття. Залишається дізнатися, в якій делікатній і чудовій області буття ми виявили буття, яке є своє власне ніщо.

У нашому дослідженні нам допоможе повніше вивчення способу дії, який служив для нас відправним пунктом. Отже, потрібно повернутися до питання. Ми бачили, якщо згадати, що будь-яке питання має, по суті, можливість негативної відповіді. У питанні запитують буття про його буття або про його спосіб буття. І цей спосіб буття прихований: завжди залишається відкритою можливість, щоб він розкрився як ніщо. Але оскільки бачать, що Існує завжди може відкритися як ніщо, будь-яке питання передбачає відступ по відношенню до даного, яке стає простим поданням, що вагається між буттям і ніщо. Важливо, отже, щоб той, хто викликає духа, мав постійну можливість відірватися від причинних рядів, які створюють буття і які тільки і можуть створювати буття. Справді, якби ми допустили, щоб питання визначалося питальним універсальним детермінізмом, воно перестало би бути не тільки зрозумілим, але навіть мислимим. Реальна причина насправді виробляє реальний наслідок, і вона повністю виключена причиною в позитивність: в тій мірі, в якій вона залежить в своєму бутті від причини, вона не може мати в собі ні найменшого зародка ніщо; оскільки запитуюче може виробляти, по відношенню до того, хто намагається свого роду знищити відступ, він уникає причинного порядку світу, відривається від буття. Це означає, що за допомогою подвійного руху знищення він знищує запитання, ставлячи його в нейтральне положення між буттям і небуттям, і знищується сам по відношенню до того, хто намагається, відриваючись від буття, витягти з себе можливість небуття. Таким чином, з питанням в світ вводиться певна доза негативності: ми бачимо, як ніщо розсвічує світ, виблискує на речах. Але одночасно питання, що виходить від того, хто запитує, який сам мотивується в своєму

бутті як викликаючий духа, відривається від буття. Він є, отже, за визначенням, людським процесом. Людина представляється, отже, в цьому випадку, буттям, яке здійснює виникнення ніщо в світі, оскільки вона сама вражена небуттям з цією метою.

Дані зауваження можуть служити нам дороговказом для дослідження негативності, про які ми говорили. Не можна сумніватися в тому, що це трансцендентні реальності: відстань, наприклад, нав'язується нам як щось таке, що потрібно враховувати, потрібно долати з зусиллям. Однак ці реальності вельми особливої природи: всі вони безпосередньо висловлюють істотний зв'язок людської реальності зі світом. Вони ведуть своє походження з дії людського буття, або з очікування, або з проекту, всі вони висловлюють аспект буття, оскільки останній виступає в людському бутті, залученому в світі. І відносини людини зі світом, на які вказують негативності, не мають нічого спільного з відносинами а posteriori, які утворюються нашою емпіричною діяльністю.

Мова не йде більше про ті відносини інструментальності, за допомогою яких, по Хайдеггеру, відкриваються об'єкти світу "людської реальності". Будь-яка негативність з'являється швидше в якості однієї з істотних умов цих інструментальних відносин. Щоб тотальність буття упорядковувалася навколо нас в інструменти, щоб вона дробилася на диференційовані комплекси, які відсилають один до одного і можуть бути використані, необхідно, щоб з'явилася заперечення не як річ серед інших речей, але як категоріальна рубрика, скерована упорядкуванням і розподілом великих мас буття в речі. Таким чином, виникнення людини в середині буття, "її оточуючого", виробляє відкриття світу. Але початковий і істотний момент цього виникнення і є заперечення. Отже, ми досягли першої мети нашого дослідження: людина є буття, за допомогою якого ніщо приходить в світ. Але це питання негайно викликає інше: чим повинна бути людина в своєму бутті, щоб за допомогою неї ніщо прийшло до буття?

Буття може породжувати лише буття, і якщо людина охоплена цим процесом породження, вона вийде з нього тільки буттям. Якщо вона повинна вміти запитувати про цей процес, тобто ставити йому питання, потрібно, щоб вона мала можливість тримати його в полі зору як сукупність, тобто поставити себе поза буття і відразу послабити структуру буття. Проте "людській реальності" не дано знищити, навіть тимчасово, масу буття, яка покладається перед нею. Те, що вона може змінити, і є її ставлення до цього буття. Ставлячи поза обігом окремо існуюче, вона тим самим ставить себе поза обігом по відношенню до нього. У цьому випадку вона його уникає і виявляється поза досяжністю, воно не може діяти на неї, оскільки вона відступає по іншу сторону ніщо. Цією можливістю для людської реальності виділяти ніщо, яке її ізолює, Декарт услід за стоїками дав назву, а саме: свобода. Але свобода є тут тільки слово. Якщо ми хочемо проникнути глибше в питання, ми не можемо задовольнятися цією відповіддю і повинні тепер запитати: чим повинна бути людська свобода, якщо за допомогою неї в світ приходить ніщо?

3.9. О. Ф. ЛОСЄВ. ДІАЛЕКТИКА МІФУ

II. Якщо б спрощуючі *ідеалізм* і *матеріалізм* (“реалізм”) були б дійсно діалектиками, а не захоплювалися власним міфолого-догматичним віровченням і богослів'ям, то і сперечатися не було б про що. Справді, що таке “ідея” і що таке “реальність”, “матерія”?

а) *Ідея* є щось або ніщо? Ідея є щось. Ідея є щось *існуюче*. Якщо вона не існує, тоді нема про що говорити; і тоді ніхто не має права сказати, що вона є щось. Отже, ідея є щось існуюче. Що ж, “існування” ідеї відмінне від самої ідеї чи ні? Якби “ідея” нічим не відрізнялася від “існування” або “буття”, то будь-яка річ, вже хоча б тому, що вона існує, була б ідеєю або, у крайньому випадку, *ідеальною*. Отже, коли ми говоримо, що ідея існує, ми “існування” відрізняємо від “ідеї”. Отже: якщо ідея не існує, тобто не є щось, тобто є ніщо; або ж вона є щось і існує, але тоді вона *вимагає* (принаймні в можливості), щоб вона була здійснена і щоб це здійснення було відмінне від неї самої, тобто було ідеальним. *Або ідеї ніякої немає, або вона є, але тоді є і поза-ідеальна реальність її*.

б) Реальне (матеріальне) є *щось*, і щось *існуюче*. Це означає, що йому властиві якісь ознаки. Ознаки – що-небудь позначають або нічого? Якщо нічого не значать, то, стало бути, ніяких ознак, по суті, і немає. Якщо ж вони що-небудь позначають, то істотне або несуттєве? Якщо – несуттєве, їх можна відкинути. Якщо – істотне, то це – ті ознаки, без яких реальне не може існувати. Але сукупність істотних ознак чогось ми називаємо ідеєю чогось. Викинемо ідею з реальної речі: в ній не залишиться жодної істотної для неї ознаки. Чи можна буде в такому випадку стверджувати, що ця річ є дійсно реальна річ? Отже: чи річ, реальність, матерія – включають в себе не зводиму на них ідею, позаречову, поза-реальну і поза-матеріальну, або не існує ніякої речі, ніякої реальності, ніякої матерії.

III. У такому самому діалектичному взаємовідношенні знаходяться і поняття *свідомості* та *буття*. Правда, це є, по суті, повторення антиномії суб'єкта та об'єкта, але я хочу поговорити про це з огляду на ту пристрасність, яка зазвичай супроводжує гасло “буття визначає свідомість”. Що значить це твердження? Я не можу зараз обговорювати його повністю. Твердження, де не ясно ні що таке “буття”, ні що таке “свідомість”, ні що таке “визначає”, очевидно, може бути або просто відкинуто без розгляду, або, навпаки, заслугоує дуже тривалого розгляду. Не роблячи ні того, ні іншого, я зупинюся лише на одному значенні “буття”, яке частіше за все і мається на увазі захисниками цієї аксіоми. Тут мається на увазі соціальний порядок і навіть більше – приватні його моменти. Отже, соціальні відносини визначають свідомість. Запитаємо: а з чого складаються “соціальні” і навіть виробничі відносини? Хіба не самі люди їх створюють? Якщо виробничі відносини створюються людьми, то, значить, не тільки “буття визначає свідомість”, а й свідомість визначає буття. Якщо ж виробничі відносини створюються не людьми, то, перше, виробничі відносини не мають соціальних відносин, і вже не можуть більше володіти класовою природою (тоді руйнується марксизм до самої основи); по-друге, свідомість мислиться тоді як повна пасивність і нездатність діяти і оселяється антидіалектичний, чисто фаталістичний дуалізм активних, але безглуздох, поза-свідомих речей і свідомої, але абсолютно пасивної, бездіяльної людини. Я вже не кажу про те, що якщо дійсно “буття визначає людину”, то неможливо не тільки те активне перероблення життя і світу, до якого закликає революція, але неможлива і сама революція, яка є саме свідомо й активна дія “свідомості” на соціальне буття. Буття визначає свідомість: а хіба сама свідомість не є буття? Або воно справді не є буття, – тоді перед нами чисто кантівський метафізичний дуалізм: з одного боку – суб'єктивна свідомість, яка не є буття; з іншого – буття і “речі-в-собі”, про свідомість яких нічого не відомо. Або свідомість є теж буття, – тоді свідомість “визначається” своїм власним буттям, тобто законами свого власного існування; однак тоді проти цього не буде сперечатися ні один ідеаліст. Про інші значення цих незрозумілих термінів “буття”, “свідомість” і “визначення” я говорити не буду, тому що кожен з них має десятки різних значень; і в залежності від цих значень по-різному має вирішуватися і питання про цінності цього твердження. Я хотів вказати тільки на те, що чисто діалектично потрібно говорити: і “буття визначає свідомість”, і

“свідомість визначає буття”; міфологічно ж можна стверджувати все що завгодно. Це питання не знання, але віри.

IV. Діалектично припускають один одного сутність і явище. а) Якщо сутність є, вона є щось, тобто має яку-небудь ознаку, яка істотно відрізняє її від усього іншого. Стало бути, вона пізнається, тобто виявляється. Або сутність є, – тоді є і її явище; або явища суті немає, тоді про неї нічого сказати, ні того, що вона є сутність, ні того, що вона взагалі існує. Таким чином, кантівська метафізика “речей-в-собі” руйнується при щонайменшому дотику діалектики.

б) Явище є явище чогось. Це що-небудь має бути відмінним від самого явища. Якщо воно не відмінно, явище не є явище чогось, тобто не є взагалі явище. Але якщо те, що є, відмінно від явища, – значить, воно не є явище, воно є щось, що існує саме по собі, до явища і без явища. А те, що існує саме по собі, незалежно від свого явища, і є те, що зазвичай називається сутністю. Стало бути, або явище є явище суті, тобто явище завжди передбачає сутність, або немає ніякого явища взагалі.

Крім того, припустимо, що є тільки сутність і більше нічого немає. Це означає, що сутність ще до переходу в явище (бо останнє, за умовою, відкидається) якось буде, якщо ми про неї щось говоримо, наприклад, хоча б щось одне, що вона є сама сутність. Іншими словами, тут сутність перебере на себе функції явища, як це і має місце в новоевропейському раціоналізмі. Ніяк не будучи, сутність щось говорить про себе, якесь функціонування суті, очевидно, можливо тільки лише як абстрактне поняття. Подання світу у вигляді абсолютизованих абстрактних понять і є новоевропейська раціоналістична метафізика. З іншого боку, припустимо, що існують тільки явища і більше нічого немає. Тоді явища, як останнє самостійно-суще буття, і виявляються сутностями, тобто явищу доводиться брати на себе функції суті. Це і сталося з матеріалізмом. Матерія, в нормальному порядку буття, що не є сутність, вона є тільки реалізація, здійснення сутності, а не сама сутність. Проте матеріалісти, вирвавши матерію з живої системи буття, абсолютизували її у вигляді єдиного можливого буття. Це призвело лише до того, що матерія взяла на себе функції до визнання Світової Душі. Інакше – або матеріалізм є абсолютний агностицизм, або в світі немає ніякого руху і життя. Останні дві можливості найчастіше і зустрічаються: матеріалісти бувають або агностики і нічого пояснити не вміють, або вони, в глибині душі і всупереч своєму словесному запевненню, сповідають світ як вічну смерть, як те величезне, вселенське дохле чудовисько, про яке я говорив вище і в якому дійсно відпадає необхідність пояснювати будь-який рух життя. б) Душа є саморушна, вона рухає собою. Це означає, що в ній рушійний момент відмінний від рухомого, що має рухоме як свій об'єкт. Іншими словами, душа завжди повинна мати тіло. Або є душа, тоді є і тіло; або тіла немає, тоді немає і ніякої душі. Якщо у нас мало мисливців визнавати душу на шкоду тілу, то я не буду розвивати цю аргументацію. Зауважу тільки, що існує не тільки одне фізично-чуттєве тіло. І не тільки теософія і різні “природні” релігії визнають різні типи тілесності, але вчення про різні типи тілесності представляє і невід'ємну приналежність християнства. Христос явився учням після воскресіння – “Двері зачинених” (Єв. Ів. XX, 19), і, тим не менш, саме тут “Він показав їм руки і ноги, і ребра свої” (20), а Фома навіть торкався ран Христових). Іншим разом Ісус з'явився посеред учнів так раптово, що учні, “налякалися та злякавшись, подумали, що бачать духа” (Єв. Луки XXIV, 37). Ісус знову показує їм руки, ноги і каже: “Це – Я Сам; дотикайтесь мене і розгляньте, бо дух тіла й костей не має, як бачите у Мене (39), і навіть приймає їжу” (41-43). Явно, що євангельська інтуїція говорить тут не просто про фізичне тіло. Нарешті, вчення про воскресіння плоті вже з повною очевидністю говорить про різні типи тіла. “Не кожне тіло однакове, але інша плоть у людей, інше тіло – в скотини, інше – у риб, інше – у птахів. Є тіла небесні й тіла земні, але інша слава небесним, а інша – земним” (1 Кор. XV, 39-40). “Сіється тіло звичайне, встає тіло духовне. Є тіло звичайне, є й тіло духовне” (44). Майбутнє тіло буде “во еже бити йому властивої тілу слави Його” (Філ. III, 21). “Створення від Бога імами осело нерукотворну, вічну на небесах в житло наше небесне облещися желаю” (2 Кор. V, 1-2) тощо. Я б навіть сказав, що жоден християнський догмат неможливий без особливої містико-міфологічної натурфілософії.

Вознесіння Христа на небо, очевидно, можливо тільки як результат якогось фізичного перетворення Його тіла. Преображення на Фаворі є вчення про розумне тіло. Сходження Духа Святого у вигляді вогнених язиків також можливо лише завдяки особливій організації простору і матерії. Сюди належать такі факти, як взяття на небо пророка Іллі та Богоматері. Нарешті, і сама Софія, Премудрість Бога, є також не що інше, як особливого роду тіло. Отже, душа і дух завжди припускають тіло, так чи інакше організоване.

Список джерел

1. Платон. Собрание сочинений в 4-х т. – Т.2. М.: Мысль, 1993. С.346-412
2. Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-tainstvennom-bogoslovii
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1975. С. 94-95; 205-208
4. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Диалектика природы. Сочинения, Т.20. С.125-128
5. Адорно. Т. В. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003. С.14-23
6. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. М.: Политиздат, 1990. – С. 31-34
7. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С.58-60
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С.86-90
9. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. С.517-528

Розділ II. Онтологія

ТЕМА 4. СУЩЕ І БУТТЯ

- 4.1. Парменід. Про природу
- 4.2. Боецій. Яким чином субстанції можуть бути благими, в силу того, що вони існують, не будучи субстанціальними благими
- 4.3. Г.В.Ф. Гегель. Загальний розподіл буття
- 4.4. М. Гайдеггер. Онтологічна перевага питання про буття
- 4.5. Н. Гартман. Основне онтологічне питання
- 4.6. В.С. Хазієв. Про суще і абсурд

4.1. ПАРМЕНІД. ПРО ПРИРОДУ

Фр.2. Нині скажу я, а ти сприйми моє слово, почувши,
Що за шляхи вишуканості єдино мислити можливо.
Перший говорить, що “є” і “не бути ніяк неможливо”:
Це – шлях переконань (який Істині супутник).
Шлях другий – що “не є” і “не має бути неминуче”:
Ця стежка, кажу я тобі, зовсім невідома,
Бо те, чого немає, не можна ні пізнати (не вдається),
Ні пояснити...

фр.3. Бо мислити – те саме, що бути...

фр.6. Можна лише щось говорити і мислити, що є; буття адже
Є, а ніщо не є: прошу тебе це обміркувати.

Перш тебе від цього шляху пошуку відвертаю,
А потім від того, де люди, позбавлені знання,
Бродять з двома головами. Безпорадність жалюгідна править
В їх грудях, хто заблукав розумом, а вони в подиві
Метаються, глухі і сліпі, невизначні в натовпі,
Якими “бути” і “не бути” одним визнаються і тим само
І не тим, але все йде назад негайно.

фр.7. Ні, ніколи не змусити це: “не-суще суще”.

Але відверни свою думку від цього шляху пошуку,
Та не спонукає тебе на нього досвідчений навик.

Оком безцільним бачити, і слухати вухом шумливим,
І мовою відчувати. Розсуд, що багато сперечається, довід
фр.8. Розумом, мною наведений. Один тільки шлях залишається,
“Є” наголошувати; на ньому – прийме дуже багато різних,
Що ненародженим має воно бути і негинуцим також,
Цілим, єдинородним, бездрожним і досконалим.

5. І не “було” воно, і не “буде”, раз нині все відразу
“Є” одне, суцільне. Чи не знайдеш йому ти народження.

Як, звідки виросло? З не-сущого? Так не дозволю
Я ні сказати, ні помислити: немислимо, невимовно
Є, що не є. Та й що за нужда б його спонукала
Пізніше швидше, ніж раніше, почавши з нічого, з’являтися?
Так що чи бути завжди, чи не бути ніколи йому повинно.

Але і з сущого не дозволить переконання сила
Крім нього самого, виникати нічому. Тому-то

Правда його не пустила народжуватися, послабивши кайдани,
Чи гинути, але тримає міцно. Рішення – ось у чому:
Є чи не є? Так ось, вирішено, як і необхідно,
Шлях другий відмести як немислимий і безіменний
(Хибний цей шлях), а перший визнати за суцїй і вірний.
Як може “бути потім” те, що є, як могло б “Бути в минулому”?
“Було” – значить, не є, якщо “колись буде”.
Так загасло народження і безвісти загибель пропала.
І неподільне воно, якщо цілком подібне:
Тут ось – не більшу за нього нітрохи, а там ось – не менш,
Що виключило б суцїльність, але все наповнене суцїм.
Все безперервно таким чином: зімкнулося суцє з суцїм.
Але в межах великих оков воно нерухоме, безпочаткове та безкінечне:
народження і загибель
Геть відкинуті – їх відбив безпомилковий довід.
Те ж, на місці одному, спочиваючи в собі, перебуває
І перебуває так постійно: потужно Ананке
Тримає в оковах кордонів, що кругом його замикають,
Бо не може буття незакінченим бути і не повинно:
Немає потреби у нього, а будь, всього б потребувало.
Те ж саме – думка і те, про що вона виникає,
Бо без буття, про яке її наголошують,
Думки тобі не знайти. Бо немає і не буде іншого
Понад буття нічого:
Доля його прикувала
Бути цілокупним, нерухомим.
Тому ім’ям буде
Все, що прийняли люди, за істину те вважаючи:
“Бути і не бути”, “народжуватися на світло і гинути безслідно”,
“Переміщатися” і “колїр змінювати слїпуче яскравий”.
Але, оскільки є крайня межа, воно завершено
Звідусіль, подібне брилї прекруглого шара,
Від середини всюди рівносильне, тому що не більше,
Але й не менше ось тут має його бути, ніж отам.
Бо немає ні не-сущого, дещо йому завадило б
З рівним замикатися, ні сущого, так щоб тут його було
Більше, менше – там, якщо все одно він невразливий.
Бо звідусіль одно собі, однорїдно в межах.
Тут достовірне слово і думку мою завершую
Я про Істину: думку смертних відтепер вчи,
Брехливі рядки віршів моїх опатних слухаючи.

4.2. БОЕЦІЙ. ЯКИМ ЧИНОМ СУБСТАНЦІЇ МОЖУТЬ БУТИ БЛАГИМИ, В СИЛУ ТОГО, ЩО ВОНИ ІСНУЮТЬ, НЕ БУДУЧИ СУБСТАНЦІАЛЬНИМИ БЛАГИМИ

До Іоанна Диякона

Ти просиш мене розглянути докладніше і пояснити темне питання з наших Гебдо-мад, що стосується того, яким чином субстанції можуть бути благими остїльки, оскільки вони існують, не будучи благими субстанцїальними (substantialia bona).

Це слід зробити вже хоча б тому, кажеш ти, що не всі знайомі з подібним методом міркування.

Ти маєш рацію: я сам був свідком того, з яким живим інтересом стежив ти тоді за моїми словами. Що стосується Гебдомад, то наодинці з собою я часто розмірковую над ними, однак вважаю за краще зберігати їх в пам'яті, ніж повідомляти будь-кому з нинішніх легковажних вітрогонів, які не визнають нічого, над чим не можна було б посміятися. Так що ти не обурюйся темрявою і стислістю моїх міркувань: вірні вартові варті таємниці, вони приносять свою користь – зрозуміти сказане можуть тільки гідні.

Отже, як роблять зазвичай в математиці, так і в інших науках, я пропоную спочатку розмежування (termini) і правила, якими буду керуватися у всьому подальшому міркуванні.

1. Загальне поняття розуму (communis animi conceptio) – це висловлювання, з яким кожен, вислухавши його, погоджується. Вони бувають двох видів. Одні загальні для всіх взагалі людей. Наприклад, якщо ти запропонуєш такий вислів: “Якщо від двох рівних [величин] відняти рівні, то залишки теж будуть рівні”. Жодна людина, зрозумівши це, не стане заперечувати. Інші [загальноприйняті] тільки серед вчених, хоча і вони ґрунтуються на загальних поняттях першого виду, наприклад: “Все безтілесне, в якому б то не знаходилось місці”, – та інші подібні висловлювання, з якими погодиться не натовп, а тільки вчені.

2. Різні речі – бути (esse) і те, що є; саме буття ще не є; навпаки, те, що є, є та існує (consistit), прийнявши форму буття (forma essendi).

3. Те, що є, може бути причетне до чогось; але саме буття жодним чином не може бути до чогось причетним, бо причетність відбувається тоді, коли щось вже є, а бути щось починає тільки тоді, коли прийме буття.

4. Те, що є, може мати що-небудь, крім того, що є воно саме; але саме буття не має в собі нічого іншого, крім себе самого.

5. Різні речі – просто бути чимось і бути чимось в.о. своєї сутності (in eo quod est), бо в першому випадку позначається акциденція, а в другому – субстанція.

6. Все, що є, причетне буттю, щоб бути, і причетне чого-небудь іншого, щоб бути чимось.

Таким чином, те, що є, причетне буттю, щоб бути, а є воно для того, щоб стати причетним чомусь іншому.

7. Для всього простого його буття і те, що воно є, – одне.

8. Для всього складного буття і саме воно – різні речі.

9. Будь-яка відмінність роз'єднує, і все прагне до подоби; тому те, що прагне до чогось іншого за своєю природою, очевидно, таке ж, як те, до чого воно прагне.

Отже, цих передумов достатньо: розумний тлумач сам забезпечить кожне з наших положень належними аргументами.

Питання полягає, приблизно, в наступному: все існуюче благо, бо за спільною згодою вчених [мужів] все існуюче прагне до блага, а в той же час все прагне до подібного. Отже, те, що прагне до блага, саме благо. Необхідно, однак, досліджувати, яким чином благи існуючі речі: за причетністю або субстанцією?

Якщо за причетністю, то самі по собі яким ЧИНОМ СУБСТАНЦІЇ МОЖУТЬ БУТИ БЛАГИМИ і яким – не благими? Бо те, що за причетністю біле, саме по собі, в своїй сутності (in eo quod ipsum est) не біле, і те саме стосується всіх інших якостей. Отже, якщо існуючі речі благи за причетністю, то самі, але собі вони жодним чином не благи, а значить, вони і не прагнуть до блага. Але це суперечить вихідному допущенню.

Отже, існуючі речі благи не за причетністю, а по субстанції. Але речі, чия субстанція блага, благи в тому, що вони суть, а те, що вони суть, вони мають від буття; отже, їхнє буття – благо. Значить, саме буття всіх існуючих речей благо. Однак якщо буття – благо, то всі існуючі речі, оскільки вони існують, милостиві; і бути для них – те саме, що бути благими. Отже, вони – субстанціальні блага, тому що не причетні до доброти. Але якщо саме буття в них благо, то, будучи субстанціальними благами, вони, безсумнівно, будуть подібні до першого блага і, тим самим, будуть цим найпершим благом: бо ніщо не поді-

бно до нього, крім нього самого. З чого випливає, що всі існуючі речі суть Бог, але такий висновок неприпустимий.

Отже, вони – не субстанціальні блага, а значить, і буття в них не благо; звідси випливає, що вони не блага остільки, оскільки існують (in eo quod sunt). Але вони і не причетні до доброти, бо в цьому випадку вони не прагнули б до блага. Отже, існуючі речі не є добро ніяким чином.

Розв'язати це питання можна так: є багато речей, нероздільних насправді, які, тим не менш, можуть бути розділені душею подумки. Так, наприклад, трикутник і подібні до нього фігури ніхто не може відокремити в дійсності від підлягаємої матерії; в розумі кожного, проте, відокремлюється та розглядається трикутник сам по собі і його властивості незалежно від матерії. Так ось, видалимо ненадовго з нашої душі присутнє в ній перше благо – що воно існує, виявляється з одностайного переконання всіх – і вчених, і невігласів, а також з релігій всіх народів, навіть варварських. Отже, видаливши його на час, припустимо, що всі існуючі речі блага, і розглянемо, яким чином могли б вони бути добрими, не походячи з першого блага.

4.3. Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ. ЗАГАЛЬНИЙ РОЗПОДІЛ БУТТЯ

Буття, по-перше, визначено взагалі по відношенню до іншого.

Воно, по-друге, визначає себе всередині самого себе. По-третє, якщо відкинути цей попередній поділ, буття є та абстрактна невизначеність і безпосередність, в якій воно повинно служити початком.

Згідно з першим визначенням, буття відділяє себе від сутності, показуючи в подальшому своєму розвитку свою тотальність лише як одну сферу поняття і протиставляючи їй, як момент, деяку іншу сферу.

Згідно з другим визначенням, воно є сфера, в яку входять визначення і весь рух його рефлексії. У ній буття вважає себе в трьох наступних визначеннях:

- I. як визначеність, як така – якість;
- II. як знята визначеність – величина, кількість;
- III. як якісна певна кількість – міра.

Цей поділ, як сказано у вступі щодо всіх цих поділів взагалі, є тільки попереднє перерахування. Його визначення повинні ще виникнути з руху самого буття, дати собі через цей рух дефініцію та обґрунтування. Про прийняття за основу цього поділу від звичайного переліку категорій, а саме – кількості, якості, відносин та модальності, які, втім, у Канта, мабуть, служили тільки заголовками для його категорій, а насправді самі суть категорії, тільки більш загальні, про ці відхилення тут не варто говорити, адже виклад покаже, які взагалі наші відхилення від звичайного порядку і значення категорій.

Тут можна відзначити лише наступне: визначення кількості зазвичай роблять раніше визначення якості, до того ж це робиться, як і в більшості випадків, без будь-якого обґрунтування. Ми вже показали, що початком служить буття як таке, значить, якісне буття. З порівняння якості з кількістю легко побачити, що за своєю природою якість є перше. Бо кількість є якість, що стала вже негативною; величина є невизначеність, яка більше не єдина з буттям, а відмінна від нього, вона знята, що стало байдужим якості. Вона включає в себе мінливість буття, не змінюючи самої речі, буття, визначенням якого вона служить; якісна ж невизначеність єдина зі своїм буттям, вона не виходить за його межі і не знаходиться всередині його, а є його безпосередня обмеженість. Тому якість, як безпосередня невизначеність, є перша невизначеність, і з неї слід починати.

Міра є ставлення (Relation), але не ставлення взагалі, а певне ставлення якості та кількості одна до одної; категорії, які Кант об'єднує під назвою "ставлення", займуть своє місце зовсім в іншому розділі. Міру можна, якщо завгодно, розглядати і як певну модальність.

Але якщо у Канта модальність вже не є визначення змісту, а стосується лише відносин змісту до мислення, до суб'єктивного, то це – абсолютно чужорідне, сюди не належне відношення.

Третє визначення буття входить в розділ про якість, бо буття, як абстрактна безпосередність, зводить себе до одиначної визначеності, яка протистоїть, всередині його сфери, іншим його визначенням.

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ ВИЗНАЧЕНІСТЬ (ЯКІСТЬ) (BESTIMMTHEIT (QUALITÄT))

Буття є невизначене безпосередне (unbestimmte Unmittelbare). Воно вільне від визначеності стосовно сутності, так само як і від будь-якої визначеності, яку воно може набути всередині самого себе. Це позбавлене рефлексії буття є буття, як воно є безпосередньо лише в самому собі.

Якщо воно невизначено, то воно неякісне буття. Однак йому притаманний характер невизначеності лише на противагу певному або якісному. Але буття взагалі протистоїть визначеному буттю, як такому, а завдяки цьому сама його невизначеність становить його якість. Тим самим виявиться, що перше буття є певним в собі і що, отже, по-друге, воно переходить в наявне буття, але це останнє кінцеве буття знімає себе і переходить в нескінченне співвідношення буття з самим собою, переходить, по-третє, в для-себе-буття.

Глава перша А. БУТТЯ (SEIN)

Буття, чисте буття – без будь-якого подальшого визначення. У своїй невизначеній безпосередності воно дорівнює лише самому собі, а також не нерівне щодо іншого, не має жодної різниці ні всередині себе, ні по відношенню до зовнішнього. Якби в бутті було якесь помітне визначення або утримання, або ж воно завдяки цьому було б покладено як відмінне від якогось іншого, то воно не зберігло б свою чистоту. Буття є чиста невизначеність і порожнеча. У ньому нічого споглядати, якщо тут може йти мова про споглядання, інакше кажучи, воно є тільки саме це чисте, пусте споглядання. У ньому також немає нічого такого, що можна було б мислити, інакше кажучи, воно так само лише це пусте мислення. Буття, невизначене безпосередне, є насправді ніщо, не більше і не менше, як ніщо.

В. НІЩО (NICHTS)

Ніщо, чисте ніщо; воно проста рівність з самим собою. Марнота воно, відсутність визначень і змісту, не-розрізнення в самому собі.

Наскільки тут можна говорити про споглядання або мислення, слід сказати, що вважається небайдужим, споглядаємо або мислимо ми щось або ніщо. Отже, вираз “споглядати або мислити ніщо” щось означає. Ми проводимо відмінність між щось і ніщо; таким чином, ніщо є (існує) в нашому спогляданні або мисленні; або, вірніше, воно само порожнє споглядання та мислення. Воно є в тому порожньому спогляданні або мисленні, що й чисте буття. Ніщо є, отже, те визначення або, вірніше, та відсутність визначень і, отже, взагалі те саме, що й чисте буття.

С. СТАНОВЛЕННЯ (WERDEN)

1. Єдність буття і ніщо.

Чисте буття і чисте ніщо є, отже, одне й те ж. Істина – це не буття і не ніщо, вона полягає в тому, що буття не переходить, а перейшло в ніщо, і ніщо не переходить, а перейшло в буття. Але так само істина не є їх не-розрізнення, вона полягає в тому, що вони не одне й те саме, що вони абсолютно різні, але також нероздільні, що кожне з них безпосередньо зникає в своїй протилежності. Їхня істина є, отже, цей рух безпосереднього зникнення одного в іншому, становлення. Такий рух, в якому вони обидва різні, але завдяки такій відмінності, яка настільки ж безпосередньо розчинилася.

Примітка 4. Незбагненність початку

З попереднього ясно видно, як йде справа з діалектикою, що заперечує початок світу і можливість його загибелі, з діалектикою, яка повинна була довести вічність матерії, тобто, з діалектикою, що заперечує становлення, виникнення або проходження взагалі. Кантівську антиномію кінцівки або нескінченності світу в просторі та часі ми докладніше розглянемо нижче, коли будемо розглядати поняття кількісної нескінченності.

Зазначена проста, тривіальна діалектика заснована на відстоюванні протилежності між буттям і ніщо. Неможливість початку світу або чого б то не було доводиться наступним чином.

Немає нічого такого, що могло б мати початок, ні оскільки щось є, ні оскільки його немає; справді, оскільки воно є, воно вже не починається, а оскільки його немає, воно також не розпочинається. Якби світ або щось мали початок, то він мав би початок в ніщо, але в ніщо немає початку або, інакше кажучи, ніщо не є початок, адже початок містить в собі якийсь буття, а ніщо не містить ніякого буття. Ніщо – це тільки ніщо. У підставі, причині і так далі – якщо так визначають ніщо, – містяться якийсь твердження, буття. На цій же підставі щось не може і припинитися. Бо в такому разі буття мало б містити ніщо, але буття – це тільки буття, а не своя протилежність.

Ясно, що проти становлення або початку та припинення, проти цієї єдності буття і ніщо тут не наводиться жодного доказу, а його лише асерторічно заперечують і приписують істинність буття і ніщо окремо один від одного. Однак ця діалектика принаймні послідовніша за рефлективне уявлення. Останнє вважає повною істиною, що буття і ніщо існують лише окремо, а, з іншого боку – визнає початок і припинення настільки ж істинними визначеннями; але, визнаючи їх, воно фактично приймає нероздільність буття і ніщо.

Зрозуміло, при припущенні абсолютної роздільності буття і ніщо початок або становлення є – це можна досить часто почути – щось незбагненне. Адже ті, хто робить це припущення, скасовують початок або становлення, яке, однак, вони знову допускають, і це протиріччя, яке вони самі ж створюють і дозвіл якого унеможливають, вони називають незбагненністю.

Викладене вище і є та сама діалектика, якою користується розум проти поданого вище аналізу поняття нескінченно малих величин. Це поняття буде докладніше розглянуто нижче. Величини ці визначені як величини, що існують в своєму зникненні – не до свого зникнення, бо в такому випадку вони кінцеві величини, і не після свого зникнення, бо в такому випадку вони ніщо. Проти цього чистого поняття було висунуто заперечення, яке постійно повторюється: що такі величини суть або щось, або ніщо, і що немає проміжного стану (“стан” тут невідповідний, варварський вираз) між буттям і небуттям.

При цьому знову визнають абсолютну роздільність буття та ніщо. Але проти цього було показано, що буття та ніщо суть насправді одне й те саме, або, кажучи мовою, що висуває це заперечення, немає нічого такого, що не було б проміжним станом між буттям і ніщо. Математика зобов'язана своїми блискучими успіхами тому, що вона прийняла те визначення, якого не визнає розум.

Наведене міркування, що робить помилкове припущення про абсолютну роздільність буття і небуття і не йде далі цього припущення, слід називати не діалектикою, а софістикою. Справді, софістика є резонерство, що виходить з необґрунтованого припущення, істинність якого визнається без критики, необдумано. Діалектикою ми називаємо вищий розумний рух, в якому удавані безумовно роздільними моменти переходять один в одного завдяки собі, завдяки тому, що вони суть і припущення [про їх роздільність] знімається. Діалектична, іманентна природа самого буття і ніщо в тому і полягає, що вони свою єдність – становлення – виявляють як свою істину.

2. Моменти становлення (Momente des Werdens).

Становлення є нероздільність буття та ніщо – не єдність, яка абстрагується від буття та ніщо; як єдність буття і ніщо воно є ця певна єдність, або, інакше кажучи, така єдність, в якому є і буття, і ніщо. Але якщо кожне з них, і буття, і ніщо, невіддільне від свого іншого, то їх немає. Вони, отже, суть в цій єдності, але як зникаючі, лише як зняті. Втрачаючи свою самостійність, яка, як спочатку здавалося, була їм властива, вони зводяться до моментів, ще помітних, але в той же час знятих.

Взяті з боку цієї своєї розрізненності, кожен з них є в цьому розрізненні єдністю з іншим. Отже, становлення містить буття і ніщо як дві таких єдності, кожна з яких сама є єдність буття й ніщо. Одна з них є буття як безпосереднє буття і як співвідношення з ніщо; інша є ніщо як безпосереднє ніщо і як співвідношення з буттям. Визначення мають в цих єдностях неоднакову цінність.

Становлення дано, таким чином, в двоякому визначенні; в одному визначенні ніщо є безпосереднє, тобто визначення починає з ніщо, співвідноситься з буттям, переходить в нього; в іншому буття дано як безпосереднє, тобто визначення починає з буття, що переходить в ніщо, – виникнення і проходження.

Обидва суть одне й те саме становлення, і навіть як ці напрямки, розрізнення таким чином, вони один в одного проникають і паралізують. Одне є проходження; буття переходить в ніщо; але ніщо є так само і своя протилежність, перехід в буття, виникнення. Це виникнення є інший напрямок; ніщо переходить в буття, але буття так само і знімає саме себе і є, скоріше, перехід в ніщо, проходження. Вони не знімають один одного, одне зовні не знімає інше, кожне з них знімає себе в собі самому (an sich selbst) і є в самому собі (an ihm selbst) своєю протилежністю.

3. Зняття становлення (Aufheben des Werdens).

Рівновага, в яку приводять себе виникнення й проходження, – це, перш за все, саме становлення. Але становлення так само сходиться (geht zusammen) в спокійну єдність. Буття і ніщо знаходяться в становленні лише як зникаючі; становлення, як таке, є лише завдяки їх різниці. Їх зникання є зниканням становлення, інакше кажучи, – зникання самого зникання. Становлення є нестійке занепокоєння, яке осідає, переходячи в деякий спокійний результат.

Це можна було б висловити і так: становлення є зникання буття в ніщо і ніщо – в буття, навіть зникання буття і ніщо взагалі. Але в той же час воно ґрунтується на відмінності останніх. Воно, отже, суперечить собі всередині самого себе, тому що поєднує в собі щось протилежне собі, але таке з'єднання руйнує себе.

Цей результат є зникнення (Verschwundensein), але не як ніщо; в останньому випадку він був би лише поверненням до одного з уже знятих визначень, а не результатом ніщо і буття. Цей результат є спокійною простотою єдності буття та ніщо. Але спокійна простота є буття, проте буття вже більше не для себе, а буття як визначення цілого.

Становлення як перехід в таку єдність буття та ніщо, яке дано як суще, або, інакше кажучи, має вигляд односторонньої безпосередньої єдності цих моментів, є наявне буття.

Примітка
[Вираз “зняття”]

Зняття (Aufheben) і зняте (ідеальне – ideale) – одне з найважливіших понять філософії, одне з головних визначень, яке зустрічається рішуче всюди і сенс якого слід точно зрозуміти, особливо відрізняючи від ніщо. Тому, якщо щось знімає себе, воно не перетворюється в ніщо. Ніщо є безпосереднє; зняте ж є щось опосередковане, бо нічого не-суцє, але як результат має своїм вихідним пунктом деяке буття, тому ще має в собі визначеність, від якої воно відбувається.

Aufheben має в німецькій мові двоякий сенс: воно означає зберегти, втримати і в той же час – припинити, покласти край. Саме збереження вже містить в собі негативне в тому сенсі, що для того, щоб утримати щось, його позбавляють безпосередності й тим самим наявного буття, відкритого для зовнішніх впливів. Таким чином, зняте є в той же час і збережене, яке лише втратило свою безпосередність, але від цього не знищено. Зазначені два визначення зняття можна лексично привести як два значення цього слова, але має представлятися дивним, що в мові одне й те ж слово позначає два протилежних визначення. Для спекулятивного мислення відродно знаходить в мові слова, що мають у собі спекулятивне значення; в німецькій мові багато таких слів. Двоякий сенс латинського слова tollere (що стало відомим завдяки дотепному вислову Цицерона: tollendum esse Octavium) не йде так далеко: стверджувальне визначення доходить лише до [поняття] піднесення. Щось знято лише остільки, оскільки воно вступило в єдність зі своєю протилежністю; для нього, взятого в цьому більш точному визначенні як щось рефлектоване, підходить назва моменту. Вага та відстань від деякої точки називаються в важелі його механічними моментами через тотожність вчиняємої ними дії за всіх обставин відмінності між такою реальністю, як вага, і такою ідеальністю, як чисто просторове визначення, лінія (див. “Енциклопедію філософських наук”, вид. 3-є, с. 261, примітка). Ще частіше доведеться звертати увагу на те, що у філософській термінології рефлектованого визначення позначене латинськими термінами або тому, що в рідній мові для них немає термінів, або ж, якщо, як в даному випадку, в ньому є такі терміни, тому, що термін, що є в розпорядженні рідної мови, більше нагадує про безпосереднє, а іноземний термін – більше про рефлектоване.

Більш точний зміст і вираження, які буття і ніщо отримують, оскільки вони стали тепер моментами, повинні виявитися при розгляді наявного буття, як єдності, в якій вони збережені. Буття є буття і ніщо є ніщо лише в їх відмінності одне від одного, але в їхній істині, в їхній єдності вони зникли як ці визначення і суть тепер інше. Буття і ніщо суть одне й те ж; саме тому, що вони одне й те ж, вони вже не буття і ніщо і мають різне визначення: в становленні вони були виникненням і переходженням; в наявному бутті як по-іншому – певній єдності – вони знову певні моменти. Ця єдність залишається відтепер їхньою основою, яку вони вже більше не покинуть, щоб не повертатися до абстрактного значення буття та ніщо.

Глава друга
НАЯВНЕ БУТТЯ (DAS DASEIN)

Наявне буття є певне буття; його визначеність є суцє визначеність, якість. Своєю якістю щось протистоїть іншому, воно мінливе і звичайне, визначено цілком негативно не тільки по відношенню до іншого, а й в самому собі. Це його заперечення насамперед по відношенню до кінцевого щось є нескінченне; абстрактна протилежність, в якій виступають ці визначення, переходить в позбавлену протилежності нескінченність, в для-себе-буття.

Таким чином, дослідження наявного буття розпадається на наступні три розділи:

- A) наявне буття, як таке;
- B) щось і інше, кінцівка;
- C) якісна нескінченність.

A. НАЯВНЕ БУТТЯ, як таке (DASEIN ALS SOLCHES)

У наявному бутті:

а) як такому, слід, перш за все, розрізнити його визначеність;

б) як якість. Якість слід брати і в одному, і в іншому визначенні наявного буття: як реальність і як заперечення. Але в цих визначеннях наявне буття також і рефлексує в себе, і покладене, як таке, воно є

с) щось готівково суще (Daseindes);

а) наявне буття взагалі (Dasein überhaupt).

Зі становлення виникає наявне буття. Наявне буття є проста єдність (Einssein) буття та ніщо. Через цю простоту воно має форму чогось безпосереднього. Його опосередкування, становлення знаходиться позаду нього; це опосередкування зняло себе, і наявне буття постає тому як якийсь найперше, з якого виходять. Воно, перш за все, в односторонньому визначенні буття; інше розміщене в ньому визначення, ніщо, так само проявиться в ньому як те, що протистоїть першому.

Воно не просто буття, а наявне буття; узятє етимологічно. Dasein означає буття в якомусь місці, але уявлення про простір тут не застосовані. Наявне буття є взагалі за своїм становленням буття з деяким небуттям, тому це небуття перейшло в просту єдність з буттям.

Небуття, прийняте в буття таким чином, що конкретне ціле має форму буття, безпосередності, становить визначеність, як таку.

Ціле (Ganze) також має форму, тобто, визначеність буття, адже і буття виявило себе в становленні тільки як знятий, негативний певний момент; але таке воно для нас в нашій рефлексії; воно ще не закладено в самому собі. Визначеність наявного буття, як така, є покладена визначеність, на що вказує і термін “наявне буття”. Слід завжди чітко розрізнити між тим, що є для нас, і тим, що належить; лише те, що покладено в якомусь понятті, входить в розгляд, що розвиває це поняття, входить в його зміст. Визначеність, ще не покладена в ньому самому – все одно, чи стосується вона природи самого поняття або вона є зовнішнє порівняння, – належить нашій рефлексії. Звертаючи увагу на визначеність цього роду, можна лише усвідомити або попередньо намітити шлях, який виявляється в самому розвитку поняття. Що ціле, єдність буття і ніщо, має односторонню визначеність буття, – це зовнішня рефлексія в запереченні, в щось, в іншому й так далі. Ця єдність дійде до того, що виявиться покладеним. Варто було тут звернути увагу на цю відмінність, але давати собі звіт про все, що рефлексія може дозволити собі зауважити, – зайве. Це призвело б до дуже розлогого викладу, до передбачення того, що повинно випливати з самої суті. Хоча такого роду рефлексії й можуть полегшити огляд цілого, а тим самим – і розуміння, однак вони невігідні тим, що виглядають невинуватими твердженнями, підставами та основами наступного. Тому не треба надавати їм більшого значення, ніж те, яке вони повинні мати, і належить відрізнити їх від того, що становить момент у розвитку самого предмета.

Наявне буття відповідає буттю попередньої сфери; проте буття є невизначене, тому в ньому не виходить ніяких визначень.

Наявне ж буття є певне буття, конкретне, тому в ньому одразу виявляється кілька визначень, розрізнення відносин його моментів.

в) Якість (Qualitat).

З огляду на безпосередність, в якій буття і ніщо єдині в наявному бутті, вони не входять за межі одне одного; наскільки наявне буття є суще, настільки воно безумовне небуття. Буття не є загальне, визначеність не є особлива. Визначеність ще не відокремилась від буття; правда, вона вже не буде відділятися від нього, бо лежить відтепер в основі справжньої єдності небуття з буттям. На цій єдності, як на основі, ґрунтуються всі подальші визначення. Але співвідношення визначеності з буттям є безпосередня єдність обох, отже ще не закладено ніякого їхнього розрізнення.

Визначеність ізольована сама по собі, як суцця. Визначення є якість – щось зовсім просте, безпосереднє. Визначеність взагалі є більш загальне (Allgemeinere), яке так само може бути і кількісним, і певним. Зважаючи на цю простоту, нічого більш сказати про якість, як таку.

Але наявне буття, в якому містяться і ніщо, і буття, саме служить масштабом для однобічності якості, як лише безпосередньої або суцвої визначеності. Якість має бути покладена і в визначенні ніщо, завдяки чому безпосередня або суцця визначеність покладається як якість розрізнення, рефлексуюча визначеність і, таким чином, ніщо як те, що є виразним в деякій визначеності, є щось рефлексоване, якість заперечення. Якість, взята таким чином, щоб вона, будучи розрізненням, вважалася суццим, є реальність; вона, обтяжена деяким запереченням, є заперечення взагалі, а також деяка якість, що вважається, однак, недоліком і що визначається в подальшому як межа.

Обидві суть наявне буття; але в реальності вони виступають як якості, в яких акцентується те, що вони є суцце, а приховано ту обставину, що воно містить визначеність, отже, і заперечення; тому реальність вважається лише чимось позитивним, з чого виключені заперечення, обмеженість, недолік. Заперечення тільки як недолік було б те саме, що і ніщо, але воно наявне буття, якість, тільки визначається за допомогою небуття.

с) Щось (Etwas).

У наявному бутті ми розгледіли його визначеність як якість; в якості наявності (als daseinder) у суцчого є відмінність – відмінність реальності та заперечення. Наскільки ці відмінності є в наявному бутті, настільки ж вони незначні та зняті. Сама реальність містить заперечення, є наявне, а не невизначене, абстрактне буття. І так само заперечення є наявне буття; воно не абстрактне, як вважають, ніщо, воно тут належить так, як воно є в собі, як суцце, що належить до наявного буття. Таким чином, якість взагалі не відокремлена від наявного буття, яке є лише певне, якісне буття.

Це зняття розрізнення є більше, ніж тільки відмова від нього і ще одне зовнішнє відкидання його або просте повернення до простого початку, до наявного буття, як такого. Різниця не може бути відкинута, бо вона є. Фактично, стало бути, те, що є, є наявне буття взагалі, відмінність в ньому і зняття цієї відмінності. Не наявне буття, позбавлене відмінностей, як спочатку, а наявне буття як знову рівне самому собі завдяки зняттю відмінності, як простота наявного буття, опосередкована цим зняттям. Це зняття відмінності є відмінна визначеність наявного буття. Таким чином, воно є внутрішньо-себе-буття; наявне буття є наявно суцце, щось.

Щось є перше заперечення заперечення як просте суцце співвідношення з собою. Наявне буття, життя, мислення тощо. У своїй суті визначають себе як наявне суцце, живе, мисляче Я тощо. Це визначення надзвичайно важливе. Надалі воно хочуть йти далі наявного буття, життя, мислення тощо, а також божественності (замість Бога) як загальності. Подання справедливо вважає щось реальним. Однак щось є ще дуже поверхнєве визначення, подібно до того, як реальність і заперечення, наявне буття і його визначеність, хоча вони вже не порожні буття і ніщо, проте суть зовсім абстрактні визначення. Тому вони є розповсюдженими вираженнями, і філософськи неосвіченою рефлексією найчастіше користуються, втискуючи в неї свої розрізнення, думаючи, ніби має в них щось цілком добротне і чітко певне. Заперечення заперечення як щось є лише початок суб'єкта – внутрішньо-себе-буття, яке ще зовсім невизначене. Надалі воно визначає себе, перш за все, як суцце для себе, продовжуючи визначати себе до того часу, поки не отримає лише в понятті конкретну напруженість суб'єкта. В основі всіх цих визначень лежить негативна єдність з собою. Але при цьому слід розрізнити між запереченням як першим, як запереченням взагалі, і другим, запереченням заперечення, яке є конкретна, абсолютна негативність, так само як перше заперечення є, навпаки, лише абстрактна негативність.

Щось є суцце як заперечення заперечення, бо останнє – це відновлення простого співвідношення з собою; але тим самим щось є також і опосередкування себе з самим собою. Уже в простоті [всякого] щось, а потім ще чіткіше – в для-себе-буття, суб'єкті

тощо є опосередкування себе з самим собою; воно є вже і в становленні, але в ньому воно лише абсолютно абстрактне опосередкування. У щось опосередковане з собою закладено, оскільки щось визначене як просте тотожне. Можна звернути увагу на те, що взагалі є опосередкування, яке, на противагу принципу, затверджується чистою безпосередністю знання, з якого опосередкування нібито виключено; але в подальшому немає потреби звертати особливу увагу на момент опосередкування, бо він знаходиться по всіх усядах, в кожному понятті.

Це опосередкування з собою, яке щось є в собі, взяте лише як заперечення заперечення, своїми сторонами не має будь-яких конкретних визначень; так воно зводиться в просту єдність, яке є буття. Щось є, і воно є також наявне суще. Воно є в собі також і становлення, яке, однак, не має своїми моментами тільки буття та ніщо. Один з них – буття – є наявне тепер буття, і, далі, наявне суще; другий є також щось наявне суще, але певне як негативність, притаманна чомусь (Negatives des Etwas), (Anderes). Щось як становлення є перехід, моменти якого самі суть щось і які тому є зміна, – становлення, що стало вже конкретним. Але щось змінюється спочатку лише в своєму понятті; воно, таким чином, ще не закладене як опосередковане; спочатку воно виступає як те, що зберігає себе в своєму співвідношенні з собою, а його негативність – як деяке таке саме якісне, як тільки інше взагалі.

В. Кінцевість (ENDLICHKEIT).

а) Щось і інше; вони найближчим чином байдужі один до одного; інше також є безпосередньо наявне суще, щось; заперечення, таким чином, має місце поза їх обох. Щось є в собі, що протистоїть своєму буттю-для-іншого. Але визначеність належить також до його “по-собі” і є б) його визначення, що переходить також у властивість (Beschaffenheit), яка, будучи тотожною з першим, становить іманентне і в той же час заперечує буття-для-іншого, кордон [всякого] щось, яке с) є іманентне визначення самого щось, а щось, отже, є кінцеве.

На початку глави, де ми розглядали наявне буття взагалі, останнє, як обране спочатку, мало визначення сущого. Моменти його розвитку, якість і щось, мають також твердну визначеність. Навпаки, на початку цього розділу розвивається полягаюче в наявному бутті негативне визначення, яке там ще було тільки запереченням взагалі, першим запереченням, а тепер визначене як внутрішньо-себе-буття [всякого] щось, як заперечення заперечення.

а) Щось і інше (Etwas und ein Anderes). По-перше, щось і інше суть наявно сущі, або щось. По-друге, кожне з них є також інше. Байдуже, яке з них ми називаємо спочатку і лише тому називаємо щось (латинською мовою: коли вони зустрічаються в одному реченні, обидва називаються aliud, або “один іншого” – alius alium, а коли мова йде про ставлення взаємності, аналогічним виразом служить alter alterum). Якщо ми одне наявне буття називаємо А, а інше – В, то В визначено найближчим чином як інше. Але так само А є інше цього В. Обидва однаково є іншими. Для фіксування відмінності й того щось, яке слід брати як стверджувальне, служить [словом] “це”. Але “це” саме і виражає, що таке розрізнення та виділення одного щось є суб’єктивне позначення, що має місце поза самого щось. У цій зовнішній демонстрації і полягає вся визначеність; навіть вираз “це” не містить жодної різниці; всяке і кожне щось є настільки ж “це”, як і інше.

Вважається, що словом “це” висловлюють щось зовсім певне, але при цьому не беруть до уваги, що мова, як твір розуму, висловлює лише загальне; виняток становить тільки ім’я одиничного предмета, але індивідуальне ім’я є щось безглузде в тому сенсі, що воно не виражає загального, і з цієї ж причини воно видається чимось лише покладеним, довільним, як і насправді власні імена можуть бути довільно прийнятні, дані або також змінені.

Отже, інобуття представляється визначенням, чужим визначеному таким чином наявному буттю, або, інакше кажучи, інше виступає поза даного наявного буття; частково так, що наявне буття визначає себе як інше тільки через порівняння, вироблене деяким

третім, частково так, що це наявне буття визначає себе як інше тільки через іншого, що знаходиться поза ним, але саме по собі воно не таке. У той же час, як ми вже зазначили, кожне наявне буття визначає себе і для подання в рівній мірі як інше наявне буття, тому не залишається жодного наявного буття, яке було б визначено лише як наявне буття і не було б поза деякого буття, отже, саме не було б деяким іншим.

Обидва визначені і як щось, і як інше, тобто вони одне й те саме, і між ними немає жодної різниці. Але ця тотожність визначень також має місце тільки в зовнішній рефлексії, в порівнянні їх один з одним. Але в тому вигляді, в якому спочатку належить інше, воно саме по собі, правда, співвідноситься з чимось, проте воно також і саме по собі знаходиться поза останнім.

По-третє, слід тому брати інше як ізольоване, в співвідношенні з самим собою, брати абстрактно як інше, як той ейдос Платона, який протиставляє його єдиному, як один з моментів тотальності, приписуючи іншому властиву йому природу. Таким чином, інше, що розуміється лише як таке, є ніщо інше деякого щось, а інше в самому собі, тобто інше самого себе. Фізична природа за своїм визначенням є таке інше, вона є інше духу. Це її визначення є, таким чином, спочатку лише відносність, яка висловлює не якусь якість природи, а лише зовнішнє її співвідношення. Але якщо дух є справжнє щось, а природа є в самій собі лише те, що вона є по відношенню до духу, то, оскільки вона береться сама по собі, її якість полягає саме в тому, що вона в самій собі є інше, зовні-себе-сущє (Auer-sich-Seiende) (в термінах простору, часу, матерії).

Інше саме по собі є інше по відношенню до самого себе (an ihm selbst) і, отже, інше самого себе, таким чином, інше іншого, – отже, цілком нерівне всередині себе, що заперечує себе, змінюється. Але так само воно залишається тотожним з собою, бо те, у що воно змінилося, є інше, яке крім цього, не має ніяких інших визначень. А те, що змінюється, визначено бути іншим не яким-небудь іншим чином, а тим самим; воно з'єднується в тому іншому лише з самим собою. Таким чином, воно належить як рефлексиваному в себе зі зняттям інобуття; воно є тотожне з собою щось, по відношенню до якого інобуття становить в той же час його момент, щось відмінне від нього, що не належить йому як щось таке.

2. Щось зберігається у відсутності свого наявного буття (Nichtdasein), воно за своєю суттю єдине з ним, а за своєю сутністю – не єдине. Воно, отже, співвідноситься зі своїм інобуттям; воно не тільки своє інобуття. Інобуття в один і той же час і міститься в ньому, і відокремлене від нього. Воно буття-для-іншого.

Наявне буття, як таке, є безпосереднє, безвідносне; інакше кажучи, воно є у визначенні буття. Але наявне буття як включає в себе небуття певного буття, яке зазнало у собі заперечення, а потім найближчим чином – інше, але якщо воно в той же час і зберігається, піддавши себе запереченню, то воно є лише буття-для-іншого (Sein-fur-Anderes).

Воно зберігається в відсутності свого наявного буття і є буття; але не буття взагалі, а як співвідношення з собою на протигагу своєму співвідношенню з іншим, як рівність з собою на протигагу своїй нерівності. Таке буття є в-собі-буття.

Буття-для-іншого і в-собі-буття складають обидва моменти [всякого] щось. Тут є дві пари визначень: 1) щось і інше; 2) буття-для-іншого і в-собі-буття. У перших є безвідносність їхньої визначеності: щось і інше розходяться. Але їх істина – це співвідношення між ними; буття-для-іншого і в-собі-буття суть тому зазначені визначення, покладені як моменти одного й того ж, як визначення, які суть співвідношення і залишаються в своїй єдності, в єдності наявного буття. Кожне з них, отже, в той же час містить в собі і свій відмінний від себе момент.

Буття і ніщо в тій їхній єдності, яка є наявне буття, вже більш не буття і ніщо: такі вони тільки поза своєї єдності. Таким чином, в їхній неспокойній єдності, в становленні, вони суть виникнення і проходження. Буття у [всякому] щось є в-собі-буття. Буття, співвідношення з собою, рівність з собою, тепер вже не безпосереднє, воно співвідношення з собою лише як небуття інобуття (як рефлексиване в себе наявне буття). Так само небуття як момент [всякого] щось в цій єдності буття і небуття є не відсутність наявного буття

взагалі, а інше, і, кажучи точніше, з розрізнення його і буття воно є в той же час співвідношення з відсутністю свого наявного буття, буття-для-іншого.

Тим самим в-собі-буття є, по-перше, негативне співвідношення з відсутністю наявного буття, воно має інобуття зовні себе і протилежне йому; оскільки щось є в собі, воно позбавлене інобуття і буття для іншого. Але, по-друге, воно має небуття і в самому собі, бо воно саме є небуття буття-для-іншого.

Але буття-для-іншого є, по-перше, заперечення простого співвідношення буття з собою, співвідношення, яким найближчим чином має бути наявне буття і щось; оскільки щось є в іншому або для іншого, воно позбавлене власного буття. Але, по-друге, воно не відсутність наявного буття як чисте ніщо. Воно відсутність наявного буття, яке вказує на в-собі-буття як на своє рефлексоване в себе буття, як і навпаки, в-собі-буття вказує на буття-для-іншого.

Обидва моменти суть визначення одного й того ж, а саме визначення [всякого] щось. Щось є в собі, оскільки воно пішло з буття-для-іншого, повернулося в себе. Але щось має також визначення або обставину в собі (an sich) (тут наголос падає на “в”) або в самому собі (an ihm), оскільки ця обставина є в ньому (an ihm) зовнішнім чином, є буття-для-іншого.

Це веде до деякого подальшого визначення. По-собі-буття і буття-для-іншого, перш за все, різні, але те, що щось має те саме, що воно є в собі (an sich), також і в самому собі (an ihm), і, навпаки, те, що воно є як буття-для-іншого, воно є і в собі – в цьому полягає тотожність в-собі-буття і буття-для-іншого, згідно з визначенням, що саме щось є тотожність обох моментів, і що вони, отже, в ньому нероздільні. Формально ця тотожність виходить вже в сфері наявного буття, але більш певний вираз вона отримує при розгляді сутності та відносин внутрішнього (Innerlichkeit) і зовнішнього (Ausserlichkeit), а точніше – при розгляді ідеї як єдності поняття й дійсності. Вважають, що словами “в собі” і “внутрішнє” висловлюють щось піднесене, однак те, що щось є тільки в собі, є також тільки в ньому. “В собі” є лише абстрактне і, отже, зовнішнє визначення. Вирази “в ньому нічого немає”, “в цьому щось є” мають, хоча й невиразно, той сенс, що те, що в чомусь є, належить також і до його по-собі-буття, до його внутрішньої, істинної цінності.

Можна відзначити, що тут усвідомлюється сенс речі-в-собі, яка є дуже проста абстракція, але впродовж деякого часу вважалася дуже важливим визначенням, ніби чимось вишуканим, так само як положення про те, що ми не знаємо, які речі в собі визнавалися великою мудрістю. Речі називаються речами-в-собі, оскільки ми абстрагуємося від всякого буття-для-іншого, тобто взагалі оскільки ми їх мислимо без всякого визначення, як ніщо. У цьому сенсі не можна, зрозуміло, знати, що таке річ-в-собі. Бо питання “що таке?” вимагає, щоб були вказані визначення; але якщо ті речі, визначення яких слід було б вказати, повинні бути в той же час речами-в-собі, тобто без всякого визначення, то в питання необдуманно включена неможливість відповісти на нього або ж дають тільки безглузду відповідь на нього. Річ-в-собі є те саме, що те абсолютне, про яке знають тільки те, що все в ньому об'єднане. Ми тому знаємо дуже добре, що представляють собою ці речі-в-собі; вони, як такі, ніщо інше, як позбавлені істинності, порожні абстракції. Але що таке справді річ-в-собі, що справді є в собі, – викладом цього служить логіка, причому, проте, під “в собі” розуміється щось краще, ніж абстракція, а саме щось в своєму понятті. Але поняття конкретно всередині себе збагнене як поняття взагалі та всередині себе пізнаване як певне і як зв'язок своїх визначень.

По-собі-буття має своїм суттєвим моментом насамперед буття-для-іншого, але по-собі-буття протиставляється також і положенню (Gesetzsein). Цей вислів, правда, має на увазі також і буття-для-іншого, але він, напевне, розуміє, який вже стався поворот (Zurückbeugung) від того, щоб не є в собі, до того, що є його в-собі-буття, в чому воно позитивне. По-собі-буття слід зазвичай розуміти як абстрактний спосіб вираження поняття; основа, власне кажучи, належить вже до сфери суті, об'єктивної рефлексії; підставою вважається те, що ним обґрунтовується; причина, більш того, виробляє дію, наявне буття, самостійність якого безпосередньо заперечується і сенс якого полягає в тому, що воно має свою суть (Sache), своє буття в іншому. У сфері буття наявне буття відбува-

ється тільки зі становлення, інакше кажучи, разом з щось належить інше, разом з кінцевим – нескінченне, але кінцеве не виробляє нескінченного, чи не вважає його. У сфері буття самовизначення (Sichbestimmen) поняття є лише в-собі – і в такому випадку воно називається переходом. Рефлектує визначення буття, як, наприклад, щось і інше або кінцеве і нескінченне, хоча за своєю суттю і вказують один на одного, або дані як буття-для-іншого, також вважаються як якісні існуючі самі по собі; інше є, кінцеве вважається так само безпосередньо сущим і перебуваючим саме по собі, як і нескінченне; їхній зміст є завершеним також і без їхнього іншого. Навпаки, позитивне і негативне, причина і дія, хоча вони також беруться як ізольовано суцці, не мають ніякого сенсу один без одного; вони самі світяться один в одному, кожне з них світиться в своєму іншому. У різних сферах визначення і особливо – в розвитку викладу, або, точніше, в русі поняття до свого викладу, істотно належним чином розрізняються між тим, що є в собі, і тим, що належить, наприклад, визначенню, які вони суть в понятті і яке воно буде покладеним або сущим-для-іншого. Це – розрізнення, що відноситься тільки до діалектичного розвитку, розрізнення, якого не знає метафізичне філософування, в тому числі і критична філософія; дефініції метафізики, так само як і її передумови, розрізнення та висновки, мають на меті утверджувати та виявляти лише суще і притому в-собі-суще.

В єдності [всього] щось з собою буття-для-іншого тотожне зі своїм “в собі”; в цьому випадку буття-для-іншого є в [самому] щось. Рефлектована таким чином в себе визначеність тим самим є знову просте суще, є, отже, знову якість – визначення.

в) Визначення, властивість і кордон (Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze) “в собі”, в яке щось рефлектоване всередині себе зі свого буття-для-іншого, вже не є абстрактне “в собі”, а як заперечення свого буття-для-іншого опосередковано останнім, яке становить, таким чином, його момент. “В собі” є не тільки безпосередня тотожність [самого] щось з собою, але і така тотожність, завдяки якій щось є в самому собі те, що воно є в собі, буття-для-іншого є в ньому, тому що “в собі” є його зняття, є [вихід] з нього в себе, але вже й тому, що воно абстрактне, отже, в своїй істоті обтяжене запереченням, буттям-для-іншого. Тут є не тільки якість і реальність, суцця визначеність, але і в-собі-суцця визначеність, і її розвиток полягає в цій закладеній рефлектованій в себе визначеності.

4.4. М.ГАЙДЕГЕР. ОНТОЛОГІЧНА ПЕРЕВАГА ПИТАННЯ ПРО БУТТЯ. ОНТИЧНА ПЕРЕВАГА БУТТЄВОГО ПИТАННЯ

Характеристика буттєвого питання за дороговказною ниткою формальної структури питання як такого виділила це питання як своєрідне тим, що його розробка і особливо – рішення - вимагає ряду фундаментальних розглядів. Особливість буттєвого питання цілком вище на світло, однак, тільки тоді, коли воно буде задовільно окреслено в плані його функцій, цілей та мотивів.

Необхідність відновлення питання була мотивована, по-перше, високоповажністю його витоку, але перш за все – відсутністю певної відповіді, навіть відсутністю задовільної постановки питання взагалі. Можуть, проте, вимагати дізнатися, чому покликане служити це питання. Воно залишається чи взагалі виявляється тільки заняттям вільно ширяючої спекуляції про узагальнення узагальнень – або це принципове й конкретне питання одночасно.

Буття кожен раз є буття суцього. Всесвіт освітлення та окреслення певних предметних областей суцього може, за своїми різними сферами, стати полем. Останні, наприклад, історія, природи, простір, життя, присутність, мова і так далі – зі свого боку дозволяють у відповідних наукових розвідках тематизувати себе в предмети. Наукове дослідження проводить виділення і першу фіксацію предметних областей наївно і начорно. Розробка області в її основоструктурах відомим чином вже досягнута доннауковим досвідом і тлумаченням кола буття, в якому окреслена сама предметна область. “Основопо-

няття”, які виникли таким чином, виявляються дороговказними нитками для першого конкретного розмикання області. Полягає чи ні вагомість дослідження завжди саме в цій позитивності, але його власний прогрес полягає не стільки в накопиченні результатів та їхній заощадженості в “підручниках”, скільки в питанні про основну будову тієї чи іншої області, здебільшого вимушено реагує на таке наростаюче пізнання предметів.

Власний “рух” наук розгортається в більш-менш радикальну та прозору для себе самої ревізії основопонять. Рівень науки визначається тим, наскільки вона здатна на кризу своїх основопонять. У таких іманентних кризах наук відношення позитивно досліджувачого опитування до опитуваних речей саме стає хитким. Всюди сьогодні в різних дисциплінах пробудилися тенденції переставити дослідження на нові підстави.

Найсурвіва за видимістю й міцніше всього злагоджена наука, математика, впала в “кризу підстав”. Боротьба між формалізмом і інтуїціонізмом ведеться за досягнення і забезпечення способу первинного підходу до того, що повинно бути предметом цієї науки. Теорія відносності фізики виходить з тенденції виявити властивий природі взаємозв'язок так, як він складається “по собі”. Як теорія умов підступу до самої природи, вона намагається через визначення всіх релятивностей зберегти незмінність законів руху і ставити себе тим самим перед питанням про структуру попередньої предметної області, перед проблемою матерії. У біології пробуджується тенденція вийти з питаннями за межі визначень організму та життя, даних механіцизмом і віталізмом, і заново визначити буттєвий рід живого як такого. В історіографічних науках про дух порив до самої історичної дійсності безпосередньо через переказ з його поданням і традицією посилюється: історія літератури повинна стати історією проблем. Теологія шукає більш вихідного, визначеного змістом самої віри і залишається всередині тлумачення буття людини до Бога. Вона починає потроху знову розуміти прозоріння Лютера, адже її догматична систематика спочиває на “фундаменті”, який склався не з первинно віруючого запитування, концептуальність якого для теологічної проблематики не лише недостатня, але приховує й спотворює її. Основопоняття суть визначення, в яких закладена, в основі всіх тематичних предметів, об'єктна область, яка досягає випереджаючої та ведучої усе позитивне дослідження зрозумілості. Своє автентичне посвідчення та “обґрунтування” ці поняття отримують лише в настільки ж передуючому наскрізному дослідженні самої предметної області. Оскільки кожна з цих областей отримана зі сфери самого сущого, таке попереднє та створююче основопоняття дослідження означає ніщо інше, як тлумачення цього сущого на основобудові буття. Таке дослідження повинно передувати позитивним наукам; і воно це може. Роботи Платона й Аристотеля тому доказ. Таке основоположення наук принципово відрізняється від кульгаючої за ними “логіки”, яка випадковий стан тієї чи іншої з них досліджує на основі її “методу”. Воно є продуктивна логіка в тому сенсі, що воно ніби випереджаючим стрибком вступає в певну буттєву область, вперше розмикає її в пристрої буття та подає добути структури в розпорядження позитивних наук як прозорі орієнтири для запитування. Так, наприклад, філософська первинна не теорія формування понять історіографії та не теорія історіографічного пізнання, проте також і не теорія історії як об'єкта історіографії, але інтерпретація власне історичного сущого на його історичність. Так і позитивний урожай кантівської критики чистого розуму спочиває в приготуванні до розробки того, що взагалі належить до будь-якої природи, а не в “теорії” пізнання. Його трансцендентальна логіка є завжди апріорна предметна логіка буттєвої області природи.

Але таке запитування – онтологія, узята в найширшому сенсі та без примикання до онтологічних напрямків і тенденцій – сама потребує дороговказної нитки. Онтологічне запитування, правда, на противагу онтичному запитуванню позитивних наук, вихідне. Воно залишається, однак, наївним і непрозорим, якщо його розвідки про буття сущого залишають, не вивчивши сенс буття взагалі. І саме онтологічне завдання якоїсь дедуктивно конструюючої генеалогії різних можливих способів буття потребує попередньої домовленості про те, “що ми власне під цим виразом “буття” маємо на увазі”.

Буттєве питання націлене на апріорну умову можливості не тільки наук, які досліджують суще як таким-то чином суще і рухоме при цьому завжди вже усередині певної

буттєвої зрозумілості, але на умову можливості самої онтології, розташованої раніше онтичних наук і їхнього обґрунтування. Будь-яка онтологія, якщо навіть вона розпоряджається якою завгодно багатою і міцно скріпленою категоріальною системою, залишається в своїй основі сліпою помилкою свого призначення, якщо вона достатньо не прояснила сенс буття і не сприяла цьому проясненню, як своїй фундаментальній задачі.

Правильно зрозуміле онтологічне дослідження саме надає буттєвому питанню його онтологічну перевагу перед простим відновленням високоповажної традиції та просуванням неперозорі досі проблеми. Але ця науково-предметна перевага не єдина.

*

Наука взагалі може бути визначена як сукупність обґрунтовуючих взаємозв'язків істинних положень. Ця дефініція неповна, вона не вловлює науку в її розумінні. Науки, як образи поведінки людини, мають спосіб буття цього суцього (людини). Це суще ми охоплюємо термінологічно як присутність. Наукове дослідження не єдиний і не найближчий можливий спосіб буття цього суцього. Сама присутність понад те відмінна від іншого суцього. Ця відмінність треба попередньо виявити. Відповідне прояснення повинно випереджати наступні та вперше власне розкриті аналізи.

Присутність є суще, яке не тільки трапляється серед іншого суцього. Воно навпаки, онтично відрізняється тим, що для цього суцього в його бутті мова йде про саме це буття. До цього буттєвого пристрою присутності проте тоді належить, що в своєму бутті воно має буттєве ставлення до цього буття. І цим знову сказано: присутність розуміє якимось чином і з якоїсь явності в своєму бутті. Цьому суцьому властиво, що з його буттям і через нього це буття йому самому розімкнуте. Зрозумілість буття сама є буттєва визначеність присутності. Онтична відмінність присутності в тому, що вона існує онтологічно.

Бути онтологічно значить не вибудовувати онтологію. Якщо ми резервуємо титул "онтологія" для експліцитного теоретичного запитання про сенс суцього, то наявне на увазі буття онтологічної присутності слід позначити як доонтологічне. Це знову означає не те саме, що просто онтично-суще, але суще способом розуміння буття.

Саме буття, до якого присутність може так чи інакше ставитися і завжди якимось ставилося, ми називаємо екзистенцією. І оскільки за своєю суттю визначити це суще через завдання предметного "що" не можна, скоріше за все істота його лежить в тому, що воно завжди має бути своїм буттям. Для позначення цього суцього обраний, як вираз чистого буття, титул "присутність".

Присутність розуміє себе завжди зі своєї екзистенції, можливості її самої бути або не бути самою собою. Ці можливості присутність або вибрала сама, або вона в них потрапила, або в них якимось вже виросла. Про екзистенції вирішує способом оволодіння або уцуплення тільки сама повсякчасна присутність. Питання екзистенції повинно виводитися начистоту завжди тільки через саму екзистенцію. Провідну при цьому зрозумілість собі самій ми називаємо екзистентною. Питання екзистенції є онтичною "справою" присутності. Тут не потрібно теоретичної прозорості онтологічної структури екзистенції. Питання про структуру націлене на розкладку того, що конститує екзистенцію. Взаємозв'язок цих структур ми називаємо екзистенціальним. Їх аналітика має характер не екзистентного, але екзистенціального розуміння. Завдання екзистенціальної аналітики присутності в плані її можливості та необхідності позначена онтичним пристроєм присутності.

Оскільки, стало бути, екзистенція визначає присутність, онтологічна аналітика цього суцього завжди вимагає прийняття до уваги екзистенціальної. Останню ж ми розуміємо як буттєвий пристрій суцього, який екзистує. В ідеї такого буттєвого пристрою вже лежить знову ідея буття. І таким чином можливість проведення аналітики присутності залежить від попереднього вивчення питання про сенс буття взагалі.

Способи присутності науки, в яких вона віднесена і до суцього, необов'язково саме. До присутності, проте, за своєю суттю, належить буття в світі. Те що до присутності належить розуміння буття, тому з самого початку включає розуміння чогось на кшталт

“світу” і розуміння буття суцього, доступного всередині світу. Онтології, що мають темою суще, не наявне за розміром характеру буття, самі, тому фундовані й мотивовані в онтичній структурі присутності, яка вбирає в себе визначеність доонтологічного розуміння буття.

Тому фундаментальну онтологію, з якої можуть виникати всі інші, треба шукати в екзистенціальній аналітиці присутності.

Присутність має, таким чином, багаторазову перевагу перед будь-яким іншим сущим. Перша перевага онтична: це суще визначається в своєму бутті екзистенцією. Друга перевага онтологічна: присутність на основі своєї визначеності екзистенцією сама по собі “онтологічна”. До присутності належить, знову ж з самого початку, – як конститутив зрозумілості екзистенції: розуміння буття всього не наявного за розміром суцього. Присутність має звідси третю перевагу як онтично-онтологічної умови можливості всіх онтологій. Так, присутність виявляється першою, що до будь-якого іншого суцього підлягає онтологічному опитуванню.

Екзистенціальна аналітика, зі свого боку, знову в кінцевому рахунку екзистентна, тобто онтично вкорінена. Тільки коли філософськи досліджує запитання саме екзистентно взяло на себе буттєву можливість конкретно екзистуючої присутності, існує можливість розмикання екзистенціальної екзистенції і з нею – можливість підступити впритул до задовільно фундованої онтологічної проблематики взагалі. Тим самим, проте, прояснилася й онтична перевага питання про буття.

Онтично-онтологічну перевагу присутності побачили вже давно, без того, щоб при цьому сама присутність була розпізнана в її генуїнній онтологічній структурі або хоча б стала націленою на це проблемою. Аристотель говорить: *ἡ ψυχή τὰ ὄντα πρὸς ἑστίαι*. Душа (людини) є відомим чином суще. “Душа”, складова людського буття, відкриває в своїх способах бути, *αἰσθητικὸς ἰσθῆσις*, все суще в плані факту й якості буття, тобто завжди в його бутті. Це положення, що відсилає до онтологічної тези Парменіда, Фома Аквінський включив в характерне міркування. В рамках завдання дедукції “трансценденції”, тобто рис буття, що лежать вище всякої можливої предметно-змістовно-родової визначеності суцього, всякого *modus specialis entis*, і необхідно властивих будь-якому щось, яким би воно не було, в якості одного такого *transcendens*, підлягає виявленню також *verum*. Це робиться через апеляцію до суцього, яке, за самим способом його буття, має властивість “сходитися” з будь-яким завгодно сущим. Це виключне суще, *ens, quod natum est convenire cum omni ente*, – душа (*anima*), виступаюча тут. Хоча онтологічно це не прояснена перевага “присутності” перед будь-яким іншим сущим, але немає нічого спільного з поганою суб’єктацією всесвіту суцього.

Демонстрація онтико-онтологічної відмінності питання про буття заснована в попередньому показі онтико-онтологічної переваги присутності. Але аналіз структури буттєвого питання як такого (§ 2) натрапив на виняткову функцію цього суцього всередині самої постановки питання. Присутність розкрилась при цьому як суще, яке повинно бути раніше за онтологічне задовільно розроблено, щоб питання могло стати прозорим. Тепер однак виявилось, що онтологічна аналітика присутності взагалі становить всю фундаментальну онтологію, що присутність тому служить тим сущим, яке має бути попередньо опитане про його буття.

Коли інтерпретація сенсу буття стає завданням, присутність не тільки первинно опитуване суще, воно понад те суще, яке в своєму бутті завжди вже має відношення до того, про що в цьому питанні йдеться. Але буттєве питання є тоді ніщо інше, як радикалізація належності до самої присутності сутнісної буттєвої тенденції, доонтологічної буттєвостями.

4.5. Н. ГАРТМАН. ОСНОВНЕ ОНТОЛОГІЧНЕ ПИТАННЯ

а) Відправний пункт по цей бік ідеалізму та реалізму.

Онтологія починається в якомусь положенні по цей бік змісту метафізичних проблем і по цей бік суперечливих філософських позицій і систем. Для її способу постановки питань зовсім неважливо, чи існує якась “підстава світу”, чи володіє вона формою інтелігенції чи ні, чи є будова світу осмисленою, а світовий процес – цілеспрямованим. Все це мало змінює в характері суцього як такого. Ці відмінності набувають значення лише при подальшому диференціюванні проблем. І тоді з розробки питання про буття, звичайно, виникають наслідки, які є вирішальними для метафізики. Але перевернути це співвідношення неможливо. Ми не можемо знати щось про світ і його підстави, що, не виникнувши в проблему буття, так само як і припущення про ці предмети, не здатні визначити дану проблему. Проблема буття, за своєю суттю, корениться саме по цей бік, на передньому плані. Вона прив’язана до феноменів, а не до гіпотез.

Можна подумати, що такий стан по цю сторону повинен мати межу в метафізичній протилежності ідеалізму та реалізму хоча б остільки, оскільки ця протилежність є суто теоретичною. Бо вона стосується ставлення суцього до суб’єкта; очевидно, що буття, якщо воно існує тільки “для” суб’єкта, – це одне, і якщо воно незалежне від нього – це інше. Причому в цьому випадку подальше розрізнення того, чи йде мова про емпіричний суб’єкт або про той, що стоїть над ним, модифікувало б далі і буття.

Проте все це не зовсім так. Мабуть, ця різниця стосується онтології дуже сильно, проте не так, щоб вона визначала тут свою позицію спершу. Швидше, справа йде таким чином, що вона, рухаючись вперед, лише поступово отримує можливість заняття позиції в цьому питанні. Феномени ж буття, поняті виключно як такі, зовсім не вимагають в цьому пункті попереднього рішення. Відносно ідеалізму та реалізму, вони поводяться з такою байдужістю, як щодо теїзму й пантеїзму. Кращим свідченням є той факт, що ідеалістичні теорії в усі часи і за будь-яких обставин мають справи з тими ж феноменами буття, що й реалістичні. Їх завданням, в тій же мірі, що і завданням реалізму, є розуміння сутності так званого реального світу, включаючи модуси його реальності. І якщо вони проголошують цей світ тільки лише “явищем” або навіть порожньою видимістю та обманом, тим не менш, це вже є якесь тлумачення феномена; це теорія, яка, в порівнянні з проблемою буття, зовсім не є усуненням цієї проблеми.

Для відправної точки онтології справа йде не про те, чи правий зі своїм тлумаченням ідеалізм. Тут важливо лише одне: феномен, ним витлумачуваний, спочатку належним чином схоплений і окреслений без оглядки на будь-яке подальше тлумачення. Думати, що тим самим встаєш на ґрунт реалізму і випереджаєш всяке подальше тлумачення, помилково. Так це виглядає лише тому, що феномен є феномен буття і що є звичка розуміти буття як буття в собі.

Всупереч цьому можна триматися тієї позиції, що в принципі є прекрасна можливість розуміти всяке буття, що виявляється, та й саме “суцце як таке”, як відсилає нас назад до суб’єкта. В цьому випадку залишається відкритим лише питання, істинне це розуміння або помилкове. Щодо цього в подальшому, при розгляді буттєвої даності, буде вироблено і рішення. Але прийняти його заздалегідь, з відправної точки дослідження, не можна.

б) Буття і суцце. Формальний зміст основного питання.

Від зачатків онтології занадто багато чого чекати не слід. Вимушені перебувати в сфері найбільш загального, вони не можуть уникнути певної міри абстрактності. Бо все конкретне (Konkrete), що тільки можна вводити, вже є конкретизація (Be-sonderung). Стоїть завдання схопити строго загальне поняття “суцього”, зробивши це якщо не за змістом, то хоча б формально; і, понад те, встановити, що слід розуміти під “буттям” цього суцього. Бо це не одне й те ж. Буття відрізняється від суцього так само, як істина

відрізняється від істинного, дійсність – від дійсного, реальність – від реального. Є багато того, що істинно, проте сама істинність в цьому – одна й та сама; говорити про “істини” у множині з філософської точки зору невірно, цього слід було б уникати. Так само невірно говорити про дійсності, реальності тощо. Справжнє буває різним, дійсність в ньому одна – тотожний модус буття.

Так справа йде і з буттям, і з сущим. Необхідно відвикнути від змішування одного з іншим. Це перша умова всякого подальшого проникнення в тему. Буття сущого одне, хоч би яким різноманітним не було це останнє. Всі подальші диференціації буття суть лише конкретизації його способів. Про це мова піде далі. Спочатку ж на обговоренні загальне.

Стародавні зовсім не усвідомлювали ясно відмінності про v від $\epsilon\iota\nu\sigma\iota$, хоча мова давала його ім в розпорядження, і тим більше не вели в цій сфері досліджень. Це стосується вже Парменіда, але не в меншій мірі – Платона та Аристотеля. Середньовіччя, що йшло за ними слідом, надходило не краще. Питанню про esse воно вибрало питання про ens , не роблячи, однак, вірної відмінності між ними. Звідси походить уявлення про онтологічні поняття, які увійшли вжиток завдяки волі випадку, який ще сьогодні ускладнює однозначну постановку питання.

Тим часом це надання зовсім не потребує спеціального вибачення. Практично, природно, не можна говорити про буття, не досліджуючи сущого. Тут навіть зовсім не потрібно відділення одного від іншого. Основне питання про суще можна спокійно сприймати як питання про буття, бо буття є явно те тотожне, що тримається на різноманітті сущого. Необхідно лише завжди тримати цю відмінність у полі зору. А це означає, що потрібно питати не про якесь єдине “суще”, яке стоїть за різноманіттям всього сущого, – це означало б пошуки якоїсь субстанції, абсолюту або ще якоїсь підстави єдності, але воно саме, в свою чергу, мало б володіти буттям, а проте, є просто оптично зрозуміле загальне. Але це – буття.

У своєму формальному розумінні, таким чином, основне питання онтології є питання не про суще, а про буття. Але нікого не повинен дивувати той факт, що він саме тому змушений починати з сущого. Це підхід, що реалізується в тому чи іншому питанні, і спрямованість цього питання – не одне й те саме.

в) Аристотелівське формулювання питання. Тому Аристотель мав цілковиту рацію, розуміючи протіт філософія як науку про 'ov η 'ov , якщо переводити це дослівно, то питання направлене тут не на “буття”, але на “суще”, а саме – на “суще як суще”, або, як ми звичайно говоримо, – на “суще як таке”.

Ця класична формула в точності відображає стан справ у відправному пункті. Хоча вона ставить питання про “суще”, а не про “буття”, але якщо вона має на увазі, що існує, лише оскільки воно суще, тобто лише в його найбільшій загальності, то опосередковано – через суще – вона, тим не менш, стосується “буття”. Бо понад усякий особливий зміст це останнє є єдине, що є загальним для всього сущого. Тому цю формулу можна прийняти без застережень. Вона, хоча і дуже формальна, але в своєму роді неповторна.

Вона аж ніяк не є щось саме собою зрозуміле. Швидше, вона з самого початку оберігає від відомої однобічності й неправильності в постановці проблеми. В античній думці поняттю $\delta\nu$ протистояв, з одного боку, φαίνόμενον , і з іншого – υπόκειμενον . “Суще як суще”, таким чином, завдяки цій формулі, однаково відрізняється і від сущого, яке є чисте, і від сущого, яке тільки розвивається, ніж одночасно запобігає поглядам, згідно з якими саме “буття” може полягати в явищі або процесі становлення.

Але згідно з порядком речей, даний захист йде ще далі. Бо його з таким же успіхом можна звернути проти поглядів Нового часу: суще як суще явно не є суще, яке встановлюється, представляється; це не суще як суб'єкт співвіднесення, не як предмет. Відносно самого “буття”, проте, це означає, що останнє не складається в установленій належності або предметності, а так само і не розчиняється в відношенні до суб'єкта, тобто в предметності. Якщо ці останні визначення розуміти чітко по цей бік ідеалізму та реалізму, то вони означають, що саме буття в цьому випадку за своєю суттю не є буття суб'єкт-

обумовлене, якщо воно потім, на основі інших міркувань, раптом дійсно виявляється буттям як таким.

Християн Вольф сприйняв визначення Аристотеля буквально. Він визначає *philosophia prima* як *scientia entis in genere seu quatenus ens est*. Подальше розкриття показує, однак, що *ens* він бере не в строгому сенсі “суцього”: дане значення схоластично наближається до того, що ми назвали б “предметом”. Тим самим строго онтологічний сенс формули був би відкинтий. Тема теорії буття в цьому випадку, з одного боку, трактується дуже широко, бо “предмети” можуть бути і чисто вигаданими, що подаються інтенціональними, тобто не мають характеру власне буття, а з іншого боку, вони в той же час беруться занадто вузько, бо очевидно, що в світі може існувати різноманітне суще, що не є предметом ні уявлення, ні мислення, ні пізнання.

1. На це звернув увагу Г. Піхлер (Про онтології Християна Вольфа. *Leipzig*, 1910). Я не можу однозначно вирішити, чи цілком обґрунтоване це зближення Вольфа з мейнонговою теорією предмета. Але, без сумніву, у Вольфа є ознаки, що вказують на можливість такого зближення.

Та й щодо Вольфа потрібно дотримуватися старого, суворого сенсу аристотелівської формули. Правда, Аристотель у своїй “Метафізиці” надто вже швидко звів проблему буття до особливих приватних питань і розкидав її за певними категоріями – такими як субстанція, форма, матерія, потенція, акт. Але до всіх цих конкретизацій, що вступають в гру, лише при розробці проблеми, щоб не сказати – при її вирішенні, він саму проблему визначив таким собі способом, який виявився зразковим і ще сьогодні виключно плідний.

Глава 2. Сьогоднішній досвід. Помилка в підході.

а) Хибність модифікованого питання про буття.

1. Мартін Хайдеггер це заперечив. На місце питання про “суще як суще” він ставить питання про “сене буття”. Онтологія, на його думку, сліпа, поки вона не прояснить це питання; тому стара онтологія приречена на деструкцію, тому необхідно досягти нового підходу. Він повинен бути отриманий в “ось-бутті”, яке, в свою чергу, одразу обмежується ось-буттям людини. Це останнє має перед іншим сущим перевагу, яка полягає в тому, що це – суще, що розуміє себе в своєму бутті. Будь-яке розуміння буття вкорінене в ньому, і онтологія повинна базуватися на екзистенціальному аналізі цього “ось-буття”.

Наслідком цього підходу є початкове розуміння всього суцього як належного до людини. Суще так чи інакше – її. Тоді всі подальші визначення виходять з цього релятивування до людського Я: світ, в якому я есмь, так чи інакше – “мій” світ, а отже, для кожного дуже навіть може бути іншим; так само й істина, так чи інакше, – “моя”.

Тим самим питання про суще як суще одночасно знімається. Мається на увазі тільки лише суще, як воно існує для мене, як я прийняв, як зрозумів. Основне онтологічне питання вже всюди вирішене, а саме – за рахунок одного тільки формулювання питання. Таким чином, якщо навіть у зв'язку з метафізичними причинами погодитися з цими результатами, то вони все б були іншими, ніж виходять в ході аналізу буття, проте такі, що одразу привносяться за рахунок неправдивого формулювання питання, щоб потім заднім числом знову послідовно вилучатись.

Це не пом'якшується тим, що тут в основу покладено не відношення пізнання, але розуміється в більшій повноті життєве та “наявне” ставлення людини до світу. Відносність суцього до людини – та сама і залишається такою, як не говори докладніше, – її данністю. Власне упущення даного підходу взагалі полягає, ймовірно, в тому, що буття та його розуміння занадто сильно зближуються один з одним, буття і його даність – майже змішуються. Так само як і всі подальші визначення, одержувані в ході цього “екзистенціального” аналізу, виступають, по суті, моментами даності, і весь аналіз являє собою аналіз даності. Проти цього, мабуть, було б неможливо заперечити, якби на кожному кроці дане як таке знову відрізнялося б від модусу даності, таким чином питання

про буття повертається хоча б постфактум. Однак саме цього не вистачає. Модуси даності видаються за модальності буття.

Нижче на додаток до критики даної позиції ще доведеться сказати немало. Можна було б не приділяти їй особливу увагу, якби мова при цьому йшла про загальне питання стосовно буття. Бо воно у ній принципово обійдене, тобто на її ґрунті зовсім не обговорюється. Але мова йде не лише про найбільш загальне в теоретичному плані. Хайдеггерівський екзистенційний аналіз розвиває, скоріше, певну точку зору на духовне буття. А вона зводиться до того, щоб визнати недійсним і позбавити права на існування все надіндивідуальне духовне, весь об'єктивний дух, доценту – вже за рахунок одностороннього опису феноменів; права зберігають тільки індивід і його приватне рішення; все спільне, прийняте й передане за традицією, виключається як несправжнє.

Ця точка зору не тільки відрікається від того найціннішого, що було усвідомлено німецькою філософією в епоху її розквіту (від Канта до Гегеля). Швидше, вона робить незбагненим вищий шар буття – шар історичного духу; а коли конкретизації сущого в світі не ізольовані, а перебувають в різних відносинах і можуть бути зрозумілі лише виходячи з цього, то нездатність розглядати один шар буття опосередковано засмучує і розуміння інших.

б) Питання про буття і питання про сенс.

Однак і окрім будь-якої метафізики “ось-буття” розуміння основного онтологічного питання, як питання про “сенс буття”, і перехід питання про буття в питання про сенс, проробляють відповідно до цього, що вводить в оману.

“Сенс” – багатозначне слово. Словосполучення “сенс буття” може мати на увазі значення слова “буття”. Тоді питання про сенс є формальним і ставить акцент на номінальну дефініцію – тим самим нічого не досягається. Може матися на увазі і щось на зразок логічного сенсу поняття “буття”. Тоді питання про сенс має на меті суцільну дефініцію, отримане ж такої щодо понять надзвичайної загальності неможливо. Її місце займає просте дослідження даної справи, а саме – в його конкретизації. Тільки відбившись від них, може пролитися світло на загальне. Нарешті, “сенс” може мати і метафізичне значення, маючи на увазі приховане внутрішнє призначення чого-небудь, в силу якого відбувається відсилання до якоїсь смислової основи інстанції (наприклад, до цінності) або реалізується налаштованість на неї. Але тоді за рахунок формули “сенс буття” онтологічна постановка питання була б зовсім забутою.

Таким чином, в перших двох випадках питання насправді задається зовсім не про сенс “самого буття”, а лише про сенс слова або, відповідно, поняття. Звичайно, це дуже невибагливо, але цього занадто мало для вимог онтології. Бо остання запитує щодо слів або понять, але про суще як суще. У третьому випадку, правда, питання стосується сущого, але не як сущого, а як носія сенсу (призначення) в метафізичному розумінні. Проблема ж того, чи є суще взагалі носієм будь-якого сенсу – в будь-якому розумінні, залишається без обговорення. Це просто передбачається. Але таке припущення до обговорення власного питання про буття дискутуванню абсолютно не піддається.

У загальних рисах можна сказати: смислопояснююче на вигляд питання про “сенс буття” в своїй багатозначності абсолютно збиває з глузду. У своїх нешкідливих значеннях воно зайве, його єдине змістовне значення дезорієнтує. До сказаного можна додати ще три міркування:

1. Якщо вже необхідно питати про “сенс буття”, то тим більше необхідно ставити питання про сенс сенсу. Бо що є сенс, нітрохи не більше зрозуміло, ніж що є буття. Але тоді запитування йде в нескінченність. І до питання про буття не доходить зовсім.

2. З іншого боку, будь-який сенс чого-небудь сам повинен бути сущим: він повинен володіти яким-небудь способом буття. Якщо він їм не володіє, то він взагалі – ніщо. Таким чином, про “буття сенсу” доводилося б питати щонайменше настільки ж наполегливо, що і про “сенс буття”. Таке питання мало би дуже конкретне значення (добре відоме за такими більш спеціальними питаннями, як: чи існує сенс життя; в цьому “існує” або

“не існує”, видає себе питання про буття). В даному випадку це хоча і питання про буття, але не є питанням про загальне буття.

3. “Сенс” при будь-яких обставинах (у всіх своїх значеннях) є щось, що існує “для нас” – точніше – для нас або для когось, нам подібного, будь це лише якийсь постулює-мий логічний суб’єкт. Сенс (Sinn), взятий в собі, був би абсурдом (Wi-dersinn). Коли, таким чином, кажуть, що в собі самому суцшому, як суцшому, нема чого мати сенсом, то цього зовсім недостатньо. Швидше, треба сказати: в собі самому воно зовсім не може мати сенсу. Воно може мати сенс лише “для когось”. Але його володіння змістом для когось – якщо таке існує – в усякому разі не є його “буття”. Буття суцшого індиферентне до всього, що могло б бути суццим “для когось”.

Тут полягає причина того, чому хайдеггерівський “світ” належний до окремих людей (так чи інакше – “мій”). Іншого відходу від питання про буття до питання про сенс не допускається.

Глава 3. Установка онтологічного пізнання.

а) Незбагненність і невизначенність буття.

Одного прикладу радикального відхилення від аристотелівської постановки питання буде, мабуть, достатньо для доказу, що за таке відхилення треба платити. Формулу “суцце як суцце” перевершити неможливо. Вона не містить попередніх рішень, нейтральна до розбіжності позицій і теорій, знаходиться по цей бік всіх тлумачень. Але зворотній бік цих переваг полягає в тому, що вона чисто формальна, являє собою схему, яка чекає свого наповнення. У початковій стадії дослідження це виправдано. Але якщо на цьому затримуватися, то формула за рахунок цього залишилася б беззмістовною.

Як же тут бути? Як можна вирішити проблему, яку дана формула виражає?

Це ні в якому разі не повинно відбуватися так, щоб тепер перебувало і вводилося в оборот, наприклад, якесь ближче визначення слідом за іншими. Будь-яке визначення тут було б, скоріше, обмеженням, воно схоплювало би буття не в загальному, але в конкретизації. Але якщо будь-яке більш близьке визначення вже є упущенням загального, то “суцце як суцце”, мабуть, повинно залишатися невизначеним. Іншими словами, воно повинно фіксуватися як таке, саме в своїй незбагненності та невизначеності.

Буття є останнім, про що можна питати. Останнє ніколи не дефінірується. Давати дефініцію можна лише на основі чогось іншого, що стоїть за тим, що з’ясовується. Але останнє таке, що за ним нічого не знаходиться. Не потрібно, таким чином, висувати недоречних вимог: тим самим лише піддаються пориву дати уявні дефініції там, де справжні визначення неможливі.

Нічого дивного в цьому немає. Не одному тільки буттю властиве дане складне становище. У всіх проблемних областях існує якесь останнє, яке, як таке, не може бути визначене ближче.

Ніхто не в змозі дати визначення, що є дух, що є свідомість, що є матерія. Це можна лише обмежити, виділити відносно іншого й описати, виходячи з конкретизації.

У випадку з “суццим як суццим”, а отже, тим більше – з “буттям”, інша справа, це складніша. Саме – в подвійному аспекті. По-перше, тут не спрацьовує навіть хоч би якесь обмеження. Бо мова йде про абсолютно загальне до всього. Поруч з суццим не залишається нічого, у ставленні до чого його можна було б відмежувати. Найбільше, його можна відмежувати в ставленні до певного взагалі, тобто до його власної конкретизації. Ці останні, зрозуміло, збагненні. І збагненням є також їхнє ставлення до їхнього роду (genus). Але, по-друге, мова йде про найбільш загальне навіть не зі складу реєстрованих змістів, але з усіх особливих способів буття. Однак прямо реєструвати в усьому, що існує, можна лише зміст в рамках його способу буття – не саме цей спосіб. Останній можна розшукувати лише непрямым шляхом – через зміст. Але тут справа йде про загальний спосіб буття всіх способів буття: про “буття взагалі”, буття, яким наділене все суцце як суцце.

б) Принципи подальшого просування.

За рахунок цього апорія значно ускладнюється. Постає питання: чи не марні тут всі зусилля? Чи не йде тут мова про щось зовсім ірраціональне, якщо останнє розуміти в сенсі непізнаного, тобто про метафізичний проблемний зміст, який не піддається подальшій розробці?

На це можна відповісти, що в суті “буття взагалі”, звичайно, присутнє щось ірраціональне, щось, що ми не здатні розкрити до кінця. Але було б помилкою вважати, що в ній нічого не можна розкрити, що “буття” абсолютно непізнане. Вище вже було показано, чому в області сформульованих проблем нічого абсолютно непізнаного немає: буттєвий зв'язок переступає будь-які межі пізнання, поєднуючи пізнане й непізнане. Але до цього можна додати ще й інше міркування.

Яким би незбагненим не було те, що є “буття” взагалі, в конкретизації, проте буття є щось дуже добре відоме, а в певних формах даності – і зовсім щось очевидне. Є даності буття різного роду, в тому числі й дуже безпосередні; і при всьому цьому різноманітті саме буття є щось цілком разом-з-тим-дане, в принципі цілком окреме від чисто фіктивного. І це виявляється не тільки в рефлексії або абстракції, але в найвному ставленні до даного.

Про незмінність ірраціонального, таким чином, у випадку з буттям, турбуватися нема чого. Пізнаного в ньому ще досить. З ним і має справу онтологія. Його тільки треба шукати не на шляху формулювання логічних дефініцій, виходячи не з ще більш загального, не з якогось принципу, не в формі ознак. Його треба шукати там, де воно тільки й дано: в його конкретизації. Або неможливо, щоб доступ до спільного відкривався з його конкретизації? Ні, мабуть, навпаки: всі пошуки принципів і основоположень йдуть цим шляхом. Іншого не існує. Це справжній і неминучий шлях філософії. Бо будь-яка філософія веде пошук принципів.

Наслідком для онтології є те, що вона хоча і могла б почати зі встановлення загального основного питання, але не в змозі безпосередньо слідом за цим перейти до його вирішення. У проміжку їй необхідно зайнятися постановкою та рішенням більш спеціальних питань. Рішення основного питання, наскільки його взагалі можна дати, слідує саме в міру виконуваного огляду. З більшою чіткістю це буде показано в ході аналізу ось-буття і так-буття, даності буття, його модусів і так далі. У даному разі все подальше дослідження є не що інше, як робота над вирішенням основного питання.

в) Природна та відрефлексована установка.

Можна, таким чином, спокійно позмагатися з апорією загальності та невизначеності суцього як суцього. Можна, тим більше, що ця апорія залишається єдиною в своєму роді і не тягне за собою ніяких інших. Взагалі, онтологія – зовсім не обтяжена якимись особливими труднощами дисципліна. Хоча вона і корениться в змісті метафізичних проблем, але не має потреби змагатися з усією їхньою вагою. Вона вступає в дію, згоріше, на передньому плані; її установка близька до природної.

Саме з її встановлення це можна легко собі усвідомити. Остання зовсім не відрефлексована, вона не така, що пробивається до неї потрібно тільки філософським шляхом, як, наприклад, в теорії пізнання, логіці чи психології. Саме до них вона знаходиться в дуже своєрідній протилежності, яку можна позначити, перш за все, як повернення до природної установки.

Природний напрямок пізнання є напрям на його предмет. У процесі пізнання суб'єкт знає про те, що він пізнає, але не про те, в чому полягає процес пізнання як такий. Теорія пізнання, яка запитує про те, в чому полягає процес пізнання і що є його умовою, змушена змінювати природний напрям пізнання, орієнтуючи його на нього самого, змушена робити пізнання своїм власним предметом. Ця зміна природничого спрямування є теоретико-пізнавальна рефлексія. Довгий ряд апорії спливає внаслідок

такої рефлексії: вони глибоко вилетені в один тільки опис феномена пізнання. Звідси маса неправдивих і односторонніх описів феномена, якими теорія пізнання страждає до цього часу.

Те, що в психології все аналогічно, мабуть, добре відомо. Своєрідні труднощі схоплення психічних актів полягають аж ніяк не в їх приховуванні, але в тому, що вони не виступають в якості предметів, не дані як об'єкти. Здійснюють їх, мабуть, без труднощів, але здійснення не робить їх предметами здійснюючої їх свідомості. Доводиться вже спеціально звертати на них увагу, рефлексувати, перенастроювати на них свідомість. А перенастроюванням надають на них вплив, одночасно знову втрачаючи, таким чином, доступ до них.

У логіки тут вже зовсім скрутне становище. Виявлене знання існує, мабуть, у вигляді понять і суджень, але предмет знання складають не вони, але зміст, який в них виражений. Від змісту, таким чином, потрібно вже спеціально абстрагуватися, щоб схопити логічну структуру. Те, що тут вступає в справу, – знову інша рефлексія – третя. І історія логіки показує, що вона набагато складніша, ніж перші дві: саме логіка майже завжди знаходиться не на своєму власному рівні, а на чужому: то на психологічному, то на теоретико-пізнавальному, то на онтологічному. Останнє ухилення – ще найменш шкідливе. У класичній логіці воно було звичайним.

г) *Intentio recta* і *intentio obliqua*

З урахуванням даної ситуації, одразу видно, чому онтологія, відповідно всій своїй установці, виявляється в набагато кращому становищі, ніж теорія пізнання, психологія або логіка. Починає вона не з рефлексії, природничого спрямування пізнання не змінює, навпаки, вибравши його, вона йде по ньому далі. Вона є ніщо інше, як продовження руху у напрямку до предмету пізнання. Вона розглядає в предметі пізнання загальне та основне, і їй, таким чином, немає потреби від нього відмовлятися на користь інших структур.

Для всього нижченаведеного важливо усвідомити собі це до самих початків. Природна установка на предмет – ніби *intentio recta*, спрямованість на те, що трапляється, відбувається з суб'єктом, відкривається йому в якості можливості, коротше – напрямком на світ, в якому він живе і частиною якого виявляється, – ця базова установка є установка, звична нам в житті й на все життя зберігається. Вона є те, завдяки чому ми орієнтуємося в світі, в силу чого ми з нашим знанням пристосовані до потреб повсякденності. Але ця установка є те, що в теорії пізнання, логіці та психології знімається і змінюється на установку, спрямовану перпендикулярно до неї, – на *intentio obliqua*. Це вже відрефлексована установка.

Онтологія ж, зі свого боку, знімає *intentio obliqua* і повертається до *intentio recta*, одночасно з цим їй знову дістається вся повнота проблем предметного царства, тобто світу. Вона є відновленням природної спрямованості погляду.

У строгому сенсі навіть не можна сказати, що це – відновлення. Швидше, онтологія спеціально зовсім не бере участь в рефлексуванні. Вона безпосередньо впливає за природною установкою. Так само, як в історичному плані вона набагато старша рефлексуючих дисциплін. Правда, стосовно нашого часу можна говорити про повернення та відновлення; і нова онтологія відрізняється від старої тим, що виникає лише при поверненні дороги назад до *intentio recta*. У неї за спиною – обхідний шлях, і вона може винести уроки з даного досвіду.

4.6. В.С. ХАЗІЄВ. ПРО СУЩЕ І АБСУРД

Онтологія

Онтологія – вчення про буття. І одразу виникають питання та сумніви. По-перше, якщо говоримо про буття, тобто про існування, то про буття чого йдеться? Що існує? По-друге, може, мова йде про саме буття, так би мовити, про “буття взагалі”?

Якщо перший варіант, відповідь в філософії є давно. Сам термін “онтологія” (новолат. *Ontologia* від грец. *ὄν*, рід. П. *ὄντος* – суще, те, що існує + *λόγος* – вчення, наука) було введено Рудольфом Гокленіусом (1547-1628) в 1613 році в *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philisophiae fores aperiunter*. Francofurti (“Філософському словнику”), і Йоганом Клаубергом (1622-1665) в 1656 році в *Metaphysika de ente, quae rectus Ontosophia*.

Клауберг пропонував замінити поняття “метафізика” на “онтософію”. Християн Вольф (1679-1754), по-перше, став вживати цей термін як одне з основних понять філософії, по-друге, чітко розділив семантику термінів “онтологія” та “метафізика”. Питання онтології сягає досократиків, особливо Парменіда. В її вивчення внесли фундаментальний внесок Платон і Аристотель. У середньовічній філософії проблеми онтології розробляли номіналісти і реалісти. Лейбніц, Спіноза, Кант, Гегель – кожен великий філософ так чи інакше стикався з питаннями онтології. У XX столітті спеціально онтологічною проблематикою займалися Микола Гартман (“нова онтологія”), Мартін Хайдеггер (“фундаментальна онтологія”) та інші. Особливий інтерес в сучасній філософії викликають онтологічні проблеми свідомості. Карл Поппер (“Логіка і зростання наукового знання”, 1983. С.439-440) виділив три онтологічних світи: 1) фізичні об’єкти та їхні стани, 2) психічні та ментальні стани свідомості, 3) об’єктивний зміст наукового та художнього мислення.

Р. Карпан (“Значення і необхідність”. М., 1959) виходить з того, що вирази позначають об’єкти: це і матеріальні речі, і їх властивості, а також те, що позначається в судженнях предикатами; в об’єкти виразів сходять і самі судження, що позначаються пропозиціями. Інше розуміння онтології дає американський філософ Віллард Куайн: в його термінах онтологія це зміст деякої теорії, тобто об’єкти, які постулюються даною теорією як існуючі.

У нас мова піде про буття чогось, названого “сущим”. Отже, онтологія – це вчення про буття сущого, тобто про те, що щось, назване “сущим”, є. Воно має властивість бути, існувати. При такому трактуванні буття буде властивістю. Воно характеризує існування чогось, що назване сущим, є по відношенню до нього вторинним, похідним, залежним. Якщо немає предмета, то немає і його властивостей. Забігаючи наперед, відзначимо, що сповідує інверсія цього судження: якщо немає властивостей, то немає й їх предмета.

Втрата предметом своїх властивостей, в кінцевому рахунку, неблаганно веде до знищення, до небуття і самого предмета.

Якщо друга частина питання: чи не є онтологія вченням про те, що таке буття взагалі, то відповідь в нетрях і хащах філософських вчень теж можна знайти. У філософській традиції досить часто з’являється термін “*esse*”, що позначає “буття взагалі”. Є поряд з категорією “буття” ще категорія “буття”.

Незважаючи на те, що вони суміжні, це різні поняття. Якщо “буття” позначає вторинну від предмета його властивість, то “буття” – це абстракція, денотатом якої є буття, що стало самостійним предметом розгляду. Тут мова йде не про властивості чогось, а про те, що ж ця властивість означає сама по собі як окремих предмет, як щось, що має місце бути в світоустрії. Зрозуміло, що при такому підході, як предмет може виступати і річ, і її властивості, і її функції, і її поняття – все, що завгодно. Проте, слід підкреслити, що “буття” не просто семантична конструкція, яка не означає нічого в об’єктивному світі. Властивості об’єктивно реальних предметів теж об’єктивно реально існують, хоча і похідні, вторинні від цих предметів.

І цілком правомірним є їх розгляд у відриві від їх носіїв, від їхніх, так би мовити, субстанцій. Наприклад, властивість “залізний” можуть мати і руда, і молоток, і рейка, і літак. Але ми можемо на гносеологічно законній підставі розглядати як самостійний предмет абстракцію “залізо” і властивості її денотата. Хто буде сперечатися, що воно, залізо, тверде, плавке, проводить електрику і так далі. Мова йде не про поняття, а про об’єктивні характеристики його денотата. Можна, звичайно, заглибитися і міркувати, не боючись заплутатися в потоці. Якщо спробувати описати суще мовою термінів і понять даосизму, суще є “щось невловиме ні почуттями, ні розумом, незрозуміле, а тому ні з чим і ні з ким не порівняне. “Безіменне” (“початок неба і землі”) “глибоке”, “чудесне” лежить в основі абсолютно особливого діалектики та логіки, кардинально відрізняється від логіки та діалектики Заходу деталями, що це не властивість – плавке та проводить електрику, а присутність в предметі цієї властивості робить руду, рейку, молоток плавкими, провідниками електрики й так далі. З іншого боку, якщо предмет буде проводити електрику і при певній термічній обробці перетворюватиметься з твердого в м’яке або навіть в рідину, тоді цей предмет буде мати “залізну” властивість (“бути залізними”).

Але питання про співвідношення і зв’язок предмета з його властивостями ми поки винесемо за дужки, як і питання про взаємозв’язок різних властивостей одного й того ж предмета або однакових властивостей різних предметів.

Звичайно, треба ще розрізнати денотат поняття “залізний” в словосполучення “залізний характер” і “залізна лопата”. Але це окрема розмова про метафори.

Онтологія – вчення про те, що суще є; вчення, що субстанція, нестворена та незнищувана, існує, тобто має властивість бути. З контексту виходить, що двома першими властивостями – бути нествореними та бути незнищуваними – володіють і суще, і його буття, якщо навіть розглядати їх окремо один від одного, тобто в абстрактному вигляді. Похідними буття в сказаному вище сенсі теж є нестворене та незнищене явище, в пізнанні абстрактне, в реальності – об’єктивне.

Онтологія – вчення про буття. Не тільки сущого, але і всього іншого, похідного, генетично вторинного від сущого. “Буття” означає “існування”. Одразу виникає питання: “А існування (буття) чого?” Відповідь вище ми вже дали: сущого. Інакше сказати, чогось такого, що є нествореною та незнищеною основою, початком і кінцем всього, що є різноманітного в світобудові. Чогось такого, що є самостійно існуючою невмотивованою одиничністю (subsistentia singularis). Твердження, що ця субстанція є “нестворений і незнищений початок”, одразу додає і розуміння того, що ця субстанція є також і “нестворений і незнищений кінець (фініш, завершення)”. До слова, колись Анаксагору дорікали за твердження, що рух виник. Докір полягав у тому, якщо рух раптом виникає, то так само раптом невмотивовано може і зникнути. Стосовно до наших суджень, такий закид теж доречний. Якщо суще є невмотивована одиничність і початок всього, то воно може бути і такою ж невмотивованою одиничністю як фініш всього. Простіше: якщо світ виник з хаосу в силу хаотичних причин (абсурдно), то з тих же причин раптом може зникнути, бо “перебуває в океані” хаотичного буття сущого.

Два цих судження дають формулювання, що суще є нестворений і незнищений початок і кінець усього різноманіття того, що володіє похідним від сущого кінцевим буттям. Все з сущого виникає, і все в ньому знаходить своє завершення. Дуже схоже на те, що в християнській філософії називали апокатастасис. Все, що з Бога виникло, в силу цього в Нього і повернеться.

Інший раз людину мучать питання про те, звідки вона і куди зникне? Відповідь, з філософської точки зору, банальна. Сущє за своїми законами (як побачимо нижче – хаотичним законом) “викидає” людину в цей світ і, завдяки своєму аналогічному закону, поглинає в небуття. Виходить досить просто і логічно: якщо мова йде про кінцеві явища (речі та процеси, їхні властивості), то в сущому знаходяться всі причини і всі умови буття і небуття всього кінцевого. Точніше буде сказати, що з буття сущого виникає буття кінцевих речей, процесів і їх властивостей, потім в часі та просторі реалізується їх буття (існування), і, нарешті, в океані хаосу (буття сущого) завершується їхнє буття.

Тут неможливо пройти повз прекрасної роботи А.М. Чанишева “Трактат про небуття”, де викладається оригінальне бачення іншої, ніж в даній роботі, картини. Чанишев виходить з того, що початком початку слід вважати небуття. Ця невелика робота написана в дусі філософських есе, де немає строгих дефініцій, логічно послідовних аргументацій і доказів, а є поезія мислення, викладена у вигляді пронумерованих тез.

“Небуття всюди і завжди: в диханні, співі солов'я, легеті дитини... Воно – саме життя!” Даруйте, Арсеній Миколайович, Ви ж мудрець, і що Ви говорите! Як смерть (в будь-яких її масштабах, сенсах, значеннях, навіть в найгранічніших абстракціях) може бути “саме” життя! Будь навіть гранично потворне, зле, худе, марне життя – це життя, а не смерть. Далі А.М. Чанишев пише: “Історична помилка свідомості полягала у виведенні небуття з буття. Вірно, це помилка. Але було б апокатастасис (грец. Αποκατάστασις – відновлення) – богословське поняття, що використовується в значенні “відновлення” і в значенні “відновлення всього”, коли з ним отожднюється вчення про загальне спасіння.

Це видно з того, наскільки ймовірним є народження саме даної конкретної дитини. Вона майже дорівнює нулю. Кожен з нас повинен був скоріше не народитися, але народитися. Ймовірність дорівнює майже, якщо говорити мовою теології, чуду.

У смерті немає закону і закономірностей в звичайному, раціонально-логічному розумінні. Вона може взяти людину в будь-якій точці тимчасового вектора її життя: як при народженні, так і через 100 і більше років. Тут неможливо знайти динамічну закономірність. Тут працює закон хаїк (хаос, абсурду). Він невмотивовано (абсурдно) породжує життя, біологічне та розумне, він же і забирає його. У стародавньому світі хаос був першоосною, початком і кінцем всього кінцевого. Хаос служив принципом і джерелом народження, океаном небуття, де все живе чекала вічна смерть. Хаос характеризував суцє як щось невпорядковане, безлике і весільне.

Потрібно було виводити і буття, і небуття, і все інше з суцього, з осередку всього. Власне кажучи, філософія починається з абсолютизації буття (а треба з абсолютизації суцого, – В.Х.), з вгадки якогось позачасового, перебуваючого початку, субстанціальної підкладки, що якщо і змінюється, то лише в своїх зовнішніх властивостях (таку “підкладку” потрібно шукати і знайти, інакше вся філософська картина світобудови в будь-яких варіантах не вийде. І ця якась абсолютно для всього інваріантна субстанціальна підкладка – суцє. А буття і небуття лише його властивості. У цьому сенсі – вторинні від нього, – В.Х.): вода Фалеса, апейрон Анаксимандра, повітря Анаксимена, вогонь-логос Геракліта... Нарешті, Елейська школа поставила крапку над “і”, цілком і повністю відкинувши небуття, абсолютизувавши та обожнюючи буття. Пантеїзм Ксенофана не випадковий, він цілком в душі самої філософії, шукає абсолютне в вічному бутті. Атомісти, правда, відновили небуття, але вони поставили його в один ряд з буттям і звели до фізичної порожнечі, тобто ніби підмінили субстанцію модусом. Платон придав небуття могильною плитою вигаданого ним позачасового світу.

Аристотель надів на небуття маску потенційного (з прекрасним істориком філософії, яким був А.М. Чанишев, ми про коректність приписування всім вищеназваним персонам погляду, що буття є первинним, а небуття – вторинним, не станемо. Хоча, на наш погляд, потрібна маса уточнень по кожному з них. Нехай так. Тоді треба їх критикувати за те, що вони абстрагували буття від суцього і перетворили його в самотійну первинну субстанцію. Але нітрохи не краще було б, якби вони абстрагували не буття, а небуття, – В.Х.). Християнська філософія стала трактувати буття як силу, що творить з небуття весь світ (здається, твердження Арсенія Миколайовича не зовсім коректне. Бог (суцє) створив з нічого (а не зі слова, яким був Він сам?) світ вічних ангелів та інших чинів, а також світ речей, що володіють кінцевим, просторово-тимчасовим буттям. Але буття Бога – це не денотат поняття “буття”, – В.Х.). Але чи не приховано в ідеї творення з нічого визнання первинності та абсолютності небуття? (Ні. Не приховано. В ідеї творіння мова йде не про первинність абсолютного буття або небуття, а правильна думка стосовно пер-

винності суцього (буття суцього), яке, суще, творить світ кінцевих речей, що знаходяться в лоні суцього і володіють специфічною властивістю – суперечливою єдністю кінцево-просторово-тимчасових буття та небуття, – В.Х.).

А.М. Чанишев гірко нарікає, що філософи до нього не розуміли справжнє значення і роль небуття, як в онтологічному, так і гносеологічному сенсах. “Рідко-рідко, – пише він, – ми знаходимо визнання значення небуття”. Але, пославши бурю в область пізнання небуття, Арсеній Миколайович наслав в свідомість філософів не тільки густий туман, а й морок небуття. Небуття як основа всієї світобудови неприйнятна (в крайньому випадку, для мене), хоча б з естетичних міркувань. Такі думки, як “смерть є суще” або “небуття небуття є буття” дуже некрасиві. Навіть жахливі. Те, що негарно, те, скоріше, не істинне або повністю помилкове. Робота А.М. Чанишева представляє тези. Можливо, в закінченій системі кожна теза мала би справжній вигляд. Наприклад, фраза, що “небуття небуття є буття”, якщо додати “в межах суцього”, точніше, “в лоні буття суцього”, мала б сенс. У хаотичному бутті суцього, дійсно, заперечення небуття дає не “з нічого виходить тільки нічого”, а може бути й те, про що говорить А.М. Чанишев. А якщо “нічого нічого дає знов тільки те саме нічого”, але ніяк не щось. З двох дірок від бублика бублик не вийде, навіть якщо один заперече інший.

А про суще все, що ми можемо поки сказати: воно – нествореність і незнищенність першооснови (основи) всього. Суще – основа всього й в собі, в усьому, що є похідним від нього. Воно, так сказати, найперша субстанція. Колись терм “substantia” означав “самотійне існування”. У цьому СЕНСІ вона є носій, володар властивості – бути (substantia). Вона є буттєвістю.

Отже, суще: а) субстанція; б) нествореність і незнищенність; в) має властивість – бути (існувати); г) якщо буття суцього нестворене і незнищенне, воно, суще, буде невмотивованою одиничністю (singularis); д) одинична цілісність буття суцього абсолютна. Від лат. Substantia (Substantia – сутність, щось, що лежить в основі), тобто першооснова, СУТ-НІСТЬ, яка позначає деяку реальну основу конкретного світу, яка виявляється в найрізноманітніших формах існування предметів та явищ. Філософи сперечалися та продовжують сперечатися, скільки субстанцій лежить в основі буття суцього. Монізм (наприклад, Б. Спінози) наполягає, що одна.

Монотейзм на тому ж боці дискусій. Пантеїзм – родич монізму. А дуалісти (наприклад, картезіанці) доводять необхідність визнання двох субстанцій в якості основи буття суцього. Деїзм також можна розглядати як різновид дуалізму. Є плуралісти (атомісти, Лейбніц), які вважають, що в основі світу лежить безліч субстанцій. Субстанцію часто ототожнюють з об’єктивною реальністю, що містить всі форми її саморозвитку. Вона є те, що існує саме по собі, будучи причиною самої себе (у Спінози – causa sue). Це те, що, можна сказати, безпосереднє як очевидна аксіома. Саме вчення про суще на цьому вичерпується, і його предмет стає непереборним. Коли коротше категорій дорівнює нулю, об’єкт не просто німий, ВІН зовсім самотній. Суще, завдяки довгому шляху філософії, на плацу чи сцені сучасної філософії, і не самотнє, і не зовсім німе. Але багаж того, що можна стверджувати про нього прямо, не такий великий.

Далі можна розширювати тему довгими розповідями, хто, що, як і коли про суще говорив протягом всієї історії філософії.

Минуці предмети суть всі окремі речі, які не завжди існували або мали початок.

Інші – всі ті модуси, які, як ми сказали, суть причини окремих модусів. Але третій є Бог, або, що вважаємо одним і тим самим, істина. Перші (минуці) та інші, “які, правда, вічні та незмінні, але не по своїй власній силі”, речі існують тільки завдяки “першій причині всіх речей”. І далі Спіноза продовжує: “Якщо ми правильно користуємося своїм розумом в пізнанні речей, то повинні пізнавати їх в їх причинах, але так, як Бог є перша причина всіх речей, то відповідно до природи речей (ex eorum natura) пізнання Бога йде попереду пізнання всіх інших речей, бо пізнання всіх інших речей повинно випливати з пізнання першої причини”. Власне, в нашому викладі ми слідуємо цій пораді великого нідерландського мислителя-раціоналіста, зробивши деякі доповнення, за які, природно, несемо повну відповідальність. Більш ранній приклад. Серед античних мислителів, ко-

жен з яких згадував так чи інакше про хаос, як про схему пристрою першооснови світобудови, ми звернемо увагу на Анаксагора (бл. 500 до н. е. – 428 до н.е.). Ось кілька його висловлювань, цікавих для нас. Аристотель думки Анаксагора передає так: “Все виникає з суцього, але тільки суцього в можливості, а насправді не суцього”. Цікава та думка, незалежно від того, чия вона: Анаксагора або інтерпретація Аристотеля, що суще одночасно і можливе, і дійсне. Це – алогізм. У наших термінах – абсурд, тобто, як ми це розуміємо, “логіка хаосу” – хаїк.

Тому такі слова Аристотеля нас влаштовують, але не як оцінка того, що говорить Анаксагор, а як констатація характеристики суцього. Ось слова Аристотеля: “Анаксагор абсурдно говорить про нерухомість нескінченного (тіла): він стверджує, що нескінчене впирається саме в себе, адже знаходиться в самому собі (бо ніщо інше його ззовні не охоплює (не обмежує), припускаючи, що де б щось не знаходилося, там для нього і природно”. Все правильно. Анаксагор говорить про нерухомість нескінченного початку, а Аристотель вважає, що вона – рухливість.

Обидва мають рацію, бо суще, з якого все складається і виникає, в чому все перебуває та існує, в чому все знаходиться та існує, в чому знаходить своє небуття, – хаотичне.

У ньому, як стверджує Анаксагор, “все розмішане у всьому”. І “все інше виділяється з суміші”. Там, як з’ясуємо нижче, “все одно всьому і нічому”. Здавалось би, визнання нествореності та незнищенності хаотичної першооснови має привести до думки про її сингулярність (невмотивовану одиничність), тобто здатності мимовільно змінюватися, залишаючись нерухомим. Нічого дурного немає в лайливому сенсі абсурдного.

Просто така картина хаосу. Сьогодні про такі фрагменти навіть в нашому фізичному світі можна прочитати в будь-якому підручнику “Концепції сучасного природознавства”. Часто обговорюють такий приклад. Якщо в закритій кулі всі молекули впорядковано рухаються в одному напрямку, то вектор руху кулі чітко визначений. Якщо ж кожна молекула рухається “куди заманеться”, то куля може залишатися нерухомою, хоча сама в собі сповнена руху. Ось і виходить, що спочиваюча зовні куля знаходиться в хаотичному внутрішньому русі. Але Анаксагор до думки про самостійний рух хаосу, або хаотично влаштованої першооснови, здається, не дійшов. Тому придумав своє джерело руху – світовий розум. Діоген Лаерт так передає слова Анаксагора: “Всі речі були упереміш, потім прийшов розум і їх упорядкував”. Це було б чудово і зрозуміло. Але, на жаль, не все, що ясне та зрозуміле, істинне.

Список джерел

1. Парменід. Про природу. Режим доступу: http://phil.ulstu.ru/files/studentam/2.1_parmenid.pdf.
2. Боэций. Каким образом блага существующие вещи: по причастности или по субстанции? Режим доступу: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/antology/document/HASH31fcdacbdd07e492f44497>
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х т. – Т.1. М.: Мысль, 1975. С.136-141; 164-172; 176-184.
4. Хайдеггер М. Бытие и время. Перевод В. В. Библина. М.: Ad Marginem, 1997. С.8-15.
5. Гартман Н. К основоположению онтологии. – СПб.: Наука, 2003. С.144-164.
6. Хазієв В. С. Про суще і абсурд. Філософія. Культура. Життя. 2014. Вип. 41. С. 129-137.

ТЕМА 5. ТРАКТОВКИ БУТТЯ В РІЗНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ НАПРЯМАХ

- 5.1. Плагон. Парменід
- 5.2. Спіноза. Короткий трактат про Бога, людину та її щастя
- 5.3. Г.В.Ф. Гегель. Поняття духу
- 5.4. Ф. Енгельс. Вступ до “Діалектики природи”
- 5.5. Дж. Берклі. Філософські нотатки
- 5.6. Й.Г. Фіхте. Як належить науковчення, як наука, до свого предмету?
- 5.7. А. Бергсон. Безлад і два порядки
- 5.8. О.О. Козлов. Панпсихізм. Його переваги перед вище розгляденими напрямками
- 5.9. М. Гайдеггер. Буття присутності як турбота
- 5.10. Ж. Дельоз, Ф. Гваттари. Різота

5.1. ПЛАТОН. ПАРМЕНІД

Критика дуалізму речі та ідеї

– Приймаю твою поправку, – сказав Сократ, – і вважаю, що справа йде так, як ти кажеш. Але скажи мені ось що: чи не визнаєш ти, що існує сама по собі якась ідея подібності та інша, протилежна їй, ідея неподібності? Що до цих двох ідей долучаємося і я, і ти, і все інше. Те, що долучається до подоби, стає подібним через ту відповідність до міри свого залучення; те, що долучається до неподібності – таким самим чином неподібним, що долучається до того й іншого – тим і іншим одночасно? І якщо всі речі долучаються до обох протилежних ідей і через цю причетність виявляються подібними і неподібними між собою, то що ж в цьому дивного? Було б дивно, думається мені, якби хто-небудь показав, що подібне саме по собі стає неподібним або неподібне [само по собі] – подібним; але якщо мені вказують, що причетність того й іншого поєднує ознаки обох, то мені, Зенон, це зовсім не здається безглуздом, адже якщо хто-небудь виявив, що все є єдине, внаслідок причетності до єдиного, і воно ж, з іншого боку, є великим внаслідок причетності до множинного. Нехай хтось доведе, що єдине, взяте саме по собі, є великим і, з іншого боку, що велике [само по собі] є єдине, ось тоді я викажу здивування. І по відношенню до всього іншого справа йде так само: якщо б було показано, що роди й види відчувають самі в собі ці протилежні стани, то це було б гідне подиву. Але що дивного, якщо хтось буде доводити, що я – єдиний і великий, і, бажаючи показати множинність, скаже, що в мені різні права і ліва, передня й задня, а також верхня та нижня частини, – адже до множинного, як мені здається, я причетний. Бажаючи ж показати, що я єдиний, скаже, що, будучи причетний до єдиного, я, як людина, – один серед нас сімох: таким чином розкривається істинність того й іншого. Отже, якщо хтось візьметься показувати тотожність єдиного і багатового в таких предметах, як камінь, колода і тому подібне, то ми скажемо, що він призводить нам приклади багатового та єдиного, але не доводить ні того, що єдине множинне, ні того, що значна частина – єдине, і в його словах немає нічого дивного, а є лише те, з чим всі ми могли б погодитися. Якщо ж хтось зробить те, про що я тільки що говорив, тобто спочатку встановить роздільність і відособленість ідей самих по собі, таких, як подобу і неподібність, множинність і єдиничність, спокій і рух, і інших в цьому роді, а потім доведе, що вони можуть змішуватися між собою і роз'єднуватися, ось тоді, Зенон, я буду приємно здивований. Твої міркування я знаходжу сміливо розробленими, однак, як я вже сказав, набагато більш я здивувався б в тому випадку, якщо б хтось міг показати, що те саме складне становище всілякими

способами пронизує самі ідеї, і, як ви простежили його в видимих речах, так само виявити його в речах, що осягаються за допомогою міркування.

Під час цієї промови Піфодор думав, що Парменід і Зенон будуть гніватись через кожне зауваження Сократа, однак вони уважно слухали його і часто з посмішкою переглядалися між собою, виявляючи цим своє захоплення; коли Сократ скінчив, Парменід сказав:

– Як захоплює, Сократ, твій запал в міркуваннях! Але скажи мені: сам-то ти дотримуєшся зробленого тобою розрізнення, тобто визнаєш, що якісь ідеї самі по собі, з одного боку, і те, що до них причетне, з іншого, існують окремо? Чи здається тобі, наприклад, подібність сама по собі чимось окремим від тієї подібності, яка притаманна нам, і стосується це також єдиного, багато чого і всього, що ти тепер чув від Зенона?

– Так, – відповів Сократ.

– І таких ідей, – продовжував Парменід, – як, наприклад, ідеї справедливого самого по собі, прекрасного, доброго і всього подібного?

– Так, – відповів він.

– Що ж, ідея людини теж існує окремо від нас і всіх нас подібних – ідея людини сама по собі, а також ідея вогню, води?

Сократ на це відповів: – Щодо таких речей, Парменід, я часто дивуюся, чи слід про них сказати так само, як про перераховані вище, або інакше.

– А щодо таких речей, Сократ, які могли б здатися навіть смішними, як, наприклад, волосся, бруд, сміття і будь-яка інша, яка не заслуговує на увагу, погань, ти теж дивуєшся, чи потрібно для кожного з них визнати окремо існуючу ідею, відмінну від того, до чого торкаються наші руки?

– Зовсім ні, – відповів Сократ, – я вважаю, що такі речі тільки такі, якими ми їх бачимо. Припустити для них існування якоїсь ідеї, було б занадто дивно. Правда, мене іноді турбувала думка, що вже немає чого-небудь в цьому роді для всіх речей, але кожного разу, як я до цього підходжу, я поспішно звертаюся до втечі, побоюючись потонути в бездонній безодні пустослів'я. І ось, дійшовши до цього місця, я знову звертаюся до речей, про які ми зараз сказали, що вони мають ідеї, і займаюся їхнім ретельним розглядом.

– Ти ще молодий, Сократ, – сказав Парменід, – і філософія ще не заволоділа тобою цілком, як, на мою думку, заволодіє з часом, коли жодна з таких речей не буде здаватися тобі нікчемною. Тепер ти, через молодість, занадто зважаєш на думку людей. Але як би там не було, скажи ось що: судячи з твоїх слів, ти гадаєш, що існують певні ідеї, назви яких отримують інші речі, що приєднуються до них. Наприклад, ті, що долучаються до подобі, стають подібними, до величності – великими, до краси – красивими, до справедливості – справедливими?

– Саме так, – відповів Сократ.

– Але кожна долучаєма [до ідеї] річ долучається до цілої ідеї або до її частини? Або можливий будь-який інший вид залучення, крім цих?

– Як так? – сказав Сократ.

– На твою думку, вся ідея цілком – хоч вона і єдина – знаходиться в кожній з багатьох речей або справа йде якимось інакше?

– А що ж перешкоджає їй, Парменід, там перебувати? – сказав Сократ.

– Адже залишаючись єдиною та тотожною, вона в той же час буде вся цілком міститися в безлічі окремих речей і таким чином виявиться відокремленою від самої себе.

– Анітрохи, – відповів Сократ, – адже ось, наприклад, один і той же день буває одночасно в багатьох місцях і при цьому аніскільки не відділяється від самого себе, так і кожна ідея, залишаючись єдиною і тотожною, може в той же час перебувати у всьому.

– Славно, Сократ, – сказав Парменід, – поміщати єдине й тотожне одночасно в багатьох місцях, все одно якби, покривши багатьох людей одною парусиною, ти став би стверджувати, що єдине цілком знаходиться над багатьма. Або сенс твоїх слів не такий?

– Мабуть, такий, – сказав Сократ.

– Так чи вся парусина буде над кожним або над одним – одна, над іншим – інша її частина?

– Тільки частина.

– Отже, самі ідеї, Сократ, подільні, – сказав Парменід, – і причетне до них буде причетне до їхньої частини і в кожній речі буде перебувати вже не вся ідея, а частина її.

– Мабуть, так.

– Що ж, Сократ, чи наважишся ти стверджувати, що єдина ідея дійсно ділиться у нас на частини і при цьому залишається єдиною?

– Ні в якому разі, – відповів Сократ.

– Дивись, – сказав Парменід, – чи не вийде безглуздість, якщо ти даси на частини саме більшість і кожна з багатьох великих речей буде великою завдяки частині великості, і меншою, ніж сама великість?

– Звичайно, вийде безглуздість, – відповів Сократ. – Якщо кожна річ прийме малу частину рівності, чи зробить її ця частина, менша від самого рівного, дорівнюючим чому-небудь?

– Це неможливо.

– Але, між іншим, хто-небудь з нас буде мати частину малого: мале буде більше цієї своєї частини; таким чином, найменше буде більше, а те, до чого додається забрана від малого частина, стане менше, а не більше, ніж раніше.

– Але цього ніяк не може бути, – сказав Сократ.

– Так яким же чином, Сократ, – сказав Парменід, – будуть у тебе долучатися до ідей речі, якщо вони не можуть долучатися ні до частин [ідей], ні до цілих [ідей]?

– Клянуся Зевсом, – сказав Сократ, – визначити це мені представляється справою зовсім не легкою.

– Ну, якої ти думки про те, що я зараз скажу?

– Про що ж?

– Я думаю, що ти вважаєш кожну ідею єдиною з наступних причин: коли багато якихось речей здаються тобі великими, то, обводячи поглядом їх всіх, ти, мабуть, бачиш якусь єдину і тотожну ідею і на цій підставі найбільше вважаєш єдиним.

– Ти маєш рацію, – сказав Сократ.

5.2. СПІНОЗА. КОРОТКИЙ ТРАКТАТ ПРО БОГА, ЛЮДИНУ ТА ЇЇ ЩАСТЯ

ГЛАВА VIII

Про породжуючу природу (NATURA NATURANS)

Перш ніж приступити до чого-небудь іншого, ми коротко розділимо всю природу на породжуючу природу і породжену (*natura naturata*). Під породжуючою природою ми розуміємо істоту, яку розуміємо ясно й чітко (через самого себе і без чого-небудь іншого, необхідного йому, як всі атрибути, до цього часу певні нами), тобто Бога. Томісти також розуміли під цим Бога, але їх породжуюча природа була істотою (як вони це називали) поза всіма субстанціями.

Породжену природу ми повинні розділити на дві частини: загальну та особливу. Загальна складається з усіх модусів, які безпосередньо залежать від Бога, про що ми будемо говорити в наступному розділі. Особлива складається з усіх особливих речей, породжуваних загальними модусами. Тому породжена природа, щоб бути правильно зрозумілою, потребує субстанції.

ГЛАВА ІХ Про породження ПРИРОДИ (NATURA NATURATA)

Що стосується загальної породженої природи, або модусів, тобто творінь, що залежать безпосередньо від Бога або створених Ним, то ми знаємо їх тільки два, саме рух в матерії і розум в мислячій речі. Вони ж, говоримо ми, існували від вічності і залишаються навіки незмінними. Творіння – дійсно настільки великі, що личить величі творця.

Що стосується власне руху, то воно швидше належить до міркування про природознавство.

Те, що воно існувало здавна і навіки повинно залишитися незмінним, що воно, в своєму роді, нескінченно, що воно не може ні існувати, не бути зрозумілим саме через себе, але лише за допомогою протяжності, – про все це, кажу я, ми не будемо тут міркувати, але скажемо лише про те, що воно є син, творіння або твір, безпосередньо створене Богом.

Що стосується розуму в мислячій речі, то він так само, як перше, є син, творіння або безпосереднє творіння Бога, також давно створений Богом і навіки залишається незмінним. Цей його атрибут, однак, тільки один, сам пізнає завжди все ясно і чітко, завдяки чому незмінно виникає нескінченне або найдосконаліше задоволення, яке не може відмовитися робити те, що воно робить. Хоча те, що ми сказали, зрозуміле саме по собі, проте ми ще ясніше доведемо це в міркуванні про афекти душі і тому тут нічого не скажемо більше про це.

ГЛАВА Х Що добре і що погане

Щоб коротко сказати, що саме по собі добре або зле, ми почнемо таким чином: деякі речі знаходяться в нашому розумі, а не в природі, і, таким чином, вони є нашим власним створенням і служать для виразного пізнання речей. Під ними ми розуміємо всі відносини, що стосуються різних речей, і називаємо їх уявними сутностями. Тепер виникає питання, чи належить гарне і погане до уявних або реальних істот? Але якщо хороше і погане не що інше, як відносини, то немає сумніву, що вони повинні вважатися уявними сутностями, бо щось ніколи не називають хорошим, як у ставленні до чого-небудь іншого, що не так добре і не так корисно нам, як це інше. Так, кажуть, що людина дурна лише по відношенню до того, хто краще, або – яблуко погане в ставленні до іншого, хорошого або кращого.

Все це не могло б бути сказано, якби не існувало кращого або хорошого, в ставленні до чого воно так названо.

Отже, коли називають щось хорошим, то це означає не що інше, як те, що воно узгоджується з загальною ідеєю, яку ми маємо про такі речі. Тому, як ми вже раніше сказали, речі повинні узгоджуватися з їх особливими ідеями, істота яких має бути досконалою сутністю, а не з загальними ідеями, тому що їх тоді не було б зовсім. Хоча справа ясна для нас, ми заради підтвердження сказаного додамо на закінчення того, що говорили ще такі докази.

Всі речі, які існують в природі, суть або власне речі, або дії. Але ні речі, ні дії не бувають хороші або погані. Отже, гарне і погане не перебуває в природі.

Бо, якби гарні й погані були речі або дії, то вони повинні були б мати свої визначення. Але гарне і погане (як, наприклад, доброта Петра і порочність Іуди) не мають визначення поза суті Петра та Іуди, адже остання існує в природі, а перша ніколи не може бути визначена незалежно від їх сутності. Звідси робимо висновок, що хороше і погане не є суттю речі або дії, що існують в природі.

5.3. Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ. ПОНЯТТЯ ДУХУ

§ 381

Для нас дух має своєю передумовою природу, він є її істиною, і тим самим абсолютно першим щодо неї. У цій істині природа зникла, і дух виявився в ній як ідея, що досягла свого для себе буття, – як ідея, об'єкт якої, так само як і її суб'єкт, є поняття. Ця тотожність є абсолютна негативність, бо в природі поняття володіє своєю повною зовнішньою об'єктивністю, однак це його відчуження в ньому знято, і саме воно в цьому відчуженні стає тотожним з самим собою. Тим самим воно є ця тотожність тільки як повернення до себе з природи.

§ 382

Сутність духу з формальної сторони – свобода, абсолютна негативність поняття як тотожності з собою. Відповідно до цього формального визначення, дух може абстрагуватися від усього зовнішнього, так само як і від своєї власної зовнішності, від свого наявного буття; він в змозі перенести нескінченне страждання заперечення своєї індивідуальної безпосередності, тобто в цій негативності він може зберегти свою ствердність і тотожність собі. Ця можливість є абстрактна для себе суцзя в собі загальність.

§ 383

Ця загальність є також наявне буття духу. І як для-себе-сущого загальне виявляється відокремлюючим себе і в цьому сенсі тотожним з собою. Визначеність духу є його маніфестація. Він не яка-небудь визначеність або утримання, чий виявлення або зовнішність були б тільки відмінною від цього змісту формою; отже він не відкриває щось, але його визначеність і зміст і є саме це заперечення. Його можливість є тому безпосередньо нескінченна, абсолютна дійсність.

§ 384

Процес одкровення (das Offenbaren), будучи в якості одкровення абстрактної ідеї безпосереднім переходом, становленням природи, як одкровення вільного духу, є покладання природи як свого світу, – це таке покладання, яке, як рефлексія, є в той же час передбачення світу як самостійної природи. Процес одкровення в понятті є творення природи як буття духу, в якому останній дає собі твердження та істину своєї волі.

§ 385

Розвиток духу полягає в тому, що він існує:

I – у формі ставлення до самого себе; що в його межах ідеальна тотальність ідеї, тобто те, що становить його поняття, стає такою для нього, і його буття полягає в тому, щоб бути у собі, бути вільним – це суб'єктивний дух;

II – в формі реальності, яка підлягає породженню духом і породженому ним світом, в якому свобода має місце як наявна необхідність, – це об'єктивний дух;

III – як в собі і для себе суцзя і вічно себе породжуюча єдність об'єктивності духу і його ідеальності, або його поняття, дух в його абсолютній істині, – це абсолютний дух.

Додаток. Дух є завжди ідея; але спочатку він є тільки поняття ідеї, або ідея в її невизначеності, в абстрактній формі реальності, тобто у формі буття. На початку ми маємо тільки абсолютно загальне, нерозвинене визначення духу, а не те, що становить його особливу природу. Це особливе ми отримуємо тільки тоді, коли від одного переходимо до іншого, бо особливе містить в собі і те, і інше; але саме цього переходу ми спочатку ще

не зробили. Реальність духу спочатку є ще зовсім загальною, пристосованою: розвиток цієї реальності завершується лише всією філософією духу в цілому, але абстрактна, безпосередня реальність є природність, недуховність. В силу цього дитина знаходиться ще в положі у природі, має тільки природні прагнення, є духовною людиною не в дійсності, а тільки в можливості, або тільки за своїм поняттям. Перший ступінь реальності поняття духу, саме тому, що він є ще зовсім абстрактним, безпосереднім, належним до природи (Naturlichkeit), повинен бути позначений як цілковито невідповідний духу, справжня реальність якого, навпаки, повинна бути визначена як тотальність розвинених моментів поняття, яке і залишається душею, [простою] єдністю цих моментів. До цього розвитку своєї реальності поняття духу просувається з необхідністю; бо форма безпосередності, невизначеності, реальності поняття спочатку суперечить йому. Те, що здається безпосередньо наявним в душі, не є щось справді безпосереднє, але щось в собі належне, опосередковане. Через це протиріччя дух спонукає до того, щоб зняти те безпосереднє, те інше, яким він сам себе передбачає. Через це зняття дух вперше приходиться до самого себе, він виступає як дух. Тому не можна починати з духу, як такого, але доводиться починати тільки з деякої невідповідної йому реальності. Правда, дух вже з самого початку є дух, але він не знає ще того, що він є саме дух. І він з самого початку опановує вже поняття про себе, бо тільки ми, які розглядають його, пізнаємо його поняття. Те, що дух приходиться до того, щоб знати, що він – мережа, це і становить його реалізацію. Дух є тільки те, що він знає про себе самого. Спочатку дух не є тільки в собі; його становлення для себе становить його здійснення. Але духом для себе він стає тільки через те, що він себе відокремлює, визначає себе, або робить себе своїм припущенням, перш за все, відносячи себе до цього інакше, як до своєї безпосередності, але в той же час і знімаючи його як інше. До того часу, поки дух знаходиться у відношенні до самого себе як до якогось іншого, він є тільки суб'єктивним духом, – духом, що бере свій початок з природи, і спочатку тільки природним духом. Але вся діяльність суб'єктивного духу зводиться до того, щоб досягнути себе в собі самому, розкрити себе як ідеальність своєї безпосередньої реальності. Якщо цей суб'єктивний дух підняв себе до себе-буття, тоді він вже не суб'єктивний, а об'єктивний дух. У той час як суб'єктивний дух, внаслідок свого ставлення до якогось іншого, ще не вільний, або, що те саме, вільний тільки в собі, – в об'єктивному душі свобода, знання духу про себе самого, як про вільного, набуває форми наявного буття. Об'єктивний дух є особистість (Person), і як така має у власності реальність своєї свободи. Бо у власності річ стає тим, чим вона є, а саме – вона покладається як щось несамостійне і як те, що по суті має значення лише як реальність свободи волі деякої особистості і тим самим є недоторканою для будь-якої іншої особи. Тут ми бачимо суб'єктивне, яке знає себе вільним, і разом з тим бачимо зовнішню реальність цієї свободи; тому дух приходиться тут до свого для-себе-буття, об'єктивність духу входить в свої права. Так дух виходить з форми простої суб'єктивності. Повного здійснення цієї свободи, ще недосконалої, ще тільки формальної у власності, завершення реалізації поняття об'єктивного духу він досягає вперше тільки в державі, в якій дух розвиває свою свободу до рівня світу, покладеного ним самим, до морального світу. Однак дух повинен переступити і цей ступінь. Недолік цієї об'єктивності духу полягає в тому, що вона є тільки покладена об'єктивність. Світ повинен бути знову відпущений духом на свободу; те, що належить духові, повинно бути в той же час досягнуте і як безпосередньо суще. Це відбувається на третьому щаблі духу, на точці зору абсолютного духу, тобто на точці зору мистецтва, релігії та філософії.

§ 386

Дві перші частини вчення про дух знаходять кінцевий дух. Дух є нескінченна ідея; кінцівку має тут значення невідповідності поняття і реальності того визначення кінцівки, згідно з якою вона є світіння видимості (Scheinert) всередині поняття про дух, – видимість, яку, взяту в собі, дух вважає себе як межу для того, щоб через його зняття бути вільним і знати її як свою сутність, тобто бути виявленим (manifestirt) безумовно.

Різні ступені цієї діяльності, затримуватися на яких як на видимості і пробігати які є призначенням того духу, це ступені його самовизволення: з їхньою допомогою абсолютна істина виявляє світ як щось нею подане і породжене, як належне їм духом, і знаходить звільнення від нього, як з ним і в ньому одного й того ж в істині, в якій нескінченна форма очищає видимість до її пізнання.

5.4. Ф. ЕНГЕЛЬС. ВСТУП ДО “ДАЛЕКТИКИ ПРИРОДИ”

Звичайно, ми цього не знаємо в тому сенсі, в якому ми знаємо, що $2 \times 2 = 4$ або що тяжіння матерії збільшується і зменшується відповідно квадрату відстані. Але в теоретичному природознавстві, яке свої погляди на природу, наскільки можливо, об'єднує в одне гармонійне ціле і без якого в наш час не може обійтися навіть найнеодумкуватіший емпірик, нам доводиться дуже часто оперувати з не цілком відомими величинами, і послідовність думки в усі часи мала допомагати недостатнім ще знанням рухатися далі. Сучасне природознавство змушене було запозичувати у філософії положення про незнищенність руху; без цього положення природознавство тепер не може вже існувати. Але рух матерії – це не один тільки грубий механічний рух, не одне тільки переміщення; це – теплота і світло, електрична й магнітна напруга, хімічна сполука та розкладання, життя і, нарешті, свідомість. Говорити, ніби матерія за весь час свого нескінченного існування мала тільки єдиний раз – і то лише мить у порівнянні з вічністю її існування – можливість диференціювати свій рух і тим самим розгорнути усе багатство цього руху і щодо цього і після цього вона навіки обмежена одним простим переміщенням, – говорити це значить стверджувати, що матерія смертна і рух минулий. Незнищенність руху треба розуміти не тільки в кількісному, але і в якісному сенсі. Матерія, чисто механічне переміщення якої хоча і містить в собі можливість перетворення при сприятливих умовах в теплоту, електрику, хімічну дію, життя, але яка не в змозі породити ці умови, така матерія зазнала певних збитків в своєму русі. Рух, що втратив здатність перетворюватися у властиві йому різні форми, хоча і володіє ще *dynamis* (можливістю, – ред.), але не володіє вже *energeia* (дійсністю, – ред.). І, таким чином, частково знищений. Але і те, й інше немислимо.

Одне, в усякому разі, безсумнівно: був час, коли матерія нашого світового острова перетворила в теплоту таку силу-силенну руху, – ми до цього часу ще не знаємо, якого саме роду, – що звідси могли розвинутися сонячні системи, що належать щонайменше (за Медлером) до 20 мільйонів зірок, – системи, поступове вмирання яких так само безсумнівно. Як сталося це перетворення? Ми знаємо так само мало, як мало знає патер Секки, чи перетвориться майбутнє *caput mortuum* (буквально: мертва голова; в переносному сенсі: мертві залишки, відходи після прожарювання, хімічної реакції і так далі; тут мається на увазі загале Сонце разом з позбавленими життя планетами, які впали на Сонце, – ред.). Наша Сонячна система коли-небудь знову перетвориться в сировину для нових сонячних систем. Але тут ми змушені або звернутися до допомоги творця, або зробити той висновок, що розпечена сировина для сонячних систем нашого світового острова виникла природним шляхом, шляхом перетворення руху, які від природи притаманні матерії, що рухається, і умови якої повинні, отже, бути знову відтворені матерією, хоча б через мільйони і мільйони років, більш-менш випадковим чином, але з необхідністю, внутрішньо властивою також і нагоді.

Тепер починають все більше і більше визнавати можливість подібного перетворення. Упевнюються, що кінцева доля небесних тіл – це впасти один на одного, і обчислюють навіть кількість теплоти, яка повинна розвинути при подібних зіткненнях. Раптова поява нових зірок, настільки ж раптове збільшення яскравості давно відомих зірок, про яке повідомляє нам астрономія, найлегше пояснюються подібними зіткненнями.

При цьому треба мати на увазі, що не тільки наша планетна група обертається навколо Сонця, а наше Сонце рухається всередині нашого світового острова, але і весь наш світовий острів рухається в світовому просторі, перебуваючи в тимчасовій відносній рівновазі з іншими світовими островами, бо навіть відносна рівновага вільно ширяючих тіл може існувати лише при взаємно обумовленому русі; крім того, деякі припускають, що температура в світовому просторі не всюди однакова.

Нарешті, ми знаємо, що, за винятком мізерно малої частини, теплота незліченних сонць нашого світового острова зникає в просторі, марно намагаючись підняти температуру світового простору хоча б на одну мільйонну частку градуса Цельсія. Що відбувається з усією цією величезною кількістю теплоти? Гине вона назавжди в спробі зігріти світовий простір, перестає практично існувати, зберігаючись лише теоретично в тому факті, що світовий простір нагрівся на частку градуса, що виражається в десятковому дробі, що починається десятма або більше нулями? Це припущення заперечує незнищенність руху; воно допускає можливість того, що шляхом послідовного падіння небесних тіл одне на одного весь існуючий механічний рух перетвориться в теплоту, яка буде випромінюватись в світовий простір, завдяки чому, незважаючи на всю “незнищенність сили”, припиниться взагалі всякий рух (між іншим, тут виявляється, який невдалий вираз “незнищенність сили” замість виразу “незнищенність руху”). Ми приходимо, таким чином, до висновку, що випромінювана в світовий простір теплота повинна мати можливість якимось шляхом, встановлення якого буде колись в майбутньому завданням природознавства, – перетворитись в іншу форму руху, в якій вона може знову зосередитися і почати активно функціонувати. Тим самим відпадає головне ускладнення, яке стояло на шляху до визнання зворотного перетворення віджилих сонць в розпечену туманність.

До того ж, вічно повторювана послідовна зміна світів в нескінченному часі є лише логічним доповненням до одночасного співіснування незліченних світів в нескінченному просторі: стан, примусову необхідність якого змушений був визнати навіть антитеоретичний мозок янки Дрейпера (“Множинність світів в нескінченному просторі призводить до уявлення про послідовну зміну світів в нескінченному часі” (Дрейпер, “Історія розумового розвитку”, т. II, стор. 325).

Ось вічний кругообіг, в якому рухається матерія, який завершує свій шлях лише в такі проміжки часу, для яких наш земний рік вже не може служити достатньою одиницею виміру; кругообіг, в якому час найвищого розвитку, час органічного життя і, тим більше, час життя істот, які усвідомлюють себе і природу, відміряний так само бідно, як і той простір, в межах якого існує життя і самосвідомість; кругообіг, в якому кожна кінцева форма існування матерії – байдуже, сонце або туманність, окрема тварина або тваринний вид, хімічна сполука або розкладання – однаково скороминуща, крім вічно змінюємої, вічно рухомої матерії і законів її руху та зміни. Але як би часто і як би безжально ні відбувався в часі і просторі цей кругообіг; скільки б мільйонів сонць і земель ні виникло і не гинуло, як би довго не тривав час, поки в якійсь сонячній системі і тільки на одній планеті не утворилися б чудові умови для органічного життя; скільки б незлічених органічних істот не мало б раніше виникнути і загинути, перш ніж з їхнього середовища розвинуться тварини зі здатним до мислення мозком, знаходячи на короткий термін придатні для свого життя умови, щоб потім бути теж винищеними без милосердя, – у нас є впевненість в тому, що матерія в усіх своїх перетвореннях залишається вічно однією й тією ж, що жоден з її атрибутів ніколи не може бути втрачений і що через це з тією самою залізною необхідністю, з якою вона коли-небудь винищить на Землі свій вищий цвіт – мислячий дух, вона повинна буде його знову породити де-небудь в іншому місці і в інший час.

5.5. ДЖ. БЕРКЛІ. ФІЛОСОФСЬКІ НОТАТКИ

Згідно іматеріалістичній гіпотезі, стіна є білою, вогонь – гарячим і так далі.

Виявилося, що первинні ідеї [тобто ідеї первинних якостей] не існують в матерії; подібним чином в ній не існують і вторинні ідеї.

Докази нескінченної подільності протягу припускають довжину без ширини або невидиму довжину, що абсурдно.

Безпосередньо нічого не існує, крім особистостей, тобто розумних речей, всі інші речі є не стільки самостійно існуючими, скільки способами існування особистостей.

Нескінченна подільність протяжності передбачає її зовнішнє існування, але якщо останнє невірне, ergo невірне й перше [26, 10].

Сприймаємі зором рух, форма і протяжність відмінні від ідей тієї ж назви, які сприймаються дотиком.

Питання: на що може бути схоже відчуття, крім відчуття?

Чи не сприймається нічого, крім ідей.

Людина не може порівнювати дві речі, не сприйнявши кожну з них, ergo вона не може висловити нічого, що не є ідея і що схоже або не схоже на ідею.

Тіла існують навіть тоді, коли не сприймаються, будучи можливостями (powers) в чинній істоті.

Якщо допустити, що світ складається з матерії, то красу і пропорційність йому надає розум (mind).

Якщо допустити існування протяжних, твердих і тому подібних субстанцій поза духом (mind), то духу неможливо було б їх пізнати або сприйняти. Дух, навіть згідно з думкою матеріалістів, сприймає тільки враження, що викликаються в мозку, або, точніше, ідеї, супутні цим враженням.

Чому б мені не сказати, що видима протяжність є послідовність видимих точок, відчутна протяжність – відчутних точок?

Я більше впевнений в існуванні і реальності тіл, ніж пан Локк, оскільки він претендує тільки на те, що називає чуттєвим пізнанням, в той час як я вважаю, що, представляючи тіла комбінаціями сил в невідомому субстраті, володію демонстративним пізнанням їх.

Протяжність, очевидно, полягає в різноманітності гомогенних переживань (thoughts), які співіснують, не змішуючись або, скоріше, видима протяжність виявляється співіснуванням кольорів в розумі.

Протяжність, рух, час, число не є простими ідеями, вони включають в себе послідовність, яка, очевидно, є проста ідея.

Крім [людських] особистостей, у інших індивідуумів не існує іншої тотожності, крім повної схожості.

Всі речі, що пізнаються нами, є, по-перше, думки, по-друге, здатності сприймати думки, по-третє, здатність викликати думки, причому ніщо з перерахованого в будь-якому випадку не може існувати в інертній, позбавленій почуттів речі.

Те, що я бачу, є тільки різноманітність кольорів і світла. Те, що я відчуваю, є тверде або м'яке, гаряче або холодне, нерівне або гладке і так далі. Але що схожого мають ці останні переживання з тими?

Всі речі, що пізнаються нами, є, по-перше, думки, по-друге, здатності сприймати думки, по-третє, здатність викликати думки, причому ніщо з перерахованого в будь-якому випадку не може існувати в інертній, позбавленій почуттів речі.

Протяжність, являючи собою сукупність або роздільне співіснування мінімумів, тобто сприйняття, що одержується за допомогою зору та дотику, не може бути досягнуте без сприймаючої субстанції.

Найбільша небезпека визнання протяжності існуючою поза духом полягає в тому, що в результаті цього вона повинна бути визнана нескінченною, незмінною, вічною і так

далі. Що означало б зробити протяжним Бога (а це, я думаю, небезпечно) або яку-небудь іншу вічну, незмінну, нескінченну й нестворену істоту, крім Бога.

Двоєк значення тіл, тобто комбінацій переживань і комбінацій здібностей (powers), викликати переживання, я думаю, укупі з поняттям гомогенних частинок, набагато краще дозволить заперечення, висунути в зв'язку з концепцією творіння, ніж припущення існування матерії, за допомогою якої вони не можуть бути дозволені.

Тіла, що приймаються за можливості, існують і тоді, коли не сприймаються, але це існування не є актуальним. Коли я говорю, що можливість існує, цим мається на увазі не більше того, що якщо при світлі я відкрию очі і подивлюся, то побачу тіло.

Видима протяжність не може бути будь-яким збагненим чином приєднана до відчутної протяжності. Видимі й відчутні точки не можуть становити одне ціле. Тому-то ці протяжності гетерогенні.

Відповідно до моїх принципів, існує реальність, існують речі, *rerum Natura*.

Наймовірніше, що ніяка кінцева протяжність не неподільна *ad Infinitum*.

Безглуздо, коли математики не цінують здоровий глузд (sense).

Питання: хіба неможливе існування загальних ідей? Ідеї нізвідки не приходять, вони всі поодинокі. Правда, розум може розглядати одну річ без іншої, але, розглянуті окремо, вони не являють собою дві різні ідеї, а складають одну, як, наприклад, колір і видима протяжність.

Кінець математичної лінії є ніщо. Міркування Локка, що кінчик його пера чорний або білий, сюди не належить.

Моя доктрина прекрасно відповідає ідеї творіння: я вважаю, що ні матерія, ні зірки, ні Сонце і так далі не існували раніше.

Очевидно, що кола не є подібними фігурами, а між колами і їх діаметрами немає однакового співвідношення.

5.6. Й.Г. ФІХТЕ. ЯК НАЛЕЖИТЬ НАУКОВЧЕННЯ, ЯК НАУКА, ДО СВОГО ПРЕДМЕТУ?

Кожне положення в науковченні має форму і зміст: ми знаємо щось, і є щось, про що ми це знаємо. Але й саме науковчення є наука про деякі предмети, а не сам цей предмет. Отже, воно буде взагалі з усіма своїми положеннями формою деякого, вже до нього даного, змісту. Як стосується воно цього змісту і що впливає з цих відносин?

Об'єкт науковчення є, виходячи зі всього попереднього, система людського знання. Вона дана незалежно від науки про неї, але встановлюється останньою в систематичній формі. Що являє собою ця нова форма, чим відрізняється вона від тієї форми, яка повинна бути дана до науки, і як взагалі відрізняється наука від свого об'єкта?

Те, що є присутнім у людському дусі незалежно від науки, може бути також названо його діями. Вони суть те "щось", що є в наявності; вони відбуваються деяким певним способом; через цей певний спосіб одна з них відрізняється від іншої. Ця відмінність є те, "як" вони відбуваються. Таким чином, в людському дусі спочатку, до нашого знання, є зміст і форма, те й інше нерозривно пов'язані; кожна дія відбувається певним способом за деяким законом, і цей закон визначає дію. Якщо всі ці дії пов'язані між собою і стоять під загальними, особливими та одиничними законами, то для можливого спостереження є в наявності деяка система.

Але зовсім не потрібно, щоб ці дії справді відбувалися в нашому дусі по черзі одна за іншою в тій систематичній формі, в якій вони будуть виведені як випливаючі одна з одної. Якщо спочатку здійсниться та, яка містить в собі всі інші і дає вищий найбільш загальний закон, а потім ті, які в собі містять менше, і так далі. Зі сказаного зовсім не випливає, що всі вони відбувалися в чистому, не змішаному вигляді так, щоб більшість з

них, які можуть розрізнятися можливим спостерігачем, не були б в дійсності як одна єдина дія. Наприклад, якщо вища дія інтелігенції – це вважати себе самою, то зовсім не потрібно, щоб ця дія була за часом першою, яка досягала б ясної свідомості; і також маймовірно, щоб вона коли-небудь досягла свідомості в чистоті, щоб інтелігенція була здатна будь-коли мислити “Я є” без того, щоб в той же час не думати нічого іншого, чим не є вона сама.

Тут ми маємо весь матеріал для можливого науковчення, але не саму цю науку. Щоб створити останню, необхідна ще одна дія людського духу, яка не міститься між усіма цими діями; вона полягає в тому, щоб звести до свідомості свій образ діяння взагалі. Якщо вона не повинна міститися між тими діями, які необхідні в наявності, то вона повинна бути дією волі. Науковчення, таким чином, оскільки воно має бути систематичною наукою, виникає абсолютно так само, як і всі можливі науки, оскільки вони повинні бути систематичними, – через деяке визначення свободи; остання тут визначається для того, щоб взагалі звести до свідомості спосіб дії інтелігенції; і науковчення відрізняється від інших наук тільки тим, що об’єкт останніх є саме вільна дія, об’єкт першого – дії необхідні.

Через це вільна дія як щось, що вже сама по собі є форма, необхідна дії інтелігенції, сприймається як зміст в деяку нову форму, в форму знання або свідомості. Таким чином, ця дія буде дією рефлексії. Зазначені необхідні дії виділяються з ряду, в якому вони самі в собі можуть зустрічатися, і затверджуються роздільними і чистими від усякої домішки, тобто ця дія буде також і дією відволікання; рефлексія неможлива без попереднього відволікання.

Форма свідомості, в якій повинен бути сприйнятий взагалі необхідний образ дії інтелігенції, безсумнівно, сама належить до її необхідних способів дії; спосіб дії інтелігенції, безсумнівно, сприймається в ній абсолютно так само, як і все, що в ній сприймається; тому сама по собі не викликає труднощів відповідь на питання: звідки береться для цілей можливого науковчення ця форма? Але якщо ми залишимо осторонь питання про форму, то вся складність зосередиться в питанні про зміст. Якщо необхідний спосіб дії інтелігенції сам по собі повинен буде перейти в форму свідомості, то вона вже стає відомою як така, що вже сприйнята в цю форму; тут ми потрапили б в коло.

Відповідно до сказаного вище, цей спосіб дії взагалі повинен бути відділений рефлектуючим відволіканням від усього, що він не є. Це відволікання відбувається через свободу, і філософська сила суджень зовсім не керується в ньому правилами надходження свободи в цьому відділенні. Як знає філософ, що він повинен прийняти як необхідний спосіб дії інтелігенції, а що він повинен залишити як випадкове?

Цього він, безумовно, не може знати, поки це не доведене до свідомості, що він ще тільки повинен звести до неї, що було б суперечливо. Отже для цієї дії немає ніякого правила і не може бути. Людський дух робить різні спроби; через сліпе ходіння навкруги він приходять до світанку і вже потім переходить звідси до світлого дня. Його ведуть спочатку смутні почуття (походження й дійсність яких має зобразити науковчення). Ми до цього часу не мали б ніякого ясною поняття та були б всі брилюючі землі, відірвані від ґрунту, якби не почали смутно відчувати, що ми тільки пізніше ясно дізналися. Це підтверджує й історія філософії; ми тепер вказали справжню причину, чому те, що лежить зовсім відкрите в кожному людському дусі, що кожен може схопити руками, якщо звідси впливає, що філософ потребує тьмяного почуття правильного, або генія не в меншій мірі, ніж співак або художник, тільки в іншому роді: останній потребує почуття краси, перший – почуття істини, яке, безсумнівно, існує.

Один гідний поваги філософський письменник розсердився, я не розумію чому, на невинні думки цієї примітки. “Нехай залишається порожнє слово “геній” канатоходцю, французьким кухарям, прекрасним душам, художникам і так далі. А для серйозної науки нехай встановлять крашу теорію винаходів”. Так, це потрібно було зробити, і це, безсумнівно, буде зроблено, як тільки наука дійде до можливості такого винаходу. Але якою мірою вищесказане перебуває в протиріччі з подібним висновком, і яким чином повин-

на бути винайдена така теорія винаходів? Чи не через теорію чи винаходи теорії винаходів? А ця як? (Друга частина цієї примітки додана в другому виданні).

Якщо ця рефлексія – не оскільки вона взагалі виробляється або не проводиться, а вже в цьому відношенні вона вільна, але оскільки вона запроваджується відповідно законам, оскільки (за умови, що вона взагалі має місце) визначається її рід, – також належить до необхідних способів дії інтелігенції, то її закони повинні зустрітися в системі цих способів дії взагалі, й безсумнівно можливо, після закінчення науки, побачити, задоволені ми цим законом чи ні: отже, ми мали б можливість вірити, що, у крайньому випадку, пізніше буде можливим очевидний доказ правильності нашої наукової системи як такої.

Але закони рефлексії, які ми в процесі наукового вивчення знайшли єдино можливими для встановлення через них науковчення, якщо вони і узгоджуються з тими, які ми гіпотетично припустили як правила нашого діяння, – самі результат попереднього застосування останніх; тому тут відкривається нове коло: ми припустили деяких законів рефлексії і знаходимо тепер в процесі наукового вивчення ті самі закони, як єдино правильні в нашому припущенні, і наша наука за формою правильна. Якби ми припустили інші закони, то, без сумніву, знайшли б в науці інші як єдино правильні; питання полягає в тому, чи узгоджуються вони з припущеннями. Якби вони не узгоджувалися з ними, то було б цілком очевидно, що або припущені, або знайдені, або, вірніше за все, і ті, й інші хибні. Ми, отже, не можемо в такому доказі, після того, як він даний, казати про зазначені хибності логічного кола, але ми робимо висновок зі згоди припущеного та знайденого про правильність системи.

Але це – тільки негативний доказ, який обґрунтовує одну ймовірність. Якщо передбачені та знайдені рефлексії не узгоджуються між собою, то система, напевно, помилкова. Якщо вони співпадуть, то вона може бути правильною. Але вона не повинна бути необхідно правильною; бо, хоча, якщо в людському знанні є тільки одна система, при правильному висновку можна знайти таке узгодження тільки одним єдиним способом, але все одно залишиться можливий випадок, що узгодження вироблено випадково двома або більше обумовлюючими узгодження неправильними висновками. Насправді, все не зовсім так, якби я робив перевірку ділення множенням. Якщо я отримаю не бажану величину, то, напевно, я де-небудь порахував невірно. Якщо я отримаю бажану, то ймовірно, що правильно порахував, але тільки ймовірно, бо я міг би і в розподілі, і в множенні зробити одну й ту ж помилку, наприклад, в обох випадках сказати $5 \times 9 = 36$; і тоді узгодження нічого б не доводило. Так само йде справа і в науковченні, бо нічого не є тільки правило, але разом з цим обчислення. Хто сумнівається в правильності нашого твору, не сумнівається тим самим в тому вічно значущому законі, що треба думати один множник стільки разів, скільки в іншому є одиниць. Можливо, цей закон йому настільки близький до серця, як і нам: він сумнівається тільки в тому, чи дійсно ми його дотримувалися.

5.7. А. БЕРГСОН. БЕЗЛАД І ДВА ПОРЯДКИ

По суті, все, що реально сприймається і навіть пізнається у відсутності одного з двох порядків, – це наявність іншого. Але порядок другого роду зараз мені байдужий, я цікавлюся тільки першим і, кажучи, що це безлад, висловлюю наявність другого, виходячи з першого, замість того, щоб висловлювати його, так би мовити, виходячи з нього самого. І навпаки, про що ми думаємо, заявляючи, що уявляємо собі хаос, тобто такий стан речей, коли фізичний світ більше не підкоряється законам? Ми уявляємо факти, які з'являються і зникають, як заманеться. Спочатку ми думаємо про такий фізичний світ, яким ми його знаємо, з наслідками і причинами, пропорційними один одному, потім,

серією довільних декретів, ми збільшуємо, зменшуємо, знищуємо, і виходить те, що ми називаємо безладом. Насправді ми замінили механізм природи актом волі; замість “автоматичного порядку” ми ввели безліч елементарних вільних – стільки, скільки уявляємо явищ, що виникли і зникли. Безсумнівно, для того, щоб всі ці малі акти волі склали “порядок волі”, потрібно, щоб вони прийняли напрямок вищого воління. Але, придивляючись ближче, можна побачити, що саме це вони і роблять: тут діє наша воля, яка об’єктивується по черзі в кожному з цих довільних воль, остерігаючись з’єднати подібне з подібним, залишити наслідок пропорційним причини, – словом, змушує шпиряти над сукупністю елементарних воль одне просте прагнення. І тут відсутність одного з двох порядків полягає, таким чином, в наявності іншого.

Аналізуючи ідею випадковості, близьку ідеї безладу, можна знайти в ній ті ж елементи. Коли механічна гра причин, що зупиняють рулетку на певному номері, дозволяє мені виграти і, отже, діє так, як робив би добрий геній, який піклується про мої інтереси; коли механічна сила вітру зриває з даху черепицю і кидає її мені на голову, тобто робить те, що зробив би злий геній, який виступає проти моєї особистості, – в обох ситуаціях я знаходжу механізм там, де міг, здавалося б, виявити намір: що я і висловлюю, кажучи про випадок. І про світ анархічний, де явища слідують одне за одним за волею примхи, я теж скажу, що це царство випадку, маючи на увазі під цим, що виявляю прояви волі, або, скоріше, декрети там, де очікував зустріти механізм. Так пояснюється особливе коливання розуму, коли він намагається визначити випадкове. Ні діюча, ні кінцева причини не можуть дати йому визначення, яке він шукав. Він коливається, не здатний ні на чому зупинитися, між ідеєю відсутності кінцевої причини та ідеєю відсутності причини діючої, причому кожне з цих визначень відсилає його до іншого. Проблема, дійсно, залишається невирішеною, поки ідею випадкового вважають чистою ідеєю без домішки афекту. Насправді випадок тільки об’єктивує душевний стан того, хто очікував знайти один вид порядку, а зустрів інший. Тому випадок і безлад в разі потреби пізнаються як відносні. Якщо їх хочуть представити собі як абсолютні, то з’ясується, що мимоволі доводиться снувати, подібно човнику, між двома видами порядку, переходячи до першого в той самий момент, коли повинні були б виявитися в іншому, і що так звана відсутність будь-якого порядку насправді є наявність обох, а також коливання розуму, що не зупиняється остаточно ні на тому, ні на іншому. Ні в речах, ні в нашому уявленні про них немає підстав для того, щоб видати цей безлад за субстрат порядку, бо він включає два види порядку і становить комбінацію.

Але наш інтелект не вважає на це. Шляхом простого *sic jubeo* він вважає безлад, який є “відсутністю порядку”. Він думає, таким чином, про слово або про поєднання слів, і ні про що більше. Якби він спробував підставити під слово ідею, він виявив би, що, хоча безлад і може бути запереченням одного з порядків, це заперечення є неясним затвердженням наявного протилежного порядку, затвердженням, на яке ми закриваємо очі, оскільки воно нас не цікавить, якого ми уникаємо, заперечуючи, в свою чергу, інший порядок, тобто, по суті, відновлюючи перший. Чи може в такому випадку йти мова про незв’язне різноманіття, яке організовується розумом? Скільки б не говорили, що ніхто не вважає що незв’язність реалізованою, якщо заводять про неї мову, значить вважають, що про неї думають. Але, аналізуючи цю реально присутню ідею, можна, повторимо, виявити в ній тільки розчарування розуму, який опинився перед порядком. Його не цікавить, чи його коливання між двома видами порядку, або, нарешті, просто чисте уявлення беззмислового слова, утвореного приклеюванням негативної приставки до слова, щось означає. Але цим аналізом нехтують. Його ігнорують саме тому, що не думають про розрізнення двох видів порядку, що не зводяться один до іншого.

Ми сказали, що всякий порядок в разі потреби постає як випадковий. Якщо існують два види порядку, то ця випадковість знаходить своє пояснення: одна з форм випадкова по відношенню до іншої. Там, де я знаходжу геометричне, було можливим життєве; там, де є порядок життєвий, він міг би бути геометричним. Але припустимо, що всюди існує порядок одного виду, який має тільки ступені, що йдуть від геометричного до життєвого. Якщо певний порядок і раніше здавався мені випадковим і не міг бути таким щодо

порядку іншого роду, то я буду вважати його випадковим щодо відсутності його самого, тобто щодо такого стану речей, “коли зовсім не було б ніякого порядку”. І мені здаватиметься, що я думаю про такий стан речей, тому що він нібито включений в саму випадковість порядку, що є незаперечним фактом. Таким чином, на вершині ієрархії я розміщу життєвий порядок, потім, як його зменшення, або меншу складність, порядок геометричний і, нарешті, на самому низу – відсутність порядку, саму незв’язність, на яку і накладається порядок. Ось чому незв’язність справляє на мене враження такого слова, за яким має стояти щось якщо не реалізоване, то мислим. Але якщо я помічаю, що стан речей, який вважається випадковістю певного порядку, є просто наявність протилежного порядку, якщо тим самим я вважаю два види порядку, протилежних один одному, то я бачу, що між двома порядками не можна увійти проміжних ступенів, що не можна більше спускатися від цих двох порядків до “незв’язності”. Або “нескладне” слово, позбавлене сенсу, або, якщо я надаю йому значення, то тільки за умови, що воно розташовується на півдорозі між двома порядками, а не нижче того й іншого. Ні на початку нескладного, потім геометричного, потім життєвого: є просто геометричне та життєве, а потім коливання розуму між тим і іншим – ідея нескладного. Говорити про некоординоване різноманіття, над яким надбудовується порядок, – значить, таким чином, воістину здійснювати *petitiorincipii*, бо, уявляючи собі некоординовані, насправді вважають порядок, або, скоріше, обидва порядки.

Цей розлогий аналіз був необхідний, щоб показати, як реальність може переходити від напруги до протяжності та від свободи – до механічної необхідності шляхом інверсії. Недостатньо було встановити, що це відношення між двома елементами викликано одночасно свідомістю і чуттєвим досвідом. Треба було довести, що геометричний порядок не потребує пояснення, будучи всього лише скасуванням зворотного порядку. А для цього потрібно було встановити, що скасування завжди є заміщення і що воно за необхідності і пізнається як таке; тільки вимоги в практичному житті підказують нам тут такий спосіб вираження, який вводить нас в оману і щодо того, що відбувається в речах, і щодо того, що є присутнім в нашому мисленні. Тепер необхідно докладніше дослідити ту інверсію, наслідки якої ми тільки що описали. Який то початок, якому досить послати напругу, щоб стати протяжним, адже зупинка в причині відповідає зміні напрямку дії?

Через брак кращого слова ми назвали його свідомістю. Але це не та зменшена свідомість, яка функціонує в кожному з нас. Наша свідомість є свідомістю певної живої істоти, що знаходиться у відомій точці простору; і якщо вона йде в тому напрямку, що й її першооснова, то вона також постійно спрямовується і в зворотному напрямку, вимушена, рухаючись вперед, дивитися назад. Це ретроспективне бачення, як ми показали, є природна функція інтелекту і, отже, ясної свідомості. Для того, щоб наша свідомість збіглилася з чимось зі свого першоджерела, потрібно, щоб вона відокремилася від утвореного та приєдналася до того, що зводиться. Потрібно, щоб, повернувшись і обкрутившись навколо самої себе, здатність бачити склала одне ціле з актом волі: хворобливе зусилля, яке ми можемо зробити раптово, примушуючи природу, але яке не можемо зберігати більше кількох секунд. У вільній дії, коли ми стискаємо всю свою істоту, щоб штовхнути її вперед, ми більш-менш ясно усвідомлюємо мотиви, спонукальні причини і навіть, строго кажучи, процес, шляхом якого вони організуються в дію. Але чистий акт волі, течія, що проходить через цю матерію, і в якому її життя, є те, що ледь відчувається нами, – найбільше злегка торкається нас мимохідь. Спробуємо увійти в нього хоча б на мить: навіть тоді ми зможемо вловити лише індивідуальний, окремий акт волі. Щоб досягти першооснови усього життя, як і всієї матеріальності, потрібно було б піти ще далі. Чи це можливо? Так, звичайно: свідченням тому виступає історія філософії. Немає жодної солідної системи, яка хоча б в деяких своїх частинах не відновлювала інтуїцію. Діалектика необхідна, щоб піддати інтуїцію випробуванню, а також для того, щоб інтуїція переломила в поняттях і передалася іншим людям, але дуже часто вона лише розвиває результат цієї інтуїції, яка виходить за її межі. Воістину, обидва рухи йдуть в протилежних напрямках: одне і те ж зусилля, за допомогою якого ідеї пов’язують з ідеями,

веде до зникнення інтуїції, яку ідеї хотіли опанувати. Філософ змушений залишити інтуїцію, як тільки він сприйняв її порив, і довіритися самому собі, щоб продовжувати рух, створюючи одне за іншим поняття. Але дуже скоро він відчуває, що втрачає ґрунт під ногами, відчуває необхідність в новому зіткненні; доведеться переробити більшу частину того, що вже зроблено. В цілому, діалектика є те, що забезпечує внутрішню згоду нашої думки з нею самою. Але завдяки діалектиці, яка є тільки ослаблена інтуїція, можлива безліч різних угод, а тим часом істина тільки одна. Якби інтуїція могла існувати довше декількох миттєвостей, вона забезпечила б не тільки згоду філософа з його власною думкою, а й взаємну згоду всіх філософів. Така, яка вона є, вислизаюча та неповна, інтуїція в кожній системі є тим, що краще самої системи і що її переживає. Мета філософії була б досягнута, якби ця інтуїція могла зберігатися, стала загальним надбанням і особливо забезпечила собі зовнішні точки опори, щоб не збитися зі шляху. Для цього необхідний безперервний рух від духу до природи і назад.

5.8. О.О. КОЗЛОВ. ПАНПСИХІЗМ. ЙОГО ПЕРЕВАГИ ПЕРЕД ВИЩЕ РОЗГЛЯДЕНИМИ НАПРЯМАМИ

§1. Спочатку скажу кілька слів у вигляді передмови до цієї статті. Панпсихізм не тільки не належить до панівних у даний час напрямків, але навіть зовсім непомітний серед них. Проте, читачі “Свого слова” знайомі з ним, якщо і не в повній мірі, то достатньо. Справа в тому, що автор цієї статті і видавець збірки належить до цього напрямку вже близько п'ятнадцяти років. Для ознайомлення співвітчизників, які цікавляться філософією, з цим напрямком, я, в 1886 році, заснував журнал “Філософський трьохмісячник”, але вже в тому ж році захворів на тяжку хворобу (апоплексію), і, звичайно, ні сил, ні часу на продовження журналу у мене не виявилось. Однак хоча хвороба і залишила назавжди свій слід у вигляді паралічу, але у мене було ще трохи сил, які я міг присвятити улюбленій філософській науці, а тому і заснував вищезгаданий збірник, покликаний служити продовженням залишеного журналу. У ньому я потроху почав викладати вироблені старанними заняттями в галузі філософських дисциплін, що вже остаточно встановилися, філософські переконання в душі панпсихізма. Маючи на увазі зазначене зараз знайомство читачів з панпсихізмом, я не буду в цій статті пояснювати будь-які подробиці складу та основних пунктів його змісту. Я торкнувся його тільки в тій мірі, в якій це необхідно, щоб показати його переваги перед тепер пануючими напрямками. Також я утримаюся від будь-яких цитат і посилян на авторитетних мислителів для підкріплення положень панпсихізма, а буду висловлювати їх від себе, на свій страх, хоча в такому підкріпленні нестачі і не було б.

§2. Але з того, що панпсихізм в даний час, в порівнянні з іншими напрямками, не помітний, зовсім не випливає, щоб він представляв щось абсолютно нове, або ж зовсім нікому невідому та придуману одиничним філософом систему. По-перше, дуже важливі елементи панпсихізма можна знайти в багатьох і, особливо, в вищих світових релігіях. По-друге, важливі риси панпсихізму постійно входили в інші філософські напрямки і там, дуже часто, через неможливість узгодження з цими напрямками, були недоцільними та суперечностями. Протириччя, які історія філософії знаходить в грецькому ідеалізмі у Платона, можуть бути пояснені тим, що в його систему, непомітно для нього самого, вліталися риси, не властиві основному початку цієї системи, які належать саме панпсихізму. Існування індивідуальних душ у Платона є несумісним з його основною гіпотезою, за якою повинна бути тільки одна реальна і вічна ідея душі, за зразком якої виникали й знищувалися б тимчасові, поточні душі людей і тварин. Тим часом, передчасне буття індивідуальних субстанцій і душ є основне і суттєве положення для панпсихізму. По-третє, і в систематичній філософії є чудові мислителі, які, хоча і не мають спадкоєм-

ного зв'язку один з одним і існують, так би мовити, спорадично, проте, повинні вважатися родоначальниками панпсихізму, як систематичного філософського напрямку. Такі, наприклад, три філософи, що належать до передових народів Європи: Мальбранш, Берклі і ще яскравіше – Лейбніц. Таким чином, одне з основних положень філософії Мальбранша, що ми всі речі споглядаємо у Бога, знайде собі місце і в метафізиці панпсихізму. Також і думка Берклєя, що немає нічого, крім духів, ідей або уявлень, лише в іншій термінології, – наріжний камінь панпсихізму. Нарешті, безліч положень монадологічної системи Лейбніца утворює внутрішнє ядро панпсихізму. Таке, наприклад, що матерія тільки видимість, добре обґрунтоване явище – *phaenomenon bene fundatum* (тобто, в сенсі упорядкованого або зв'язкового явища, як то буває в зв'язковому сні, який, хоча і не має реальності, однак представляє таку послідовність, з якою можна б за попереднім укласти про подальше). А також, що матеріальні тіла, як такі, не існують, але, по суті, вони аналогічні нашій душі, або що протяжні субстанції, однорідні з нашою душею, подібно їй не існують в просторі і часі, що суть тільки порядки існування і послідовності, і багато інших положень системи Лейбніца.

§3. Тепер мені слід сказати кілька слів щодо терміна “панпсихізм”. Хоча і можна зустріти в філософській літературі цей термін в додатку до системи Лейбніца, однак у творах з історії філософії система Мальбранша здебільшого приєднується до картезіанізму, а системи Берклі та Лейбніца часто носять назву ідеалізму або спіритуалізму. Але від ідеалізму ці системи відрізняються тим, що в цьому останньому, прямо або побічно, але матерія (називається вона “ніщо” й “чистою можливістю”, як у еллінів, або “інобуття”, як у Гегеля, але визнається реальним початком). У панпсихізмі реальність матерії заперечується. Набагато більше, ніж назва “ідеалізм”, відповідає цим системам термін “спіритуалізм”, але в ньому є важлива незручність – він, за своїм значенням, нагадує про матеріалізм, а тому в історії завжди з цими двома термінами з'єднувалася думка про їхню протилежності, реальності їх початків, тобто, духу і матерії, нарешті, про їхнє співіснування. Звідси і починалися суперечки про їх самостійність і залежність один від одного, їх місце та причини в світі всього сущого. Звідси постійно зустрічаються негативні визначення одного початку через інший, тобто, духу через матерію і матерію – через дух, що знаходило відображення і в напрямках матеріалізму та спіритуалізму. Так, наприклад, філософія Берклі нерідко отримує негативну назву іматеріалізма. Значить, краще і розумніше в позначенні того напрямку, про який йде мова, обійти терміни, похідні від назви метафізичних початків – духу і матерії, взявши якийсь інший вихідний пункт. Область нашої свідомості саме і представляє такий: в розрізненні так званих внутрішнього та зовнішнього світів. Один ми зазвичай відносимо до себе або своєї душі, а інший – не до себе, а до інших істот. Один складається з психізму, тобто, з безпосередньої даності нам наших станів, які потім, при посередництві мислення, утворюють роди та види психічних станів, що розпадаються на класи (думки, почуття, бажання та відчуття). Всі ці класи складають внутрішній світ, а зовнішній складається з образів речей, які, як сказано було вище, тільки мабуть чуже, а в дійсності аналогічні нам. Значить, панпсихізмом я називаю такий напрямок, в якому викрили первісну несвідому метафізику, в якій все суще визнали психічним і, в якому б то не було малому ступені інтенсивності, – свідомим чи, інакше, в якому заперечується абсолютно-несвідоме буття.

§4. Порівнюючи панпсихізм з тепер пануючими напрямками філософії, доведеться зупинитися на його зіставленні з науковим матеріалізмом і позитивізмом, тому що вони переважають над іншими і до того ж, як було вже відмічено раніше, всі вище оглянуті напрямки мають неминучу тенденцію увійти в русло наукового матеріалізму. Але якщо читачі “Свого слова” знайомі (наприклад, з “Бесід”) з неспроможністю матеріалізму взагалі, то про нього нічого й поширюватися. Набагато корисніше буде вказати на дві важливі переваги наукового матеріалізму, якими нерідко хвалиться його послідовники: одна перебуває в тому, що все існуюче в світі пояснюється лише з одного початку, а інше – в тому, що це пояснення досить просте, так би мовити, наочне і легко погоджується з природознавством. Перша перевага, за відомим правилом логіки, – *principia non sunt praeter necessitatem multiplicanda*, тобто, не слід без необхідної потреби розмножу-

вати основні засади – дійсно важлива для філософського світогляду, якщо тільки насправді і без помилок виконується світопояснення з одного початку. Але, на жаль, в матеріалізмі цього немає. Він не може пояснити ні внутрішнього світу, ні його зв'язку із зовнішнім. За вченням матеріалізму, єдина реальна функція його основного початку, тобто, матерії, – це рух в просторі частинок або цієї матерії, як в традиційному матеріалізмі, або ж молекул і атомів, як в науковому. Але якщо і поступитися беззаперечно матеріалістам реальністю цього руху атомів і молекул, однак ніяк не можна ототожнити ці рухливі атоми з думками, почуттями, бажаннями та відчуттями, які прямо пізнаються нами, як наші акти та стани. Нехай цей рух спрямовується і триває без кінця, куди, як і скільки завгодно матеріалістам, але незбагненно, яким би чином витікали з нього образи речей живого і неживого світу, зміна яких у свідомості кожної істоти – і розумної, і нерозумної – наповнює кожен мить її життя. Крім того, якщо рух немісний без простору і часу й передбачає їх, то матеріалізм повинен допустити й їхню реальність. А якщо вони не можуть бути виведені з матерії, тому що відрізняються від неї, то, щоб зрозуміти рух, потрібно припустити силу або енергію, тобто, вже щось інше, ніж матерія, і навіть протилежне їй.

Словом, матеріалізм, при уявному його виході з одного початку, в самому світопоясненні необхідно повинен розмножити їх і відмовитися від претензії на уявний монізм.

§7. У панпсихізм, як і в матеріалізм, приймається безліч реальних істот, складових світу, але на цьому вельми загальному положенні і закінчується схожість обох філософських напрямків. Безліч істот в світі не завадило б його поясненню з одного початку, аби ці істоти походили б з одного джерела і були б однорідні за своєю основною природою. Але, як ми зараз бачили, домагання матеріалізму в цьому відношенні не мають достатніх підстав і виявляються уявними, між тим як в панпсихізмі багато істот однорідні і дійсно представляють єдність багатьох (multitudo in unitate). Всі реальні істоти панпсихізму мають одну й ту ж основу свого буття і містять в собі всі умови для нього, а тому утворюють цілком закінчений світ, для існування якого кожна з істот настільки ж необхідна, як і всі. За своєю природою субстанції світу не просторові, вони істинні індивідууми, адже просторове, за своїм поняттям, не може бути неподільним і тягне за собою думку про нескінченну подільність, тобто, про перетворення реального в ніщо. Далі, індивідууми панпсихізму – не мертві істоти, як атоми і молекули матеріалізму, буття яких поставлене тільки в актах уяви та мислення або ідейно (Gedankendinge). Вони дані безпосередньо свідомості, яка свідчить про них, як про діяльні субстанції, причому діяльних вічно, передчасно, адже вчасно поставлені тільки в мисленні, вони не існують самі по собі. Вони тільки ідея порядку (перш, тепер, після) наших психічних актів. Що стосується діяльності субстанцій панпсихізму, то і вони не щось відокремлене і зовнішнім чином приєднане одна до іншої, як, наприклад, як це робиться в трактаті психології. Вони представляють тісно зрощений організм, обумовлюючи свої частини заради однієї й тієї ж цілі – життя і добробуту тієї субстанції, якій вони належать. Третю – не частину або відділ, а сторону буття – складає зміст діяльностей, який також нерозривно пов'язаний з ними, як діяльності з субстанцією. Значить, ці так звані сили, енергії (притягальна, відштовхуюча, хімічна спорідненість, тяжіння, зщеплення, енергія світлова, теплова), про які йдеться в природознавстві, або дух, про який йдеться в історичних науках (дух часу, епохи, освіти, історичного розвитку і так далі) або ж, нарешті, збірне поняття (людство, народ, держава та інше) – не більше, як уособлення діяльностей або їх змісту. Вони відрвані від субстанцій або діяльностей, які існують лише в розумі і придатні для того, щоб спростити або скоротити науковий виклад наших понять. Нерозривний зв'язок та єдність субстанцій, діяльностей і їх змісту, звичайно, вказує на одне й те саме джерело в бутті цілого світу. Тому в панпсихізмі недостатньо підстав приймається, що субстанції існують не парізно, а становлять єдину світову систему, адже вони пов'язані найвищою субстанцією, яка виступає посередником між ними і яку вони, за своїм типом, відображають хоча б в найменшій мірі. Однак таке розуміння буття істот, за одним типом, анітрохи не заважає їх субстанціальності, у зв'язку з якою кожне – цілий особливий світ в собі. З точки зору цього розуміння панпсихізм міг би бути назва-

ний плюралістичним монізмом, і це зовсім не було б протиріччям в термінах, а тільки виражало б, що мислення про одного веде, по протилежності, до думки про багатьох, і навпаки – думка про багатьох веде до думки про одного.

§8. Вище вже було сказано, що усякий філософський напрямок (як і будь-яке релігійне вірування), незважаючи на відмінність в метафізиці й інші сторони систем, може для потреб практичного життя користуватися законами природних наук. Значить і пансіхізм має в цьому відношенні такі ж права, як і будь-який інший філософський напрямок. Телер у зупинюся на тому, як анімізм може докладати дані природничих наук до проблем своєї метафізики. На противагу матеріалізму та позитивізму, які належать до природознавства рабськи, як середньовічна філософія ставилася до церковної догматики, пансіхізм, користуючись для своєї метафізики даними природознавства, не тільки зберігає свою незалежність, але перетворює ці дані відповідно до своїх основних заasad, виводячи з них, на досить логічному підґрунті, висновки, придатні для цілей і питань власної метафізики. Не маючи можливості докладно пояснювати відносини пансіхізма до природознавства, я коротко поясню їх тільки на одному прикладі – гіпотеза про долю людини після того явища, яке звичайно називається смертю. Глибоким фундаментом для побудови гіпотези слугають наступні головні положення з метафізики та теорії пізнання пансіхізма: а) те, що дійсно існує лихоліття і не просторово, адже час і простір складають тільки приналежність актів наших діяльностей уяви та мислення (тобто, існують тільки ідеїно, а не реально); в) те, що в матеріалістичній метафізиці ототожнюване з рухом матерії або ж називається порожніми словами на кшталт "епіфеномен", в пансіхізмі вважається реальним буттям людей. Звідси наші думки, почуття, бажання і відчуття – не фосфоресценція мозку і не явища, а акти реальної діяльності нашої субстанції. Інакше кажучи, зовнішній предметний світ – це світ вдаємоий, а внутрішній, психічний – світ реальний; с) наше людське тіло, подібно всім іншим тілам, існує не реально, а спочатку тільки як образ уяви, а потім вже як поняття, що створюється на ґрунті цього образу. У загальнонародній свідомості це поняття неточне і не вироблено методично. У науках – анатомії, фізіології й так далі – воно вироблено точніше і методичніше. До цього фундаменту, як ніби будівлі, приєднуються положення з області природознавства: а) тваринне тіло, як і людське – не є щось суцільне й єдине, а складається з живих органічних клітинок, які, в свою чергу, складаються з млявої, неорганічної матерії; в) наше тіло постійно вмирає і відроджується по частинах за допомогою процесів харчування, дихання й іншого, де неорганічна матерія переходить в органічну і навпаки; с) смерть відрізняється від цього постійного обміну речовин тільки тим, що в нашому тілі життєві процеси припиняються не частково, а одночасно. Наше тіло поступово розкладається на неорганічну матерію. З цих метафізичних і природничо-наукових положень, через ряд посередніх членів, висновки, в якості покрівлі будівлі, призводять до інших висновків. Те, що називається нашим життям, є ряд психічних процесів, що проходять у нас в нерозривному зв'язку з аналогічними процесами у подібних нам нижчих субстанціях, образ яких ми маємо в клітинках нашого тіла. Наша смерть не є знищення, а тільки розривом тісного зв'язку наших діяльностей з діяльностями цих субстанцій, подальша доля яких після цього нас не цікавить. Останні укладення в цьому ряді такі: якщо наша субстанція не знищується, а продовжує своє існування, то можна мати тверде переконання, що і наш тісний зв'язок з іншими речовинами не припиняється, а поновлюється не вродздріб, а одночасно. Мовою різних релігійних вірувань такого роду наша доля по смерті називалася перевтіленням. Що стосується подробиць цього перевтілення, то вони або усувалися, як ті, що не мають сенсу, або ж належать до повного систематичного викладу світогляду пансіхізму. Наприклад, питання про те, де і коли відбувається перевтілення, усувається, бо в пансіхізмі час і місце стосуються не дійсно суцільних речей, а тільки їх образів, що відбиваються і в нашій свідомості. Інші ж питання, наприклад, чи продовжується після перевтілення виникнення образів, подібних до нашого тіла або взагалі матеріального світу, як відбудеться наш новий зв'язок з іншими речовинами, які його наслідки, нарешті, навіщо відбувається цей процес перевтілення,

який його сенс – відповіді на ці та подібні питання належать до повного викладу світогляду панспіхізму. Тут же пояснювати їх не дозволяє ні час, ні місце, ні мета статті.

5.9. М. ГАЙДЕГГЕР. БУТТЯ ПРИСУТНОСТІ ЯК ТУРБОТА

У намірі онтологічно схопити цілість структурного цілого ми повинні запитати: чи здатний феномен жаху і розімкнуте в ньому феноменальне равновихідне дати такі цілі присутності, щоб погляд, який шукає ціле, міг цією даністю задовольнитися? Сукупний склад укладеного в ній допускає свою реєстрацію через формальне перерахування: захопленість жахом є ніби спосіб розташування буття-в-світі; від-чого жаху є кинуте буття-в-світі; за-що жаху є вміння-бути-в-світі. Повний феномен жаху, відповідно, показує присутність фактично екзистуючого буття-в-світі. Фундаментальні онтологічні риси цього буття завжди порівнює себе з можливістю себе самого. Буття-вільним для своєї здатності бути і з нею – для можливості власного та невласного – показує себе у вихідній, стихійній конкретності в жаху. Але буття до своєї здатності бути онтологічно каже: присутність в його бутті завжди вже є майбутнє себе самого.

Присутність є суще, для якого в його бутті мова йде про саме це буття. Мова “йде про...” прояснилася в буттєвому пристрої розуміння самозбираючого буття до своєї здатності бути. Остання є те, заради чого присутність завжди є, як вона є. Присутність в його бутті завжди порівнює себе з можливістю себе самого. Буття-вільним для своєї здатності бути і з нею – для можливості власного та невласного – показує себе у вихідній, стихійній конкретності в жаху. Але буття до своєї здатності бути онтологічно каже: присутність в його бутті завжди вже є майбутнє себе самого.

Присутність завжди вже “вистачає через себе”, не як відношення до іншого сущого, яке воно не є, але як буття до вміння бути, яке є воно саме. Цю буттєву структуру сутнісної “мова йде про...” ми схоплює як уперед-себе-буття присутності.

Ця структура зачіпає цілий пристрій присутності уперед-себе-буття, що означає не щось на кшталт ізольованої тенденції в безмірному “суб’єктові”, але характеризує буття-в-світі. До останнього ж належить, що воно, ввірене самому собі, завжди вже кинуте в якийсь світ. Залишені на самих себе присутності показують себе початково конкретно в жаху. Буття-уперед-себе означає схоплене повніше: уперед-себе-у-вже-бутті-в-якомусь-світі. Якщо ця сутнісна єдина структура феноменально побачена, прояснюється також виявлене раніше при аналізі мірності. Там вийшло: ціле відсилення значущості, конституючої мірності, “фіксоване” в тому чи іншому заради чогось. Зчеплення цілих відсилень, складних зв’язків “для-того-щоб”, з тим, про що для присутності йдеться, не означає з’єднання наявного “світу” об’єктів з суб’єктом. Це є навіяки феноменальний вираз початково цілого пристрою присутності, чия цілість тепер експліцитно виявляється як уперед-себе-у-вже-бутті-в... Повернувши інакше: екзистування завжди фактичне. Екзистенціальна сутність визначена фактичністю.

І знову таки: документальне екзистування присутності є не тільки взагалі та індиферентно кинута здатність-бути-в-світі, але воно вже розчинилося в неспокійному світі. У цьому розпадаємому бутті надає про себе знати, явно чи ні, зрозуміло чи ні, втеча від жаху, яка з латентним страхом залишається здебільшого прихована, бо публічність людей пригнічує всяку відсутність властивостей. Під уперед-себе-вже-буття-в-світі укладено по суті і падаюче буття при неспокійному внутрішньомірному підручному.

Формально-екзистенціальна цілість онтологічного структурного цілого присутності повинна бути схоплена в наступній структурі: буття присутності означає: уперед-себе-вже-буття-в-світі як буття-при (внутрішньомірно зустрічному сущому). Цим буттям заповнюється значення титулу “турбота”, що вживається чисто онтологічно-

екзистенційно. Виключена з цього значення будь-яка онтично взята буттєва тенденція, як заклопотаність, відповідно, є безтурботність.

Оскільки буття-в-світі є в своїй суті турбота, остільки в попередніх аналізах буття при підручному мало бути охоплено як заклопотаність, а буття з внутрішньомірно зустрічаючою подією інших – як турботливість. Буття-при... є стурбованість тому, що воно як спосіб буття-в визначається через його основоструктуру, турботу. Турбота характеризує не лише екзистенціальність, відчужену від фактичності та падіння, але охоплює єдність цих буттєвих визначень. Тому турбота не має первинно і виключно на увазі ізольовані відносини Я до самого себе. Вираз “турбота про себе самого за аналогією із занепокоєнням і дбайливістю, був би тавтологією. Турбота не може припускати особливого ставлення до самості, бо та онтологічно вже характеризується через вперед-себе-буття, а в цьому визначенні становище обох інших структурних моментів турботи, вже-бути-в... і буття-при...

У бутті-вперед-себе як буття до свого особливого вміння бути лежить екзистенційно-онтологічна умова можливості свободи для власних екзистентних можливостей. Уміння бути є те, заради чого присутність завжди є як вона фактично є. Але, оскільки це буття-до-здатності-бути саме визначено свободою, присутність може до своїх можливостей ставитися і безвольно, може бути невласним і фактичним спочатку і зазвичай таким способом і є. Власне заради-чого залишається несхопленим, і нарис свого особливого уміння-бути відданий на розсуд людей. У бутті-вперед-себе це “себе” завжди означає самість в сенсі людино-самості. І в невласності присутність залишається по суті вперед-себе, так само як в падінні втеча присутності від самої себе показує ще той буттєвий пристрій цього суцього, що мова йде вже про його буття.

Турбота як вихідна структурна цілісність лежить екзистенційно-апріорно “до” будь-якої присутності, тобто завжди вже у всякій фактичній “поведінці” та “положенні”. Її феномен жодним чином не виражає пріоритету “практичної” поведінки перед теоретичною. Фіксація наявного, що спостерігається, має характер турботи не менше, ніж “політична акція” або спокійне самовдоволення. “Теорія” та “практика” суть буттєві можливості суцього, чие буття треба визначати як турботу.

Тому не вдається також спроба возвести феномен турботи в його сутнісно нерозривній цілості до особливих актів або поривів на зразок волі та бажання або прагнення і потягу, відповідно його з них побудувати.

Воля і бажання онтологічно необхідно вкорінені в присутності як турботі і не суть просто онтологічно індиферентні переживання, що відбуваються в цілком невизначеному за своїм буттєвим змістом “потоком”. Це не менш вірно про потяг та прагнення. Вони теж, наскільки взагалі піддаються чистому виявленню в присутності, засновані в турботі. Цим не виключається, що прагнення і потяг онтологічно конституують і суще, яке лише “живе”. В онтологічній основі влаштування “життя” своя особлива проблема, яка може бути розгорнута тільки на шляху редуктивної привації з онтології присутності.

Турбота онтологічно “раніше” названих феноменів, які звичайно завжди в певних межах можуть бути адекватно “описані”, без того щоб обов'язково бачити або взагалі хоча б тільки дізнаватися їх повний онтологічний горизонт. Для цієї фундаментально-онтологічної розвідки, яка не прагне ні до тематично повної складової онтології присутності, ні тим більше до конкретної антропології, повинно вистачити вказівки на те, як ці феномени екзистенційно засновані в турботі.

Здатність бути, заради якої присутність є, сама має буттєвий модус буття-в-світі. У ній лежить онтологічне віднесення до внутрішньомірного суцього. Турбота завжди, нехай хоча б лише привагивна, є занепокоєння і дбайливість. У волінні зрозуміле, тобто накидане на його можливості суще бере на себе таке, яким треба потурбуватися, відповідно, яке треба дбайливістю ввести в його буття. Тому до воління належить постановка, яка завжди вже визначилася заради-чого. Для онтологічної можливості воління конститутивне: попереднє розімкнення заради-чого взагалі (буття-вперед-себе), розімкнутість того, хто турбується (світ як в-чому-вже-буття) і розуміє кидання себе присутністю на

здатність бути до тієї чи іншої можливості “вільного” суцього. У феномені волі проглядає основоположна цілість турботи.

Розуміюче самонакидування присутності є ніби фактичним при якомусь розкритому світі. З нього воно бере – і найближчим чином в міру тлумачення у людей – свої можливості. Це тлумачення заздалегідь обмежило вільні для вибору можливості кругом відомого, досяжного, терпимого, того, що пристойно. Це нівелювання можливостей присутності до найближчого доступного здійснює разом з тим затьмарення можливого як такого. Середня повсякденність стає сліпою до можливостей і заспокоюється одним “дійсним”. Ця заспокоєність не виключає розширеної діловитості заклопотаності, але збуджує її. Воля не вводить тоді позитивних нових можливостей, але наявне в розпорядженні “тактичне” видозмінюється таким чином, що виникає видимість якихось звершень.

Заспокоєне “воління” під проводом людей означає не погашення, а тільки модифікацію буття до здатності-бути. Буття до можливостей показує себе тоді здебільшого як голе бажання. У бажанні присутність кидає своє буття на можливості, які не тільки залишаються охоплені заклопотаністю, але їх виконання навіть не продумується і не очікується. Навпаки: панування вперед-себе-буття в модусі голого бажання несе з собою нерозуміння документальних можливостей. Буття-в-світі, чий світ первинно накиданий як світ бажання, безнадійно загубився в доступному, але так, що його, як єдино підручного, все одно в світлі бажаного ніколи не достатньо. Бажання є екзистенційна модифікація розуміючого самонакидування, яке, підлягаючи кинутості, лише волочиться за можливостями. Таке волочіння замикає можливості; що є “ос” в бажанні заманювати, стає “дійсним світом”. Бажання онтологічно заздалегідь передбачає турботу.

В залучених вже-буття-при... має пріоритет. Уперед-себе-у-вже-бутті-в... відповідно модифікується. Зменшене захоплення оголює потяг присутності “жити життям” світу, в якому воно щоразу виявляється. Потяг являє характер погоні за... Буття-вперед-себе загубилося в “лише-завжди-вже-при...”. “Туди-до” потягу є припущення зтягнути себе до того, чим захоплений потяг. Коли присутність у прагненні ніби тоне, то не просто потяг ще в наявності, але повна структура турботи модифікується. Осліпнувши, воно кидає всі можливості на службу потягу.

Навпаки, прагнення “жити” є таке “туди-до”, яке саме від себе привносить мотив. Це “туди-до за всяку ціну” прагнення намагається витіснити інші можливості. Тут те саме буття-вперед-себе невласне, хоча захопленість прагненням йде і від самого прагнення. Прагнення здатне захлеснути те або інше розташування та розуміння. Присутність, однак, ні тоді, ні сьогодні не буває “голим прагненням”, в яке привносяться інші установки на оволодіння та керівництво, але як модифікація повного буття-в-світі вона завжди вже є турбота.

У чистому прагненні турбота ще не стала вільною, хоча тільки вона робить онтологічно можливою цю вигнану присутність з неї самої. У потязі, навпаки, турбота завжди вже пов’язана. Потяг і прагнення суть можливості, що кореняться в залишеній присутності. Прагнення “жити” не можна знищити, потяг “увібрати життя” світу невикорінений. Обидва однак, оскільки вони і лише оскільки вони онтологічно засновані в турботі, онтично підлягають через неї як власні екзистенційні модифікації.

Вираз “турбота” має на увазі екзистенційно-онтологічний основофеномен, який, тим не менш, у своїй структурі непростий. Онтологічно елементарна цілість структури турботи не піддається редукції до онтичного “першоелементу”, так само як буття свідомо не можна “пояснити” з суцього. У підсумку виявиться, що ідея буття взагалі так само не “проста”, як буття присутності. Визначення турботи як буття-вперед-себе-у-вже-бутті-в... – як буття-при... робить ясным, що і цей феномен в собі ще структурно поділений на складові. Чи не є це, проте, феноменальною ознакою того, що онтологічне питання має бути просунуте ще далі до виявлення більш вихідного феномена, онтологічно несе єдність і цілість структурній багатогранності турботи? Перш ніж розвідка заглибиться в це питання, потрібно озирнутися та уточнити освоєння раніше інтерпретованого в видах на фундаментально-онтологічне питання про сенс буття взагалі. Але спочатку треба пока-

зати, що онтологічна “новина” цієї інтерпретації онтично стара. Експлікація буття присутності як турботи не підганяє його під надуману ідею, але екзистенційно концептуалізує щось онтично-екзистентно вже розізнане.

5.10. Ж. ДЕЛЬОЗ, Ф. ГВАТТАРІ. РІЗОМА

“Анти-Едіп” ми написали вдвох. І, якщо кожен з нас був одночасно декількома, виходило вже багато народу. Тут ми використовували все, що нас зближувало, найближче і найдалше. Ми вміло роздали псевдоніми, щоб зробитися невпізнаними. Чому ж в такому випадку ми зберегли наші імена? За звичкою, виключно за звичкою. Щоб і нас не впізнали. Щоб зробити непомітним не нас самих, а те, що змушує нас діяти, відчувати, думати. Ну і тому, що приємно розмовляти як всі, говорити, що сонце встає, тоді як кожен розуміє, що це всього лише манера говорити. Чи не для того, щоб досягти тієї точки, де не йдеться більше про Я, а тієї, де вже більше не має значення, говорити або не говорити Я. Ми більше не самі. Кожен сам дізнається про своїх. Нам вже допомогли, нас сприйняли, нас розмнючили.

Книга не має ні об'єкта (objet), ні суб'єкта (sujet), вона зроблена з матерій, порізному сформованих, з абсолютно різних дат і швидкостей. З того моменту, коли ми надляємо книгу будь-яким суб'єктом, ми нехтуємо цією роботою матерій, і зовнішніми їх відносинами. Ми фабрикуємо (fabriquer) “блаого Бога” замість геологічних рухів. У книзі, як і в будь-якій іншій речі, є лінії зчленування або сегментації, страти, територіальності, але також і лінії закінчення (lingnes de fuite), руху детериторизації та дестратифікації. Швидкості витoku порівняні між собою, тягнуть за собою по цих лініях феномени відносного запізнення, в'язкості, або, навпаки, прискорення, розриву. Все це – лінії та вимірні швидкості – конституюють певний пристрій (agencement). Книга – це пристрій, який не може бути приписаний будь до чого. Це певна множинність, але ми поки ще не знаємо того, що імпліцитно містить в собі множину, коли воно перестає бути приписаним, тобто коли воно зводиться до стану субстантива. Машинний пристрій (agencement machinique) звернений до страт, які утворюють в ньому, без сумніву, певний рід організму або значиму цілісність, або визначення, яке може бути приписане суб'єкту; але не в меншій мірі він звернений і до тіла без органів, яке невинно руйнує організм, примушує циркулювати, поширює невизначені частки, чисті напруженості (intensites riges) і приписує собі суб'єкти, на яких воно не залишає нічого, крім імені в якості сліду напруженості. Яке тіло без органів книги? Тіл кілька, в залежності від природи розглянутих ліній, в залежності від їх складу або чистої щільності, від можливості їх сходження на “плані консистенції” (plan de consistance), яка забезпечує вибірку (selection). Тут, як і всюди, істотні одиниці виміру: розділяти лист на кванти. Немає різниці між тим, про що говорить книга, і тим, як вона зроблена. А значить, книга – не більше, ніж предмет. На відміну від інших тіл без органів, книга, як пристрій, є собою, тільки перебуваючи в зв'язку з іншими пристроями. Ми ніколи не запитаємо, що означає книга, ми не будемо намагатися нічого зрозуміти в книзі, ми запитаємо себе, як вона функціонує [з чим вона взаємодіє], будучи в зв'язку з чим вона передає або залишає поза передачею напруженості, в якій множинності вона вбудовує і трансформує свою, з якими тілами без органів їй потрібно звести своє. Книга не існує інакше, як за посередництвом зовнішнього і в зовнішньому. Книга сама є маленька машина, в якому відношенні – в свою чергу, вимірному – ця літературна машина складається з машиною війни, машиною любові, революційною машиною, абстрактною машиною (machine abstraite), наслідком якої вони є?

Нас дорікнули в надто частих відсиланнях до літераторів. Але єдине питання, коли ми пишемо – це знати до якої іншої машини можна і треба приєднати літературну машину, щоб вона почала функціонувати. Клейст і божевільна машина війни, Кафка і не-

бувала бюрократична машина... (а якби ми ставали тваринами чи рослинами за допомогою літератури (що, звичайно, не має на увазі буквального сенсу)? Хіба в тварину не перетворюються спочатку за допомогою голосу?). Література – це якийсь пристрій, вона не має нічого спільного з ідеологією, ідеології немає й ніколи не було.

Ми не говоримо ні про що інше, крім: множинність (multiplicite) ліній, страт і сегментації (segmentarite), ліній витоку і напруженостей, машинних пристроїв і їх різних типів, тіл без органів і їх конструкцій, селекцій, планів консистентії, одиниць вимірювання, необхідних в кожному випадку. Стратометри, делеметри, одиниці CsO щільності, одиниці CsO конвергенції (convergence) формують не тільки квантування листів, а й визначають його [лист] завжди як міру іншої речі. Термін “писати” не має нічого спільного з “означати”, скоріше з “межувати”, “картографувати”, навіть майбутні області (contrees).

Перший тип книги – це книга-корінь. Дерево – це вже образ світу, або, точніше, корінь – образ дерева-світу. Це класична книга, подібна прекрасним органічним нутрощам (interiorite), що означає і суб’єктна (subjective) (страта книги). Книга імітує світ також як мистецтво природу – за допомогою процесів, які їй властиві, і які успішно завершують те, що природа не може або вже більше не може робити. Закон книги – це закон рефлексії [відображення]. Єдине роздвоюється (le Un qui devient deux). Яким чином закон книги може перебувати в природі, якщо він визначає собою саме поділ між світом і книгою, природою і мистецтвом? Один стає двома (Un devient deux): кожен раз, коли ми зустрічаємо цю формулу, чи була вона стратегічно висловлена Мао, або зрозуміла як “найдіалектичніша” з усіх; ми перебуваємо перед думкою, найкласичнішою, найбільш продуманою, найстарішою і втомленою. Природа не діє таким чином: коріння самі по собі є стрижневими з численними відгалуженнями – боковими (laterale), циркулярними (circulaire), але не дихотомними. Дух запізняється (retarder sur la nature) по відношенню до природи. Навіть книга, як природна дійсність, є стрижневою, зі своєю віссю і листям навколо. Але книга, як духовна реальність, в образі Дерева або Кореня, не перестає розвивати закон, за яким один перетворюється в два, потім два перетворюються в чотири... Бінарна логіка – це духовна реальність дерева-кореня. Навіть така “просунута” дисципліна, як лінгвістика, зберігає в якості базового образу це дерево-корінь, який долучає (rattache) її [лінгвістику] до класичної рефлексії (так, наприклад, Хомський і синтагматичне древо, що починається з пункту S і триває по дихотомії). Це означає, що дана думка ніколи не розуміла множинність: їй потрібно припустити основну єдність, щоб досягти двох, слідуючи духовному (spirituelle) методу. З боку об’єкта, слідуючи природному методу, можна, поза всякими сумнівами, перейти від одного до трьох, чотирьох або п’яти, але завжди за умови того, що ми маємо в своєму розпорядженні основну (principale) єдність, єдність стрижневого кореня, який підтримує другорядні коріння. Але від цього не легше. Дво-однозначні (bi-univoques) відносини між послдовними колами всього лише заміщають бінарну логіку дихотомії. Стрижневий корінь включає в себе множинність не більш, ніж дихотомний (dichotome) корінь. Один діє в об’єкті, в той час як інший – в суб’єкті. Бінарна логіка і дво-однозначні відносини досі домінують в психоаналізі (дерево марення у фрейдівській інтерпретації Шребера), в лінгвістиці і структуралізмі, навіть в інформатиці.

Система-корінець або мочкуватий корінь – другий образ книги, який із задоволенням рекламується нашою сучасністю. Цього разу головний корінь не дозрів (a avorte) або руйнується (se detruit) майже дощенту, від нього відгалужується безліч другорядних коренів, які розростаються в повну силу. Природна дійсність виявляється у відторгненні (avortement) основного кореня, але від цього його єдність не стає меншою за минулу, майбутню або можливу єдність. Ми повинні запитати себе: чи не компенсує духовна і розумна реальність такий стан речей, виставляючи, в свою чергу, вимогу ще більш всеосяжної таємної (secrete) єдності або ще більш екстенсивної тотальності. Розглянемо метод cut-up Буррога: накладання (pliage) одного тексту на інший, складений з багатьох і навіть випадкових коренів (можна сказати, живців), включає в себе додатковий вимір розглянутих текстів. Саме в цьому додатковому вимірі складки (pliage) єдність продво-

жує свою духовну роботу. Саме в цьому сенсі навіть найроzdробленіший твір може бути також представлений як цілісний твір або великий опус. Велика частина сучасних методів серійного розмноження або збільшення множинності є абсолютно адекватною в одному напрямку, наприклад, в лінійному, тоді як єдність цілісності (totalisation) стверджує себе куди більше в іншому вимірі, циркулярному або циклічному. Кожного разу, коли множинність виявляє себе включеною в будь-яку структуру, її зростання компенсується через редукцію законів комбінації. Руйнівники єдності є також в цьому випадку творцями ангелів, *doctores angelici*, оскільки вони стверджують єдність, в чистому вигляді ангельську та верховну. Слова Джойса, відомі як “слова з множинним корінням”, насправді порушують лінійну єдність слова або навіть мови тільки тоді, коли вони задають циклічну єдність фрази, тексту або знання. Афоризми Ніцше ламають лінійну єдність знання тільки тоді, коли вони відсилають до циклічної єдності вічного повернення, присутнього як невпізнання (*non-su*) в думці. Інакше кажучи, пучкоподібна система не пориває насправді з дуалізмом, з компліментарністю суб’єкта й об’єкта, з природною та духовною реальностями: єдність постійно порушується і стикається з протигідєю в об’єкті, тоді як в суб’єкті торжествує новий тип єдності. Світ втратив свій стрижень, суб’єкт більше не становить дихотомію, він отримує доступ до єдності вищого рівня, амбівалентності та наддетермінації, у вимірі, завжди додатковому до вимірювання об’єкта. Світ перетворився на хаос, але книга залишається чинною світові, хаос-корінець на місці космосу-кореня. Дивна містифікація, містифікація книги: чим більше вона [книга] тотальна, тим більше вона фрагментарна. Книга як образ світу – до чого ж прісна ідея. Насправді мало сказати: “Хай живе множинне!”, хоча навіть це буде складно вигукнути. Ніякого типографічного, лексичного чи навіть синтаксичного встановлення (*habilité*) не вистачить, щоб змусити почути цей крик. Множинне – його потрібно зробити, не додаючи кожного разу перевершуючий вимір, а навпаки, найбільш простим способом, за допомогою поміркованості на рівні вимірів, які ми маємо, завжди $n-1$ (тільки так один становить частину множинного, будучи завжди від’ємним). Віднімати єдине зі створюваної множинності, завжди писати – 1 після n . Можна було б назвати таку систему у вигляді різоми. Різома, як підземне стебло (*tige*), абсолютно відмінна від коренів і корінців. Цибулини, бульби – це різоми [корневиця]. Рослини з коренем або корінцями можуть бути різоморфними в усіх відношеннях – це питання знання того, чи не є ботаніка в її специфіці цілком різоморфною. Такими є навіть тварини, збиті в зграї: щури утворюють різоми. Такі і нори з усією їхньою функцією житла, їжі, переміщення, ухлення та розриву. Різома сама по собі має дуже різноманітні форми, починаючи зі своєї зовнішньої протяжності, розгалуженою на всі боки, до конкретизацій в цибулини та бульби. Коли пацюки аж кишать (*se glissent les uns sur les autres*). У різомі є найкраще і найгірше: картопля і пирій, бур’ян. Тварина і рослина, пирій – це трин-трава (*stabgrass*). Ми відчуваємо, що не переконуємо в цьому нікого, якщо не пронумеруємо деякі приблизні властивості різоми.

Список джерел

1. Платон. Сочинения в 4-х т. – Т.2. М.: Мысль, 1993. С.349-355.
2. Спиноза Б. Избранные произведения в 2-х т. Т.1. М.: Госполитиздат, 1957. С.107-109.
3. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. III. Энциклопедия философских наук. – Ч.3. Философия духа. Перевод Б. А. Фохта. М.: Госполитиздат, 1956. С.32-35.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Диалектика природы. Сочинения, Т.20. С.360-361.
5. Беркли Д. Сочинения. Сост., общ. ред. и вступ. статья И. С. Нарского. – М.: “Мысль”, 2000. С.5-9.

6. Фихте И. Г. Сочинения в 2-х т. – Т.1. Составл. и примеч. В. Волжского. – СПб.: Мифрил, 1993. С.49-60.
7. Бергсон. А. Творческая эволюция. М.: Канон-Пресс, 1998. С. 234-239.
8. Козлов А. А. Свое слово. – № 5. СПб: Типо-литография М. П. Фроловой, 1898. С.117-129.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. Перевод В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С.191-196
10. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. и послесл. Я. И. Свирского, науч. ред. В. Ю. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С.6-12.

ТЕМА 6. ІЄРАРХІЯ ПОБУДОВИ БУТТЯ

- 6.1. В.В. Зіньківський. Ієрархічна структура буття
- 6.2. Плотін. Про провидіння
- 6.3. Прокл. Єдине і багате в їх статичі
- 6.4. С.Л. Спіфанович. Преподобний Максим Сповідник і візантійське богослов'я
- 6.5. Святий Фома Аквінський. Чи можлива нескінченна безліч існування в реальності
- 6.6. В.С. Соловйов. Дійсність морального порядку
- 6.7. Н. Гартман. Стара і нова онтологія
- 6.8. Ф. Енгельс. Вступ до “Діалектики природи”
- 6.9. С.О. Левицький. Ієрархічна будова буття
- 6.10. М.О. Бердяєв. Демократія та ієрархія
- 6.11. О.М. Гіляров. Оцінюючий світогляд

6.1. В.В. ЗІНЬКІВСЬКИЙ. ІЄРАРХІЧНА СТРУКТУРА БУТТЯ

1. Світ є живе ціле – така наша основна та первинна інтуїція світу. Але що значить ця інтуїція, як треба розуміти те, що світ є єдність, і до того ж “жива” єдність? Це вимагає не простого тлумачення, а аналізу прихованої в інтуїції діалектики.

Справді, світ є, перш за все, нескінченне “різноманіття”, і в повноті його єдності все в цьому “різноманітті” живе “своїм” життям, рухається особливою траєкторією свого розвитку. З цього твердження думка легко переходить до утвердження стосовно незмінного різноманіття буття, що виражається в різних видах “плюралізму”. Найяснішою, найпростішою формою плюралізму була теорія Демокріта, який стверджував, що світ складається з незліченної кількості дрібних одиниць буття (“атомів”, тобто неподільних одиниць), одна від одної незалежних. В системі Демокріта ці атоми, як одиниці буття, однакові (відмінності між ними визначаються лише зовнішніми моментами), але вже в системі Анаксагора, родоначальника хімії, одиниці буття якісно неоднорідні, що і пояснює реальне різноманіття в бутті.

Але якщо світ складається з незалежних одна від одної одиниць буття, то що “сполучає” їх в якусь, хоча б і нестійку, єдність? З плюралізму, якщо сприймати всерйоз його основне твердження, ніяк не можна вивести тієї (хоча б і відносної) єдності, яку ми знаходимо в світі.

У Демокріта ця єдність виникає з якоїсь позамірної, таємничої “необхідності”, яка панує в світі і визначає його шлях, тим самим створюючи та охороняючи єдність в світі. Але хоча поняття необхідності (ananke) до часу Демокріта загубило той первісний міфологічний характер, який воно мало в дофілософських релігійних побудовах в античному світі, однак міфологічна суть “необхідності” в ньому залишилася. Чому і як ця “необхідність” взагалі підпорядковує собі самостійні одиниці буття? Проблема, яка тут постає, є та сама, по суті, проблема, яка залишається і в сучасній науці, яка теж, підганяючи буття під “закони”, неминуче присвоює цим законам незбагненну магічну силу і владу над явищами (що означає, що елемент міфології, по суті, є і в сучасних наукових побудовах).

2. Крок вперед зробила філософська думка у Анаксагора, який побудував особливе поняття позамірної сили “духу” (nous), яка і визначає життя світу. Правда, у самого Анаксагора це поняття “духу” має, скоріше, матеріальний характер – і тут ми маємо справу з тією ж недостатньою виразністю чисто духовного початку, яку ми знаходимо і в іншому грецькому терміні – лυεῖν (дух), який спочатку теж ще не вільний від матеріального

відтінку. Так чи інакше, треба визнати, що у Анаксагора філософська думка вже опанувала тему плюралізму, оскільки над різноманітним буттям височить початок, що означає єдність світу. Така діалектика поняття плюралізму – якщо у світі є єдність, то вона не від світу, вона привносить “згори” в нього. Якщо світ є “система” (що є інше вираження єдності світу), то його системність обумовлюється “надсистемним” початком (формула Лоського). Інакше кажучи, початок єдності не можна мислити іманентним світу – він трансцендентний світу, тобто приходить в нього “ззовні”. З християнської точки зору, єдність світу визначається актом творіння: в єдності Творця світу застава та підстава єдності світу. Всі спроби зрозуміти єдність світу як момент, іманентний світу, по суті, приречені на слідування Плотіну – але у Плотіна світ і Абсолютне єдиносущні один іншому. Ніколи християнське споглядання світу не зможе прийняти цього, якими б чудовими не були системи іманентизму (від Плотіна до Вл. Соловйова та С. Л. Франка).

3. Саме єдність світу, хоча і дана нам лише в безпосередній інтуїції світу, однак безперечна, як безперечно і незоре різноманіття в світі. Філософський вираз цього різноманіття і дає нам ідея плюралізму – але, звичайно, лише відносного (не абсолютного) плюралізму. Але тема світу складається, звичайно, не тільки з обліку незорого різноманіття в ньому, а й у факті його єдності – перші та категоричні прояви цієї єдності дані саме в складі світу. Дійсно, у міру розвитку наукового вивчення світу наука виділяє в ньому окремі “сектори” – і, перш за все, на основі методологічних міркувань. У фізиці ми користуємося одним методом дослідження, але те саме матеріальне буття, при хімічному дослідженні, вимагає вже інших методів – і це ще більш неминуче в біології, психології, соціальному знанні. Але це розсічення світу на окремі сектори зустрічає опір в нашій основній інтуїції світу, – звідси і випливає потреба наукового синтезу, тобто відомості стосовно єдності наших знань. Якщо світ єдиний в його інтуїтивному сприйнятті, то розсічення його на окремі сектори визначається лише методологічними міркуваннями. Але в такому разі завдання синтезу наукових ідей є не тільки виправданим, воно просто необхідне. Методологічний плюралізм не може сам собою бути перетворений в онтологічний.

8. У системі світу особливе місце належить людині. Людина є вища форма буття; Священне Писання, релігійний досвід говорять і про істот, що стоять вище, ніж людина, – про ангелів. Зазвичай створення ангелів пов’язується з тим текстом книги Буття, де сказано, що “Бог створив на початку небо і землю”, – і це поняття “неба” майже всі святі Отці тлумачать як сферу ангельського буття. Є, втім, і інші тлумачення цього тексту, тобто тлумачення слова “небо” в фізичному сенсі неба, – але нам нема чого виходити в аналіз цієї екзегетичної теми. Так чи інакше безперечно, що християнське тлумачення “творіння” охоплює створення як чисто духовного буття ангелів, так і чисто матеріального буття, так само як і того поєднання духовного і матеріального буття, яке ми знаходимо в людині.

Реальність ангельського буття не підлягає сумніву з християнської точки зору – і це більш ясно дано нам в досвіді зла, ніж в досвіді добра. Християнство не знає і не приймає поняття зла, як особливої “сутності” – воно знає зло завжди в особистому його втіленні – даремну роботу в світі творять духи зла, і християнська свідомість, з більшою або меншою виразністю, але і з достатньою силою встановлює ці прояви дій злих духів. Духи, що несуть добро, не менш близькі та живі для християнської свідомості, але реальність злих духів більш гостро переживається усіма. Немає зла як сутності, але немає і безособового зла – зло всюди жваво в чиемусь особистому бутті; тільки недостатня пильність свідомості іноді пропускає в наші думки мотиви маніхейського дуалізму.

Згідно “Ареопагітиків”, в ангельському світі існують свої ієрархічні відносини, в характеристику яких ми не будемо тут вдаватися. Але, торкаючись ангельського буття, нам важливо сказати про дві теми, що постають тут. Перш за все ангели – і добрі, і злі – як сказано, суть особисті істоти, інакше кажучи, їм притаманні всі ті дари, які властиві особовому буттю. У цих властивостях основне місце належить дару свободи – і саме цей дар обумовлює собою поділ в ангельському світі, тобто появу злих духів, яку ми вже відзначили. Вже у вищій сфері буття, в ангельському світі наявне, таким чином, трагічне роз-

ділення і впливаюча звідси боротьба добрих і злих сил. Є всі підстави вважати, що основна діяльність ангелів пов'язана з людською сферою, що саме по собі не означає обмеження їх творчої сили.

9. Таким чином, ми маємо справжній розвиток буття – від чистої матерії (досліджуваною фізикою та хімією), через біосферу. Через людське буття ми підіймаємося до безтілесних духів. Однак якщо взяти тлумачення книги Буття в зазначеному нами сенсі, то творіння світу почалося зі створення ангелів, як чисто духовного буття, і вже після цього мова йде про створення “землі”, тобто матерії. Сама біблійна розповідь, яка розповідає про створення по днях, встановлює, безсумнівно, ієрархічний лад буття. Звичайно, без особливої напруги можна (і треба) взяти тлумачення поняття біблійного “дня” як періоду, епохи – і тоді біблійна оповідь веде нас від періоду до періоду, починаючись творінням ангелів і закінчуючи творінням людини. Коло творіння замикається в людині – в ній, як у вищому ступені буття, пов'язаного з матеріальною сферою, ми знаходимо і духовну сторону, генетично не пов'язану з матеріальною сферою, з формами долюдського буття. Але якщо тема про людину поставлена в Біблії особливо, якщо вона виділяє людину з загального розвитку світу, то, з іншого боку, людина все одно є верхньою творінням. Людина увічнє ті форми життя, які були покликані до буття до неї, але вона тому і увічнє, що приєднується до долюдського буття. Є неперехідна межа між вищими формами долюдського буття і людиною – і тут християнська позиція тверда і не може коливатися. Але такі непрохідні кордони не порушують єдності в бутті, не відривають людину від долюдського буття. Мало того: християнська космологія, ґрунтуючись на прямих вказівках книги Буття (гл. I), стверджує в людині можливість і обов'язок панувати над природою, бути господарем природи. Так було в первинному плані світобудови – і якщо гріх порушив це положення людини в природі, якщо замість того, щоб панувати над природою, людина, в силу гріха, стала рабом природи, що залежить від неї, то ця зміна не порушує принципу ієрархічної структури буття. Людина залишається найвищою точкою в тваринному бутті, пов'язаному з матеріальною сферою; ослаблення її міцності не руйнує царського ладу в природі людини.

6.2. ПЛОТІН. ПРО ПРОВІДІННЯ

Друга книга

1. Яка наша відповідь? Всі події та речі, як хороші, так і погані, є невід'ємними аспектами вселенського принципу розуму, оскільки ця Ідея Всесвіту не породжує їх, а містить. Принципи розуму є діями або виразами душі Всесвіту; її частини (тобто хороші та погані події) є виразами цих душ-частин. Це єдине, душа, складається з різних частин; відповідно, принципи розуму теж будуть складатися з різних частин, і такою ж складною структурою будуть володіти основні принципи системи, тобто все, що вони вироблять. Душі перебувають в гармонії одна з одною, і в такій гармонії знаходяться їх діяння та наслідки їхніх діянь; але під гармонією тут мається на увазі єдність протигрич. Оскільки всі речі виникають з цієї єдності, то вони в неї і повертаються, при цьому тільки тому, що так потрібно природі. Проявляються відмінності, породжуються непримиренні протиріччя, але всі вони є частинами однієї організованої системи, оскільки вийшли з єдиного джерела. Це положення може бути проілюстроване поведінкою різних тварин: коні являють собою єдиний рід, але вони б'ються між собою, кусають одне одного, і в своїй взаєминах демонструють і злобу, і гнів, і заздрість; те саме стосується і всіх інших представників єдиного цілого – виду, те саме стосується і людства. Знову ж таки, всі перераховані вище типи є складовими частинами одного класу, класу живих істот: м'яві предмети можна розсортувати за різними типами, а потім відновити в одному класі “неживих”; якщо ми вирішимо піти ще далі, то живі й неживі можуть бути віднесені до одного

класу – “істот”, і, якщо зробити ще один крок в цьому напрямку, – до джерела Буття. Прив'язавши все до цього єдиного джерела, ми можемо рухатися в зворотному напрямку, шляхом безперервного поділу: ми побачимо, що в міру того, як єдність досягає всесвітності, вона схоплює все в одну систему так, що при всіх своїх внутрішніх розбіжностях продовжує являти собою одну живу істоту зі складною структурою – організм, в якому кожен його член виконує тільки йому властиву функцію, і в той же час існує в цьому єдиному цілому; багаття горить; кінь виконує покладену йому роботу; люди використовують полум'я і коня у відповідності зі своїми особистими якостями і звідси виникає їх вплив на конкретні види, до яких належать вогонь і кінь, а також все те, що в житті є гарного та поганого.

2. Обставини не владні над тим, що в житті є хорошого, бо вони самі сформовані причинами і є частиною наслідків. Провідний принцип тримає всі нитки, а малі елементи, індивідууми, виконують свої функції відповідно до своїх можливостей. Так, на війні головнокомандуючий складає план, а його підлеглі роблять все, що в їх силах, щоб втілити цей план в життя. Порядок у Всесвіті був встановлений провидінням, яке можна порівняти з командувачем армією; він продумав операцію, умови її проведення, і такі практичні потреби, як їжа, питво, зброя та військові машини; для того, щоб операція виявилася успішною, була заздалегідь вирішена проблема з'єднання всіх цих складних частин. Складаючи план, командувач мав певні обґрунтовані надії на успіх, хоча він не міг знати всіх дій ворога, і йому було не дано розташувати армію противника на свій розсуд: але якщо мова йде про надзвичайно обдарованого полководця, який здатний зробити навіть і таке, то що тоді може завадити йому успішно здійснити свій план?

3. Навіть в тому випадку, коли Я має можливість вибору, то сам факт вибору означає, що створена річ (зроблене діяння) займає своє місце в загальній чіткій схемі. Ваша особистість не проникла у всевітний план звідкись з боку, ви є частиною плану, ви і ваші особисті якості. Але що є причиною появи незначної особистості? Це питання складається з двох частин: якщо Творець існує, то чи повинні ми вважати його причиною моральних якостей індивідуума, або ж відповідальність лежить на самому творінні? А, може бути, ніхто ні за що не несе відповідальності? Зрештою, ніхто ж не звинувачується в тому, що рослини позбавлені органів почуттів, і нікого не лають за те, що тварини не рівні людям, що було б рівносильно скарзі на те, що люди не рівні богам. Людський розум примиряється з недосконалістю рослин і тварин; чого ж тоді йому скаржитися на те, що люди не можуть піднятися вище людського рівня? Якщо цей закид просто означає, що людина може вдосконалити себе своїми власними силами, то тоді ми повинні визнати, що причиною її невдач в цій справі є її власна неповноцінність. Але якщо поліпшення має прийти не від самої людини, а від її Творця, тоді просити більше, ніж вже було дано, так само безглуздо, як це було б нерозумно у випадку з рослиною або твариною. Питання не в тому, наскільки повноцінна річ в порівнянні з чимось іншим, а в тому, чи добре вона справляється зі своїми функціями всередині свого власного виду; загальної рівності існувати не може. Значить принцип розуму, створюючи речі, заздалегідь вирішив, що між ними буде існувати нерівність? Звичайно ні: нерівність неминуча, бо вона закладена в природі речей; принцип розуму нашого Всесвіту слідує за певним аспектом душі; сама душа слідує за мислячою першопричиною, яка не є однією з речей у Всесвіті, але всіма речами відразу; якщо мова йде одночасно про всі речі, то, значить, мається на увазі їхня велика різноманітність: там, де існує різноманітність і немає тотожності, там повинні бути перші, другі, треті речі і так далі по низхідній. Тоді форми життя повинні представляти собою не чисті душі, а слабкі, причому, чим далі по низхідній, тим слабкішими вони будуть. Звичайно, в принципі розуму, який становить живу істоту, присутня душа, але це – інша душа (слабший аспект), а не та вища, від якої виходить і сам принцип розуму; і ця складена з різних частин колісниця життя слабшає в міру свого наближення до матерії, і те, що вона створює, є ще більш недосконалим. Подумайте, як далеко творіння знаходиться від Творця, і тим не менш, настільки воно прекрасне! Загалом, ніщо не може забезпечити творінню володіння всіма якостями Творця, який вище будь-якого зі своїх творінь і не несе відповідальності за них; можна дивувати-

ся, що Він взагалі не залишає їх без уваги, і що сліди Його присутності можуть бути настільки благородні. І якщо Його дари настільки великі, що нижчі не можуть ними скористатися в повній мірі, тому залишаються в великому боргу перед Ним; вся провина повинна бути покладена на несприйнятливє створення, а провидіння повинно бути ще більш піднесеним.

4. Якби людина була цілісною річчю – я маю на увазі, якщо б вона була би створеною річчю, яка діє і піддається впливу відповідно до абсолютно несхильної перед ніякими змінами природою – тоді судити і карати її можна було б не в більшій мірі, ніж простих тварин. Але людина підлягає засудженню в тому випадку, якщо вона творить зло; і це справедливо. Бо вона не є простою річчю, зробленою за чітким планом; її природа містить окремий і вільний принцип. Це, однак, не означає, що вона не пов'язана з провидінням або Загальним розумом; вищий світ не може бути відрізаний від світу почуттів. Вищий проливає світло на нижчий, і цим світлом є провидіння в його вищому аспекті. Принцип розуму має два аспекти, один з яких створює речі, а інший пов'язує їх з вищими істотами; з цих вищих істот походить вище провидіння, від якого залежить те нижче провидіння, яке є вторинним принципом розуму, нерозривно пов'язаним з первинним принципом; ця пара – велике і мале провидіння – діючи разом, створюють все-світню тканину, одне всеохоплююче провидіння. Значить, люди мають особливий принцип; але не всі використовують все те, що закладено в їх природі; є люди, які живуть за одним принципом, і є люди, які живуть за іншим, або, вірніше, за кількома іншими менш шляхетними принципами. Бо всі ці принципи присутні в людині навіть тоді, коли не впливають на неї – хоча ми не можемо вважати їх перебуваючими у бездіяльності; всі виконують свої функції. Нас питають: "Але який сенс в їх присутності, якщо вони не впливають на людину; адже бездіяльність означає відсутність?" Ми наполягаємо, що вони присутні завжди, і що ніщо не вільно від їхньої присутності. Але, звичайно, їх немає там, де вони не діють? Якщо вони присутні у всіх людях, то вони обов'язково повинні діяти у всіх людях, – особливо це стосується принципу вільної дії. Перш за все, тварини не повністю володіють цим принципом, і навіть не всім людям дано повністю володіти ним. Значить, цей принцип не є єдиною ефективною силою у всіх людей? Чи немає ніяких підстав вважати, що він не повинен бути єдиною силою. Є люди, в яких взагалі тільки він і діє, надаючи життю свої характерні риси, а все інше є лише необхідністю (і, отже, невідступне). Якщо людина прожила погане життя, то які б то не були причини: чи структура людини завела її на несправедливий шлях, то вона стала рабом своїх бажань (в цьому випадку проблема належить до розряду ментальної або духовної), ми все одно будемо змушені покласти провину за невдале життя на субстрат (щось нижче стосовно найвищого принципу в людині). За логікою, ми будемо змушені сказати, що цей субстрат (джерело, що відповідає за свої діяння) повинен бути матерією, а не принципом розуму; тоді складеться враження, що верховенство належить не принципу розуму, а матерії, грубій матерії, як найстрашніший її формі, а потім матерії, сформованій в людині; але ми повинні пам'ятати, що для цього вільного принципу в людині (яка є аспектом загальної душі), субстрат (щось неповноцінне, яке підлягає безпосередньому перетворенню в форму) є не матерією, а саме принципом розуму, разом з усім, що він виробляє і формує за своєю подобою так, що ні глибока матерія, ні матерія, організована в повноцінну людину, не панують всередині нас. Якості, що проявилися у нас в нинішньому житті, можуть бути, ймовірно, віднесені до нашої поведінки в минулому житті, ми повинні припустити, що наші попередні діяння зробили правлячий в даний час всередині нас принцип розуму неповноцінним в порівнянні з принципом, який там правив попередньо. Душа, яка пізніше знову засяє, в даний час ослаблена. І можна сказати, що будь-який принцип розуму включає в себе принцип розуму матерії, який він, стало бути, здатний використовувати в своїх цілях, або знайти його співзвучним собі, або наділивши його якостями, які роблять цей принцип таким. Принцип розуму вола не має місця до того часу, поки не з'єднається з матерією, що відповідає волі; саме так і відбувається процес метемпсихозиса, про який ми читаємо у Платона. Душа повинна втрати-

ти свою природу, принцип розуму повинен бути трансформований; так народжується душа-вол, яка колись була людиною. Отже, деградація справедлива.

6.3. ПРОКЛ. ЄДИНЕ І БАГАТЕ В ЇХ СТАТИЦІ

І. ЄДИНЕ ТА БІЛЬШІСТЬ

А. Єдине та більшість в їхній статистиці

§1. Будь-яка безліч, тим чи іншим чином, причетна до єдиного.

Справді, якщо вона ніяким чином не причетна до єдиного, то не ціле не буде єдиним, ні кожна з багатьох частин, з яких складається безліч, а буде кожна з них безліччю, і так без кінця, адже кожна з цих нескінченних частин буде знову нескінченною безліччю. Якщо безліч ніяким чином не причетна ніякому єдиному ні як власне ціле, ні щодо кожної частини в ньому, то воно в усіх відношеннях буде нескінченним і щодо будь-якої частини. Саме, яку б не взяли з багатьох частин, вона буде або єдиною, або не жодною, і якщо не єдиною, то чи більшістю або нічим.

Однак якщо кожна частина ніщо, то і складене з них – ніщо; якщо ж вона – це багато, то кожна виявиться складеною з нескінченного числа нескінченних. А це неможливо: адже ніяке суще, складене з нескінченного числа нескінченних (адже воно не більше нескінченного, а те, що складено з усіх частин, більше кожної окремо), і не може щонебудь скластися з нічого. Отже, будь-яка безліч, тим чи іншим чином, причетна до єдиного.

§2. Все, що стає єдиним, стає єдиним у зв'язку з належністю до єдиного.

Справді, якщо воно не є єдине-в-собі (адже щось інше щодо єдиного [тільки] причетне єдиного), то єдине виявляється тим, що зазнає причетності та піддається дії єдиного. Якщо немає нічого, крім єдиного, то існує тільки єдине, і воно не буде причетне єдиного, а буде єдиним-в-собі. Якщо крім нього є щось, що ні єдине і що причетне єдиного, то воно і не єдине, а саме те, що не єдине [по-собі], але єдино як причетне до єдиного. Воно, значить, не є ні єдине [по-собі], ні те, що [має предикат] єдиного. Будучи в один і той же час і єдиним, і причетним до єдиного і тому не єдиним-в-собі, воно єдине, і не єдине, будучи чимось іншим, крім єдиного. Оскільки воно наповнилося [певним] змістом, воно не єдине; оскільки ж виявляється потерпілим, воно єдине. Отже, все причетне єдиного і єдино, і не єдине.

§3. Все стає єдиним в силу причетності до єдиного.

Справді, саме по собі воно не єдине, але в силу того, що зазнало причетності до єдиного, воно єдине. Дійсно, якщо стає єдиним те, що не єдине саме по собі, то воно, без сумніву, стає єдиним, коли [все що міститься в ньому] один з одним сходиться і поєднується, знаходячись під впливом присутності єдиного, не будучи єдиним [самим по собі]; значить, воно причетне єдиного в тому сенсі, що зазнає становлення з єдиним. Якщо воно вже єдине, то не стає єдиним, адже суще вже є, а не стає. Якщо ж воно стає [єдиним] з того, що раніше не було єдиним, то воно буде містити єдине, внаслідок виникнення в ньому якоїсь [певної] єдності.

§4. Все об'єднане відмінне від того, що єдино-в-собі.

Справді, якщо воно об'єднано, то воно, тим чи іншим чином, має бути причетним єдиному в тому сенсі, що про нього говориться, що воно об'єднано. А причетне до єдино-

го і єдине, і не єдине [§2]. Єдине-в-собі не є і єдине, і не єдине. Якщо це [допустити, тобто що воно] і єдине, і не єдине, і якщо в середині нього [єдине і не єдине] знову єдине, то воно буде містити в собі і те, й інше одночасно [тобто єдине і не єдине], і так без кінця, якщо немає нічого єдиного-в-собі, на чому [ще єдине] могло б зупинитися. Але якщо все і єдине, і не єдине, то необхідно, отже, щоб щось об'єднане відрізнялося від єдиного, бо якщо єдине тотожне об'єднаному, воно стає нескінченною безліччю, і те саме буде з кожною з тих частин, з яких складається об'єднання.

§5. Будь-яка безліч вторинна в порівнянні з єдиним.

Справді, якщо безліч раніше єдиного, то, з одного боку, єдине буде причетне безлічі, а, з іншого, безліч, будучи раніше єдиного, не буде причетною до єдиного, якщо тільки ця безліч існувала раніше, ніж виникло єдине, тому що воно не може бути причетним до того, що [ще] не існує, а також тому, що причетне єдиного одночасно й однаково не єдине [§2]. Якщо ж первинна безліч, то єдиного не існує. Але неможливо, щоб існувала яка-небудь безліч, ніяк не причетна до єдиного [§1]. Отже, безліч не раніше єдиного.

Якщо безліч існує одночасно з єдиним і вони за своєю природою однакові (адже за часом цьому ніщо не заважає), то єдине саме по собі не є більшість і множинність, не є єдине, існуючи одночасно як одні проти одних один одному за своєю природою, якщо тільки жодне з них не раніше і не пізніше іншого. Отже, безліч сама по собі [і в цьому випадку] не буде єдиною, і кожна частина окремо не буде в ньому єдиною, і так – без кінця, що неможливо. Отже, безліч за своєю природою причетна до єдиного, і ніщо з цієї [безлічі] не може бути взято без того, щоб не бути єдиним, тому що якщо воно не єдине, то, як доведено, воно буде нескінченна безліч з нескінченного числа таких множин. Значить, у всіх відносинах безліч причетна єдності.

Якщо єдине, будучи єдиним само по собі, ніяким чином не причетне безлічі, то безліч буде в усіх відношеннях пізніше єдиного, оскільки вона причетна до єдиного, а єдине їй не причетне.

Якщо і єдине причетне безлічі, з одного боку, за своїм наявним буттям, як субстанційально єдине, з іншого ж, за причетністю як не єдине, то єдине виявиться помноженим, як і безліч – об'єднаною через єдність. Значить, і єдине поєднується з безліччю і безліч – з єдиним. Однак якщо деяким чином поєднуване між собою зв'язується за допомогою іншого, то це останнє раніше їх; а якщо вони пов'язують самі себе, то вони не протилежні одна одній, оскільки протилежне не прагне один до одного. Тому, якщо єдине і безліч протиставлені один одному і безліч, оскільки вона безліч, не є єдине, і єдине, оскільки воно єдине, що не є безліч, то жодне з них, виникнувши в іншому, не буде одночасно і одним, і двома.

Однак якщо зв'язуюче їх буде раніше них самих, то воно може бути або єдиним, або не єдиним. Але якщо воно не буде єдиним, то воно або більшість, або ніщо. Однак воно не буде ні більшістю (щоб безліч не виявилася раніше єдиного), ні нічим (справді, яким чином ніщо буде пов'язувати?). Значить, воно тільки єдине, отже, безсумнівно, це єдине не буде і більшістю, щоб це не було без кінця.

Отже, існує єдине-в-собі, і всяка безліч походить від єдиного-в-собі.

§6. Будь-яка безліч складається або з об'єднань або з одиницьностей (ex henadôn).

Справді, ясно, що ніщо окреме з більшості не є [тим самим] самою безліччю, і, навпаки, множина не є кожне окреме. Якщо ж воно не просто безліч, то воно або об'єднаність, або одиницьність. Якщо воно причетне до єдиного, воно об'єднаність. Якщо ж складається з того, що об'єдналися, воно одиницьність. Значить, якщо існує єдине-в-собі, то існує й те, що первинно причетне йому і що первинно є об'єднаність. А це і складається з одиницьностей, адже якщо воно з об'єднаннями, то об'єднаності знову складаються з чогось, і так без кінця. Необхідно, отже, щоб існувала первинна об'єднаність з одиницьностей. Так ми знайшли початкове припущення.

Б. Єдине і більшість в їхніх динамічних взаємопереходах.

§7. Все здатне виробляти перевершує природу виробленого.

Справді, воно або перевершує [її], або гірше за неї, або дорівнює їй. Нехай воно спочатку буде рівним їй. Отже, вироблене ним або має здатність виробляти щось інше, або зовсім без плоду. Але якщо воно безплідне, то вже тільки через це воно поступається вироблючому і, будучи безсилим, не дорівнює йому, адже останнє здатне породжувати та творити. Якщо і саме воно здатне виробляти, то чи виробляє воно рівне собі і чи у всіх випадках, то все суще буде рівним одне іншому і ніщо не буде перевершувати іншого; або ж [воно виробляє] нерівне собі, і тоді воно вже не було б рівним тому, що справило його. Справді, рівним потенціям властиво творити рівне. Але вчиняє ними не дорівнює одне одному, якщо тільки виробляє дорівнює тому, що до нього, а те, що після нього, йому нерівно. Отже, необхідно, щоб вироблене не дорівнювало виробничому. Але те, яке виробляє, ніколи не буде слабкіше виробленого. Адже якщо воно дає виробленому існування, то воно доставляє йому і потенцію для існування. Якщо ж воно здатне виробляти будь-яку наступну за ним потенцію, то і самого себе воно здатне зробити таким, як і воно. А якщо це так, виробляє і самого себе зробить сильнішим. Адже ні відсутність сили не перешкоджає [цьому] при наявності творчої потенції, ні відсутність волі, оскільки все за своєю природою прагне до блага, адже якщо воно може створити інше, більш досконале [ніж воно саме], то воно себе зробить досконаліше раніше наступного. Таким чином, вироблене ні одно проводить, ні перевершує його; отже, в усіх відношеннях перевершує природу виробленого.

§8. Первинно [суще] благо і те, що є тільки благо, передує всьому, що якимось чином причетне благо.

Справді, якщо все суще прагне до блага, то ясно, що первинно [суще] благо – за межами суцього. Дійсно, якщо воно тогожне чимось з суцим, або тождіжні між собою суще і благо, то це суще вже не буде прагнути до блага, якщо воно саме благо. Адже що прагне до чого-небудь, потребує того, до чого воно прагне, а також і відмінне від того, до чого прагне. Іншими словами, що прагне – одне, те, до чого прагнуть, – інше, і одне – суще – буде причетне, інше – благо – буде тим, до чого [перший] причетний. Стало бути, що те, що знаходиться в чомусь з того, що причетне, є якесь [приватне] благо, до чого прагне тільки те, що було йому причетне, але воно не благо взагалі і не те, до чого прагне все суще. Благо ж взагалі є для всього суцього загальний предмет прагнення. А те, що виникло в чому-небудь [приватному], належить лише тому, що було йому причетне.

Первинно [суще] благо, отже, є тільки благо; якщо додаси до [нього] щось інше, то додатком цим заподієш благо збиток, зробивши його якимось [приватним] благом замість блага взагалі, адже додане – це не благо, а щось більш слабке, і завдасть шкоди благо своїм існуванням.

§9. Все самодостатнє або за своєю сутністю, або за енергією, відбувається не самодостатньо, а у зв'язку з іншою сутністю – причиною його завершеності.

Справді, якщо все, що існує за своєю природою, прагне до блага, то одне з них самостійно здатне приносити собі благо, інше потребує іншого; одне має причину блага в собі, інше – ззовні себе. Значить, наскільки воно ближче до причини, що доставляє предмет прагнення, настільки воно й перевершує те, що [ще тільки] потребує причини, відокремленої [від блага], і що ззовні приймає завершеність свого існування або своїх енергій. Ось чому самодостатнє [хоча б і подібне, і збиткове] більш подібне самому благо, ніж несамодостатнє, і хоча воно неповноцінне через причетність до блага через те, що воно не є первинним [сущим] благом, все одно воно якимось чином те саме благо,

оскільки може мати благо від самого себе. Але причетність взагалі і причетність через інше ще більш віддалені від первинно суцього блага, яке є тільки благо.

6.4. С.Л. ЄПІФАНОВИЧ. ПРЕПОДОБНИЙ МАКСИМ СПОВІДНИК І ВІЗАНТІЙСЬКЕ БОГОСЛОВ'Я

Ієрархія буття

Все створене буття – це сходи з п'яти видів буття: уявного, розумного, чуттєвого (тваринного), рослинного і просто суцього. Але по суті воно розпадається на два світи: уявний (духовний) і чуттєвий (тілесний). До першого належать ангели і душі людей, до другого – все матеріальне буття.

Ангельський світ не може виступати предметом спеціальних споглядань преподобного Максима. Преподобний просто примикає до ареопагітських поглядів на ієрархію з девяти чинів, на відмінність ангелів по досконалості богопізнання, і лише конкретніше представляє їхню благодотворну участь в моральному житті людей. Всі ангели, як і все, що сталося від Бога, створені за відомим λόγος'у. Вони абсолютно безтілесні, хоча, як створені істоти, відрізняються вже деякою складністю. У занепадлих ангелів ця складність хіба що зливається вже з деякою матеріалізацією, в силу їх пристрасті до речовин.

Якщо навіть уявний (духовний) світ відрізняється складністю, то тим більшою мірою, звичайно, відрізняється світ чуттєвий. У ньому і сама основа його (υλική ουσία) – матерія (ύλη) – є складною: вона складається з чотирьох елементів, або стихій, притому протиборчих одна одній. В силу цієї речової складності чуттєвий світ має буття не в століттях, чужих плину часу, як світ уявний, а в часі та просторі, і піддається постійному тлінню та розкладанню на елементи, що називаються “течією речовини”. Для нашого пізнання він являє собою грубу та тілесну видимість, яка сприймається почуттями. Втім, ця зовнішня сторона світу (εμφάνεισ), що тішить почуття, існує тільки для споріднених з матеріальним світом почуттів. Сама по собі (без λόγος) вся чуттєва являємість світу становить одне небуття, μη ὄν. Справжня істина полягає в зрозумілих розуму λόγος, що далекі від всякої боротьби та тління і тому представляють істинне буття. Почуття лише зваблюють і вводять в оману людину, коли пропонують їй уявне чуттєве буття і закривають ним справжнє. Це, втім, не означає, що світ існує уявно або позбавлений причастя істинного буття в Логосі. Під зовнішньою появою (φαίνόμενα) в світі ховаються буття умосаяжні (νοούμενα). Вони і становлять справжню духовну сутність світу, що ріднить його з більш близьким Богу духовним буттям і з'єднує з Богом, відділення від Якого рівносильно переходу в небуття.

Обидва світи – і чуттєвий, і уявний – не тільки подібні за своїм складом і споріднені у зв'язку з однаковим відношенням до Логосу, а й поставлені у внутрішню гармонію між собою. У почуттєвих речах, як типах відображення, можна споглядати ідеї (λόγος) світу уявного, і навпаки. Логоси того й іншого світу паралельні. Чуттєвий світ є символ духовного і в своїх λόγος зливається з ним. Божественні ідеї (λόγος) ества, промислу і суду однаково проявляються і там, і тут.

6.5. СВЯТИЙ ФОМА АКВІНСЬКИЙ. ЧИ МОЖЛИВА НЕСКІНЧЕННА БЕЗЛІЧ ІСНУВАННЯ В РЕАЛЬНОСТІ

Частина 1. Питання 3. Розділ 4. Чи тотожні в Богові сутність і буття?

Хід міркування у четвертому розділі такий: звісно, що в Богові сутність не є те саме, що і буття.

1. Справді, якби було так, то до божественного буття не можна було б нічого додати. Але буття, додавати до якого неможливо, є “буття взагалі”, яке позначається на всьому, тому [з тези про тотожність сутності та буття в Богові] можна було б зробити висновок, що Бог є “буття взагалі”. Але це помилково стосовно висловлювань Письма (Прем. 14, 21): “Люди не повідомлені ім'я докладали до каменів і дерев”. Отже, буття Боже не є те саме, що Його сутність.

2. Крім того, ми можемо знати про Бога, чи є Він. Але не можемо знати, що Він є. Отже, буття Боже не є те саме, що Його “те, що є”, або щойності, або природа. Але Іларій стверджує в VII книзі “Про Трійцю”, що буття не є акциденція в Богові, але самосуцтя істота. Отже, те, що самостійно існує в Богові, є Його буття.

Відповідаю: слід сказати, що Бог є не тільки Своя сутність, але також і Своє буття. І це можна показати декількома способами. По-перше, все, що існує в чому-небудь окремо від його сутності, має бути причинно обумовлено або початками суті, як власні акцидентції, супутні увазі (так, “здатне сміятися” супроводжує увагу “людини” і причинно обумовлено сутнісними початками виду), або чимось зовнішнім, як тепло в воді причинно обумовлюється вогнем. Якщо, отже, саме буття речі відмінне від її суті, то необхідно, щоб буття цієї речі було або причинно обумовлено чимось зовнішнім, або сутнісними початками цієї ж речі. Але неможливо, щоб буття було причинно обумовлено тільки сутнісними початками речі, оскільки ніяка річ не є достатньою причиною для свого власного буття, якщо вона володіє причинно обумовленим буттям. Отже, слід, щоб те, буття чого відмінне від його сутності, мало буття, причинно обумовлене чимось іншим. Але цього не можна сказати про Бога, оскільки ми говоримо, що Бог є перша діюча причина. Отже, неможливо, щоб у Бога буття було одним, а сутність – іншою. По-друге, буття – це актуальність будь-якої форми або природи. Справді, про милість або людяність говорять як про актуальні лише остільки, оскільки ми говоримо, що вони існують. Отже, слід, щоб саме буття співвідносилось з відмінною від нього сутністю як акт з потенцією. Однак оскільки в Богові немає нічого потенційного, як показано вище, то виходить, що в Ньому сутність і буття не розрізняються. Отже, Його сутність є Його буття. По-третє, як те, що володіє вогнем і не є вогонь, є вогненным по причетності, так і те, що має буття і не є буття, є суццим по причетності. Але Бог є Своя сутність. Якщо, отже, Він не є Своє буття, Він буде суццим по причетності, а не по суті. Отже, Бог не буде першим суццим, що абсурдно. Отже, Бог є не тільки Своя сутність, але і Своє буття. Отже, на перше належить відповісти, що “щось, до чого не може бути вироблено додавання”, може розумітися двоюко. По-перше, як те, в смисловий зміст чого включена неможливість додавання, так в поняття нерозумного тваринного включена відсутність розуму. В іншому сенсі під “щось, до чого не може бути вироблено додавання”, розуміється те, в смисловий зміст чого не включене додавання: так, в поняття “тваринного взагалі” не включено поняття “розум” – оскільки в поняття “тваринного взагалі” не включене “володіння розумом”, але і “позбавленість розуму” не включена в поняття “тваринного взагалі”.

У першому сенсі “буття без додавання” є божественне буття, у другому сенсі “буття без додавання” є “буття взагалі”. На друге належить відповісти, що дієслово “бути” (esse) позначається двоюко: по-перше, воно позначає акт буття (actus essendi), по-друге, воно позначає зв'язок членів висловлювання, яке виробляє душа, поєднуючи предикат і суб'єкт. Беручи “бути” (esse) в першому сенсі, ми не можемо знати буття (esse) Бога, так само як і Його сутність. Ми можемо знати це, тільки беручи “бути” в другому сенсі. Бо ми

знаємо, що це висловлювання, яке ми формулюємо про Бога, кажучи “Бог є” (Deus est), істинне. І це ми знаємо на підставі наслідків.

6.6. В.С. СОЛОВЙОВ. ДІЙСНІСТЬ МОРАЛЬНОГО ПОРЯДКУ

Глава дев'ята

Дійсність морального порядку.

I. Якщо дійсність духовного та матеріального буття нероздільні, то й процес всесвітнього вдосконалення, що підлягає розгляду моральної філософії, будучи боголюдським, необхідно є і богоматеріальний. Ряд найбільш твердо визначених і характерних конкретних підвищень буття з точки зору морального сенсу, здійснюваного у всесвітньому процесі, – п'ять “царств”: мінеральне або неорганічне, рослинне, тваринне, природно-людське та духовно-людське, царство Боже.

Їх описове визначення. Зовнішнє взаємовідношення – неорганічні речовини живлять життя рослин, тварини існують за рахунок рослинного царства, люди – за рахунок тваринного, а царство Боже складається з людей.

Пояснення. Загальна сутність підвищення: як живий організм складається з хімічної речовини, а перестає бути тільки речовиною, як природне людство складається з тварин, а перестає бути тільки тваринами, так і царство Боже складається з людей, які перестають бути тільки людьми, бо входять в новий, вищий план існування, де їх чисто людські завдання стають засобами і знаряддями іншої, остаточної мети.

II. Камінь існує, рослина існує і живе, тварина, понад те, окремо усвідомлює своє життя в його фактичних станах і співвідношеннях, природна людина, існуючи, живучи і усвідомлюючи своє фактичне життя, понад те, поступово розуміє його загальний зміст по ідеям, а сини Божі покликані здійснювати дійсно цей сенс, або вчинений моральний порядок, у всьому до кінця.

Пояснення. Розвиток людського царства в стародавньому світі. Реальна межа – живий людинобог (кесарів апофеоз). Як у тваринному світі випереджаюче його явище людиноподібної мавпи належить до дійсної людини, так в природному людстві випереджаюче явище обожненого кесаря ставиться до щирої боголюдини.

III. Боголюдина як перше і головне явище царства Божого. Підстави для віри в історичне явище Христа (як боголюдини) з точки зору розумної світової еволюції.

IV. Позитивна єдність всесвітнього процесу з трьох сторін: 1) нижчі царства входять в моральний порядок як необхідні умови його здійснення; 2) кожному нижчу виявляє тяжіння до свого вищого; 3) кожен вищий фізично (і психологічно) вбирає в себе нижче. Збирання Всесвіту – завдання природної людини і людства – збирати Всесвіт в ідеї; задача боголюдини та боголюдства – збирати Всесвіт насправді.

V. Позитивний зв'язок між духовною і природною людиною, між благодаттю та природним добром. Історичне підтвердження основної християнської істини.

VI. Христос як досконала індивідуальність. Чому Він спершу з'явився посеред історії, а не в її кінці?

VII. Досконалий моральний порядок пропонує моральну свободу кожній особі, а справжню свободу для кінцевого духу купується тільки досвідченим шляхом: звідси необхідність історії після Христа.

Остаточний сенс цієї історії. Дійсне моральне завдання неминуче переносить нас в область розуму, що визначає поточне історичне існування суспільства або сукупної людини.

6.7. Н. ГАРТМАН. СТАРА І НОВА ОНТОЛОГІЯ

II

Нова онтологія виходить з інших міркувань. Вона вбачає “будову” (те, що зазвичай називають об’єктами) і “процеси” не роздільно, а разом. Все реально суще знаходиться в становленні, воно має своє виникнення і знищення; первинні динамічні утворення, від атомів до спірального туману, є настільки процесними, як і частинами цілого (Gliedergefe), і оформленими (Gestaltgefe) утвореннями. У ще більшій мірі це має місце щодо органічних утворень, починаючи від свідомості, як душевної цілісності, і до порядків людського суспільства.

У цих утвореннях діє інший спосіб збереження, ніж субстанціальність: збереження через внутрішню рівновагу, регулювання, самодіяльне відтворення або навіть самодіяльне перетворення. На відміну від субсистенції, його можна назвати сумішню. Її результатом є хоча і не вічна, але досить довга тривалість для того, щоб надати утворенням властивість бути носієм змінюваних станів (акциденцій).

Її каузальністю є не *causa immanens*, яка зберігає себе в дії, а *causa transiens*, яка зникає в своїй дії. Її дія тому не міститься в причині, а виникає заново. Каузальний процес в цьому новому сенсі не є розвитком чогось, що вже містилося в причині, а являє собою продуктивне творення (*produktives Hervorbringen*).

Будова реального світу має форму нашарування. Кожен шар є цілим порядком сущого. Головних шарів чотири: фізично-матеріальний, органічно-живий, душевний, історично-духовний. Кожен з цих шарів має свої власні закони та принципи. Більш високий шар буття цілком будується на більш низькому, але визначається ним лише частково.

Метафізика, побудована на єдиному принципі або на одній групі принципів (як її раніше завжди конструювали), є тому неможливою. Всі сконструйовані картини єдності світу невірні – як “метафізика низу”, так і “метафізика верху” (виходячи з матерії або духу). Існує природна система світу, яка не є сконструйованою. Її структуру можна знайти в феноменах. Але вона не зводиться ні до точкової або централізованої єдності, ні до першопричини або найвищої мети.

Те, що можна встановити, – закономірність самої будови. У ній можна охопити послідовність (Berh Hung) шарів, а також протидію залежності та самостійності. Характер самої реальності при сходженні не змінюється. Душевні та духовно-історичні події не менш реальні, ніж речі та тварини, процеси взагалі не менш реальні, ніж утворенні. Нове поняття реальності не пов’язане з матеріальністю просторових, а всього лише з тимчасовістю процесного та індивідуального.

III

Саме буття не можна ні визначити, ні пояснити. Але можна відрізнити види буття і аналізувати їх модули. Тим самим їх можна висвітлити зсередини. Це здійснюється модальним аналізом реального та ідеального буття. Тут все пов’язано з внутрішніми відносинами можливості, дійсності та необхідності. Ці відносини в кожній зі сфер буття зовсім різні; більш того, вони різні в логічній сфері та пізнанні. Їх перебування становить предмет цілої, до того ж – нової науки: модального аналізу. Модальний аналіз – ядро нової онтології.

Все інше відноситься до вчення про категорії. Воно охоплює спільні принципи (фундаментальні категорії) і спеціальні принципи окремих шарів буття. З останніх не всі обмежені одним з шарів, деякі проникають в більш високі порядки сущого, інші обриваються на кордонах шарів. Так, простір, субстанція (включаючи матерію) і математична структура завершуються на органічному, тоді як час, процесність, каузальність і інші простягаються далі вгору і всередину духовного буття: душевне життя непросторове,

нематеріальне, нематематичне, але є тимчасовим і процесним, має свою власну причинність і взаємодію.

З іншого боку, на кожному кордоні шарів виникають нові принципи. В органічній природі все ґрунтується на новому типі процесу – на морфогенетичному, на саморегуючій рівновазі процесів, на стихійному самовідтворенні (Selbstwiederbildung) індивіда. До цього додається (виходячи з системи задатків) надкаузальна форма детермінації процесу самоосвіти. Але в душевне буття ці категорії не проникають. Вони залишаються пов'язаними з просторовим світом.

Зовсім інші форми буття виявляє душевний світ: “суб’єкт” і “внутрішній світ”, який відрізняється від зовнішнього, замкнутість індивідуальних внутрішніх сфер по відношенню один до одного, потік переживань, зі своєю своєрідною формою процесу, предметна свідомість, а також протидія акту та змісту (подання). Сюди ж належить і трансценденція таких актів, як бажання, дія, пізнання, любов і ненависть, в суті яких закладений вихід із внутрішнього світу і зв’язування його з просторово-предметним світом.

З цієї ж трансценденції одночасно починається духовне життя, яке не зводиться до свідомості індивіда та становить над ним власну площину буття, площину історично об’єктивного духу. Мова, право, моральність, мораль, оформлення суспільства, релігія, мистецтво, техніка, складають об’єктивний дух. У ньому немає актів, немає свідомості (яка відповідала б йому як цілому), немає спадковості; його продовження знеособлене, він передає себе таким чином, що індивіди врастають в нього, переймають і передають його. Це його форма збереження, консистенція особливого роду.

Індивіди, через те, що вони охоплені ним, є чимось більшим, ніж суб’єкти, вони – особистості. Основні категоріальні визначення особистості знову нового роду: передбачення та приречення (цільова діяльність), свобода і свідомість цінностей. Тільки перебуваючи в суспільстві та об’єктивному душі, особистість є моральною і здатною до відповідальності істотою.

IV

У будові світу немає вільного ширяння вищих верств. Вони існують, лише накладаючись на більш низькі. Спосіб накладання (das Aufruhen) різний. Органічне життя наноситься неживою природою, адже має своїми цеглинками її утворення (атоми та молекули). Душевне життя не має своїми цеглинками утворення та процеси, а піднімається над ними як абсолютно новий світ. У першому випадку ми маємо справу з відношенням переоформлення, в останньому – з відношенням надбудови. Притому категорії нижчого шару проникають в більш високий, і суттєва їх частина залишається там. Будова світу з шарів визначається відношенням категорій (принципів і законів), які надбудовуються над одним шарів.

Повторення нижчих категорій в більш високих шарах буття становить єдність світу; поява нових категорій на більш високих шарах (категоріальне *novum*) становить його несвідому різноманітність. Не можна все в світі звести до одного знаменника. Звідси крах всієї моністичної метафізики.

Самостійності нижчих, по відношенню до більш високих шарів, відповідає приватна залежність останніх від перших. Появі (der Einschlag) категоріального *novum* в більш високих шарах відповідає їхня автономія (свобода) від нижчих. Навіть відносно переоформлення нижчі принципи тільки “по матерії” визначають вищі форми. Свою особливу своєрідність останні отримують з самих себе.

Основний онтологічний закон світового взаємозв’язку міститься в наступних двох положеннях: 1) нижчі принципи є більш сильними, усе наносимими, вони не можуть бути зняті вищою формою і 2) хоча високі принципи є слабшими, вони, тим не менш, в своєму початку є самостійними і мають необмежений простір для впливу на нижчі.

“Свобода” є на кожному ступені, в кожному вищому шарі по відношенню до нижчого. Свобода волі людини, як моральної особистості, є лише спеціальним випадком. Її, як таку, можна зрозуміти, лише виходячи з основного онтологічного закону. Всі індетермі-

ністські поняття свободи так само зраджують, як і всі детерміністські відмови від свободи. Індетермінізм не потрібен, адже свобода є не зняттям існуючої визначеності, а початком більш високої.

6.8. К. МАРКС, Ф. ЕНГЕЛЬС. ІДЕОЛОГІЯ ВЗАГАЛІ. НІМЕЦЬКА ОСОБЛИВО

Передумови, з яких ми починаємо, – не довільні, вони – не догми. Це справжні причини, від яких можна відволіктися тільки в уяві. Це – справжні індивіди, їх діяльність і матеріальні умови їх життя, як ті, які вони знаходять вже готовими, так і ті, які створені їх власною діяльністю. Таким чином, передумови ці можна встановити емпіричним шляхом.

Перша передумова будь-якої людської історії – це, звичайно, існування живих людських індивідів. Тому перший конкретний факт, який підлягає констатуванню, – тілесна організація цих індивідів і обумовлене нею ставлення їх до решти природи. Ми тут не можемо, зрозуміло, заглиблюватися ні в вивчення фізичних властивостей самих людей, ні в вивчення природних умов – геологічних, гідрографічних, кліматичних та інших відносин, які вони застають. Будь-яка історіографія повинна виходити з цих природних основ і їхніх видозмін, яким вони, завдяки діяльності людей, піддаються в ході історії.

Людей можна відрізнити від тварин завдяки свідомості, завдяки релігії – взагалі завдяки чому завгодно. Самі вони починають відрізнити себе від тварин, як тільки починають виробляти необхідні їм засоби до життя, – крок, який обумовлений їхньою тілесною організацією. Виробляючи необхідні їм засоби до життя, люди непрямим чином виробляють і саме своє матеріальне життя.

Спосіб, яким люди виробляють необхідні їм засоби до життя, залежить, перш за все, від властивостей самих цих коштів, знаходяться ними в готовому вигляді і підлягають відтворенню. Цей спосіб виробництва треба розглядати не тільки з того боку, що він є відтворенням фізичного існування індивідів. Більшою мірою, це певний спосіб діяльності даних індивідів, певний вид їхньої життєдіяльності, їх певний спосіб життя. Яка життєдіяльність індивідів, такі й вони самі. Те, що вони собою являють, збігається, отже, з їх виробництвом – збігається як з тим, що вони виробляють, так і з тим, як вони виробляють. Що являють собою індивіди – це залежить, отже, від матеріальних умов їх виробництва.

Це виробництво починається вперше з ростом населення. Саме воно передбачає спілкування (*Verkehr*) індивідів між собою. Форма цього спілкування, в свою чергу, обумовлюється виробництвом.

Взаємовідносини між різними націями залежать від того, наскільки кожна з них розвинула свої продуктивні сили, поділ праці та внутрішнє спілкування. Це положення є загальноувизнаним. Але не тільки ставлення однієї нації до інших, вся внутрішня структура самої нації залежить від ступеня розвитку її виробництва та її внутрішнього й зовнішнього спілкування. Рівень розвитку продуктивних сил нації виявляється наочніше всього в тому, в якій мірі розвинений у неї поділ праці. Будь-яка нова продуктивна сила, – оскільки це не просто кількісне розширення відомих вже до того продуктивних сил (наприклад, обробка нових земель), – тягне за собою подальший розвиток поділу праці.

Поділ праці в межах тієї чи іншої нації призводить, насамперед, до відокремлення промислової та торгової праці від праці землеробської і, тим самим, до відокремлення міста від села і до протилежності їхніх інтересів. Подальший розвиток поділу праці призводить до відокремлення торгової праці від промислової. Одночасно, завдяки поділу праці всередині цих різних галузей, розвиваються, в свою чергу, різні підрозділи індивідів, які співпрацюють в тій чи іншій галузі праці. Співвідношення цих різних підрозділів обумовлюється способом застосування землеробської, промислової та торгової праці

(патріархалізм, рабство, стани, класи). При більш розвиненому спілкуванні ті самі відносини виявляються у взаєминах між різними націями.

Різні ступені в розвитку поділу праці є, разом з тим, різними формами власності, тобто, кожен ступінь поділу праці визначає також і відносини індивідів один до одного відповідно їх відношення до матеріалу, знарядь і продуктів праці.

Перша форма власності – племінна власність. Вона відповідає нерозвиненій стадії виробництва, коли люди живуть полюванням і рибальством, скотарством або, щонайбільше, землеробством. В останньому випадку вона передбачає величезну масу неосвоєної землі. На цій стадії поділ праці розвинений дуже слабо й обмежується подальшим розширенням існуючого в сім'ї природно виробленого поділу праці. Тому громадська структура обмежується лише розширенням сім'ї: патріархальні керівники племені, підлеглі їм члени племені, нарешті, раби. Рабство, в прихованому вигляді, існує в родині, розвивається лише поступово, разом із зростанням населення і потреб, з розширенням зовнішніх зносин – як у вигляді війни, так і у вигляді мінгової торгівлі.

Друга форма власності, це антична общинна і державна власність, яка виникає завдяки об'єднанню – шляхом договору чи завоювання – кількох племен в одне місто і при якій зберігається рабство. Поряд з общинною власністю розвивається вже рухома, а згодом – і нерухома, приватна власність, але як відділена від норми й підлегла общинній власності форма. Громадяни держави лише спільно володіють своїми працюючими рабами і вже в силу цього пов'язані формою общинної власності. Це – спільна приватна власність активних громадян держави, змушених перед рабами зберігати цю природно виниклу форму асоціації. Тому вся структура суспільства, що ґрунтується на цьому фундаменті, а разом з нею і народовладдя, занепадає в тій мірі, в якій розвивається нерухома приватна власність. Поділ праці має вже більш розвинений характер. Ми зустрічаємо вже протилежність між містом і селом, згодом – протилежність між державами, у тому числі одні представляють міські, а інші – сільські інтереси; всередині ж міст має місце протилежність між промисловістю і морською торгівлею. Класові відносини між громадянами і рабами вже досягли свого повного розвитку.

Всьому цьому розумінню історії ніби суперечить факт завоювання. До цього часу насильство, війна, грабїж, розбїж тощо оголошувалися рушійною силою історії. Ми можемо тут зупинитися лише на головних моментах, тому обираємо найбільш різкий приклад – руйнування старої цивілізації варварським народом і виникнення, слідом за цим, іншої структури суспільства (Рим і варвари, феодалізм і Галлія, Східно-римська імперія і турки). У варварського народу-завойовника війна є, як уже було вище зазначено, регулярною формою відносин, яка використовується все ширше, у міру того як приріст населення, при традиційному і єдино для нього можливому примітивному способі виробництва, створює потребу в нових засобах виробництва. В Італії, навпаки, в результаті концентрації земельної власності (викликаної не тільки скупкою і заборгованістю, але також переходом у спадок, бо внаслідок пануючої тоді розбещеності та малої кількості шлюбів стародавні роди потроху вимирали, їх майно переходило в руки небагатьох) і в результаті перетворення орної землі в пасовища (викликаного не тільки звичайними і понині маючими силу економічними причинами, а й ввезенням награваного й отриманого в якості данини хліба і випливаючої звідси відсутності споживачів для італійського зерна), – в результаті всього цього майже зникло вільне населення; навіть раби безперервно вимирали, і їх доводилося постійно замінювати новими. Рабство залишалося основою всього виробництва. Плебей, що займали місце між вільними і рабами, ніколи не піднімалися вище рівня люмпен-пролетаріату. Рим взагалі завжди залишався всього лише містом, і його зв'язок з провінціями був майже виключно політичним і, звичайно, міг бути також і порушений політичними подіями.

6.9. С.О. ЛЕВИЦЬКИЙ. ІЄРАРХІЧНА БУДОВА БУТТЯ

6.1. Постановка проблеми

Отже, за своєю будовою всякий елемент буття може бути механічним агрегатом (неврегульованим або машиноподібним) або органічним цілим (в тій чи іншій мірі органічності). Нормальна форма функціонування агрегатів – причинність. Нормальна форма функціонування цілісності – доцільність. При цьому, оскільки будь-яке органічне ціле є разом з тим і агрегатом, в ньому діє також і закон причинності.

Важливо при цьому підкреслити, що органічне ціле не виводиться з агрегату, проте механічний агрегат може бути зрозумілий з органічного цілого, а саме як продукт його розпаду, як межа ослаблення органічності. Цим принципом ступеня органічності долається дуалізм основних форм будови буття (дуалізм механічних і органічних систем).

Зрозуміло, аналіз будови буття недостатній для визначення змісту видів буття. Питання “механічна сума або органічне ціле”, маючи першорядне методологічне значення, не може замінити собою проблеми якісного змісту видів буття (проблема ця зазвичай приймає вид суперечки “матеріалізму” та “ідеалізму” – дух чи матерія?). Система метафізики не може бути завершена без тієї чи іншої постановки та вирішення цієї проблеми.

У цій главі представлений нарис введення в метафізику: аналіз основних характеристик основних видів буття – матеріального, біоорганічного, психічного, соціального та духовного. Лейтмотив цієї глави – ідея якісного підвищення видів буття за цими сходами, ідея ієрархічності буття. Думка ця, зрозуміло, не нова. У давнину нею була пройнята метафізика Аристотеля. У наш час кращий аналіз ієрархічності видів буття був наданий Н.Гартманом. В основному ми дотримуємося постановки цієї ідеї, як вона була виражена Гартманом. Однак ідея ієрархічності буття асимільована тут в дусі органічного світогляду і набуває чинності інший зміст, ніж гартманівська класифікація, відхиляючись від неї в ряді істотних пунктів.

Традиційна прямолінійна постановка проблеми якісного змісту буття (“дух або матерія”, “ідеалізм або матеріалізм”) грішить тим, що тут поняттям матерії та особливо духу надається занадто широке значення: дуже часто “дух” ототожнюється з психікою взагалі, тоді як насправді між душевним і духовним життям існує дистанція досить поважного розміру. Крім того, середній між психікою і матерією вид буття – буття біоорганічне – зазвичай ігнорується в своїй якісній своєрідності: органічне буття при цьому розуміється просто як “духовна матерія”, як якась механічна сукупність “духу” та “матерії”. Насправді органічне буття володіє своєрідними, лише йому притаманними рисами і не може розглядатися як проста сума: дух плюс матерія. І, нарешті, поняття матерії піддалося за останні десятиліття дуже істотній зміні, повз якої не може пройти філософія, передбачивши, втім, багато відкриттів сучасної фізики.

Потрібно при цьому підкреслити, що розподіл видів буття на п'ять категорій аж ніяк не означає “квінтілізма” (вчення про п'ять світових субстанцій). Тут мова йде не про субстанції, а про види, шаблі буття. Ідея субстанції взагалі чужа духу органічного світогляду: метафізика субстанцій є, повторюємо, продукт механістичної постановки онтологічних проблем. Не взаємовідношення між субстанціями, а взаємовідношення між ідеальним і реальним буттям – ось центральна проблема органічного світогляду. Бо “органічне ціле” є ніщо інше, як єдність ідеального та реального буття.

6.2. Буття матеріальне

Буття матеріальне, матерія – є якась чуттєво сприймаема реальність, яка існує в просторі, часі і виражається математично. Особливо істотний при цьому зв'язок матерії з простором. Протяжність матерії складає її найспецифічнішу ознаку. Матерія, розсіяна в просторі і поза простором, перестала б бути матерією. Недарма Гегель визначав матерію

як Auseinandersein – “поза-себе-буття” [88 – див.: Гегель Г. В. Ф. Наука логіки. М., 1970, т. 1, с. 252], як просторово-часову позарозташованість.

Настільки істотний зв'язок матерії з числом? Саме по відношенню до матерії найбільш виправдані слова з Біблії про те, що “поклав Господь міру і число всіх речей”. Всі успіхи фізики в справі пізнання матеріальної природи були здобуті завдяки застосуванню математичного методу. Сучасна фізика, порвавши з традиціями класичної механіки Галілея і Ньютона та евклідовою геометрією, користується лише більш витонченими математичними “конструкціями”, втративши свій колишній наочний характер. Можна навіть сказати, що сучасна фізика, тобто теорія відносності та квантова теорія, стала ще більш математичною, ніж раніше (недарма один із сучасних фізиків сказав, що матерія, в сучасному розумінні, перетворилася в “пучок диференціальних рівнянь”). Але якщо протяжність і кількісна множинність складають, так би мовити, апріорні риси будови матерії, то ряд інших китів, на яких трималося традиційне поняття матерії, піддався в сучасній фізиці революційному перетворенню. Так, на підставі дослідження радіоактивності елементів, так само як і на підставі квантової теорії, сучасна фізика відкинула поняття матерії як інертної маси, що складається з непроникних неподільних частинок (корпускулярна теорія матерії), що рухаються по закону механічної причинності (наслідок один – причини), тобто за інерцією. У сучасному розумінні матерія проникаюча й динамічна. Рух або, взагалі кажучи, зміна, “творча мінливість” становить властиву матерії першовластивість. Далі, принцип механічної причинності, який протягом століть вважався аксіоматичним, втратив начебто свою незаперечну значимість: сучасна фізика надає дедалі місця статистичній закономірності, що обчислюється за допомогою теорії ймовірності та залишає відомий простір випадковості.

На підставі всіх цих відкриттів і теорій, повагавшись, між іншим, закон збереження матерії, деякі фізики, намагаючись філософськи осмислити цей переворот, стверджують, що матерія “зникла” [89 – одним з перших про “зникнення матерії” заговорив французький фізик Луї Ульвіг (“Еволюція науки”. Париж, 1908). Детальніше див.: Ленін В.І. Матеріалізм і емпіріокритицизм. М., 1989, с. 279-287]. Вона духовна і в її надрах має місце “свобода волі”, що розуміється, до речі кажучи, як чисте свавілля. Закон причинності деякими фізиками взагалі викидається за борт.

Величезне філософське значення цілої серії революційних “переоцінок цінностей” безсумнівне. Парадоксально, але факт: подолання матеріалізму сталося, головним чином, завдяки аналізу глибинної структури матерії. Та тверднина, спираючись на яку матеріалізм нерідко виробляв успішні вторгнення в область біоорганічного та психічного буття, виявляється підірваною зсередини.

6.3. Біоорганічне буття

Буття біоорганічне існує на основі матеріального і являє собою не що інше, як нескінченно складну видозміну матеріальних процесів. Однак ніякий біологічний організм нез'ясований цілком з матеріальних процесів, тобто чисто причинно. Будова організму не сводиться до суми складових його частин в силу того, що воно є органічне ціле. Біоорганічні процеси можна пояснити цілком законом причинності. Детермінація біоорганічних процесів носить інший категоріальний характер – характер цілевідповідності, що включає в себе причинність, але не вичерпується нею. Тому саме детальне знання матеріального, причинного боку біологічних процесів не в змозі пояснити сутність життя. Для біології життя завжди залишиться граничним поняттям, таємницею.

Біоорганічне буття хоча і зводиться (в ідеалі) до процесів матеріально-причинних, однак не виведені з них, подібно до того, як високохудожню статую можна “звести” до суми матеріальних частинок, проте створити цю статую може лише геній скульптора. Інакше кажучи, хоча організм ґрунтується на матеріальному фундаменті, проте він переростає цей фундамент. Матерія є лише необхідний матеріал для втілення органічної форми. Організм передбачає наявність не тільки матерії, але і надматеріального, надме-

ханічного фактору – “скульптури життя”. Буття біоорганічне якісно відрізняється від матеріального, представляє собою якусь нову категорію.

Правда, і сучасна фізика приходиться до висновків про “нематеріальний” характер матерії (квантова теорія), стверджуючи наявність певної міри органічності та індетермінованості в будову матерії. Однак органічність і індетермінованість притаманні матерії в мінімальному обсязі. Крім того, якщо навіть бачити сутність матерії не в сумі матеріальних частинок, а в енергетичних квантах, то цим анітрохи не пояснюється своєрідність органічного життя. Бо визнання того, що організм є сума квантів, дає трохи більше для розуміння його своєрідності, ніж колишній матеріалістичний погляд на організм, як на механічну сукупність атомів. “Живий світ, – пише Завадська, – являє собою замкнутий світ істот, і ніякими зусиллями науки не вдалося до цього часу створити жодної живої клітини. Живий світ бере з неживого необхідний для себе матеріал, але не просто бере, а асимілює”.

Живий світ передбачає своєрідну організацію матерії, що виражається в особливих функціях: харчування, зріст та розмноження. В неорганічному світі можна знайти лише нескінченно віддалені аналоги цих функцій, характерних для світу живих істот.

У харчуванні (яке на нижчих щаблях розвитку збігається з функцією дихання) проявляється найбільша ступінь залежності організму від зовнішнього світу. Організм, позбавлений поживних речовин, засуджений на швидку загибель. Однак харчування є доказом автономності та самотності життя: речовини, що засвоюються при харчуванні, асимілюються, переробляються організмом відповідно до його потреб. Особливо яскраво ця асимілююча здатність проявляється у рослин, цих “найбільших хіміків землі”, які немов чудом перетворюють неорганічні речовини в придатні для організму. У зростанні виявляється внутрішня активність цілеспрямованого, творчого життєвого фактора. Зростання, розвиток супроводжуються диференціацією частин, при збереженні та посиленні єдності цілого. У розмноженні проявляється надіндивідуальна активність живих істот, їх здатність стверджувати себе в часі. Розмноження є твердження родової індивідуальності даної групи живих речовин, в розмноженні проявляється властиве життю прагнення до безсмертя (до речі, природа абсолютно байдужа до загибелі мільйонів живих істот; життя індивіда для неї ніщо. Проте в той же час природа ревниво дбає про збереження роду).

Таким чином, в харчуванні, зростанні та розмноженні поступово проявляється цілеспрямований, творчий, надматеріальний фактор, що становить “специфіку” життя. Для невіправних матеріалістів наведемо таке міркування: організм безупинно оновлюється; як показують дані біології, після закінчення декількох років, весь матеріальний склад високорозвиненого організму змінюється до мозку кісток, і, тим не менш, форма і будова організму залишаються тотожними собі. Отже, ця тотожність організму, що зберігається, не є функцією матерії, а впорядковуючий матерію початок.

6.4. Психічне буття

Буття психічне, душевне життя є нова категорія, якісно відмінна від буття матеріального та біоорганічного, хоча і ґрунтується на них. Безсумнівна залежність психіки від матерії – правда, за посередництвом біоорганічного життя. Однак, незважаючи на цю залежність, душевне життя являє собою новий вимір, нову якість буття, настільки незводиму до біоорганічних процесів, як останні не можна звести до процесів матеріальних.

З формального боку, психіка відрізняється від матерії та організму тим, що психічні акти та стани існують не в просторі, а в чистому часі. Тому всі кількісні визначення по відношенню до духовного життя мають лише символічне значення, душевне життя має виразність тільки в якісних визначеннях.

Можна відзначити ще цілий ряд специфічних рис, властивих виключно психіці: душевні стани взаємопроникні (всьяке переживання є складний цілісний комплекс), на противагу непроникності матерії; далі, лише до області духовного життя безпосередньо

застосоване поняття акту як внутрішнього, творчого зусилля; лише в області душевного життя можна говорити про її “внутрішній стан”. Нарешті, душевне життя носить яскраво виражений персональний, особистісний характер, воно характеризується інтимністю, злітністю з нашим Я. Тому єдине справжнє джерело пізнання духовного життя – самоспостереження. Резюмуючи, можна сказати, що душевне життя має характер органічної цілісності в якісно найвищому ступені, що перевищує органічну цілісність біологічного організму.

Що стосується динамічної сторони душевного життя, то вона не може бути вичерпана ні поняттям причинності, ні категорією доцільності, хоча обидві ці категорії дійсні і для психіки. Душевне життя, з динамічної сторони, є якийсь вільний, суцільний творчий потік, найбільш блискучий опис якого дав Бергсон.

При цьому відношення психіки до організму має дещо інший характер, ніж ставлення організму до матерії. Правда, психіка подібним же чином ґрунтується на органічних процесах, як організм ґрунтується на процесах матеріальних. І, мало того, психіка настільки виведена з процесів біоорганічних, як останні – з процесів матеріальних. Якби навіть наука коли-небудь досягла можливості висловити всі психічні акти та стани мовою фізіологічних рефлексів – навіть і в цьому граничному випадку наше знання сутності душевного життя не збагатилося б ні на йоту (хоча непомірно збагатилася б фізіологія, точніше, знання фізіологічних корелятів психіки). Бо душевне життя в своїй чистій формі доступне лише самоспостереженню, і сенс рефлексів був би зрозумілий лише на підставі порівняння їх з самоспостережними внутрішніми станами. Однак, повторюємо, є суттєва відмінність між ставленням організму і матерії, з одного боку, і ставленням психіки і організму – з іншого. Біоорганічний надмеханічний фактор (“ентелехія” Аристотеля і Дріша) формує матерію, будучи пов’язаний матерією як матеріалом. Душевне життя пов’язане з органічними процесами лише як з своїми “носіями”; по суті воно вільне від них, бо відкриває новий, нескінченно більш багатий вимір буття. Гнів, захоплення, відчай, розчулення, любов, ненависть, презирство, благоговіння – всі ці психічні стани нескінченно багатші за змістом, ніж ті фізіологічні їх кореляти, які, мабуть, коли-небудь стануть надбанням фізіології. Якщо дозволено користуватися аналогіями, то фізіологічні рефлекси являють собою ніби партитуру, психічні ж стани – виконувану по партитурі симфонію, глибина, краса і сенс якої доступні лише через живе співпереживання, через музичну інтуїцію.

Неувага до властивої життю целеспрямованості – найслабше місце дарвінізму, що намагається зрозуміти життя за допомогою методів, які можна застосувати лише до області неорганічного, тобто механічно та причинно. Як відомо, дарвінізм пояснює розвиток організму випадково-щасливими змінами, викликаними впливом середовища та закріпленими потім спадковістю. Однак використання випадково-щасливих змін, так само як і “закріплення” їх, можливо лише на основі інстинкту самозбереження, тобто фактора, за своїм змістом, телеологічного. Критики дарвінізму вже не раз вказували на те, що вплив середовища та “боротьба за існування” пояснюють лише вимирання непристосованих, а не творчий розвиток життя. Втім, дарвінізм давно вже подоланий в сучасній біології і зберігає своє значення головним чином як класичний обман (бо класичні помилки надзвичайно повчальні в справі пошуку істини).

Отже, організм являє собою органічне ціле, а не механічну суму; навіть на зовнішні роздратування організм реагує завжди як ціле (варто підкреслити, що навіть такі “матеріалістичні” напрями біології, як рефлексологія Павлова або американський біхевіоризм, досліджують реакцію організму як ціле, не прагнучи звести їх до ускладненого хімізму). Саме тому целеспрямованість є нормальною формою діяльності організму. Неоціненна, філософськи значуща заслуга “неовіталізм” (Дріш, Ікскуль) полягає в дослідно-спекулятивній спростуванні будь-якої матеріалістично орієнтованої біології. Бо неорганічна матерія грає в організмі роль матеріалу, що є об’єктом впливу надмеханічного, надматеріального фактора “ентелехії” (тобто ніби диригента життєвих процесів, “носія життя”). В силу цього життя не можна зрозуміти як “надбудову” над неорганічним базисом. Життя не є випадково-щасливий наслідок гри неорганічних сил; навпаки,

неорганічні процеси суть лише матеріал для втілення надматеріального фактора, направляє їх до осмисленої мети (ніби ми не називали цей фактор “ентелехії” разом з Дрішем або “життєвим поривом” разом з Бергсоном). Немає тому нічого більш безпорадного та вульгарного, ніж визначення Енгельсом життя як “особливої форми існування білкових тіл” [91 – мається на увазі визначення життя, дане Енгельсом в “Анти-Дюрінгу”: “Життя є спосіб існування білкових тіл” (Енгельс Ф. Анти-Дюрінг. М., 1957, с. 77)]. Єдине, що можна взяти з цієї думки, – це вказівка на те, що саме білкові речовини, завдяки їх здатності з’єднуватися з киснем, а також завдяки “трепетності” їх реакцій, стали вдячним матеріалом для втілення творчо-мінливої стихії життя.

6.5. Соціальне буття

Соціальне буття є особлива категорія, особлива область буття. Подібно душевного життя, буття соціальне не виведене з буття біоорганічного, хоча і спочиває на ньому. Так звані “фіто-соціологія” та “екологія” мають, правда, справу зі “співпрацею” між рослинами та тваринними організмами. Але взаємодія лише з дуже грубими натяжками може бути визнана віддалено нагадуючою соціальні явища в людському світі. Уже факт існування екології, як особливої науки, як особливої гілки біології, доводить не підпорядкованість під неї “гомо-соціології” – соціології у власному розумінні. Біологічні закони діють до певної міри і в соціальному світі, але це констатування нічого не дає для розуміння законів соціальних.

Соціологію не можна так само розглядати як частину психології. Зрозуміло, в соціальному бутті є своя психічна сторона, бо соціальне буття виникає зі взаємодії між особистостями. Однак сутність соціального життя не вичерпується його психічною стороною. Головна риса соціального буття підказується його міжіндивідуальним і міжгруповим, “інтерментальним” характером. У соціальному бутті ми маємо справу із взаємодією особистостей і суспільних груп, в той час як психологія вивчає індивідуальну людську душу. Ця різниця досить чітко відмежовує соціологію від психології. Правда, крім індивідуальної існує також “колективна” психологія, що вивчає “колективну душу” народів, рас, культур, психологію мас. Соціологія могла б бути підведена під колективну психологію лише в тому випадку, якщо ми змогли б розглядати всі соціальні явища як “узвєлення” і стани метафізичної “колективної душі”. Подібне трактування колективної психології було б, однак, метафізикою поганого пояснення, в дусі пансісіхізму. Якщо ж розуміти колективну психологію в її специфічному, не узагальнюючому сенсі, як науку, що вивчає колективний шар душі, то і тоді явища взаємодії індивідуальних свідомостей лише частково потраплять в розряд предметів, що вивчаються колективною психологією. Знання колективної психології (до речі сказати, науки, що тільки зароджується) може істотно поглибити соціологію, але аж ніяк не замінити її.

Взагалі, потрібно сказати, що засновувати соціологію на психології було б такою ж однобічністю, як і навпаки – засновувати психологію на соціології. У самій будові психіки є соціальна сторона. Однак помилковим соціологізмом було б зводити душевне життя виключно до його соціальних функцій.

Буття соціальне і психічне субординовані один одному, координовані між собою. Між ними немає ієрархічного співвідношення. Вони обидва ґрунтуються на біоорганічному базисі, і над ними обом підноситься духовне буття.

Соціальне буття є своєрідна реальність, основною рисою якого є взаємодія між індивідами, між індивідами та соціальними групами і між самими групами. Так само, соціологія вивчає умови і фактори виникнення, розпаду груп і закони їх взаємодії. При цьому соціологія розглядає лише загальні форми цих взаємодій, надаючи вивчення приватних форм інших наук (політичній економії та іншим). У цій своїй якості соціологія є самостійна, особлива наука, право на існування якій дано особливим характером її предмета – соціального буття.

Соціальні взаємодії носять надзвичайно складний характер. У соціальному житті діють численні фактори найрізноманітнішого порядку, починаючи від факторів чисто

механічних, біологічних, власне соціальних (соціально-психічних) і закінчуючи факторами духовними. Будь-яка спроба вивести соціальне життя з якогось одного фактора є упередженість, що приводить до грубого насильства над соціальними феноменами, являє собою рецидив, спрощує метафізику монізму. Наукова соціологія може заснувати свої побудови лише на плюралізмі факторів.

Однак плюралізм соціальних чинників і впливаюча звідси роль випадковостей в соціальному житті аж ніяк не означає його хаотичності та неупорядкованості. Хоч і велика в соціальному житті роль механічних чинників (географічних і тому подібних), вони швидше грають роль його каталізаторів, ніж визначального фактора. Хоч би якіми були чинники утворення “колективних єдностей” (соціальних груп), – раз виникнувши, вони діють як своєрідні, відносно самостійні соціальні цілісності. Мало того, такі механічні фактори, як, наприклад, знаряддя виробництва, в кінцевому рахунку суть продукти творчості людей, тобто похідні від творчого акту – початку органічного.

6.6. Духовне буття

Духовне буття являє собою нову категорію, що підноситься над душевним життям, подібно до того, як остання височіла над біоорганічним базисом, а цей останній – над неорганічною матерією. Під духовним буттям ми розуміємо те, що зазвичай визначається як “вищі форми психічної діяльності”, – область пізнавальних, творчих, моральних, естетичних і містичних актів, область науки, мистецтва, філософії, релігії (зрозуміло, ми маємо на увазі сферу живого духовного життя, а не тільки вивчення його в спеціальних дисциплінах).

Природне при цьому питання: чому ця область висунута нами в якості особливої категорії, а не включена в область хоча і вищого, але все одно – психічного життя? Відповідь на це питання підказується характером феноменів духовного життя: центр ваги в них лежить не в індивідуальних станах особистостей, які роблять моральні, естетичні та інші акти, а в об’єктивному змісті їхньої творчості – в красі та величі Дев’ятої симфонії Бетховена, у високій моральній цінності морального подвигу, в філософському значенні “Критики чистого розуму” Канта. У цій області особистість ніби трансцендує за межі самої себе, зустрічаючись віч-на-віч зі світом об’єктивних, надособистісних цінностей – пізнавальних, моральних, естетичних, релігійних.

Духовне життя завжди означає вихід особистості за межі себе самої, тобто трансцендування. Трансцензус становить стихію духу. Світ абсолютних цінностей завжди трансцендентний по відношенню до реального буття. Тому духовне життя є завжди дотик до світів інших [103 – “Дотик (точніше: зіткнення) до світів інших” – центральна ідея повчань старця Зосими з роману Ф.М. Достоевського “Брати Карамазови”, один з розділів яких називається “Про молитву, про любов і про зіткнення світів інших”. “Багато що на землі приховано, але замість того дароване нам таємне відчуття живого зв’язку нашого зі світом іншим, зі світом гірським і вищим, та й коріння наших думок і почуттів не тут, а в інших світах...” (Достоевський Ф. М. Повне зібрання творів. СПб., 1895, т. 12, с. 381)].

Пробудження духу в людині є процес для душі болючий, хоча ця хвороба – не на смерть, а до нового народження в душі. Оволодіння душі духом можливо лише через початкове внутрішнє роздвоєння та боротьбу. Своєї вершини духовне життя досягає в містичному досвіді, який завжди є трансцензус за межі світового буття, зустріч з Абсолютним.

Суб’єктивні стани Бетховена, Канта, людини, яка вчинила моральний подвиг, являють собою, безумовно, високий інтерес для історії науки, мистецтва, філософії та етики; проте в царині духу на першому місці стоїть об’єктивний зміст їхньої творчості або його продуктів. Бо пізнавальні, моральні, естетичні та інші духовні акти саме тим відрізняються від актів чисто психічних, що вони погоджуються з якоюсь об’єктивною ієрархією, об’єктивною закономірністю царства цінностей. Деякі групи цінностей мають нормативний характер, наприклад, в математиці, логіці; нормативний характер носить також всякий моральний закон. Більш високі типи цінностей не мають нормативного характе-

ру, наприклад, цінність святості, яка є вже справа релігійного покликання. Істотно, проте, що в духовному світі “не милий хороший, а хороший – милий” – в духовному світі важливе, в першу чергу, безпосереднє відношення до світу цінностей, тут здійснюється примат цінності над буттям.

Духовне життя подібним чином вільне від усього зовнішнього, просторового, як і життя душевне. Але, на відміну від душевного життя, духовне вільне в своїй істоті, вільне від форми часу. Духовне життя відбувається і в часі, і над часом. Акти віри, каєття, совісті, художнього натхнення відбуваються в надчасовій миті; вони лише усвідомлюються і переживаються вже в площині душі – в часі. Бо духовне життя дане не в психічних процесах, а в самому Я, в самій “самості”, яка стоїть над часом, хоча і проявляє себе в часі.

Тому ми можемо спостерігати не самі духовні акти, але лише їхні душевні симптоми. Дух ніколи не може бути об’єктом, навіть внутрішнім, як наша душа. Духовне життя пізнається не шляхом самоспостереження, а шляхом самопереживання; дух не можна об’єктивувати, зробити з нього об’єкт психології. Духовне життя – надпсихічне, хоча, зрозуміло, і пов’язане з психікою.

У царство духу ми вступаємо там, де починається область загальнозначуща або, інакше кажучи, область безкорисливих актів. Говорячи “платонічною” мовою, це область безкорисливої любові до істини, добра, краси, які, за змістом понять, володіють характером загального значення, на відміну від суб’єктивних думок, користностей і приємностей, завжди відносних і мінливих.

6.10. М.О. БЕРДЯЄВ. ДЕМОКРАТІЯ ТА ІЄРАРХІЯ

III

На цьому ґрунті нація прийшла до самогубства. На цьому ґрунті розвалилася не тільки армія, яка може бути лише ієрархічним організмом, але розвалюється держава, розвалюється культура, розвалюється всякий громадський лад, розвалюється особистість. Злісна заздрість до сусіда, яка в чому-небудь підноситься, матеріально або духовно, покладена в основу російської революційної демократії. Жалогідна і низька підстава, на якій не можна нічого будувати: ні держави, ні культури, ні життя господарського, ні життя духовного! Руйнування будь-якої ієрархії є потворне змішання, заперечення космічних засад суспільного життя. Воістину лад громадський є лише невідривною частиною устрою і ладу космічного. Анархія є руйнування космосу, повстання хаосу і його перемога над всякою ієрархією. Російська пристрасть до рівності у будь-якому разі – також заперечення особистого початку, це – пристрасть до безособовості, утоплення особистості в хаотичній стихії, в хаотичному колективізмі, в загальному неясному змішуванні. Приватний початок нерозривно пов’язаний з ієрархізмом, космічним ладом Всесвіту, він передбачає якісні відмінності, піднесення. Особистість віддвітає і гине, коли її тримають в примусовій рівності з усіма іншими особистостями, коли всяке зростання її сили, її значущості, її якісної своєрідності затримується і зрівнюється з сусідами. Це – образа для кращих, потурання гіршим. У царстві механічної рівності, всіх змішуючої в кількісній масі, можливий лише безособовий особистості. Церква – зразок істинного ієрархізма, – в ній особисте начало, якому надається абсолютне значення, з’єднується з ієрархічною соборністю, з містичною ієрархією, але немає зрівняльного змішання, немає примусу особистості до рівності зі всякою іншою особистістю. Цей космічний ієрархізм проникає і во всю культуру, яка є підбір якостей і піднесення ціннішого. Цей космічний ієрархізм проникає і у всяку державність, на ньому спочиває всяка влада, яка, за словами апостола Павла, від Бога, і це вірно і стосовно самих демократичних держав. Руйнування всякого ієрархізма в державі, суспільстві, культурі, житті релігійному – є повернення до первісного хаотичного стану. Воно руйнує людину, яка є вищий ієрархіч-

ний чин у Всесвіті, і віддає її у владу нижчих хаотичних стихій, які претендують на рівність з людиною. Та й сама людина є ієрархічний організм, в якому всі частини повинні бути підпорядковані вищому центру. При порушенні цього ієрархічного підпорядкування людина розвалюється, в ній гине образ і подоба Бога.

Демократичний принцип, зрозуміло, у нас жахливо викривлений. Те, що є істинного в демократії, і є пошук шляхів до підбору кращих, усунення помилкового ієрархізма та встановлення сприятливих умов для істинного ієрархізма. Аристократичний початок укладений в побажаннях представницької демократії. І демократії шукують шляхи встановлення панування кращих. Демократія необов'язково виключає вищу ієрархію. Вільний, самовизначаємий і самоврядний народ може визнати вищу правду ієрархічного ладу, підбору кращих і підпорядкування нижчого вищому. Демократія потребує виховання в істинно ієрархічному дусі, без цього вона розкладається і духовно падає. “Буржуазність”, в поганому сенсі цього слова, і є порушення істинного ієрархізма, видавання гіршого за краще, заняття положень, які не відповідають якостям і гідностям. Снобізм є заперечення істинного ієрархізма і рабство у помилковому ієрархізмі.

Демократія, яка визнає себе верховним і єдиним принципом життя, вже нічому не підлягаючим, є, звичайно, брехня і спокуса. І ця спокуслива брехня демократії найбільше виявляється в російській революції. Але в демократії є і своя підпорядкована правда, яка сприяє перемозі справжнього ієрархізма над хибним. Остаточною і вищою залишається істина, проголошена Платоном: ідеальною формою правління може бути лише аристократія, панування найкращих, найбагродніших, обдарованих, духовно сильних. Це і є справжній ієрархізм, на якому можуть бути засновані держави і культури народів. Виробляється і послідовно передається більш благородна і більш обдарована раса, яка покликана визначати долю світу і народів. Але пошук представників цієї раси і поклонання їй до панування – дуже складний і болісний процес. Найгіршим занадто часто належить панування. І питання про ставлення підбору кращих до кровної, історичної благородної раси – складніше, ніж це думають представники примітивної демократичної метафізики.

Повалення раси кращих є руйнування космосу, посягання на божественний світопорядок. Саме виникнення космічного буття є розрізнення слави сонця від місяця, зірки від зірки. Цей початок повинен пронизувати все життя громадське і має відкривати в ньому шлях до виявлення істинної ієрархії, має опиратися духу зрівняльного небуття. У російській революції виявився дух заздрісного і мстивого повалення будь-якої ієрархії, не тільки земної, але й небесної, зоряної ієрархії. Цей неспляхетний дух підриває духовне здоров'я російського народу, знесило його і готує йому сумне майбутнє. На цьому шляху неможлива творчість, бо творчість – ієрархічна, а не демократична, вона передбачає піднесення і перевагу якостей. Той, хто не хоче визнати вищого, той потрапляє під владу нижчого. Такий закон світової справедливості. Той, хто повстав проти Бога і не почитає святинь, повзає на животі перед ідолами та перебуває в рабстві перед гадами. Людина не може звільнитися від релігійного шанування, і коли вона перестає релігійно почитати вище, вона починає релігійно почитати нижче: антихрист замінює в серці людському Христа і створює свою безбожну ієрархію.

6.11. О.М. ГЛЯРОВ. ОЦІНЮЮЧИЙ СВІТОГЛЯД

ГЛАВА XI.

Оцінюючий світогляд

3. Найголовніші риси передового в наші дні світогляду зводяться до наступних:

а) Всесвіт безмежний в часі і просторі. Для нашої думки невимістиме походження та проходження всього суцього. Ми можемо говорити лише про походження та проходження його частин, робити припущення про виникнення і кінцеву долю окремих світів, але

не Всесвіту в цілому. Пустий час нам важко уявити, коли Всесвіту вже не буде, тобто, коли нічого не буде. Так само не можна уявити і порожній простір, а також обмеженість Всесвіту в просторі. Як би далеко не йшла наша уява, ми всюди опиняємося в центрі Всесвіту і ніколи – на його окружності. Навпаки, ми можемо говорити про розміри і межі нашого чи інших світів.

б) Спираючись на вчення про одноманітність в природі, що лежить в основі всіх наших про неї узагальнень, ми, за даними сучасної астрономії, маємо право визнати кожну зірку – за подібну до нашого Сонця, що поряд з нашим світом є незліченна безліч інших світів, з планетами, їх супутниками і кометами.

в) У Всесвіті наша Сонячна система нескінченно мала величина: наша Земля незначна величина в Сонячній системі. У порівнянні з Всесвітом – нескінченно мала величина вищого ступеня, тобто величина ще більш недоглянута і знехтувана, ніж Сонячна система. У всякому разі, менша, ніж невидима навіть в самий сильний мікроскоп істота на нашій планеті в порівнянні з нею.

г) Тому наша планета не може мати, всупереч наївній вірі, не тільки центрального, але навіть скільки-небудь великого значення в загальному побуті Всесвіту. Це справедливо і відносно людського життя. Погляд на людину, як на центр світобудови, отримує тепер архівне значення. Проте, сенс життя на нашій планеті відкривається для людини в людській діяльності і нею завершується.

д) Подібно іншим небесним тілам, зіркам, Сонцю, планетам і їх супутникам, кометам, Земля – істота небесна, вона цілком в небі, і небо всюди на Землі. Протиставлення земного небесному має прямий сенс тільки в астрономії, як протиставлення Землі інших небесних тіл, а в інших випадках – тільки алегоричний сенс.

е) Ми знаємо тільки про життя на нашій планеті, але не про життя взагалі. Життя на нашій планеті є потік розвитку, тобто перехід від невизначної та невизначеної однорідності до певної розчленованої різномірності, яка закінчується розпадом ним складеного.

ж) У цьому потоці все зиблиме та хитке. Те, що ми називаємо стійким, є лише стійкий рух, але ця стійкість відносна. Стійкий той рух, який зберігає свою форму довше, ніж інше, і розкладання повторюється безмежне число разів в тотальному порядку, адже кожен раз в певний час з'являються одні й ті події, речі, люди і так далі.

з) Про долю світів після розкладання будуються три припущення. За одним з них, розкладання закінчується розсіюванням енергії або ентропією, яка виключає можливість подальшого перетворення і позначає остаточну смерть даної системи. Інакше – гра розвитку, кінець даного розвитку веде до початку нового, що від колишнього відрізняється. Нескінченного розвитку жодне з цих припущень не визнає.

і) Життя на нашій планеті настільки нерозривно з нею пов'язане, що це життя – її життя і наша планета – жива істота, а люди, тварини, рослини – її органи.

У цьому найяскравіша своєрідність викладеного світогляду. Тут і та підвалина для переоцінки всіх цінностей, про які тільки що йшла мова. Міцність цієї підвалини спочиває на переконливості доводів “за” і “проти”. Тому на них і слід з належною докладністю зупинитися.

4. Погляд на світила, в тому числі – на Землю, як на живі істоти, не новий, а старовинний, споконвічний, який стверджує себе на всьому протязі історії, в усі часи і серед усіх народів. Вавилоняни, єгиптяни, фінікійці, давні євреї, перси, греки, римляни, індуси, мексиканці та інші бачили в світилах небесні божественні істоти. Такими визнавали їх найбільші розуми: Платон, Аристотель, Плотін, Бруно, Кеплер, Кампанелла. Погляд цей – приватний вираз більш широкого, за яким життя – основне визначення суцього, в цілому завжди живого, а смерть має тільки умовний і відносний сенс. Цей погляд проходить через усі віки до наших днів.

У зазначеному вище історичному принципі, чітка віра повинна мати об'єктивну цінність. Якщо віра в божественність світил була відтіснена її запереченням, то не через внутрішню слабкість, а тому, що входила в віджилий в інших відносинах світогляд і виступала в його застарілому вбранні, приховуючи свою життєвість, тому що не відсто-

ювала себе проти течії, змітала цей віджилий світогляд як в цілому, так і в частинах, без розбору: чи всі в ньому однаково постаріли чи ні.

5. Погляд дохристиянський, “язичницький”, що його обстоюють первісною вірою, в наші дні відновлюється. Його руйнуванню найбільше сприяли християнські богослови. Протиставляючи земне життя, як повне гріха і скверни, вони відігнали, “віддистилювали” Бога від землі, щоб не змішувати Його з земним брудом. Тому вийшли дві протилежності: земля без Бога, а якщо Божество мислиться як дух – бездушна, проста мертва брила, і Бог, існування якого щодо землі визначають суперечливо: Він одночасно і присутній, і відсутній на землі, Він всюдисущий. Але сказати, що Він присутній в тварині, дереві, камені – не можна.

Богословам допомагають філософи, ідеалісти та матеріалісти, представники “точних наук” і “широка публіка”, які керовані богословами, філософами і вченими.

Ідеалісти, подібно богословам, спрямовують від землі погляд до верху, в області здіймання і, частиною свідомо, здебільшого – несвідомо, йдуть у хвості богословів. За звичкою злітати вгору і ходити в хвості, вони на землю дивляться хвостом. При такому погляді вони бачать в ній тільки бруд та гній.

Список джерел

1. Зеньковский В. В. Иерархическая структура бытия // Зеньковский В. В. Христианская философия. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С.171-174; 181-183.
2. Избранные трактаты Плотина. Перевод с греческого Г. В. Малеванского и др. (часть перев. с английского Маккена). – Режим доступу: <http://www.theosophy.ru/lib/ennead33.htm>
3. Прокл. Первоосновы теологии (пер. с древнегреч. А.Ф.Лосева) // Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.3 [Высокая классика]. Приложение. М.: “Искусство”, 1980). Режим доступу: <http://katrechko.narod.ru/library/procl/teo/o.html>.
4. Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: Маргис, 1996. Режим доступу: <http://www.hesychasm.ru/library/max/bizant/ep18.html>
5. Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1-64. М.: Издатель Сенин С. А., 2006. С. 35-36.
6. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия //Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги. 2-е изд. М.: “Мысль”, 1990. Т. 1. С. 63-64; 320-325.
7. Гартман Н. Старая и новая онтология. Историко-философский ежегодник. 1988. М., “Наука”, 1988. С.320-325.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // К.Маркс, Ф.Энгельс. Сочинения. Изд. 2, Т.3. М.: Госполитиздат, 1955. 650 с.
9. Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения // Левицкий С. А. Трагедия свободы: избранные произведения. М.: Астрель, 2008. С.93-117.
10. Николай Бердяев. Демократия и иерархия. <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdno46.htm>
11. Гиляров А. Н. Сочинения: в 4 т. Т.1. (1): Философия в ее существе, значении и истории. – Ч.1. – Т. 1(1): Философия в ее существе, значении и истории. Мелитополь: МГПУ, НПУ, 2016. С.159-161.

ТЕМА 7. СОЦІАЛЬНЕ БУТТЯ

- 7.1. С.О. Левицький. Солідарність і ворожість.
- 7.2. С. Франк. Неосягненне.
- 7.3. М.О. Бердяєв. Творчість і громадськість.
- 7.4. С. Гантінгтон. Концепція ідентичності.
- 7.5. А. Камю. Бунтівна людина.
- 7.6. К. Маркс. Панівний клас і панівна свідомість.
- 7.7. Г.В.Ф. Гегель. Поділ історії.
- 7.8. А. Тойнбі. Дія виклику-і-відповіді.

7.1. С.О. ЛЕВИЦЬКИЙ. СОЛІДАРНІСТЬ І ВОРОЖІСТЬ

Затвердження солідарності в якості первинного (хоча і не єдиного) фактора розвитку може викликати заперечення зазначенням на могутню роль факторів боротьби. Мало того, боротьба за існування є ніби основним феноменом як природного, так і соціального світу. “Війна є батько і цар всіх речей” (Геракліт) [138 – пор. сучасний переклад: “Війна (Полюмос) – батько всіх, цар всіх: одних вона оголошує богами, інших – людьми; одних творить рабами, інших – вільними” (Фрагменти ранніх грецьких філософів. М., 1989, ч. 1, с. 202)]. “Протиріччя є душа розвитку” (Гегель) [139 – див. прим. с. 55]. Погляд цей підкріплюється широкою популярністю культивуємих його навчань – дарвінізму в біології та марксизму в соціології. І потрібно відверто визнати, що в цьому погляді є значна, часто багатьма применшувана, частка істини. Обмеження підлягає, однак, абсолютизації факторів протиріччя і боротьби, яка є характерною для марксизму. Бо, якими б первинними і безумовними не здаються, на перший погляд, чинники боротьби, не вони основа розвитку.

У кожному явищі можна углядіти органічну основу і механістичний аспект. Подібно до цього, будова кожного органічного цілого така, що в ньому існує солідарна, цілісна основа і аспект боротьби. Боротьба і солідарність не можуть бути зрозумілі як дві рівноправні сили. Об'єднуюча сила солідарності більш рання за роз'єднуючу та відчужуючу силу боротьби. Сама боротьба може існувати лише там, де є в наявності солідарність всередині груп, що борються. Абсолютна боротьба є абсолютною протиріччя, яке не можна подати в думках і що не може існувати на практиці. Абсолютна боротьба, “війна всіх проти всіх” [140 – Війна всіх проти всіх – гіпотетичний стан людства в доісторичний період. “При відсутності громадянського стану, – пише Т. Гоббс в “Левіафані”, – завжди є війна всіх проти всіх... Поки люди живуть без загальної влади, що тримає всіх в страху, вони перебувають в тому стані, який називається війною, і саме в стані війни всіх проти всіх. Бо війна є не тільки бій або військова дія, а проміжок часу, протягом якого явно позначається воля до боротьби шляхом бою” (Гоббс Т. Твори. В 2-х т. М., 1991, Т. 2, с. 95)], яка привела б до розпаду органічних цілих. Адже навіть простий організм являє собою не просту єдність, а “багатоедність”, засновану на несвідомій солідарності його органічних частин.

На протидію цьому, абсолютна солідарність (тобто абсолютна органічність) є нерелізовані стан, зрозуміло, в умовах нашого світу; однак цей ідеал не містить в собі протиріччя. Принципово він здійснимий. Мало того, боротьба можлива на основі солідарності, але не навпаки. Зрозуміло, фактично свідомість необхідності боротьби сприяє посиленню солідарності даного органічного цілого (наприклад, нації). Сприяє, але не викликає! Без наявності вже, скажімо, національної солідарності необхідність боротьби перестала б бути необхідністю, бо не було б того, заради чого боритися. Але цього замало. Боротьба передбачає включеність між собою цілісностей, які борються між собою, в якусь осягнути їх єдність – в органічне ціле, що досягається порядком. Так, наприклад,

боротьба між даними видами може відбуватися в межах певного природного ландшафту, класова боротьба – в межах одного суспільства, боротьба різних потягів в людській душі передбачає наявність душі, як єдиної органічної цілісності тощо. Але, з іншого боку, антагоністична боротьба всередині даного осяжного цілого є також показником нестачі органічності цього осяжного цілого. Так, в скоєному суспільстві не може бути внутрішньої антагоністичної ворожнечі. Це приводить нас до висновку про те, що антагоністична боротьба це використання зчеплених сил осяжної цілісності (тобто сил солідарності) в інтересах самоствердження цілісності нижчого порядку.

Тут необхідно врахувати ще один феномен, характерний для взаємин між цілісностями, що борються між собою, і осяжною їх єдністю, а саме: використання осяжною єдністю факторів боротьби заради інтересів цілого. Так, боротьба видів в природі розвиває, в порядку тренування органів, життєздатність цих видів, цим самим сприяючи розвитку природи в цілому. Боротьба різних суспільних груп між собою розвиває суспільну свідомість цих груп, які можуть (тут мова йде про можливості) з великим успіхом включитися в справу загальносоціального будівництва. Людина, одержима жагою влади, яка перемогла в собі цю пристрасть, направляє енергію переможеного потягу на служіння вищим цінностям. Тут ми маємо справу з феноменом, який умовно можна назвати сублімацією боротьби.

Феномен цей наштовхує на деякі висновки. Він вказує на те, що в самій боротьбі потрібно розрізняти два аспекти: негативний і позитивний, аспект чисто антагоністичний і сублімований. Що стосується негативного, антагоністичного аспекту боротьби, про який до цього часу йшлося, то щодо нього зберігають свою принципову силу всі вищенаведені міркування про його вторинність і принципову переборність. Що стосується позитивного, сублімованого аспекту боротьби, то тут справа йде не настільки просто. Вже та обставина, що солідарність існує завжди тільки на основі служіння вищому цілому або на основі ідеї, вказує на те, що принцип сублімованої боротьби закладений в самій будові органічного цілого. Бо напрямок енергії органічних частин на служіння цілому можливий лише шляхом подолання вродженої нижчої цілісності “егоїзму”. Будь-яке подолання можливе лише шляхом боротьби. Правда, в біоорганічному світі частини ніби автоматично служать цілому (родовий інстинкт). Однак метафізична послідовність зобов'язує нас визнати, що в несвідомих надрах біологічного життя відбувається, свого роду, боротьба за служіння цілому, яка в результаті сублімації перетворюється в родовий інстинкт. У людській душі цей феномен можна побачити у повному його зростанні: розвиток людської особистості вимагає постійного самовизначення, тобто боротьби з самим собою.

Факт наявності антагоністичної боротьби в природі вказує на те, що природа зовсім не завершена органічне ціле. Органічний світогляд не заперечує значення факторів боротьби. Він заперечує лише абсолютизацію боротьби, зведення її в непорушний і принципово непереборний закон. Мало того, саме органічний світогляд дає можливість зрозуміти глибинний характер боротьби, як в біоорганічному, так і людському світі.

З точки зору механістичного світогляду, боротьба носить зовнішній характер, бо механіцизм взагалі визнає лише зовнішні відносини між елементами світу. Згідно ж принципів органічного світогляду, боротьба має, крім зовнішнього її прояву, ще й глибинний, внутрішній аспект – вона відбувається не тільки між органічними цілісностями, але й всередині них (в силу того, що кожна цілісність є незавершена багатоедність). Звідси зрозуміло, що боротьба, яка відбувається в надрах природи, набуває найчастіше демонічного ірраціонального характеру. Подібно до того як глибинний, кореневий шар людської душі, підсвідомість – резервуар ірраціональних сил, який часто має демонічний характер, – так і потаємна душа природи має свою стихійно-демонічну “підсвідомість” (лапки тут особливо необхідні, бо в природному світі немає “свідомості”, але є душа). Хоча раціонально-механістичний світогляд, настільки типовий для XIX ст., і зводить неправомірно боротьбу за існування в ранг універсального закону природи (дарвінізм), проте він раціоналізує аспект боротьби, розуміючи її в чисто утилітарному плані. Подібно до того, як в людському світі солідарність, а відповідно до цього – і боротьба, не

можуть бути зведені до чисто утилітарних мотивів, – подібно до цього і в природному світі, як інстинктивна солідарність, так і боротьба, не вкладаються в прокрустове ложе раціонально-утилітарних оцінок.

У цьому відношенні ближче до істини стоять: вчення Шеллінга про “демонічне в природі та людській душі” [141 – Див.: Шеллінг Ф.В.Й. Твори. У 2-х т. М., 1989, Т. 2, с. 86-158 (“Філософські дослідження про сутність людської свободи і пов’язані з нею предмети”)], вчення Шопенгауера про “сліпу волю до життя” і поезія Тютчева, натхненна інтуїцією “першоствореного хаосу” в глибинах природної душі:

“О, страшних пісень цих не співай. Про древній хаос, про рідний... [142 – цитата з вірша Тютчева “Про що ти виєш, вітру нічний...” (початок 1830-х рр.). Див.: Тютчев Ф.І. Твори. У 2-х т. М., 1980, т. 1, с. 73].

Недарма один із засновників “органічного світогляду”, І.О. Лоський, називає наш світ “царством ворожнечі”. І все ж боротьба може бути зрозуміла і оцінена у всій своїй трагічній значущості лише на основі першофеномена солідарності та на основі принципів “органічного світогляду”.

Наявність боротьби всередині органічного цілого вказує на те, що, крім інстинкту самозбереження і об’єднуючих сил солідарності, в надрах кожного цілого діє й інше, деструктивне начало, що проявляє себе в людській душі як ненависть. Ненависть не є брак любові, вона – її протилежність. Ненависть прагне, в межі, до знищення свого предмета. При цьому ненависть може направлятися не тільки на зовнішні об’єкти, а й на саму себе. Фрейд називає цю роз’єднуючу та деструктивну силу “потягом до смерті” (Todestrieb), приписуючи їй таку ж первинність, як і творчо-солідарній силі любові. Подібний крайній дуалізм потягів принципово неприйнятний. На основі подібного дуалізму неможливо зрозуміти структуральну єдність органічних цілих, в тому числі – єдність душі.

Однак, будучи онтологічно вторинною, деструктивна сила ненависті є реальною щодо самобутньої сили. Тому правий був Достоевський, стверджуючи, що людству властивий не тільки інстинкт самозбереження, а й інстинкт руйнування і самознищення [143 – Точніше: “Закон саморуйнування і закон самозбереження однаково сильні в людстві” (Достоевський Ф.М. Ідіот. Ч. 3, гл. IV)].

Тому ми схильні визнати реальність фрейдівського “потягу до смерті” як регресивної сили, що діє у всьому живому і яка проєктується в більшості випадків зовні. Чим вище дане ціле в розвитку, тим сильніше виявляється ця деструктивна і демонічна сила хаосу.

Однак ми заперечуємо онтологічну первинність цієї сили. Бо руйнування передбачає наявність цілісності (предмета руйнування) і сил цілісності (творчості та солідарності). Якщо багатьом деструктивна сила ненависті може здаватися сильнішою, ніж конструктивна сила любові, то ілюзія ця заснована на тому, що все негативне яскравіше сприймається нами, ніж позитивне. Відбувається це тому, що позитивне мовчазно передбачається при цьому як нормальне. Так, хвороба відчувається нами яскравіше здоров’я, бо вона є заперечення здоров’я.

Ми не можемо в межах цієї глави вводити в докладний опис і осмислення “діалектичної боротьби”. Питання це в його ітичному, вирішальному аспекті буде порушено в наступній частині нашої праці. Зараз ми можемо зробити лише загальний висновок про те, що момент сублимованої боротьби належить до сутності розвитку і діалектично пов’язаний з солідарністю, будучи моментом самої солідарності. Момент сублимованої боротьби може бути, в свою чергу, подоланий і скасований лише в абсолютно завершеному і скоєному органічному цілому, тобто лише в Царстві Божому. Антагоністичний аспект боротьби завжди є наслідок узурпації сил солідарності. Він практично неминучий, але онтологічно вторинний.

7.2. С. ФРАНК. НЕОСЯГНЕННЕ

6. Буття “ми”

Ставлення “я-ти”, узятє з боку його єдності, представлєне в понятті “ми”. Лише на перший погляд може здатися, що це є лише інше, синонімічне позначєння того самого співвідношеня. Навпаки, наша мова, створивши дивовижне, повне глибокого змісту слово “ми”, висловила в ньому абсолютно своєрідний момент реальности, особливий характер або образ буття, в якому свідома думка – принаймні в філософії Нового часу – малоїмовірно, що усвідомлює це.

Розглядаєме ззовні, з точки зору предметного спостерігача, буття “ми” – буття в спілкуванні – здається чимось само собою зрозумілим. Що єдинична людина, яка вже біологічно, за своїм походженням, зобов’язана своїм існуванням з’єднанню двох інших людей – батьків – і в усюму своєму матеріально-тілесному, душевному та духовному житті є член такого собі “суспільства” – або “спілкування” – будь то сім’я, народ, держава, стан, клас, віросповідне суспільство – церква – і так далі – це здається, на перший погляд, простим трюїзмом. Ймовірно, в даний час вже досить збагнена та викрита поверхневність і хибність колись популярної індивідуалістичної думки, що людина є, за первісною своєю природою, відокремлена єдинична істота, яка лише з міркувань доцільности, через особливу “угоду” або “договір”, вступає в спілкування і “засновує” суспільство разом з їй подібними іншими людьми. Аджє і Робінзон на своєму острові жив лише на основі спілкування та силами спілкування. Те, що зберігає йому життя, є – навіть незалежно від того, що він врятував з корабля зовнішні плоди спілкування – всякого роду знаряддя і засоби прожитку, – внутрішнє володіння навичками, вміннями та здібностями, придбаними на батьківщині, в рідному суспільстві. Безперечна самоочевидність цього співвідношеня, на перший погляд, не залишає тут місця ні для якої глибшої філософської проблематики.

Яким би вірним не було саме по собі це міркування – ми повинні всупереч йому знову нагадати тут, що буття “ми”, в його первинному внутрішньому складі, взагалі не є об’єктом предметного спостереженя та пізнання, а дано нам лише як пережита, сама себе відкриваюча реальність, – і, значить, взагалі є лише відповідним способом його пізнання. Але, взятє в цьому своєму складі, зсередини, буття “ми” виявляється якимось абсолютно своєрідним, в деякому сенсі дивним родом або чином буття. Це є, коротко кажучи, заввичай вислизаючий від нашої уваги рід буття, в якому первинні форми буття “є” і “єси” зливаються в більш глибоку і в порівнянні з ним – чужорідну єдність або – точніше – відкривають нам цю єдність як їх спільне коріння. Крім форми буття “воно” або “є” і крім форм буття “я єсмь” і “ти єси” – навіть якщо ми візьмемо останні в їх нероздільному взаємозв’язку і взаємній прилаштованості один до одного, – існує ще більш глибоко вкорінена форма буття “ми”. В “ми-бутті” долається – хоча і зберігається (в подвійному, гегелівському сенсі німецького слова *aufheben* [VIII]) – протилежність між “я єсмь” і “ти єси”, між “я” і “ти”. І якщо “я єсмь” може мислитися та бути даним лише в єдності “ми існуємо” (осяжний і “ти єси”), то цим виявляється, що на противагу звичайній думці “я єсмь” аж ніяк не є первинна, адекватна та всеосяжна форма “внутрішнього буття”, безпосереднього самобуття, а може бути визнано лише приватним і похідним моментом глибшого й первинного одкровення реальности в формі буття “ми”. “Ми” є безпосередньо внутрішньо пережитий і відкриваємий збіг протилежностей, *coincidentia oppositorum*, в особі якого я вбачаю внутрішню основу мого власного існування – мене – в якій перевищенє всяке раціональне мислення єдності буття “в мені” і “поза мною”. Тут виявляється, що я єсмь і там, де я не єсмь, – що моє власне буття ґрунтується на мій співучасті в бутті, яке не є моє, що я сам єсмь в “ти єси”. “Ми”, як зовні видимє спілкування або суспільство, яке спільно належить двом або декільком особам – суспільство, яке мене “оточує” і до якого я ніби лише ззовні “належу”, – є лише зовнішнє виявлення та відображеня “ми”, в якому я існую на той лад, що воно є в мені або, точніше, що воно є первинна внутрішня основа самого “я єсмь”.

Розуміння буття, кероване сприйняттям цієї істинної істоти феномена “ми”, зустрічається в деяких мотивах античної думки (вчення Геракліта про внутрішні співвідношення і взаємозв'язок свідомостей через причастя їх до загального, пронизуючого їх “логосу”, вчення стоїків про космос, як “державу богів і людей”, плотінове порівняння людей з листям дерева, зовні роз'єднаними, зсередини ж – за посередництвом гілок загального стовбура, які живляться загальним соком, що йде з коренів); на цьому ж розумінні буття засноване християнське, що йде від ап. Павла, містичне вчення про церкву, як про живе тіло, внутрішньо належні члени якого – окремі люди – утворюють нероздільну єдність, яка охоплює і пронизує все духовне життя. Навпаки, для нової філософії це споконвічне сприйняття буття залишилося, в загальному, мабуть, чужим. І лише за посередництвом інтелектуального усвідомлення одкровення реальності в бутті “ми” – лише у формі, яку ми могли б назвати соціоморфізмом, – можлива справжня онтологія. Ми розрізняли вище між самооголошенням реальності самої себе в особі безпосереднього самобуття – виконаним ззовні, спрямованим на іншого – саме на “мене” – одкровенням “ти”. У бутті “ми” ми маємо перевершуючий обидві ці форми і ще більш первинний рід одкровення: в досвіді “ми” спрямоване на мене одкровення “ти” зливається з самооголошенням мого власного буття в первинну єдність зовнішнього та внутрішнього буття, яке так відкривається “мені”, що це одкровення є тим самим самооголошенням внутрішньої основи мого власного буття. В одкровенні “ми” нам дано радісний і зміцнюючий нас досвід внутрішньої спільної належності та однорідності “внутрішнього” та “зовнішнього” буття, досвід інтимного споріднення мого внутрішнього самобуття з навколишнім для мене буттям зовнішнім, досвід внутрішнього притулку душі в рідному домі. Звідси – святість, зворушлива, незнищенна глибина почуття батьківщини, сім'ї, дружби, віросповідної єдності. В особі “ми” реальність відкривається як царство духів, і до того ж через внутрішнє самооголошення себе. Саме онтологічні категорії “всередині” й “поза” тут, по суті, – як уже було сказано – подолані у вищій єдності. Іншими словами: єдність роздільності та взаємопроникнення, яка утворює трансраціональну сутність реальності як “незабагненої по суті”, подана вперше лише тут в формі самооголошення, тобто як істинну, безумовно первинну, самоочевидну єдність, що не допускає і не вимагає ніякого подальшого аналізу.

Ясно, що адекватна своєму предмету соціальна філософія може бути побудована лише на інтелектуальному розумінні, на розумово уловленому цьому первинному образі буття як “ми”. Але це завдання лежить вже за межами предмета наших роздумів. Ми можемо лише коротко окреслити деякі загальні думки, які пов'язані з нашою основною темою і можуть пояснити її.

Якщо буття “ми” є не що інше, як внутрішня сторона відносин “я-ти”, то разом з тим воно є, як було зазначено, і сам по собі особливий рід буття. Це конкретно позначається в тому, що буття “ми” може парадоксальним чином ніби відриватися або відчужуватися від глибин нашого самобуття, оскільки я можу подумки і навіть в живому досвіді відокремлювати моє безпосереднє самобуття як відокремлену сферу мого “внутрішнього життя” від сфери буття “ми”. Тоді я маю досвід, що “я” перебуваю у відношенні не тільки до “ти”, а й до “ми” як такого. Моє життя ніби внутрішньо розділене на дві частини: на відокремлене, самотнє життя “я” як такого, на інтимну, непроникну для іншого таємницю мого внутрішнього життя як єдиної, неповторної особистості, а також на те ніби соціально-оформлене “я”, яке виступає членом єдності “ми”. Навіть там, де справа йде про чисті відношення “я-ти”, тобто про вільне спілкування двох людських істот, при відомій тривалості й міцності відносин, виникає ще щось третє: ціле, що складається з “я” і “ти”, яке начебто має деяке буття для себе, поряд з двома одиничними людськими істотами, що входять до його складу. Ми говоримо про початок, тривалість і наприкінці – “шлюб” або “дружбу”, про зв'язок, що з'єднує дві людські істоти. Ми усвідомлюємо наш обов'язок не тільки по відношенню до іншого живого співчужника відносин, але й по відношенню до самого зв'язку в цілому; і нерідко міцність стосунків визначена нашою увагою до цінності саме цього цілого, самого зв'язку як такого. Ще ясніше й ефективніше єдність “ми” і ставлення до нього нашого “я” виступає там, де ставлення “я-ти” охоп-

лює не двох, а трьох або більше число осіб, – тобто де “ти” дано у множині, як “ви”, Tres faciunt collegium [XI]. Справді, де мені протистоять принаймні два “ти”, пов’язані між собою відношенням “я-ти”, – там я перебуваю не тільки в ставленні до кожного з них, як до однинної суті, а й у ставленні до самого об’єднуючого їх зв’язку, до їх подвійної єдності, до буття “ми” їх обох. Будь-яке “ви” є відчужена від мене, ззовні майбутня частина “ми”. Єдність “ми” живе тут, отже, не тільки по відношенню до “я-ти”, є не тільки саме це відношення, взяте як ціле, що я міг би усвідомлювати себе, тільки знаходячись всередині нього, що виступає мені назустріч як щось зовнішнє мені і вимагаюче від мене ставлення до нього самого. А де ставлення охоплює багатьох людей – наприклад, в особі “союзу”, “полку” і так далі і, особливо, де ціле взагалі не створюється, не ґрунтується окремими людьми, а існує споконвіку, що я вже народжуюсь в ньому – народжене належить до нього – наприклад, в особі “народу” чи “держави”, – там ставлення “я-ти”, як відношення до окремих людей, відступає на задній план перед ставленням до самої “групи”, до самого “колективу” як до єдності людей, які беруть в ньому участь. Тут істотним є не те, що я – один з “багатьох”, а тільки те, що я належу до самої єдності. Лише побічно – саме за посередництвом цілого як такого – я перебуваю в ставленні до окремих “ти”. В прямому і безпосередньому відношенні я знаходжусь тільки до цілого, до живої та діючої в усіх членах разом єдності, до духовної атмосфери, до “esprit de corps” – коротко кажучи, до виступаючого тут живого і ніби відчутно-конкретного “ми” як такого.

Це об’єктивоване “ми” – в особі якого ми маємо справу аж ніяк не “з ілюзією”, а з цілком реальним явищем (реальність його може заперечувати тільки той, хто в “номіналістичному” або матеріалістичному упередженні заздалегідь ототожнює реальність з конкретним, візуальним даним буттям однинних істот) – свідчить про те, що, хоча “ми-буття” є внутрішня основа мого “я-буття”, цим не тільки не виключається, але, навпаки, завжди і погоджується якесь напруження і протистояння між цією основою та буттям “я” до чисто “внутрішнього самобуття”. Буття “ми” має нестримну тенденцію відчужуватися від мене, виростати в предметний світ, виступати мені назустріч як зовнішня, сама по собі суцільна реальність – і зовнішні визначаті її опановувати мене. І при цьому справа йде зовсім не про зовнішню, тілесну реальність окремих людей, що входять до складу “суспільства”, а про невидиму, безтілесну єдність “ми”, яка охоплює і захоплює нас як понадчасова єдність, що не приурочена до жодного окремого конкретного людського життя. Коли ми відчуваємо величезну могутність закону, державного порядку або державної влади, громадської думки, пануючих звичаїв і так далі, їх володарювання над нашим життям – ми стоїмо перед містичною реальністю, що діє на нас як реальна істота предметного світу. Ця реальність може зруйнувати наше життя, як величезний камінь, що падає нам на голову, або обмежити наше життя, як непроникні кам’яні стіни темниці. Містичний характер цієї реальності абсолютно незалежний від її релігійно-етичної оцінки, а наявний просто як факт. Його нав’язують нам з усією необхідністю і непереможною фактичністю даного. Все одно, вбачаємо ми разом з Гегелем в державі “земного бога” або в жакху відштовхуємося від нього разом з Ніцше, як від “найхолоднішого з усіх холодних чудовиськ” (ми побачимо одразу ж нижче, що обидві ці установи містять в собі частку істини), – містичне в ньому саме та обставина, що в його особі незриме, нематеріальне і разом з тим – безособове щось панує над нашою долею з усією міццю величезної предметної реальності, – залишається в силі, просто як факт, який не допускає заперечення.

“Ми” виступає тут за зразком такого собі “воно” – за аналогією з безособовим “воно”, яке утворює основу та першоджерело предметного буття. І це більше, ніж проста аналогія. Якщо “ми” виступає тут в такій формі, то лише тому, що воно відбувається з усвідомленого нами вище (в гл. V) “воно” безпосереднього самобуття і в своєму виявленні в бутті “ми” ніби згущується до предметності. Соціальний та історичний елементи – це космічний початок в складі людського життя; воно володіє для людини всією жахливістю та ірраціональністю, властивими космічному буттю. Йому притаманні байдужість і бездушність природи. В його особі виявляється, що ми не тільки перебуваємо, існуємо в “світі”, а й належимо до “світу”, саме на той лад, що “світ” живе всередині нас самих і,

проростаючи з нас, з усією міццю космічного початку діє на нас, на наше самотуття, оскільки останнім є наше “особисте життя”, і панує над ним.

7.3. М.О. БЕРДЯЄВ. ТВОРЧІСТЬ І ГРОМАДСЬКІСТЬ

XIX і XX століття – епоха небувалого загострення громадськості та індивідуалізму. Ми однаково стоїмо під знаком крайнього соціологізму (загальноприйнята нині свідомість – свідомість соціологічна, соціологія замінила теологію) і крайнього індивідуалістичного усамітнення особистості. Яке ж співвідношення між цими двома полюсами сучасної свідомості? Соціологізм і індивідуалізм глибоко між собою пов'язані, це дві сторони однієї й тієї ж роз'єднаності світу, два вирази некосмічних станів світу. Соціологізм є помилкова спільність, спільність індивідуалістичного роз'єднання, знижене спілкування відчужених. Сучасний соціологізм глибоко протилежний всякій соборності в релігійному сенсі цього слова. Помилково протиставляти індивідуалізму громадськість. Громадськість і індивідуалізм прекрасно поєднуються. Ультра “суспільний” світогляд марксизму є, по суті, атомістичний світогляд. Марксизм стверджує громадськість ворогуючих, роз'єднаних, розсіпаних атомів. У марксистській свідомості немає нічого органічного, ніякого визнання реальності загального, надособистого (в ньому немає і визнання реальності особистого). Марксистська громадськість виникає вже після гріха індивідуалістичного відокремлення. Крайній соціологізм марксизму є лише один з виразів крайнього індивідуалізму. Такий соціологізм неможливий для внутрішньо з'єднаних. Марксизм говорить про те, як з'єднатися з життєвою необхідністю в суспільство тим атомами, які чужі один одному і ненавидять один одного. Індивідуалістична відчуженість і роз'єднаність лежать в основі будь-якої “політики”, “громадськості” нашої епохи. Ми занадто суспільні тому, що занадто відокремлені та відчужені один від одного. Така відокремленість і відчуженість створює необхідність крайньої громадськості, крайнього соціологізму свідомості. Соціологізм є лише вираз нашого рабства, нашого пристосування до природної необхідності. У цьому соціологізмі немає нічого вільного і творчого. У пануванні “громадськості” над сучасною свідомістю є щось, що давить, як кошмар. Ця зовнішня “громадськість” закриває і гасить всі справжні, останні реальності. Всі справжні, останні цінності підміняються помилковими та зовнішніми цінностями “громадськості”. Громадське, соціологічне світопочуття та світогляд сучасності заперечують реальність людини і реальність космосу, в ньому відбивається розпорощення як людини, так і космосу. По суті, соціологізм завжди є позитивізм. Соціологізм заперечує мікрокосмічність людини, він є результат відривання від космосу, помилкового індивідуалізму.

Обмежена свідомість позитивізму покоїться на розриві людини і космосу, на відокремленій людини і залученні її до відокремленого, на втраті свідомості реальності людини та космосу. Соціологічний позитивізм є крайнє вираження некосмічних станів людини, відокремлення людини від світу та виняткової заглибленості, що виникає на ґрунті цієї відокремленості людських відносин. Індивідуалізму метафізично протилежний універсалізм, космізм. Це – органічна протилежність. Самосвідомість людини як мікрокосму, свідомість органічної приналежності людини до космічної ієрархії – ось свідомість, що виключає всякий індивідуалізм і відокремленість. Громадськість є лише окремий випадок універсалізму, лише один з виразів космічної спільності людей. І вся гострота проблеми громадськості зовсім не в тому, чи потрібно йти від суспільства або від особистості і за чим потрібно визнати першість. Вся гострота проблеми в тому, що потрібно і суспільство, і особистість прийняти онтологічно-космічно. Пануюча тепер “соціальність” свідомості закриває творчу таємницю спілкування, бо заперечує, не хоче знати космічну природу людини та суспільства, відривається від органічних коренів спілкування. Людина, відокремлена в виключно людських відносинах, не може знати таємниць спілкування. Людина позитивно-соціологічної свідомості не знає себе і своїх,

не знає спокою і свого зв'язку зі світом. Вся "політика", громадська практика нашого світу не усвідомлює своєї природи, вважає себе вільною творчістю або прагненням до неї.

Але природа "політики", громадської практики цього світу лише приблизно творча і вільна, вона виникає зі злої необхідності і є наслідком зла. Корінна брехня всякої "політики" в тому, що вона видає себе за творчість нового спілкування, в той час як вона є лише вираз старої роз'єднаності, некосмічності світу, пристосування до злої необхідності. "Політика", по суті, завжди звернена назад, завжди є реакція пристосування. І будь-яка політика світу цього, реакційна і революційна, ліберальна і радикальна, є послух, а не творчість. "Політика" не реальна в останньому, метафізичному сенсі цього слова і не радикальна, не впливає на основу буття. "Політика" залишається на поверхні й створює примарне буття. "Політика" входить в загальну культуру, але вона не є шлях до нового світу, до нового життя. І "політика" приходиться до світової кризи, подібно всій культурі. У соціалізмі, анархізмі, в релігійній громадськості відбувається світова криза "політики", потрясіння громадськості "світу цього", громадськості за потребою. Але це не означає, звичайно, що політика не потрібна.

Всі основні елементи громадськості, не дивлячись на еволюцію, якої вони зазнали в історії, – примарні. Будь-яка держава, право, господарство – слабкі по суті, належать до царства закону, слухняної необхідності, релігійно перебувають все ще в Старому Заповіті та язичництві. Господарсько-державно-правова громадськість, консервативна, ліберальна чи революційна, феодальна, буржуазна або соціалістична, – завжди громадськість за потребою, а не по волі, завжди – пристосування, а не творчість, завжди – стара громадськість. Те ж пристосування до злої необхідності є і в абсолютній монархії, і в соціалістичній республіці, то відсутність спілкування в душі, спілкування творчо вільного, то слухняність тягара закону, який викриває гріх. У тій же площині залишається і анархізм – він механічно бунтує проти всякого закону, справедливо викриває гріх, залишає в неспоконому гріху і не творчому епосі. Всякий правовий лад є узаконена недовіра людини до людини, вічне побоювання, вічне очікування удару з-за рогу. Державно-правове існування є існування ворогуючих. Будь-яке господарство є важка турбота, праця в поті чола, біблійне прокляття. Господарська праця, як і всяка праця, не є творчість і припускає несення послуху наслідків гріха. В турботі, побоюванні та трудовому поті господарства, права і держави немає дармової благодаті любові. Новий Заповіт не знає ні держави, ні права, ні господарства. Ці старі елементи громадськості "світу цього" створилися поза новозавітного одкровення. І Новий Заповіт не відчинив нових, своїх елементів громадськості. Новозавітне християнство виправдовує державу, право, господарство не як одкровення нового спілкування в душі, а як послух наслідків гріха, тобто виправдовує стару громадськість старозавітних тим, що закон потрібен ще й досі, щоб викривати гріх. Що начальницький носить меч недаремно, це істина старозавітна, а не новозавітна, підтверджена Новим Заповітом для старого, гріховного світу. Саме ж Євангеліє проповідує свободу від вічної турботи про влаштування життя. Євангельське почуття життя не господарське і не державне, в ньому немає обтяженого в гріху – в ньому полегшення в спокуті. Спілкування в душі Христовому не знає господарсько-державних турбот і клопотів. Таким одкровенням життя в душі Христовому, що не знає тяготи і тягара громадськості цього світу, було життя св. Франциска Ассізького – найбільший факт християнської історії після життя Самого Ісуса Христа.

Але шлях до цього нового життя лежить через подвиг і жертву. Шлях нового життя людства до спілкування в душі може лежати лише через колективний, соборний жертвний подвиг, через зречення від тієї безпеки та улаштованості, які даються старою громадськістю світу цього. "Християнська держава" – це жахлива неможливість, поєднання несполученого. Держава не є одкровення спілкування, вона лише вираз роз'єднаності, некосмічності світу. В державі немає творчості нового буття, а є лише послух закону занурених у гріх, пригнічених гріхом. Але держава не тільки праведний закон, що викриває гріх, вона, як і всі елементи цього світу, легко перетворюється в гріх. Тому природа держави подвійна. З одного боку, держава праведно викриває гріх законом, і нача-

льницький носить меч даремно. З іншого – держава сама заражається гріхом і робить зло. Початок влади в цьому світі є джерелом однієї зі спокус, відкинути Христом у пустелі. Держава вічно забуває своє негативне походження і свою негативну природу, претендує бути позитивним царством світу цього, земним градом. Ця спокуса імперіалізму підстерігає будь-яку державу. Держава, по суті своїй, не творча, вона претендує бути абсолютним царством і стає ворогом всякого творчого руху – законом, який викриває не гріх, а творчість. Будь-яке вороже викриття творчості саме стає гріхом. Послух наслідків гріха перетворюється у ворожнечу до всякого творчого руху. Послух стає рабством. У православної державності є пафос вічного спокою, ворожнеча до всякого руху як гріху. Саме царство небесне представляється вічним спокоєм, і царство земне має бути подобою цього небесного спокою. Будь-який рух є бунт – тільки повна слухняність вводить в царство спокою. Свята держава і на грішній, неспокійній землі має оселити вічний непорушний спокій. Тут свята вітчизняна психологія слухняності переходить в скам'яніння та окостеніння, в духовну смерть. Тут психологічне джерело крайньої реакції. Православ'я як побутовий феномен завжди на боці цієї крайньої реакції. Новий Заповіт виправдовує державу, яка судить за гріх, але не виправдовує державу, що судить за творчість. Православно-державний абсолютизм з його безмірною вагою найменше можна назвати новозавітною, християнською ідеологією у власному розумінні цього слова. Так само мало новозавітного, чисто християнського і в папській теократії. Імперіалістичний абсолютизм царя чи Папи зовсім несумісний з християнством, він поза релігією спокути. Тут важкість гріховної громадськості видається за одкровення громадськості християнської. Будь-яка християнська теократія була помилковою й насильницькою затримкою життя у зовнішній огорожі церковності, затримкою, що заважає вільному одкровенню людства, вільному воз'єднанню з Богом. Тому секуляризація державності та громадськості має позитивне релігійне значення, вона дарує вільне боголюдське життя. Занадто забувають, що християни граду свого не мають, града майбутнього шукають. Християнського граду ще не бачила земля. Творчість нового граду не може бути побудована на старих елементах громадськості, на державі, праві, господарстві, елементах, які перебувають в дотворчій світовій епосі. По суті, старохристиянський, православний і католицький кут зору на світ виключає можливість боротьби зі злом у світі, з неправдою і несправедливістю в світопорядку, бо світопочуття визнає лише гріх і його фатальні наслідки, але не визнає, що людина протистоїть злу, несправедливості в земних стосунках людей, в ладі життя. Християнство брало світ таким, яким він є, виправдовувало лад життя як неминучий і справедливий наслідок гріха. Воно робило неможливим священне обурення проти низької неправди. Так само теософічний погляд на життя з його вченням про карму. Щоб боротися войовничо зі злом і неправдою, щоб революціонізувати життя, створювати нове життя, для цього потрібно визнати самостійне джерело зла і поневолення в світі. Але чи зароджується творчість нового граду в революціях?

Всі революції, політичні та соціальні, спрямовані на механічне, зовнішнє руйнування закону і спокути, держави і церкви. У цих революціях немає справжньої революції духу – вони не творчі, реакційні, вони дивляться назад, а не вперед. Революції загінтовані закоханою ненавистю до старого життя, природа їх психологічно реакційна. Революція є реакція проти старого, а не творчість нового. Революції стверджують некомпетентний стан світу, вони не пов'язують нове життя з органічним переродженням світу в космос, космічну гармонію. Тому революції погано враховуються в космічному світопорядку як рух вперед. Революції продвжують перебувати в тій же площині, що і реакції, вони негативно визначаються реакціями. Фатальна психологія революцій, психологія реакційна, не здатна до творчого польоту. Революції стають важкими від накопиченої помсти, від негативної прихильності до ненависного минулого, від влади механічних почуттів. У революційній психології нездорова істерика. Для революційної психології закрита творча таємниця майбутнього. Революційні пристрасті – не творчі пристрасті. Революції ворожі всякій творчості, підозрілі до творчості. Люди творчого духу – революціонери в соціально-механічному сенсі цього слова. Їх революції інші, незрівнянно більш радикальні, корінні, органічні. Революції все ще залишаються в епохах закону і

спокути, не переходячи в епоху творчості. Все мислення революціонерів і вся їхня психологія є мислення і психологія світової епохи закону, мислення і психологія викриття неспокутуваного гріха. Революціонери хочуть зовнішньо-механічно звільнитися від гріха та зла, тим самим нерідко зміцнюють гріх і зло. Вони не хочуть внутрішньо органічно зжити закон і спокутування, щоб перейти до творчості. Закон в державі та спокутування в церкві не можуть бути зруйновані, вони повинні бути містично зжиті. У механічному бунті проти царства закону і царства спокутування немає творчого духу, він знесилоє людину, направляючи в помилкий бік її енергію. Закон не може бути зовні скасований для світу, що лежить у гріху, як не може бути скасована, наприклад, наука та інші дотворчі культурні цінності. Але закон повинен бути внутрішньо пережитий і подоланий. Закон скасовується творчістю через відкуплення. Але творчість через відкуплення долає зло світу, зживаючи його органічно, а не механічно. Вічна зміна в історії реакцій і революцій, охорони та руйнувань – вічний обман, примарність, нереальність. Коріння буття не будуть зачіпатися реакціями та революціями, ця зміна залишається на поверхні, вона машинальна і тому меонічна. У болотій атмосфері політичних реакцій і революцій створюється примарне буття, виростають примарні пристрасті та примарні інтереси. У цій примарній “політиці”, що видається за справжнє життя, метафізично немає справжньої реальності, немає буттєвості. Реакції та революції – гріховний кошмар. Шлях творчої громадськості передбачає іншу свідомість, інший напрямок волі. Творчість творить нову людину і новий космос, нове спілкування людини з людиною і людини з космосом. Але творчість нічого не руйнує механічно, зовні, примарно. Творча епоха в громадськості долає старозавітні елементи громадськості, вона повинна бути звільнена від примарної “політики”, від примарних реакцій і примарних революцій. Але творчий шлях не допускає механічного скидання тягаря підзаконної громадськості, а лише внутрішнє її збуття та подолання.

Два полюси – крайня державність (імперіалізм) та крайній анархізм – однаково огидні християнській свідомості як два протилежних вираження некосмічних, хаотичних станів світу, світового розпаду та роз’єднання. Абсолютна державність і абсолютний анархізм – дві сторони одного й того ж дефектного стану світу. Створити зі “світу цього” космос, прийти до світової гармонії та з’єднання можна ні шляхом державності, ні шляхом анархізму, обидва шляхи – однаково зовнішні та механічні. Державна ідеологія та ідеологія анархічна – фальшиві релігії, нехристиянські. Анархізм так само механічний, як і державність. Анархічний бунт може, стосовно прав, перейти всі межі неправдою державною, але він завжди неправий перед вищою божественною та космічною правдою. Державність зі своєю внутрішньою діалектикою повинна прийняти удари анархізму – вони в одній площині й породжують один одного. І неправда ексцесів державності безсила викрити неправду ексцесів анархізму – обидві неправди народжені з одного хаосу. Державність і анархізм однаково чужі творчому духу, в них не твориться нове спілкування. Недаремно носить меч влада проти хаосу розпадаючого світу. І недаремно повстає нестримна свобода проти меча влади, що лише збільшує хаос і розпад світу.

7.4. С. ГАНТНІГТОН. КОНЦЕПЦІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ

Концепція ідентичності, за влучним зауваженням сучасного аналітика, “настільки ж обов’язкова, як і невизразна”. Це “невяна безліч, що не піддається строгому визначенню, і невідкладна стандартним методом вимірювання”. Провідний аналітик ідентичностей Ерік Еріксон запропонував стосовно цікавлячої нас концепції протилежні терміни – “всепроникна” та “туманна і неосяжна”. Невловимість ідентичності була наочно продемонстрована видатним теоретиком Леоном Візельгіром. У 1996 році він випустив книгу під назвою “Проти ідентичності”, в якій висміяв поклоніння інтелектуалів перед цим

поняттям. У 1998 році Візельтір опублікував книгу “Кадеш” – красномовне, пристрасне та кльверте підтвердження його власної єврейської ідентичності. Ідентичність як гріх: скільки б ми їй не заперечували, уникнути її ми не в силах.

Але який чином її визначати? На це питання давалися різні відповіді; втім, в головному вони один одному не суперечили. Ідентичність – самосвідомість індивіда або групи. Вона являє собою продукт самоідентифікації, розуміння того, що ви або я володіємо особливими якостями, що відрізняють мене від вас і нас від них. Ідентичність властива навіть новонародженому, у якого вона визначається такими ознаками, як стать, ім'я, батьки, громадянство. Правда, ці ознаки залишаються латентними до того часу, поки дитина не усвідомлює їх і не самовизначається з їхньою допомогою. Ідентичність, яку сформулювала група дослідників, “співвідноситься з образами індивідуальності та відмінності (“самості”), які відтворюються актором і формуються (а також змінюються з плином часу) завдяки взаєминам людини з важливими особистостями з її оточення”. Поки люди взаємодіють зі своїм оточенням, у них немає іншого вибору, крім як визначити себе через ставлення до інших і ототожнювати виявлені подібності та відмінності.

Ідентичність важлива тому, що визначає поведінку людини. Якщо я вважаю себе вченим, то буду вести себе відповідно до цього подання. Однак індивіди схильні змінювати ідентичності. Якщо я почну вести себе інакше – наприклад, як полеміст, а не як дослідник, – мені загрожує “когнітивний дисонанс”, з яким вдається впоратися, лише відновивши колишній спосіб життя або перевизначивши себе з учених в адвокати. Аналогічно якщо якась людина самоідентифікує себе з демократами, але при цьому регулярно голосує за республіканців, рано чи пізно їй доведеться визнати себе американцем.

Необхідно відзначити кілька ключових моментів щодо ідентичності.

Перший. Ідентичність мають як індивіди, так і групи. При цьому індивіди набувають ідентичність і можуть змінювати її тільки в групах. Теорія соціальної ідентичності показала, що прагнення до ідентичності веде людей до пошуку останньої в найрізноманітніших, часто ворожих одна одній групах. Індивід може бути членом одразу багатьох груп і тому має можливість “перемикати” ідентичності. Групова ж ідентичність, як правило, менш гнучка, оскільки ґрунтується на заздалегідь заданих параметрах. Так, мої ідентичності включають приналежність до політологів і факультету управління Гарвардського університету; до того ж я можу визначити себе і як історика, і як співробітника факультету політології Стенфордського університету (якщо там погодяться з подібною зміною мого статусу). Але гарвардський факультет управління ніколи не зможе стати історичним факультетом або перебраться в Стенфорд. Його ідентичності куди більш жорстка, ніж моя. Якщо базові параметри групової ідентичності зникають (наприклад, досягається мета, заради якої і створювалася група), саме існування групи опиняється під загрозою – до того часу, поки не буде знайдена нова спонукальна причина діяльності.

Другий. Ідентичності в загальному і цілому являють собою конструкти. Люди конструюють власні ідентичності, займаючись цим хто за бажанням, хто в разі потреби або з примусу. Бенедикт Андерсон, фразу якого часто повторюють, називав нації “уявними спільнотами”. Перефразовуючи Андерсона, ідентичності – це уявні сутності: те, що ми думаємо про самих себе, те, чого ми прагнемо. Крім культурної спадковості (від якої можна і відректися), статі (яку можна змінити) і віку (який не можна змінити, але з яким можна боротися), люди відносно вільні у визначенні власної ідентичності, нехай навіть з практичним застосуванням цього визначення згодом виникають складнощі. Успадковані ознаки – скажімо, національність, перевизначаються або зовсім відкидаються, та й саме поняття національної приналежності змінюється з плином років, щоразу набуваючи нового змісту.

Третій. Індивіди, як і групи (хоч і в меньшому ступені), мають множинні ідентичності. Останні можуть бути “кровними”, територіальними, економічними, культурними, політичними, соціальними та національними. Значимість перерахованих ідентичностей для індивіда або групи змінюється з ходом часу, від ситуації до ситуації, при тому, що ці ідентичності доповнюють один одного, або конфліктують одна з одною. “Лише екстре-

мальні соціальні ситуації, – зауважує Кармела Лібкінд, – подібні військовим боям, тимчасово усувають всі групові ідентичності, крім однієї, найважливішої”.

Четвертий. Ідентичності визначаються “самістю”, будучи при цьому результатом взаємодії конкретної людини, або групи, з іншими людьми або групами. Сприйняття іншими має істотний вплив на самоідентифікацію людини або групи. Якщо при попаданні в новий соціальний контекст людина опиняється в положенні чужинця, вигнання, вона, ймовірно, почне себе вважати чужинцем. Якщо більшість населення країни вважає якусь меншість відсталого та неосвіченою, члени цієї меншини, швидше за все, сприймуть це відношення, в результаті чого воно перетвориться в частину їх ідентичності. Так, ідентичність – це самоідентифікація людини або групи, але на самоідентифікацію має великий вплив сприйняття тебе іншими.

Зовнішні джерела ідентичності можуть перебувати в найближчому оточенні, в соціальному контексті країни або політичному ладі. Що стосується останнього, не буде перебільшенням сказати, що уряди надають людям національні та інші ідентичності.

Люди можуть прагнути ідентичності, але досягнуть її лише тоді, коли їх приймуть у своє коло ті, хто цю ідентичність уже знайшов. Відомо історія часів “холодної війни” про польського хлопчика, який питав свого батька: “Тату, в школі нам кажуть, що росіяне – наші брати. А ще – вони друзі. Я зовсім заплутався, хто вони такі – брати чи друзі?” Батько подумав і відповів: “Брати”. – “Чому, тато?” – не заспокоювався хлопчик. “Тому що друзів можна вибрати”. При цьому не слід забувати, що люди, яких ви бажаєте бачити своїми друзями, стануть такими, тільки якщо вони самі хочуть бачити вас своїм другом. Після закінчення “холодної війни” поляки, чехи та угорці напружено чекали, чи визнає Захід їхне домагання на приналежність до Західної Європи. Цим народам вдалося завойовувати прихильність Заходу, але звідси аж ніяк не випливає, що інші східноєвропейські народи, які побажали долучитися до західної ідентичності, зустрінуть не менш привітний прийом. Так, Європа майже не помічає Туреччину, чії еліти мріють про “вестернізацію” своєї країни. В результаті турки ніяк не можуть відповісти самі собі, хто вони такі – європейці або азіати – і до якої геополітичної сфери – Європа, Захід, Близький Схід, ісламський світ або навіть Центральна Азія – вони належать.

П'ятий. Значимість альтернативних ідентичностей індивіда або ситуаційних груп. У деяких випадках люди підкреслюють той аспект власної ідентичності, який пов'язує їх з тими, з ким вони взаємодіють. В інших випадках вони підкреслюють аспекти, що відрізняють їх від інших. Як було доведено в одному дослідженні, жінка-психолог в компанії десятка психологів-чоловіків буде відчувати себе, перш за все, жінкою; в компанії десятка жінок, які не мають відношення до психології, вона буде відчувати себе психологом. Значимість самоідентифікації людини з країною зазвичай зростає, коли ця людина виїжджає за кордон і на власні очі спостерігає спосіб життя іноземців. У спробах звільнитися від османського ярма серби вип'ячували відданість православію, тоді як мусульмани-албанці всіляко підкреслювали свою расову та мовну приналежність. Засновники держави Пакистан формували національну ідентичність в рамках ісламської релігії, щоб підкреслити тим самим незалежність Пакистану від Індії. Кілька років по тому мусульманська країна Бангладеш, обгрунтовуючи право на державну незалежність від пакистанських одновірців, опирається на особливості культури та мови.

Ідентичності можуть бути вузькими або розширеними, причому “ширина” найбільш значущих ідентичностей варіюється щодо ситуації. Так, “ви” і “я” стають “нами” по відношенню до “них”; як кажуть араби: “Ми з моїм братом проти наших братів, ми з нашими братами проти всього світу”. Чим активніша взаємодія з представниками географічно віддалених і заснованих на інших цінностях культур, тим ширше стають ідентичності. Для французів і німців значимість національної ідентичності поступається значущості європейської ідентичності, яка стає тим важливішою, як зауважив Джонатан Мерсер, “чим важливіше протиріччя між “ними” і “нами”, чим сильніші відмінності між європейцями та японцями. Тому цілком природньо, що процес глобалізації веде до розширення релігійних і цивілізаційних ідентичностей, які набувають все більшої значущості для індивідів і народів в цілому.

Щоб ідентифікувати себе, людям потрібні інші. А чи потрібні їм також і вороги? Деяким – безумовно. “О, як чудово ненавидіти!” – вигукував Йозеф Геббельс. “О, яка насолода – сутичка, як чудово битися з ворогами, які захищаються, з ворогами, які прокинулися”, – писав Андре Мальро. Це крайні прояви потреби, властивої, в тій чи іншій мірі, всім людям без винятку, потреби у наявності ворога, виявленої двома найбільшими умами ХХ століття. У листі до Зігмунда Фрейда (1939) Альберт Ейнштейн стверджував, що будь-яка спроба викоринити війну “завершиться сумним провалом... оскільки всередині людини гніздиться жадова ненависті та руйнування”. Фрейд погоджувався. “Люди, як звірі, – писав він у відповідь, – вони вирішують проблеми насильством, і тільки всемогутній світовій державі вдасться запобігти подібному розвитку подій”. По Фрейдю, люди володіють двома типами інстинктів – “спрямованими на збереження та об’єднання... І спрямованими на знищення та смерть”. Обидва цих типи спочатку властиві людській природі і співіснують в людині. Тому “марно і намагатися позбавити людину агресивних нахилів”.

Потреба індивідів в самоповазі веде до переконання, що група, до якої вони належать, краще за всіх інших груп. Це відчуття “самоті” посилюється і слабшає одночасно з мінливою фортуною груп, до яких належать індивіди, причому, в залежності від ступеня, що залежить від “ширини” конкретної групової ідентичності. Етноцентризм, як зауважив Мерсер, є “логічний наслідок егоцентризму”. Навіть в тих випадках, коли групи довільні, тимчасові, “мінімальні”, люди, за твердженням прихильників теорії соціальної ідентичності, продовжують звеличувати свою групу і дискримінувати інші. В результаті дуже часто виникають ситуації, коли люди приносять в жертву абсолютні цілі заради досягнення відносних. Нехай їм буде гірше, але все ж краще, ніж тому, кого вони бачать своїм суперником; варіант “нам краще, але супернику теж” зовсім не розглядається: “перемога над суперником набагато важливіша абсолютної вигоди”. Ці припущення підтверджуються психологічними експериментами та опитуваннями громадської думки, не кажучи вже про повсякденний досвід і голос розуму. До незадоволення економістів, американці не раз заявляли, що нехай вони стануть жити гірше, зате як і раніше будуть випереджати японців; варіант “жити краще, але відстати від японців” нікого в Америці не влаштовував.

Визнання відмінностей між собою та іншими далеко не завжди веде до конкуренції і тим більше, до ненависті. Але навіть ті, хто майже не відчуває психологічної потреби ненавидіти, часто залучаються до процесів, що ведуть до створення ворогів. Ідентичність вимагає диференціації. Остання, в свою чергу, вимагає порівняння, виявлення ознак, за якими “наша” група відрізняється від “їх” групи. Порівняння породжує оцінку: “наші” ознаки краще або гірше, ніж “їхні” ознаки? Груповий егоїзм веде до логічного висновку: все “наше” набагато краще. А оскільки представники інших груп міркують аналогічним чином, конфліктуючі позиції ведуть до конкуренції. “Ми” повинні продемонструвати “нашу” перевагу над “ними”. Конкуренція веде до антагонізму і розширення вузької ідентичності, до перетворення її у ідентичність фундаментальну. Виникають стереотипи, противників демонізують, “інші” стають ворогами.

Потреба у ворогах пояснює сталість конфліктів всередині людських спільнот і між ними, проте форми і локалізації цих конфліктів не очевидні. Конкуренція і конфлікт можливі тільки між тими, хто знаходиться в одному й тому ж универсумі, на одній і тій же арені. У певному сенсі, як зауважив Волкан, ворог “повинен бути “як ми””.

7-5. А. КАМЮ. БУНТІВНА ЛЮДИНА

Що являє собою термін “людина бунтуюча”? Це людина, що говорить “ні”. Але, заперечуючи, вона не відмовляється: це людина, яка вже першою своєю дією говорить “так”. Раб, який все життя виконував панські розпорядження, раптом вважає останнє з них неприйнятним. Який зміст його “ні”?

“Ні” може, наприклад, означати: “занадто довго я терпів”, “до цього часу – нехай вже так, але далі – вистачить”, “ви заходите занадто далеко” і ще: “є межа, переступити яку я вам не дозволю”. Взагалі кажучи, це “ні” стверджує існування кордону. Та сама ідея межі виявляється в почутті бунтаря, що інший “занадто багато на себе бере”, простягає свої права далі кордону, за яким лежить область суверенних прав, що ставлять перепону всякому посяганню. Таким чином, порив до бунту переростає одночасно і в рішучий протест проти будь-якого втручання, яке сприймається як неприпустиме, і в невиразну переконаність бунтаря в своїй правоті, а точніше – в його впевненість, що він “має право робити ось це і це”. Бунт не відбувається, якщо немає такого почуття правоти. Ось чому бунтуючий раб каже одночасно і “так”, і “ні”. Разом із згаданим кордоном він стверджує все те, що неясно відчуває в собі самому і хоче зберегти. Він вперто доводить, що в ньому є щось “цінне” і воно потребує захисту. Поневолеючому його порядку він протиставляє свого роду право терпіти гноблення тільки до тієї межі, яку встановлює він сам.

Одночасно з відштовхуванням чужорідного в будь-якому бунті одразу відбувається повне ототожнення людини з певною стороною її істоти. Тут прихованим чином вступає в гру ціннісне судження, і до того ж настільки ґрунтовне, що воно допомагає бунтарю вистояти серед небезпек. До цього часу він принаймні мовчав, поринувши у відчай, вимушений терпіти будь-які умови, навіть якщо вважав їх глибоко несправедливими. Оскільки пригноблений мовчить, люди вважають, що він не міркує і нічого не хоче, а в деяких випадках він і справді нічого вже не бажає. Відчай, як і абсурд, судить і бажає всього взагалі та нічого зокрема. Його добре передає мовчання. Але як тільки пригноблений заговорить, нехай навіть скаже “ні”, це означає, що він бажає і судить. Бунтар робить круговий поворот. Він йшов, підганяємий батогами господаря. А тепер постає перед ним обличчям до обличчя. Бунтівник протиставляє все, що для нього є цінним, всьому, що таким не є. Не всяка цінність обумовлює бунт, але всякий бунтарський рух мовчазно передбачає якусь цінність. Чи про цінності в даному випадку йде мова?

У бунтарському пориві народжується нехай і неясна, але свідомість: раптове яскраве почуття того, що в людині є щось таке, з чим вона може ототожнити себе хоча б на час. До цього часу раб насправді не відчував цієї тотожності. До свого повстання він страждав від всілякого гніту. Нерідко бувало так, що він покійно виконував розпорядження куди більш обурливі, ніж те останнє, яке викликало бунт. Раб терпляче приймає ці розпорядження; в глибині душі він, можливо, відкидав їх, але, якщо він мовчав, значить, він жив своїми повсякденними турботами, не усвідомлюючи своїх прав. Втративши терпіння, він починає нетерпляче відкидати все, з чим мирився раніше. Цей порив майже завжди має зворотню дію. Відкидаючи принизливе веління свого пана, раб, разом з тим, відкидає рабство як таке. Крок за кроком бунт заводить його набагато далі, ніж проста непокоря. Він перестує навіть кордон, встановлений ним для противника, вимагаючи тепер, щоб з ним поводитися як з рівним. Те, що раніше було наполегливим опором людини, стає всією людиною, яка ототожнює себе з опором і зводиться до нього. Та частина її істоти, до якої вона вимагала поваги, тепер їй найдорожча, дорожча навіть за саме життя, вона стає для бунтаря вищим благом. Раб, який жив досі шоденними компромісами, в одну мить (“бо як інакше...”) стає непримирним – “все або нічого”. Свідомість виникає одночасно з бунтом.

У цій свідомості поєднуються ще досить туманне “все” і “нічого”, які передбачають, що заради “всього” можна пожертвувати і людиною. Бунтар хоче бути або “всім”, цілком

і повністю ототожнюючи себе з тим благом, яке він несподівано усвідомив, і вимагаючи, щоб в його особі люди визнавали і вітали це благо, або “нічим”, тобто виявитися переповерхом переважаючою силою. Йдучи до кінця, повсталий готовий до останнього безправ'я, яким є смерть, якщо він буде позбавлений того єдиного священного дару, яким, наприклад, може стати для нього свобода. Краще померти стоячи, ніж жити на колінах.

На думку багатьох визнаних авторів, цінність “найчастіше є перехід від факту до права, від бажаного до того, що є бажаним (зазвичай за посередництвом бажаного всіма)”. Як я вже показав, в бунті очевидний перехід до права. І так саме перехід від формули “потрібно було б, щоб це існувало” до формули “я хочу, щоб було так”. Але, можливо, ще важливіше, що мова йде про перехід від індивіда до блага, яке відтепер є загальним. Всупереч розповсюдженій думці про бунт, поява гасла “все або нічого” доводить, що бунт, навіть зародившись в надрах суто індивідуального, ставить під сумнів саме поняття індивіда. Якщо індивід готовий померти і в певних обставинах приймає смерть в своєму бунтарському пориві, він тим самим показує, що жертвує собою в ім'я блага, яке, на його думку, важливіше його власної долі. Якщо бунтівник готовий загинути, тільки б не втратити захищаемого ним права, то це означає, що він цінує це право вище, ніж самого себе. Отже, він діє в ім'я нехай ще неясної цінності, яка, він відчуває, об'єднує його з усіма іншими людьми. Очевидно твердження, укладене в усякій бунтівній дії, простягається на щось, що перевершує індивіда в тій мірі, в якій це щось позбавляє його від передбачуваної самотності і надає йому підставу діяти. Але тепер уже важливо відзначити, що ця попередня цінність, дана до всякої дії, вступає в протиріччя з чисто історичними філософськими навчаннями, згідно з якими цінність завойовується (якщо вона взагалі може бути завойована) лише в результаті дії. Аналіз бунту приводить щонайменше до згоди, що людська природа дійсно існує, відповідно уявленням давніх греків і всупереч постулатам сучасної філософії. Для чого повставати, якщо з тоби самому немає нічого постійного, гідного того, щоб його зберегти? Якщо раб повстає, то заради блага всього живого. Адже він вважає, що при існуючому порядку речей в ньому заперечується щось, властиве не лише йому, а є тим загальним, в чому всі люди, і навіть той, хто ображав і пригноблював раба, мають передбачене сусільство.

Такий висновок підтверджується двома спостереженнями. Перш за все, слід зазначити, що за своєю суттю бунтарський порив не є егоїстичним душевним рухом. Безперечно, він може бути викликаний егоїстичними причинами. Але люди повстають не тільки проти гноблення, а й проти брехні. Більш того, спочатку діючий з егоїстичних мотивів бунтівник в глибині душі нічого не цінує, оскільки ставить на карту все. Звичайно, що бунтівник вимагає до себе поваги, але лише в тій мірі, в якій він ототожнює себе з природною людською спільнотою.

Відзначимо ще, що бунтівником стає аж ніяк не тільки сам пригноблений. Бунт може підняти і той, хто вражений видовищем гноблення, жертвою якого став інший. В такому випадку він ототожнює себе з цим пригнобленим. І тут необхідно уточнити, що мова йде не про психологічне ототожнення, не про самообман, коли людина уявляє, ніби ображають її саму. Буває, навпаки, що ми не в змозі спокійно дивитися, як інші піддаються тим образам, які ми самі терпіли б, не протестуючи. Приклад цього благородного руху людської душі – самогубства з протесту, на які йшли російські терористи на каторзі, коли сікли їх товаришів. Йдеться не про почуття спільності інтересів. Адже ми можемо вважати обурливою несправедливістю навіть по відношенню до наших супротивників. Тут відбувається лише ототожнення долі і приєднання до однієї зі сторін. Таким чином, сам по собі індивід зовсім не є тією цінністю, яку він має намір охороняти. Цю цінність становлять всі люди взагалі. У бунті людина, долаючи свою обмеженість, зближується з іншими, і з цієї точки зору людська солідарність має метафізичний характер. Йдеться просто про солідарність, що народжується в оковах.

Позитивний аспект цінності, передбачуваний всяким бунтом, можна уточнити, порівнявши її з чисто негативним поняттям озлобленості, як його визначає Шелер. Дійсно, бунтівний порив є щось більше, ніж акт протесту в найсильнішому сенсі слова. Озлобленість прекрасно визначена Шелером як самоотруєння, як згубна секреція тривалого

безсилля, що відбувається в закритій посудині. Бунт, навпаки, зламає буття і допомагає вийти за його межі. Застійні води він перетворює в бурхливі хвилі. Шелер сам підкреслює пасивний характер озлобленості, відзначаючи, яке велике місце вона займає в душевному світі жінки, чия доля – бути об'єктом бажання та володіння. Джерелом бунту, навпаки, є надлишок енергії та жага до діяльності. Шелер правий, кажучи, що озлобленість яскраво забарвлена заздрістю. Заздять тому, чим не володіють. Бунтівник захищає себе таким, яким він є. Він вимагає не тільки блага, яким не володіє або якого його можуть позбавити. Він домагається визнання того, що в ньому вже є і що він сам майже у всіх випадках визнав більш значущим, ніж предмет ймовірної заздрості. Бунт нереалістичний. За Шелером, озлобленість сильної душі перетворюється в кар'єризм, а слабкої – в гіркоту. Але в будь-якому випадку мова йде про те, щоб стати не тим, що ти є. Озлобленість завжди звернена проти її носія. Бунтуюча людина, навпаки, в своєму першому пориві протестує проти зазіхань на себе, на те, якою вона є. Вона бореться за цілісність своєї особистості. Вона прагне спочатку не стільки взяти верх, скільки змусити поважати себе.

Нарешті, озлобленість, схоже, задалегідь впирається муками, які вона хотіла б заподіяти своєму об'єкту. Ніцше і Шелер праві, вбачаючи прекрасний зразок такого почуття в тому пасажі Тертуліана, де він повідомляє читачам, що для блаженних мешканців раю буде найбільшою насолодою бачити римських імператорів, які корчаться в пекельному вогні. Така сама насолода і добропорядних обивателів, що обожнюють видо-вище страти. Бунтар, навпаки, принципово обмежується протестом проти приниження, не бажаючи їх нікому іншому, і готовий зазнати мук, аби тільки не допустити нічого образливого для особистості.

В такому випадку незрозуміло, чому Шелер повністю ототожнює бунтарський дух і озлобленість. Його критику озлобленості в гуманітаризмі (який трактується ним як форма нехристиянської любові до людей) можна було б застосувати до деяких розпливчастих форм гуманітарного ідеалізму або техніки терору. Але ця критика б'є повз ціль тому, що стосується бунту людини проти своєї долі, пориву, який піднімає її на захист гідності, яка властива кожному. Шелер хоче показати, що гуманітаризм йде рука об руку з ненавистю до світу. Люблять людство в цілому, щоб не любити нікого зокрема. У деяких випадках це вірно, і Шелер стає зрозумілішим, коли приймеш до уваги, що гуманітаризм для нього представлений Бентамом і Руссо. Але прихильність людини до людини може виникнути завдяки чомусь іншому, ніж арифметичний підрахунок інтересів або довіра до людської природи (втім, суто теоретична). Утилітаристам і вихователю Емілія протистоїть, наприклад, логіка, втілена Достоевським в образі Івана Карамазова, який починає бунтарським поривом і закінчує метафізичним повстанням. Шелер, будучи знайомий з романом Достоевського, так резюмує цю концепцію: "В світі не так вже й багато любові, щоб витрачати її на що-небудь інше, крім людини". Навіть якби подібне резюме було вірним, бездонний відчай, який відчувається за ним, заслуговує чогось кращого, ніж зневаги. Але вона, по суті, не передає трагічного характеру карамазівського бунту. Драма Івана Карамазова, навпаки, полягає в надлишку любові, який не знає, на кого вилитися. Оскільки ця любов не знаходить застосування, а Бог заперечується, виникає рішення обдарувати нею людину в ім'я шляхетного співчуття.

7.6. К. МАРКС. ПАНІВНИЙ КЛАС І ПАНІВНА СВІДОМІСТЬ

1. Панівний клас і панівна свідомість. Як склалося гегелівське уявлення про панування духу в історії?

Думки пануючого класу в кожному епоху є пануючими думками. Це означає, що той клас, який представляє собою пануючу матеріальну силу суспільства, є, разом з тим, і його панівною духовною силою. Клас, що має в своєму розпорядженні засоби матеріального виробництва, має разом з тим і засоби духовного виробництва. В силу цієї думки, ті, у кого немає коштів для духовного виробництва, виявляються підлеглими панівному класу. Панівні думки суть не що інше, як ідеальний вираз панівних матеріальних відносин, які виражені у вигляді думок панівних матеріальних відносин. Отже, це – вираз тих відносин, які і роблять цей клас панівним, це думки його панування. Індивіди, що становлять панівний клас, мають, між іншим, також і свідомість і, отже, мислять. Оскільки вони панують саме як клас і визначають дану історичну епоху в усьому її обсязі, вони, само собою зрозуміло, роблять це у всіх її областях, а значить, панують і як мислячі, і як виробники думок. Вони регулюють виробництво і розподіл думок свого часу, а це значить, що їх думки суть панівні думки епохи. Наприклад, в країні, де в даний час за панування борються королівська влада, аристократія та буржуазія, де, отже, панування розділене, там панівною думкою виявляється вчення про поділ влади, яке і оголошується “вічним законом”.

Поділ праці, в якому ми вже знайшли одну з головних сил попередньої історії, виявляється тепер і в середовищі панівного класу у вигляді поділу духовного та матеріального праці. Якщо всередині цього класу одна частина виступає в якості мислителів цього класу (це – його активні, здатні до узагальнення ідеологи, які роблять головним джерелом свого прожитку розробку ілюзій цього класу про самого себе), в той час як інші ставляться до цих думок і ілюзій більш пасивно. Вони з готовністю сприймають їх, тому що в дійсності ці предстванки даного класу і є його активними членами і мають менше часу для того, щоб будувати собі ілюзії і думки про самих себе. Усередині цього класу таке розщеплення може розростися навіть до деякої протилежності і ворожнечі між обома частинами, але ця ворожнеча сама собою відпадає при будь-якій практичній колізії, коли небезпека загрожує самому класу, коли зникає навіть і видимість, ніби панівні думки не є думками панівного класу і ніби вони володіють владою, відмінною від влади цього класу. Існування революційних думок в певну епоху вже передбачає існування революційного класу, про передумови якого необхідно сказано вже вище (стор. 18-19, 22-23).

Коли, однак, при розгляді ходу історії відокремлюють думки пануючого класу від самого панівного класу, коли наділяють їх самостійністю, коли, не беручи до уваги ні умов виробництва цих думок, ні їх виробників, задовольняючись твердженням, що в дану епоху панували такі і такі думки, коли, отже, абсолютно залишають осторонь основу цих думок – індивідів і історичну обстановку, – то можна, наприклад, сказати, що в період панування аристократії панували поняття “честь”, “вірність”, а в період панування буржуазії – поняття “свобода”, “рівність” і так далі. Загалом, сам панівний клас створює собі подібні ілюзії. Це розуміння історії, властиве – починаючи головним чином з XVIII століття – всім історикам, з необхідністю наштовкується на те явище, що до панування приходять все більш абстрактні думки, тобто такі думки, які набувають форми загальності. Справа в тому, що будь-який новий клас, який ставить себе на місце класу, що панував до нього, вже для досягнення своєї мети змушений представити свій інтерес як загальний інтерес усіх членів суспільства. Тобто, висловлюючись абстрактно, надати своїм думкам форму загальності, зобразити їх як єдино розумні, загальнозначущі. Клас, що здійснює революцію, – вже хоча б тому, що він протистойть іншому класу, – з самого

початку виступає не як клас, а як представник всього суспільства; він фігурує у вигляді всієї маси суспільства на противагу єдиному панівному класу.

Відбувається це через те, що спочатку його інтерес дійсно ще пов'язаний більшменш із загальним інтересом всіх інших, непанівних класів, не встигнувши ще під тиском відносин, що існували до цього часу, розвинути в особливий інтерес особливого класу. Тому багатьом індивідам з інших класів, які не досягли панування, перемога цього класу теж йде на користь, але лише остільки, оскільки вона ставить цих індивідів в положення, що дозволяє їм піднятися до лав пануючого класу. Коли французька буржуазія повалила панування аристократії, перед багатьма пролетарями в силу цього відкрилася можливість піднятися над пролетаріатом, але це досягалося лише остільки, оскільки вони перетворювалися в буржуа. Таким чином, основа, на якій кожен новий клас встановлює своє панування, ширше тієї основи, на яку спирався клас, який панував до нього. Зате згодом також і протилежність між непанівним класом і класом, який досяг панування, розвивається гостріше і глибше. Обидві ці обставини призводять до того, що боротьба, яку непанівному класу доводиться вести проти нового панівного класу, спрямована, в свою чергу, на більш рішуче, більш радикальне заперечення попереднього суспільного ладу, ніж це могли зробити всі колишні класи, які досягали панування.

Вся ця видимість, ніби панування певного класу є тільки панування відомих думок, зникне, звичайно, сама собою, як тільки панування класів перестане взагалі бути формою суспільного устрою, як тільки, отже, зникне необхідність в тому, щоб представляти особливий інтерес як загальний або “загальне” як панівне.

Після того, як пануючі думки були відокремлені від пануючих індивідів, а головне – від відносин, породжених даним щаблем способу виробництва, і таким чином був зроблений висновок, що в історії завжди панують думки, – після цього дуже легко абстрагувати від цих різних думок “думку взагалі”, ідею як те, що панує в історії, і тим самим представити всі ці окремі думки і поняття як “самовизначення” поняття, що розвивається в історії. У такому випадку цілком природно, що всі відносини людей можуть виводитися з поняття людини, з уявної людини, з сутності людини, з “Людини”. Це і робила спекулятивна філософія. Гегель сам визнає в кінці “Філософії історії”, що він “розглядав поступальний рух одного тільки поняття” і в історії зобразив “справжню теодицею”. І ось після цього можна знову повернутися до виробників “поняття”, до теоретиків, ідеологів і філософів, і зробити висновок, що, мовляв, філософи, мислителі як такі, споконвіку панували в історії, – висновок, який, як ми бачили, був висловлений Гегелем.

Отже, весь фокус, за допомогою якого на історичному матеріалі доводиться верховне панування духу (ієрархія у Штирнера), зводиться до наступних трьох прийомів:

№1. Думки панівних індивідів – панівних в силу емпіричних причин, при емпіричних умовах і в якості матеріальних індивідів, – треба відокремити від самих цих панівних індивідів і тим самим визнати в історії панування думок або ілюзій.

№ 2. У це панування думок треба внести якийсь порядок, треба довести існування якогось містичного зв'язку між пануючими думками, які з'являються одна за одною. Досягається це тим, що вони розглядаються як “самовизначені поняття” (можливо, тому, що думки ці дійсно пов'язані одна з одною за допомогою своєї емпіричної основи, і ще тому, що, взяті тільки як думки, вони стають відмінностями, які робить мислення).

№3. Щоб усунути містичний вид цього “поняття, що визначає саме себе”, його перетворюють на якусь особу – “самосвідомість” – або ж, щоб показати себе справжнім матеріалістом, в ряд осіб, які є в історії представниками “поняття”, – в “мислячих”, “філософів”, ідеологів, яких, в свою чергу, визначають як творців історії, як панівних. Таким шляхом з історії усуваються всі матеріалістичні елементи, і тепер можна спокійно опустити повіддя і дати волю своєму спекулятивному коню.

7.7. Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ. ПОДІЛ ІСТОРІЇ

У географічному огляді в загальних рисах вказаний напрямок всесвітньої історії. Сонце, світло, сходять на Сході. Але світло є просте ставлення до себе: світло, загальне в собі самому, є разом з тим суб'єктом в сонці. Часто описували сцену, як раптово прозрів сліпий і побачив світанок, світло, що з'являється, і сяюче сонце. Нескінченне самозабуття в цій чистій ясності є перше вчинене здивування. Але коли сонце піднімається, тоді це диво слабшає; навколишні предмети стають видимими, і від них відбувається сходження до власного внутрішнього світу, а завдяки цьому – і перехід до відношень між ними. Потім людина перейшла від бездіяльного споглядання до діяльності, і до вечора вона побудувала будинок, який створила зі свого внутрішнього сонця. Коли вона тепер дивиться на нього ввечері, то ставить його вище, ніж перше зовнішнє сонце, тому що тепер вона знаходиться в зв'язку зі своїм духом, а отже – у вільному зв'язку. Якщо ми збережемо цей образ, то вже в ньому міститься вказівка на хід всесвітньої історії, на велику роботу духу.

Всесвітня історія прямує зі Сходу на Захід, адже Європа є, безумовно, кінець всесвітньої історії, а Азія – її початок. Для всесвітньої історії існує переважно Схід, адже він для себе є чимось цілком відносним. Хоча Земля є куля, однак історія не описує кола навколо неї, навпаки, у неї є певний Схід, і цей Схід є Азія. Тут сходять зовнішнє фізичне сонце, а на Заході воно заходить. Зате на Заході сходять внутрішнє сонце самосвідомості, яке поширює більш піднесене сяйво. Всесвітня історія – це дисциплінування неприборканої природної волі та піднесення її до загальності та суб'єктивної волі. Схід знав і знає тільки, що один вільний, грецький і римський світ знає, що деякі вільні; німецький світ знає, що всі вільні. Отже, перша форма, яку ми бачимо у всесвітній історії, є деспотизм, друга – демократія та аристократія, третя – монархія.

Для розуміння цього поділу слід зауважити, що держава є загальне духовне життя, до якого індивідууми ставляться з довірою і звикають від народження, в якій виражаються їхня сутність і діяльність. Тому, перш за все, має значення те, чи виявляється їх дійсне життя чужою стосовно рефлексії звичкою до цієї єдності або індивідууми є мислячими особистостями і для себе існуючими суб'єктами. У цьому відношенні слід відрізнити субстанціальну свободу від суб'єктивної волі. Субстанціальна свобода є в собі суцільний розум волі, який потім розвивається в державі. Але при цьому визначенні розуму ще не існує власного розуміння та власного бажання, тобто суб'єктивної волі, яка визначає себе лише в індивідуумі й означає рефлексію індивідуума в його совісті. Лише при субстанціальній свободі розпорядження і закони є чимось таким, що в собі й для себе є непорушним, чому суб'єкти цілком підкоряються. Немає потреби в тому, щоб ці закони відповідали власній волі індивідуумів. При такому положенні суб'єкти виявляються схожими з дітьми, які без власної волі та власного розуміння коряться батькам. Але як тільки з'являється суб'єктивна свобода і людина переходить із зовнішньої дійсності до свого духу, виникає протилежність, що виражається в рефлексії, яка містить в собі заперечення дійсності. Адже вже на самому видаленні від справжнього полягає протилежність, однією стороною якої є Бог, божественне, а іншою – суб'єкт як особливе. У безпосередній свідомості Сходу те й інше нероздільне. Субстанціальне відрізняється і від одичного, але ця протилежність ще не виражена в душі.

Отже, ми повинні почати зі Сходу. В основі цього світу лежить безпосередня свідомість, субстанціальна духовність, до якої суб'єктивна воля відноситься, перш за все, як віра, довіра, покора. У державному житті ми знаходимо здійснену розумну свободу, яка розвивається, не переходячи в суб'єктивну свободу. Це – дитячий вік історії. Субстанціальні форми утворюють пиши, стрункі будівлі східних держав, в яких виявляються в наявності всі розумні визначення, але так, що суб'єкти залишаються лише чимось несут-

тевим. Вони обертаються навколо центру, а саме – навколо володаря, який стоїть на чолі держави, як патріарх, а не як деспот в сенсі Римської імперії. Адже він повинен вимагати, щоб шанувався моральний і субстанціальний початок: він повинен підтримувати вже наявні очевидні істотні приписи, і те, що у нас цілком надається суб'єктивно волею, в східних державах виходить з цілого та загального. Близьк східного погляду полягає в тому, що один суб'єкт визнається субстанцією, якій все належить, і вже ніякий інший суб'єкт не відокремлюється і не відбивається в його суб'єктивній волі. Все багатство фантазії й природи присвоєно цій субстанції, в якій суб'єктивна свобода, по суті, потопає, і її честь полягає не в ній самій, а в цьому абсолютному предметі. Всі моменти держави, в тому числі й момент суб'єктивності, звичайно виявляються в наявності, але вони ще не примирені з субстанцією. Адже поза єдиної влади, перед якою ніщо не може самостійно формуватися, немає нічого, крім жажливого свавілля, яке лютує поза нею. Отже, ми бачимо, що дикий натовп, прямує з плоскогір'я, вторгається в країни, спустошує їх або, заселяючись всередині них, відмовляється від дикості, але взагалі безрезультатно розпоршується в субстанції. Це визначення субстанціальності взагалі негайно розпадається на два моменти саме тому, що вона не сприйняла в собі протилежності і не подолала їх. З одного боку, ми бачимо міцність, стійкість, властиву світу простору, неісторичну історію, як, наприклад, в Китаї держава, заснована на сімейному початку, і батьківське правління, що підтримує порядок цілого своїми піклуваннями, умовляннями, покараннями, переважно тілесними, це прозаїчна держава, яка ще немає протилежності формі, нескінченності й ідеальності. З іншого боку, цій просторовій міцності протистоять форма часу. Не змінюючись в собі або в принципі, держави піддаються нескінченним змінам стосовно одна одної. Між ними відбуваються безперервні зіткнення, що викликають їх швидко загинуть. До цього устремління за межі держави, до ворожнечі та боротьби домішується передчуття індивідуального принципу, але все ще в несвідомій, лише природній спільності, – світло, яке ще не є світло особистої душі. І ця історія ще виявляється переважно не історичною, адже вона є лише повторення тієї самої величності загибелі. Нове, що стає, завдяки хоробрості, силі, шляхетності душі, на місце колишньої величч, йде тим круговим шляхом, що веде до занепаду та загибелі. Отже, це несправжня загибель, тому що завдяки всій цій безперервній зміні не виявляється ніякого прогресу. Потім, до того ж лише зовнішньо, тобто без зв'язку з попереднім, історія взагалі переходить в Середню Азію. Продовжуючи порівняння з віками людини, це можна було б назвати підлітковим віком, в якому виявляються вже не дитячі спокій і довірливість, а запал і войовничість.

Потім з юнацьким віком можна порівняти грецький світ, як в ньому формуються індивідуальності. Це є другий головний принцип всесвітньої історії. Як і в Азії, принципом є моральне начало, але початком є та моральність, яка відображена в індивідуальності і отже означає вільні бажання індивідуума. Тобто тут відбувається поєднання моральної та суб'єктивної волі або існує царство прекрасної свободи, адже ідея поєднується з пластичною формою: вона ще не існує абстрактно для себе, з одного боку, але безпосередньо поєднується з дійсним, подібно до того, як в прекрасному художньому творі чуттєво носить відбиток духовного і є його виразом. Отже, це царство є істинною гармонією, світом чарівного, але минулого або дуже короткочасного розквіту; ця наївна моральність ще не моральність, але індивідуальна воля суб'єкта, дотримується безпосереднього звичаю і звички до дотримання справедливості та законів. Отже, індивідуум знаходить ся в наївній згоді з загальною метою. Те, що на Сході розділене на дві крайності, на субстанціальний початок як такий і на індивідуальність, що обертається в прах в порівнянні з ним, тут поєднано. Однак розділені моменти об'єднані лише безпосередньо, і тому в той же час в них самих виявляється найбільше протиріччя. Адже прекрасна моральність ще не виробилася шляхом боротьби суб'єктивної волі, яка відродилася б, вона ще не досягла такої чистоти, щоб стати вільною суб'єктивністю моральності.

Третій момент – це царство абстрактної загальності: римська держава – важка робота віку змужніння історії. Адже вік зрілості характеризується не підпорядкуванням сваволі пана і не власним прекрасним свавіллям, а служить спільній меті, причому індиві-

дум зникає і досягає своєї особистої мети лише в спільній меті. Держава починає абстрактно відокремлюватися і звертатися в ціль, в досягненні якої індивідууми беруть участь, але не загальною та не конкретною. Саме вільні індивідууми приносяться в жертву суворим вимогам мети, досягненню якої вони повинні присвячувати себе в цьому служінні тому, що саме є абстрактно загальним. Римська держава вже не царство індивідуумів, як ним було місто Афіни. Тут вже немає веселості та життєрадісності, але є важка та виснажлива праця. Інтерес відокремлюється від індивідуумів, але вони отримують в самих собі абстрактну формальну загальність. Загальне повенуло індивідуумів, їм доводиться відмовлятися від себе, але зате вони знаходять загальність для самих себе, тобто особистість: вони стають юридичними особами як приватні особи. У тому ж сенсі, в якому індивідууми підводяться під абстрактне поняття особи, цьому піддаються й індивідууми-народи; при цьому підпорядкуванні загальному їх конкретні форми зникають під тиском цієї загальності й поглинаються нею, як маса. Рим стає пантеоном всіх богів і всього духовного, але так, що ці боги і цей дух не зберігають при цьому властивої їм життєвості. Розвиток цієї держави відбувається в двох напрямках. З одного боку, як засноване на рефлексії, на абстрактній загальності, він містить в собі самому ясно виражену протипагу; отже, він, по суті, є боротьбою в самому собі з її необхідним результатом, що полягає в тому, що деспотична індивідуальність, абсолютно випадкова і цілком світська влада одного повелителя долає абстрактну загальність. Спочатку існує протилежність між метою держави, як абстрактною спільністю, і абстрактною особою, але коли в історичному процесі особистість стає переважною і її розпад на атоми може бути припинений лише шляхом зовнішнього примусу, тоді суб'єктивна сила панування виступає як покликана до вирішення цього завдання. Адже абстрактна закономірність полягає в тому, щоб не бути конкретною в собі самій, не мати внутрішньої організації, і коли вона стала силою, її двигуном і панівним початком, виявляється лише довільна влада, як випадкова суб'єктивність, і позбавлені свободи окремі особи шукають розради в розвиненому приватному праві. Таке чисто світське примирення протилежності. Але тоді стає відчутним і страждання, що викликається деспотизмом, і заглиблений в себе дух залишає безбожний світ, шукає примирення в самому собі та починає жити своїми внутрішніми життями, повним конкретної задушевності, якій властива субстанціальність, що корениться не тільки в зовнішньому наявному бутті.

Таким чином, відбувається внутрішнє духовне примирення, а саме завдяки тому, що індивідуальна особистість очищається і перетворюється, підносячись до загальності в собі і для себе загальною суб'єктивності, до божественної особистості. Так, вищезазначеному світському царству протиставляється духовне царство, царство суб'єктивності знає себе і до того ж знає в своїй суті справжнього духу.

Потім завдяки цьому настає четвертий момент всевітньої історії: німецька держава. При порівнянні з віковими особливостями людини, вона відповідала б старечому віку. Природний старечий вік є слабкістю, але старечий вік духу виявляється його повною зрілістю, в якій він повертається до єдності, але як дух. Ця держава починається з примирення, що відбулось в християнстві; але тепер вона здійснилася в собі, а тому вона, власне кажучи, починається з жахливої духовної протилежності, релігійного принципу і варварської дійсності. Адже спочатку дух, як свідомість внутрішнього світу, ще абстрактний, внаслідок цього у світському житті панують грубість і свавілля.

Проти цієї грубості і цього свавілля спершу повстає магометянський принцип, перетворення східного світу. Він розвинувся пізніше і швидше, ніж християнство, адже для останнього потрібно вісім століть, для того щоб воно сформувалося як світова сила. Однак лише завдяки німецьким націям принцип німецького світу здійснювався в конкретній дійсності. Тут також можна знайти протипагу духовному принципу в духовному царстві і грубому та дикому варварству у світському житті. Світське життя повинно відповідати духовному принципу, але тільки повинно: бездушна світська влада зобов'язана, насамперед, зникнути перед духовною владою; але якщо остання занурюється в першу, вона, відмовляючись від свого призначення, втрачає разом з тим і свою силу. Ця зіпсованість духовної сторони, тобто церкви, викликає розвиток вищої форми розумної дум-

ки: знову заглиблений в себе дух робить свою справу в формі мислення, і він стає здатним здійснюватися в розумних межах, виходячи лише з мирського принципу.

Таким чином, завдяки діючій силі загальних визначень, в основі яких лежить принцип духу, царство думки втілюється в дійсності. Протилежність між державою і церквою зникає, дух знаходить себе в світському житті й організовує його як органічне в собі наявне буття. Держава вже не стоїть нижче церкви і не підпорядкована їй; церква позбавляється своїх привілеїв, і духовне начало вже не чуже державі. Свобода знайшла собі опору, своє поняття про те, як здійснити свою істину. У цьому полягає мета всесвітньої історії, і нам треба буде пройти той довгий шлях, який вказаний в вищевикладеному огляді. Але тривалість часу є щось зовсім відносне, а дух вічний. Тривалості у власному розумінні для нього не існує.

7.8. А. ТОЙНБІ. ДІЯ ВИКЛИКУ-І-ВІДПОВІДІ

Виклик-і-відповідь

Дія виклику-і-відповіді. У дослідженні позитивного фактора ми використовували методологію класичної фізики. Ми будували міркування в абстрактних термінах і проводили експеримент з природними феноменами – силою інерції, расою, середовищем. Тепер, по завершенні аналізу, ми бачимо, що помилок більше, ніж досягнень. Пора зупинитися і задуматися, чи немає в самому нашому методі якоїсь істотної помилки. Може бути, під впливом духу нашого часу ми непомітно для себе опинилися жертвами “неживих речей”, проти чого самі ж і застерігали на початку дослідження? Дійсно, хіба ми не застосували до дослідження історії метод, вироблений спеціально для дослідження неживої природи? Роблячи останню спробу вирішити поставлене перед нами завдання, рушимо шляхом, який вказав Платон. Зречемось формул науки і будемо вслухатись в мову міфології.

Вичерпавши всі можливості, ми прийшли до одного висновку: причина генезису цивілізації криється не в єдиному факторі, а в комбінації декількох: це не єдина сутність, а відношення. Перед нами вибір: або прийняти це ставлення як взаємодію неживих сил (на кшталт бензину і повітря, що вступають у взаємодію в моторі автомобіля), або як зіткнення між двома надлюдськими особистостями. Розглянемо другу з цих двох концепцій. Можливо, вона приведе нас до відповіді.

Зіткнення двох надособистостей – улюблений сюжет великих міфів і драм, створених людською уявою. Зіткнення між Яхве і Змієм – історія гріхопадіння людини, розказана в Книзі Буття. Інший сюжет з протиборства тих самих антагоністів відшукаємо в Новому Заповіті. Тут дана історія спокути. Зіткнення між Господом і Сатаною – сюжет Книги Іова. Зіткнення між Господом і Мефістофелем – сюжет “Фауста” Гете. Зіткнення між Артемідою та Афродітою – сюжет “Іполита” Евріпіда.

Іншу версію того ж сюжету можна знайти в повсюдно поширеному та вічно повторюемому міфі про зіткнення між Дівою і Отцем її Чада. Образи цього міфу під нескінченним різноманіттям імен розігрувалися на тисячах підмостків: Даная і Золотий Дощ; Європа і Бик; Семела і Зевс; Психея і Купідон; Гретхен і Фауст. Ця тема в зміненому вигляді звучить також в Благовіщенні. У наш час цей міф знайшов своє відображення в словах одного із західних астрономів, який в питанні про генезис планетарної системи заявив наступне: “Ми віримо... що якесь дві тисячі мільйонів років тому... друга зірка, сліпо блукаючи Всесвітом, потрапила випадково в область знаходження Сонця. Подібно до того, як Сонце і Місяць є причинами припливів і відливів на Землі, ця зірка стала причиною припливів на Сонці. Але вони, природно, повинні були сильно відрізнитися від тих незначних припливів, які маленький Місяць здатний зробити в океані; гігантсь-

ка приливна хвиля повинна була пройти по поверхні Сонця, утворюючи величезну гору, яка ставала все більше і більше, у міру того, як сила тяжіння збільшувалася. І перш, ніж друга зірка стала віддалятися, ця гігантська гора розрослася до жахливих розмірів, розлетілася на шматки подібно до того, як дробиться гребінь морської хвилі. З того часу навколо свого батька – Сонця – стали обертатися різної величини тіла. Вони суть великі й малі планети. Земля належить до числа середніх”.

Таким чином, астроном-математик раптом несподівано відродив старий міф про зіткнення між богинею Сонця і її викрадачем. Міф, більш звичний в устах неосвічених дітей природи.

І в даному дослідженні тема зіткнення двох надлюдських персонажів зачіпалася неодноразово. Суспільство в своєму життєвому процесі стикається з низкою проблем і кожна з них є викликом. Іншими словами, можна сказати, що функція “зовнішнього фактору” полягає в тому, щоб перетворити “внутрішній творчий імпульс” в постійний стимул, що сприяє реалізації потенційно можливих творчих варіацій. Якщо в якості прикладу зовнішнього фактора взяти кліматичні та географічні умови, то ми виявимо, що наше твердження узгоджується з наступними словами Хантінгтона: “Щодо частих штормів і тривалих щорічних циклонів, які, очевидно, були характерні для тих місць, де цивілізації досягали високого рівня розвитку як у минулому, так і в сьогоденні”. Тезі про зв’язок цивілізацій з “циклонним поясом” суперечить твердження, згідно з яким циклічність кліматичних явищ не сприяє розвитку цивілізацій.

Однак, як і раніше припускаючи, що форма тіла, будучи зовнішнім фактором, впливає на внутрішній творчий фактор, на людську психіку, спробуємо нарешті вивести “закон”, який підтвердив те, що в генезі цивілізацій бере участь більш ніж одна раса. Якщо емпірично вірно, що метиси більш сприйнятливі до цивілізації, ніж чистокровні породи, то можна приписати цю гідність стимулу, який діє на людську психіку через змішання двох різних фізичних ліній.

Вдаючись знову до мови міфу, можна сказати, що імпульс або мотив, який змушує досконалий стан Інь перейти в стадію діяльності Ян, виходить від втручання Диявола в божественний Всесвіт. Ця подія найкраще може бути описана в міфологічних образах, тому що при перекладі на мову логіки починають проявлятися суперечності. Якщо слідувати логіці, то при досконало божественному Всесвіті Диявол не може перебувати за його межами; між тим, якщо Диявол існує, досконалість, яку він має намір порушити, свідомо неповна внаслідок самого факту існування Диявола. Це логічне протиріччя, яке не може бути розв’язане логічними засобами, інтуїтивно трансцендентною уявою поета й пророка, що прославляють всемогутність Бога. При цьому вважається само собою зрозумілим, що робота Бога має два суттєвих обмеження.

Перше обмеження полягає в тому, що те, що Він уже створив, досконале, Він не залишив місця для подальшої творчої діяльності.

Друге обмеження божественної сили зводиться до того, що, коли надається можливість нового творіння, Бог не може не прийняти її. Коли Диявол кидає Богові виклик, Бог не може відхилити його. “Живи небезпечно” – ідеал Заратустри у Ніцше, для Бога – необхідність. Це обмеження ілюструється притчею про кукіль: “Прийшовши до господаря, раби сказали йому: “Пане, недобре насіння ти сів на полі своєму. Звідки ж узявся кукіль”? Він же сказав їм: “Ворожа людина зробила це”. А раби сказали йому: “Хочеш, ми підемо, виберемо їх”? Але він відмовив: “Ні, щоб, вибираючи кукіль, ви не вирвали разом із ним і пшеницю. Залиште рости разом і те, й інше до жнив, а в жнива я скажу женцям: зберіть перше кукіль і зв’яжіть в снопи, щоб спалити, а пшеницю заберіть у житницю мою” (Матв. 13, 27 – 30).

Якщо одне з Божих створінь спокушається Дияволом, у Бога відкривається можливість створити нове творіння. Втручання Диявола викликало перехід від Інь до Ян, від статичного до динамічного, бо Господь створив досконалість, але в силу своєї досконалості Він не зміг передати їй свою досконалість. І Диявол зробив це за Бога. Коли Інь перейшло в Ян, Диявол не в силах був вже утримати Бога від нового акту творення переходом від Ян до Інь на більш високому рівні. Божественна рівновага порушується через

сатанинський вічний неспокій. Відродження рівноваги новим божественним планом повністю у владі Бога. В акті творіння, який є єдиним постійним і значущим результатом спілкування Бога з Дияволом, “немає ніякого демона”, який би здійснив “цю роботу”.

Таким чином, Диявол приречений на програш не тому, що він створений Богом, а тому, що він прорахувався. Він грав руками Божими, відчуваючи злісну радість від втручання божественних рук, знаючи, що Господь не відкине або не зможе відкинути запропонованого парі. Диявол не відає, що Бог мовчки і терпляче чекає, що пропозиція буде зроблена. Отримавши можливість знищити одного з обранців Бога, Диявол в своїй радості не помічає, що він тим самим дає Богу можливість здійснити акт нового творіння. І таким чином, божественна мета досягається за допомогою Диявола, але без його відома.

Можна помітити, що розв'язка цього сюжету пов'язана з особливою роллю істоти, обраної Богом, – вона лише об'єкт суперечки. Тут ми знову стикаємося з ситуацією, повною логічних протиріч. Іов і Фауст виявляються і обранцями Божими, і жертвними судинами. Самим фактом підпорядкованості своїй долі вони вже виконали визначену функцію. Діючи сам по собі, Диявол, тим не менш, виконує божественну мету, а диявольські плани передбачаються Богом, бо, незважаючи на жертву істоти, сам Творець сушій, хоча створене принесено в жертву. Творіння триває: “Спочатку Ти (Господи) заснував землю, і небеса – справа Твоїх рук. Вони загинуть, а Ти будеш стояти, а всі вони, як риза, постаріють. І як одяг Ти їх поміняєш. Але Ти – той Самий, і роки Твої не закінчатся” (Пс. 101, 26-28).

І знову ця посудина, вибрана ними, приречена на руйнування. Предмет суперечки між Дияволом і Богом – поле їхньої битви, арена, де проходить поєдинок, сцена, де розігрується п'єса. Разом з тим він виявляється і учасником драми. Створений Богом і відданий Дияволу, він постає перед пророком втіленням як Творця, так і Спokusника, тоді як в психологічному плані Бог і Диявол в рівній мірі редукуються до конфліктуючих психічних сил в його душі, – сил, у яких немає самостійного існування поза символічної мови міфології.

Список джерел

1. Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения. // Левицкий С. А. Трагедия свободы: избранные произведения. М.: Астрель, 2008. С.111-113.
2. Франк С. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 378-384.
3. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 479-468.
4. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон; Пер. с англ. А. Башкирова. М.: ООО “Издательство АСТ”: ООО “Транзиткнига”, 2004. С.50-54.
5. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С.127-134.
6. Энгельс Ф. Немецкая идеология. М.: Политиздат, 1988. С.42-47.
7. Гегель Г. В. Ф. Сочинения Т. VIII. Перевод А. М. Водена. – М.: Гос. Соц-ЭкономИздат. – М. 1935. С. С.89-104.
8. Артур Тойнби. Постигание истории. Пер. с англ. /Сост. Огурцов А. П.; вступ. ст. Уколовой В. И.; закл. ст. Рашковского Е. Б. — М.: Прогресс, 1991. С.106-111.

ТЕМА 8. МОДАЛЬНІСТЬ БУТТЯ: МОЖЛИВІСТЬ, НЕОБХІДНІСТЬ І ДІЙСНІСТЬ

- 8.1. Аристотель. Метафізика. Книга 9.
- 8.2. Святий Хома Аквінський. Сума проти язичників, кн. I, гл. 45.
- 8.3. Спіноза. Про Бога.
- 8.4. Р. Декарт. Метафізичні роздуми. Друге міркування.
- 8.5. Г.В. Лейбніц. Монадологія.
- 8.6. Г.В.Ф. Гегель. Вчення про сутність.
- 8.7. Н. Гартман. Сущє як універсальне і як сингулярне.
- 8.8. М. Епштейн. Основні поняття теорії можливого.
- 8.9. Е. Гуссерль. Сутність і сутнісне пізнання.

8.1. АРИСТОТЕЛЬ. МЕТАФІЗИКА. КНИГА 9

Глава I

Отже, про сущє сказано в первинному сенсі, тобто про те, до чого можна адресувати інші роди сущого, а саме – про сутність. Бо все інше позначають як сущє, пов'язуючи його з думкою про сутність: кількість і якість, про які йдеться як про сущє; в кожній з них повинна міститися думка про сутність, як ми вказали в наших попередніх судженнях. А якщо про сущє йдеться, з одного боку, як про суть речі, якість або кількість, з іншого – в сенсі можливості та дійсності, або здійсненні, то досліджуємо також більш детально різницю між можливістю і дійсністю; і перш за все – між нею і можливістю у власному сенсі слова, яка, однак, не має значення для нашої справжньої мети. Бо “можливість” і “дійсність” простягаються не тільки на те, що знаходиться в русі. Але, після того як ми скажемо про можливість в цьому сенсі, ми, при визначенні дійсності, роз'яснимо й інші значення можливості.

В іншому місці ми вже розбирали, що “можливість” або “здатність” мають різні значення. Залишимо без уваги все те, що є здатність тільки за назвою. Адже в деяких випадках про неї йдеться лише через деяку схожість, як, наприклад, в геометрії ми говоримо про щось як про здібне та нездібне, оскільки воно певним чином є чи не є. А всі здатності, що належать до одного й того ж виду, суть деякі початки і називаються здібностями за їх відношенням до однієї першої нагоди, яка є початок зміни речі, що знаходиться в іншому або в ній самій, оскільки вона інше. А саме: це, по-перше, здатність зазнавати як закладене в самій зазнаючій початок речі випробувані нею зміни, що викликаються іншим або нею самою, оскільки вона інше; це, по-друге, володіння несприйнятністю до гіршого і до того, щоб бути знищеним чимось іншим або самою річчю, оскільки вона інше, через початок, що викликає зміни. У всіх цих визначеннях міститься думка про першу нагоду. Ці здібності означають можливості або взагалі здатність робити, або зазнавати, або робити, або зазнавати належним чином, якщо в думках про них, так чи інакше, містяться думки про здібності, зазначені раніше.

Отже, ясно, що в деякому сенсі здатність діяти та зазнавати – одна й та сама (бо щось здатне і тому, що воно має здатність зазнавати, і тому, що інше здатне зазнавати від нього), а в іншому вона різна: адже одна з них перебуває в зазнаючому (бо воно зазнає – причому одне від іншого – тому, що в ньому є якийсь початок, а також тому, що і матерія є деякий початок: масляне – займисте, податливе певним чином ламке, так само в інших випадках), а інша – в діючому, наприклад, тепле і будівельне мистецтво: перше – в того, хто міг нагрівати, друге – в здатному будувати. Тому, якщо в речі те й інше від природи зрощене, вона сама не зазнає від самої себе, бо вона одна, а не різна. Так само і нездатність, і нездатне – це позбавленість, протилежна здатності,

тому здатність завжди перебуває в тому ж відношенні, що і нездатність. А про нездатність йдеться в різних значеннях. А саме: вона означає, по-перше, що щось чогось не має; по-друге, що хоча щось властиво мати від природи, проте воно не має його – або взагалі, або тоді, коли йому властиво мати його, при цьому або певним чином, наприклад, повністю, або яким-небудь іншим чином. У деяких випадках ми говоримо про позбавлення тоді, коли те, що від природи властиво мати, віднімається насильно.

Глава друга

А якщо одні початки цього роду є в речах неживих, інші – в одухотворених і душі, причому у душі – в її розумній частині, то ясно, що і зі здібностей одні не ґрунтуються на розумі, інші – погодяться з розумом. Тому всі мистецтва і всяке вміння можуть творити здатності, а саме: вони початкові зміни, що викликаються в іншому або самому володіючому даною здатністю, оскільки він інше.

І одні, й інші здібності, що узгоджуються з розумом, є початком для протилежних дій, а кожна здатність, що не ґрунтується на розумі, є початком лише для одного виду діяльності, наприклад, тепло – це початок тільки для нагрівання, лікарське мистецтво – для хвороби і здоров'я. Причина цього в тому, що знання – це урозуміння, а одним і тим урозумінням з'ясовують і предмет, і його позбавленість, тільки не однакою чином, і в деякому сенсі воно має справу з тим і іншим, а в певному сенсі – більше з дійсно існуючим; отже і такого роду знання хоча і повинні бути спрямовані на протилежності, але на одну – саму по собі, а на іншу – не на саму по собі, бо першу розуміють як саму по собі, а в другу – певною мірою привходять, бо протилежне першої пояснюють через заперечення і видалення; справді, протилежне – це основна позбавленість, а вона і є видалення однієї з обох протилежностей. І якщо протилежності не існують в одному й тому самому, знання є здатність розуму, а душа володіє початком руху, то в той час як корисне для здоров'я викликає тільки здоров'я, здатне нагрівати – тільки тепло, а здатне охолоджувати – тільки холод, хто розуміється – те й інше. Бо урозуміння стосується і того, й іншого, хоча не однакою, і знаходиться в душі, яка має початком рух, якщо тим самим початком душа буде рухати те й інше, пов'язуючи їх з одним і тим самим. Тому здатне до розуміння діє протилежно (тому, як діюче нездатне до розуміння), бо протилежності охоплюються одним початком – розумом.

Ясно також, що здатності робити або зазнавати належним чином відповідає здатність просто робити або зазнавати, але цій здатності перша не завжди відповідає: адже той, хто робить належним чином, повинен так і робити, але той, хто просто робить, необов'язково робить належним чином.

Глава третя

Деякі, однак (наприклад, мегарці), стверджують, що щось може діяти тільки тоді, коли воно дійсно діє, коли ж не діє, воно і не може діяти. Наприклад, той, хто не буде будинок, не може будувати будинок, це може лише той, хто його буде, коли він його буде, і подібним чином у всіх інших випадках. Безглуздість, які впливають звідси для них, неважко побачити. Адже ясно, що ні одна людина в такому разі не буде будівельником будинку, якщо вона зараз будинок не буде (адже бути будівельником – значить бути в змозі побудувати будинок); і так само полягає справа і з іншими мистецтвами. Якщо не можна володіти такими мистецтвами, не вивчивши їх колись і не засвоївши їх, і так само – перестати володіти ними, інакше як втративши їх колись (або з забудькуватості, або через нещасний випадок, або від тривалості часу, – в усякому разі, не через знищення предмета – адже він існує завжди), то чи може бути, щоб людина більше не володіла мистецтвом, а потім раптово почала будувати, якимось чином придбавши його? І так само полягає справа з неживими предметами: адже жодна річ не буде холодною або теплою, або солодкою, і взагалі чуттєво сприймаемою, якщо її не сприймають почуттями. І тому їм доведеть-

ся погоджуватися з вченням Протагора. Але і чуттєвим сприйняттям не володітиме жодна істота, якщо вона не буде сприймати почуттями і не буде діяльною. Якщо сліпий той, у кого немає зору, хоча йому від природи властиво мати його, то одні й ті самі люди будуть сліпими по кілька разів в день і глухими так само.

Якщо не маюче можливості – це те, що позбавлене можливості, то виходить, що те, що ще не відбулося, не матиме можливість статися; якщо не маюче можливості відбутися стверджує, що воно є або буде, то воно говорить неправду (адже це означає “не має можливості”), і, отже, такі погляди відкидають і рух, і виникнення. Справді, те, що варто, завжди буде стояти, і те, що сидить, – сидіти; якщо воно сидить, воно не встане, бо неможливо, щоб встало те, що не має можливості встати. Якщо стверджувати таке неприпустимо, то ясно, що можливість і дійсність – не одне й те ж (між тим, наведені погляди ототожнюють можливість і дійсність, а тому і намагаються спростувати щось важливе). Отже цілком допустимо, що щось хоча і може існувати, проте не існує, і хоча може і не існувати, проте існує, і так само щодо інших родів сушого – те, що може ходити, не ходить, а те, що може не ходити, ходить. А може те, для чого не буде нічого неможливого в здійсненні того, для чого, як стверджують, воно має можливість. Я розумію, наприклад, якщо щось може сидіти і йому треба сидіти, якщо воно насправді сидить, в цьому не буде нічого неможливого. І так само, якщо щось здатне рухатися або приводити в рух, зупинитися або зупинити, здатне бути чи виникати, чи не бути і не виникати.

А ім'я *energeia*, яке пов'язується з *entelecheia*, перейшло і на інший найбільший рух: адже за діяльність найбільше обирають рух. Тому неіснуючому і не приписують руху, а приписують йому інше, наприклад, що неіснуюче є мислиме або бажане, але не стверджують, що воно приводиться в рух, і це тому, що інакше воно було б в дійсності, не будучи в дійсності. Справді, серед неіснуючого щось є в можливості; але воно не є, тому що не є в дійсності.

Глава четверта

Якщо можливе таке, як було зазначено, або узгоджується зі сказаним те, очевидно, не може бути правильним твердження, що ось це можливо, але не відбудеться, адже в цьому випадку вислизає від нас те, що означає неможливе. Я маю на увазі, наприклад, якби хтось, не беручи до уваги, що значить неможливе, сказав, що діагональ може бути вимірною стороною квадрата, але ніколи вимірною не буде, тому що ніщо, мовляв, не заважає, щоб щось, що має можливість бути або виникнути, не було ні тепер, ні в майбутньому. Однак зі встановленого вище випливає необхідність, що якщо ми і припустимо існування або виникнення того, чого немає, але що може бути, то в цьому не буде нічого неможливого; в наведеному прикладі буде саме випадок неможливості, бо порівняти діагональ зі стороною квадрата не можна. Справа в тому, що помилкове і неможливе – не одне й те саме: адже те, що ти стоїш зараз, – це помилково, але не неможливо.

Разом з тим ясно також, що якщо при наявності А необхідно існує Б, то і при наявності можливості існування А необхідна і можливість існування Б. Справді, якщо можливість Б не потрібна, то ніщо не заважає, щоб було можливо, що Б не існує. Припустимо, що А можливе. Стало бути, якщо А можливе, то не було б нічого неможливого, якби було прийнято, що А є. Тоді і Б необхідно є. Тим часом було припущено, що воно неможливе. Припустимо, що Б неможливо. Якщо ж неможливо, щоб Б було, то необхідно, щоб і А було неможливо. Але А було можливо, значить, і Б. Отже, якщо А можливо, то і Б буде можливо, якщо тільки відношення між ними таке, що при існуванні А необхідне існування Б. Стало бути, якщо при такому ставленні між А і Б існування Б неможливо, якщо А можливо, то значить, А і Б не знаходитимуться в тому відношенні, як було прийнято; і якщо при наявності можливості А необхідна і можливість Б, то, якщо є А, необхідно є і Б. Бо твердження, що необхідно, щоб Б було можливо, якщо можливо А, означає, що якщо, коли і яким чином можливо існування А, тоді таким самим чином необхідно й існування Б.

Всі здатності поділяються на вроджені (наприклад, зовнішні почуття), які набуваються навиком (наприклад, здатність гри на флейті) і придбані через навчання (наприклад, здатність до мистецтв). І щоб мати деякі з цих здібностей – ті, які набуваються навиком і розумінням, необхідні попередні вправи, а для здібностей іншого роду такі вправи не потрібні.

А якщо те, що здатне, здатне до чогось, в якийсь час і якимось чином (додамо також все інше, що необхідно при точному визначенні), і якщо одні здатні виробляти рух відповідно до розуму та їх здатності погоджуватися з розумом, інші не наділені розумом і їх здатності не ґрунтуються на розумі, причому перші здібності повинні бути в одухотвореній істоті, а інші – і в одухотворених істотах, і в неживих предметах, то, коли чинне і зазнає приходять в зіткнення з відповідними здібностями, одна зі здібностей другого роду необхідно діє, а інша зазнає, а при здібностях першого роду це не потрібно. Бо кожна здатність другого роду виробляє лише одну дію, а здатність першого роду може виробляти і протилежні дії, адже якщо б ці спроможності виявлялися з необхідністю, то вони виробляли б в один і той же час протилежні дії, але це неможливо. Ось чому вирішальним має бути щось інше, я маю на увазі – прагнення або власний вибір. До чого з двох рішуче прагне істота, то вона, коли це представляється можливим, і робить відповідними здатності і приходить в зіткнення з тим, що зазнає змін. Тому щоразу, коли здатне діяти відповідно до розуму прагне здатності, якої немає, і в тій мірі, в якій воно здатне, воно необхідне робить саме це; а чи здатна вона діяти, коли те, що зазнає наявності, знаходиться в певному стані; інакше воно діяти не може (а уточнювати ще, додаючи “при відсутності будь-якої зовнішньої перешкоди”, вже немає ніякої потреби: адже мова йде про здатність в тому сенсі, в якому вона виступає здатністю до дії, а така вона не у всіх випадках, а при певних умовах, одна з яких – усунення зовнішніх перешкод: їх виключає щось, що міститься у визначенні здатності). Тому і не може будь-хто здійснити в один і той же час дві різних або протилежних дії, якби навіть і бажав цього: адже здатністю до них він володіє не таким чином, і немає можливості робити в один і той же час протилежне одне одному, бо те, до чого хтось здатний, він буде робити так, а не інакше.

8.2. СВЯТИЙ ХОМА АКВІНСЬКИЙ. СУМА ПРОТИ ЯЗИЧНИКІВ, КН. I, ГЛ. 45

Глава 45. Про те, що мислення Бога є його сутність.

З того, що Бог мислить, слідує, що мислення є Його сутність. Справді: мислення є акт мислячого, що полягає сам в собі, а не переходить на інше, зовнішнє, як, наприклад, акт нагрівання переходить на те, що нагрівається. Адже мислиме не зазнає нічого від того, що мислиться, а мисляче при цьому стає мислячим. Але все, що є у Бога – це божественна сутність. Значить, мислити – це божественна сутність, і буття Боже, і сам Бог, оскільки Бог тотожний своїй сутності та своєму буттю.

Крім того, мислення належить до розуму, як буття до сутності. Але буття Боже є Божа сутність. Значить, мислення Боже є Божий розум. Але Божий розум – це сутність Бога: в іншому випадку він був би акциденцією Бога. Значить, Боже мислення повинно бути сутністю Бога.

Другий акт досконаліший за перший; так, споглядання досконаліше знання. Але знання, або розум – це сама сутність Бога, якщо Він мислить, як було показано вище, бо ніяка досконалість не властива йому за причетністю, але тільки в якості сутності. Значить, якщо споглядання не буде Його сутністю, то буде існувати щось більш благородне і досконале, ніж Божа сутність. І тоді Бог не буде межею досконалості та доброти. Але тоді Він не буде і першим.

До того ж, мислення є акт мислячого. Значить, якби мислячий Бог не був тотожний своєму мисленню, то Він ставився б до нього як потенція до акту. Але тоді в Бога будуть потенція і акт. Що неможливо, як показано вище.

І ще. Будь-яка субстанція існує заради своєї діяльності. Якби діяльність Бога полягала в чомусь іншому, ніж Божа субстанція, то метою Бога було б щось інше, ніж Він сам. Але тоді Бог не був би для себе своєю доброю, бо благо для будь-якої речі – це її мета.

Але якщо мислення Бога є Його буття, то мислення Його необхідно повинно бути простим, вічним і незмінним, і існувати має тільки в дійсності, також йому повинно бути притаманне все інше, що було доведено стосовно божественного буття. Отже, Бог не є потенційно мислячим; ніколи не починає мислити те, про що не думав перш; в Його мисленні не буває змін або складного складу.

Глава 46

Про те, що Бог мислить нічим іншим, як своєю сутністю. З доведеного вище з очевидністю випливає, що божественний розум мислить за допомогою не якоїсь іншої розумом осягаємої ідеї, а за допомогою своєї сутності.

Ідея, що осягається розумом, – це формальний принцип (початок) розумової діяльності: як форма будь-якого діяча, є принцип його діяльності. Але розумова діяльність Бога є Його сутність, як показано. Значить, якщо б божественний розум мислив за допомогою якоїсь іншої осягаємої розумом ідеї, ніж його власна сутність, то початком і причиною божественної суті було б щось інше, а не вона сама.

До того ж, за допомогою такої ідеї розум стає актуально мислячим; так само, як за допомогою чуттєвої ідеї почуття актуально відчують. Значить, ідея, що осягається розумом, належить до розуму як акт до потенції. Якби божественний розум мислив за допомогою якоїсь іншої осягаємої розумом ідеї, а не за допомогою себе самого, то він був би потенціалом по відношенню до чогось іншого. А цього бути не може.

Ідея, що осягається розумом, яка існує в розумі, але не є сутністю цього розуму, акцидентальна: саме в силу цього наше знання належить до числа наших акцидентцій. Але в Бога не може бути ніяких акцидентцій. Значить, в Його розумі немає ніяких ідей, крім його власної божественної суті.

До того ж, осягаєма розумом ідея є подобою чогось осягнутого розумом. Значить, якщо в божественному розумі буде якась осягаєма розумом ідея, крім його власної сутності, то вона буде подобою чогось пізнаного. Вона може бути подобою або божественної суті, або іншої речі. Подобою самої божественної суті вона бути не може: бо тоді божественна сутність не буде осягатися розумом сама по собі, а потрібна буде ця ідея, щоб зробити її осягаємою розумом. Але не може бути в божественному розумі, крім його власної сутності, ідеї, яка була б подобою якоїсь іншої речі. Адже щось (або хтось) повинен бути цю подібність в божественному розумі відобразити. Це не міг би бути сам Бог, бо в такому випадку Він був би одночасно чинним і зазнаючим вплив, причому дія Його полягала б у тому, щоб закарбувати, зазначити подобу чогось іншого; але це суперечить правилу, згідно з яким дія всього, що діє, подібна самому чинному. Це не міг бути і хтось інший, бо тоді існував би якийсь діяч раніше Бога. А значить, в Бога не може бути ніякої ідеї, що посягається розумом, крім Його сутності.

Крім того, мислення Бога є Його буття, як показано. Значить, якщо б Він мислив за допомогою якоїсь ідеї, відмінною від Його сутності, то він і існував би завдяки чомусь, відмінному від Його сутності. Але це неможливо. Отже, Бог не мислить у вигляді будь-якої ідеї, яка не є Його сутністю.

8.3. СПІНОЗА. ПРО БОГА

Визначення

1. Під причиною самого себе (causa sui) кажу я про те, сутність чого містить в собі існування, іншими словами, те, чия природа може бути представлена не інакше, як існуючою.

2. Кінцевою в своєму роді називається така річ, яка може бути обмежена іншою річчю тієї самої природи. Так, наприклад, тіло називається кінцевим, тому що ми завжди уявляємо інше тіло ще більшим. Так само думка обмежується іншою думкою. Але тіло не обмежується думкою, і думка не обмежується тілом.

3. Під субстанцією я розумію те, що існує саме в собі і представляється саме через себе, тобто, уявлення чого не потребує представлення іншої речі, з якої воно повинно було б утворитися.

4. Під атрибутом я розумію те, що розум представляє в субстанції як те, що становить її сутність.

5. Під модусом я розумію стан субстанції (Substantiae affectio), іншими словами, те, що існує в іншому і представляється через інше.

6. Під Богом я розумію абсолютно нескінченну істоту (ens absolute infinitum), тобто субстанцію, що складається з нескінченно багатьох атрибутів, з яких кожен виражає вічну і нескінченну сутність.

Пояснення. Я кажу “абсолютно нескінченне”, а не нескінченне в своєму роді. Бо щодо того, що нескінченно тільки в своєму роді, ми можемо заперечувати нескінченно багато атрибутів; до суті того, що абсолютно нескінченно, належить все, що тільки виражає сутність і не містить в собі ніякого заперечення.

7. Вільною називається така річ, яка існує тільки через необхідність своєї власної природи і визначається до дії тільки сама собою. Необхідною або, краще сказати, вимушеною називається така, яка чим-небудь іншим визначається до існування і дії за відомим і певним способом.

8. Під вічністю я розумію саме існування, оскільки воно представляється необхідно випливаючим з простого визначення вічної речі.

Пояснення. Справді, таке існування, так само як і сутність речі, видається вічною істиною і внаслідок цього не може пояснюватися як продовження (тривалість) або час, хоча і тривалість може представлятися як та, що не має ні початку, ні кінця.

АКСІОМИ

1. Все, що існує, існує або саме в собі, або в чомусь іншому.

2. Що не може бути представлено через інше, повинно бути представлено саме через себе.

3. З даної певної причини необхідно випливає дія, і навпаки – якщо немає ніякої певної причини, неможливо, щоб була дія.

4. Знання дії залежить від знання причини і містить в собі останнє.

5. Речі, які не мають між собою нічого спільного, не можуть пізнаватися одна через іншу; іншими словами – уявлення однієї не містить в собі уявлення іншої.

6. Справжня ідея повинна погоджуватися зі своїм об'єктом (ideatum).

7. Сутність всього того, що може бути представлено неіснуючим, не містить у собі існування.

Теорема 1

Субстанція за природою раніша за свої стани.

Доведення. Це ясно з визначень 3 і 5.

Теорема 2

Дві субстанції, які мають різні атрибути, не мають між собою нічого спільного.

Доведення. Це також зрозуміло з визначення 3, бо кожна субстанція повинна існувати сама в собі і бути представленою сама через себе, іншими словами, уявлення однієї не містить в собі уявлення іншої.

Теорема 3

Речі, які не мають між собою нічого спільного, не можуть бути причиною одна одної.

Доведення. Якщо вони не мають між собою нічого спільного, то вони не можуть і пізнаватися одна через іншу (аксіома 5), і, отже, одна не може бути причиною іншої (аксіома 4), що й потрібно було довести.

Теорема 4

Дві (або більше) різні речі відрізняються між собою або відмінністю атрибутів субстанцій, або відмінністю їх модусів (станів).

Доведення. Все, що існує, існує або саме в собі, або в чомусь іншому (аксіома 1), тобто поза розумом (*extra intellectum*) немає нічого, крім субстанцій та їх станів (модусів) (визначення 3 і 5). Отже, поза розуму немає нічого, чим могли б відрізнятися між собою кілька речей, крім субстанцій, або – що те саме (визначення 4) – їх атрибутів і модусів, що й потрібно було довести.

Теорема 5

В природі речей не може бути двох або більше субстанцій однієї й тієї ж природи, іншими словами – з одним і тим самим атрибутом.

Доведення. Якби існувало кілька різних субстанцій, то вони повинні були б відрізнятися між собою або відмінністю своїх атрибутів, або відмінністю своїх модусів (за попередньою теоремою). Якщо припустити відмінність атрибутів, то тим самим буде допущено, що з одним і тим атрибутом існує тільки одна субстанція. Якщо ж це буде відмінність станів (модусів), то, залишивши ці модуси в стороні, адже (теорема 1) субстанція по своїй природі раніша за свої модуси, і, розглядаючи субстанцію в собі, тобто за тією її істинною природою (визначення 3 і аксіома 6), не можна буде представляти, щоб вона була відмінною від іншої субстанції, тобто (за попередньою теоремою) не може існувати кілька таких субстанцій, але тільки одна, що й потрібно було довести.

8.4. Р. ДЕКАРТ. МЕТАФІЗИЧНІ РОЗДУМИ. ДРУГЕ МІРКУВАННЯ

З того, що в ідеях тілесних речей є ясного і чіткого, мені здається, дещо може бути запозичене від ідеї мене самого, а саме – субстанція, тривалість, кількість та інше в тому ж роді; бо коли я мислю камінь як субстанцію, або як річ, яка сама по собі здатна до буття, а також і себе як субстанцію, то хоч і осягаю себе як річ мислячу і не протяжну, а камінь – як річ протяжну, але не мислячу, з чого виникає граничне розходження між тим і іншим поняттям, в сенсі субстанції поняття ці збігаються. Так само, коли я сприймаю своє нинішнє буття і згадую, що існував я і раніше, у мене є різні думки, кількість яких я усвідомлюю, то отримую ідею тривалості і числа, яку згодом можу застосувати до якихось інших речей. Все інше, з чого складаються ідеї тілесних речей, а саме – протяжність, обриси, положення і рух, оскільки я – річ мисляча, формально в мені не містяться; адже це тільки деякі модуси субстанції, а я – субстанція як така, все це міститься в мені, як я думаю, лише по перевазі.

Отже, залишається одна ідея Бога, щодо якої треба розглянути, чи не може тут що-небудь виходити від мене самого. Під словом “Бог” я розумію якусь нескінченну субстанцію, незалежну, надзвичайно розумну, всемогутню, що створила як мене самого, так і все інше, що існує, якщо воно існує. Безсумнівно, перераховані досконалості такі, що в міру ретельного їх розгляду

мені видається все менше можливим, щоб вони виходили від мене одного. Таким чином, слід зробити висновок від противного, що Бог необхідно існує.

Адже хоча якась ідея субстанції присутня в мені з тієї самої причини, що й сам я – субстанція, проте у мене не може бути ідеї нескінченної субстанції в силу того, що сам я кінцевий, – хіба тільки ідея ця буде виходити від воістину нескінченної субстанції.

Я не повинен вважати, ніби я не сприймаю нескінченне за допомогою істинної ідеї, а сприймаю його лише шляхом заперечення кінцевого – як я сприймаю спокій і темряву через заперечення руху і світла; бо, навпаки, я чітко розумію, що в нескінченній субстанції міститься більше реальності, ніж в кінцевій, і тому в мені певним чином більше первинного сприйняття нескінченного, ніж кінцевого, або, інакше кажучи, моє сприйняття Бога більш первинно, ніж сприйняття самого себе. Та й яким чином міг би я розуміти, що я сумніваюся, бажаю, тобто що мені чогось бракує і що я не цілком досконалий, якби у мене не було ніякої ідеї більш досконалої істоти, в порівнянні з якою я пізнавав би власні недосконалості?

Не можна також сказати, ніби ця ідея Бога в матеріальному відношенні хибна і тому може виникнути з нічого, як я трохи вище зауважив щодо ідей тепла і холоду, а також інших їм подібних; навпаки, якщо вона гранично ясна, виразна і містить в собі більше об'єктивної реальності, ніж будь-яка інша ідея, жодна з них не є сама по собі більш істинною і вселяє мені менше підозр в її помилковості. Я стверджую, що ця ідея найдосконалішої та нескінченної істоти надзвичайно шира; бо хоча можна уявити собі ніби такої істоти немає, проте не можна уявити, ніби її ідея не являє мені нічого реального, як я сказав це раніше про ідею холоду. Ідея Бога надзвичайно ясна і виразна: адже в ній міститься все, що я сприймаю ясно і чітко, що вважаю реальним і справжнім, все, що несе в собі якусь досконалість. Цьому не перешкоджає моє нерозуміння нескінченності або наявність у Бога незліченної безлічі інших якостей, яких я не можу ні досягнути, ні, можливо, просто торкнутися думкою: адже в понятті нескінченності для мене, істоти кінцевої, закладено щось незбагненне; але для того, щоб моя ідея Бога виявилася найбільш істинною, ясною і виразною з усіх ідей, якими я володію, мені достатньо зрозуміти і винести судження, що все, що ясно мною сприймається, і все, про що я знаю, несе в собі якусь досконалість, а також, можливо, безліч інших якостей, мені невідомих, – все це або формально, або переважно притаманне Богу.

Можливо, однак, я представляю собою щось більше, ніж сам я думаю, і всі досконалості, приписувані мною Богу, деяким чином містяться в мені потенційно, нехай вони до цього часу і не були виявлені і не перейшли в дійсність. Адже я відчуваю, що пізнання моє поступово зростає, і не бачу, що могло б перешкодити все більшому і більшому його зростанню – до нескінченності, а також що могло б перешкодити мені, при подібному розширенні знання, таким чином досягнути всі інші досконалості Бога; нарешті, я не розумію, чому б для освіти ідеї цих досконалостей нічого додати. І нарешті, я сприймаю об'єктивне буття ідеї не як щось у своїй основі потенційне (що було б порожнім звуком), але як щось виключно актуальне та формальне.

Однак все це зовсім немислимо. Бо, перш за все, хоча і вірно, що пізнання моє поступово зростає і в мені потенційно міститься більшість, яка ще не перейшла в дійсність, жодна з цих речей не має відношення до ідеї Бога, в якій немає нічого чисто потенційного; та й сам факт поступового зростання знання є найвірнішим свідченням недосконалості. Крім цього, хоча пізнання моє робиться все ширше і ширше, я, проте, розумію, що воно ніколи не стане дійсно нескінченим, бо ніколи не досягне такої межі, при якій виявиться нездатним до подальшого розширення; що ж до Бога, я вважаю його настільки нескінченим, що до Його досконалості нічого додати. І нарешті, я сприймаю об'єктивне буття ідеї не як щось у своїй основі потенційне (що було б порожнім звуком), але як щось виключно актуальне та формальне.

8.5. Г.В. ЛЕЙБНІЦ. МОНАДОЛОГІЯ

1. Монада, про яку ми будемо тут говорити, є не що інше, як проста субстанція, яка входить до складу складних; проста, значить, не має частин.

2. І необхідно повинні існувати прості субстанції, тому що існують складні; або складна субстанція є не що інше, як з'єднання простих.

3. А де немає частин, там немає ні протяжності, ні фігури і неможлива подільність. Ці монади і суть справжні атоми природи, одним словом, елементи речей.

4. Нічого також бояться і розкладання монади, і ніяк не можна уявити собі способу, яким субстанція могла б природним шляхом загинути.

5. З тієї ж причини не можна уявити собі, як може проста субстанція отримати початок природним шляхом, бо вона не може утворитися шляхом складання.

6. Отже, можна сказати, що монади можуть відбутися або загинути одразу, тобто вони можуть отримати початок тільки шляхом творення і загинути тільки через знищення, тоді як те, що є складним, починається або закінчується по частинах.

7. Немає також можливості пояснити, як може монада зазнати змін в своїй внутрішній істоті від будь-якого іншого творіння, адже в ній нічого не можна перемістити і не можна уявити в ній якийсь внутрішній рух, який міг би викликатися, направлятися, зростати або зменшуватися всередині монади, як це можливо в складних субстанціях, де існують зміни у відносинах між частинами. Монади зовсім не мають вікон, через які щонебудь могло б увійти туди або звідти вийти.

Акциденції не можуть відокремлюватися або рухатися поза субстанцією, як це колись у схоластиків виходило з чуттєвими видами. Отже, ні субстанція, ні акциденція не можуть ззовні проникнути в монаду.

8. Однак монади необхідно повинні мати які-небудь властивості, інакше вони не були б істотами. І якби прості субстанції анітрохи не розрізнялися одна від одної за своїми властивостями, то не було б засобів помітити якусь зміну в речах, тому що все, що полягає в складному, може виходити лише з його простих складових частин, а монади, не маючи властивостей, не відрізнялись би одна від одної, тим більше, що за кількістю вони нічим не відрізняються; і, отже, якщо припустити, що все наповнене, то кожне місце постійно отримувало б в русі тільки еквівалент того, що воно до того мало, і один стан речей було б неможливо відрізнити від іншого.

9. Так само кожна монада необхідно повинна бути відмінною від іншої. Бо ніколи не буває в природі двох істот, які були б абсолютно ідентичні і в яких не можна було б знайти відмінності внутрішнього або заснованого на внутрішньому визначенні.

10. Я приймаю також за безперечну істину, що будь-яке створене буття – а отже, і створена монада – схильні до зміни і навіть ця зміна в кожній монаді безперервна.

11. Зі сказаного зараз випливає, що природні зміни монад виходять з внутрішнього принципу, адже зовнішня причина не може мати впливу всередині монади.

12. Але крім початку зміни необхідно повинні існувати відмінності того, що змінюється, що виробляє, так би мовити, видову визначеність і різноманітність простих субстанцій.

8.6. Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ. ВЧЕННЯ ПРО СУТНІСТЬ

Істина буття – це сутність.

Буття безпосередньо. Якщо знання хоче пізнати справжнє, пізнати, що таке буття в собі і для себе, то воно не обмежується безпосереднім його визначенням, а проникає через нього, виходячи з припущення, що за цим буттям є ще щось інше, ніж саме буття, і що цей задній план становить істину буття. Це пізнання “є опосередковане знання, бо воно не знаходиться безпосередньо при суті і по суті, а починає з чогось іншого, з буття, і має пройти попередній шлях, шлях виходу за межі буття або, вірніше, входження всередину його. Тільки тоді, коли знання з безпосереднього буття поглиблюється всередину (sich erinnert), воно через це опосередкування знаходить сутність. Німецька мова в діє-

слові “бути” (sein) зберігла в минулому часі (gewesen) сутність (das Wesen), бо сутність є минуле, позачасне минуле буття.

Коли представляють цей рух як шлях знання, він починається з буття і просування, яке знімає буття і досягає сутності як чогось опосередкованого, що здається діяльністю пізнання, зовнішнього буття і не має ніякого стосунку до нього своєю природою.

Але цей процес є рух самого буття. У самому бутті виявилось, що воно, в силу своєї природи, поглиблюється всередину і через це входження в себе стає сутністю.

Стало бути, якщо абсолютне було спочатку визначено як буття, то тепер воно визначено як сутність. Пізнання не може взагалі обмежитися різноманітним наявним буттям, але воно не може обмежитися і чистим буттям. Тут безпосередньо напрошуються рефлексія, що це чисте буття, заперечення всякого кінцевого, передбачає поглиблення всередину (Erinnerung) і рух, який очистив безпосереднє наявне буття, перетворивши його в чисте буття. Відповідно до цього, буття визначається як сутність, як таке буття, в якому підлягає запереченню все певне і кінцеве. Таким чином, вона є не маюча визначень проста єдність, від якої зовнішнім чином забрали все певне. Саме певне було чимось зовнішнім цій єдності і після такого відібрання ще продовжує протистояти йому; справа в тому, що воно було знято не в собі, а лише відносно, лише по відношенню до цієї єдності. Вище вже було зазначено, що якщо визначають чисту сутність як сукупність (Inbegriff) всіх реальностей, то ці реальності так само підпорядковані і природі визначеності, і абстрактній рефлексії, і ця сукупність зводиться до порожньої простоти. В такому випадку сутність – лише продукт, щось зроблене. Зовнішнє заперечення, яке є абстракція, лише усуває (hebt hinweg) визначеності буття з того, що залишається як сутність; воно завжди ніби ставить їх лише в інше місце і як до, так і після цього усунення залишає їх суцими. Але в такому разі сутність не є ні в собі, ні для себе самої; вона є через щось інше, через зовнішнє, що абстрагує рефлексію, і є для чогось іншого, а саме – для абстракції і взагалі для сущого, який продовжує протистояти їй. Тому вона в своєму визначенні внутрішньо мертва, пуста відсутність визначень.

Але сутність, якою вона стала тут, є те, що вона є, не через чужу їй негативність, а через свій власний, нескінченний рух буття. Вона по-собі-і-для-себе-буття: абсолютне в-собі-буття, адже вона байдужа до будь-якої визначеності буття, якщо інобуття і співвідношення з іншим просто були зняті. Але вона не тільки це в-собі-буття – як одне лише в-собі-буття вона була б тільки абстракцією чистої сутності, вона так само, по суті своїй, для-себе-буття; вона сама є ця негативність, зняття інобуття і визначеності самих себе.

Таким чином, сутність як повне повернення буття всередину себе є, перш за все, невизначена сутність; визначеності буття в ній зняті: вони містяться в ній в собі, але містяться не так, як вони в ній покладені. Абсолютна сутність в цій простій єдності (Einfachheit) з собою не має наявного буття. Але вона повинна перейти до наявного буття, бо вона по-собі-і-для-себе-буття, тобто вона розрізняє визначення, які містяться в ній в собі; якщо вона є відштовхування себе від самої себе, інакше кажучи, байдужість до себе, негативне співвідношення з собою, то вона тим самим протиставляє собі самій себе і лише остільки є нескінченне для-себе-буття, оскільки вона єдність з собою в цій своїй відмінності від себе. Значить, цей процес визначення має іншу природу, ніж процес визначення в сфері буття, і визначення сутності мають інший характер, ніж визначеності буття. Сутність – це абсолютна єдність в-собі-буття і для-себе-буття; процес її визначення залишається всередині цієї єдності і не є ні становлення, ні перехід, так само як самі визначення – це не щось інше, як інше і не співвідношення з іншим. Вони самостійні, але такі самостійні, які знаходяться в єдності. Якщо сутність є спочатку проста негативна визначеність, яка міститься лише в собі, повинна тепер бути покладена нею в її сфері, щоб вона, сутність, повідомляла собі наявне буття, а потім своє для-себе-буття.

В цілому сутність є те, чим була кількість в сфері буття: абсолютна байдужість до кордону. Але кількість це байдужість в безпосередньому визначенні, і межа в ньому є безпосередньо зовнішня визначеність, а кількість переходить в певну кількість; зовнішня межа необхідна для нього і суцна в ньому. Що ж стосується суті, то в ній визначеності немає: визначеність тільки покладена самою сутністю, покладена не вільно, а лише в

співвідношенні з її єдністю. Заперечність суті є рефлексія, і визначення суть рефлектовані визначення, покладені самою сутністю і зберігаються в ній як зняті.

Сутність знаходиться між буттям і поняттям і складає їх середину, а її рух – перехід з буття в поняття. Сутність є в-собі-і-для-себе-буття, але вона таке визначення в-собі-буття, бо її загальне визначення – відбуватися з буття, інакше кажучи, бути першим запереченням буття. Її рух полягає в тому, що вона в самій собі вважає заперечення або визначення, повідомляє собі цим наявне буття і як нескінченне для-себе-буття стає тим, що вона є в собі. Так вона повідомляє собі своє наявне буття, рівне її в-собі-буттю, і стає поняттям. Бо поняття це абсолютне, як воно абсолютно в своєму наявному бутті, інакше кажучи, як воно в собі і для себе. Але те наявне буття, яке сутність повідомляє собі, ще не є наявне буття, як воно є в собі і для себе, а є наявне буття, як його повідомляє собі сутність, інакше кажучи, як його вважають, і тому воно ще відмінно від наявного буття поняття.

Сутність, по-перше, спочатку має видимість (scheint) в собі самій, інакше кажучи, є рефлексія; по-друге, вона являє себе (erscheint); по-третє, вона виявляє себе (offenbart sich). У своєму русі вона вважає себе в наступних визначеннях:

- I) як просту, в собі суцзу сутність в своїх визначеннях всередині себе;
- II) як перехідну в наявне буття, інакше кажучи, згідно зі своїм існуванням і явищем;
- III) як сутність, яка єдина зі своїм явищем, як дійсність.

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ СУТНІСТЬ ЯК РЕФЛЕКСІЯ В САМІЙ СОБІ (DAS WESEN ALS REFLEXION IN IHM SELBST)

Сутність відбувається з буття; оскільки вона не є безпосередньо в собі і для себе, а є результат зазначеного вище руху.

Інакше кажучи, сутність, взята, перш за все, як безпосередня, є певне наявне буття, якому протистоїть інше наявне буття: вона лише істотно наявне буття на противагу несуттєвому. Але сутність є в собі і для себе зняте буття; те, що їй протистоїть, є тільки видимість (Schein). Але видимість є власне обдумування суті.

По-перше, сутність є рефлексія. Рефлексія визначає себе; її визначення суть якість положення, яке в той же час є рефлексія в собі;

по-друге, слід розглянути ці рефлексивні визначення або сутності (die Wesenheiten); по-третє, сутність як рефлексія процесу визначення в самій собі стає підставою і переходить в існування і явище.

Глава перша ВИДИМІСТЬ (DER SCHEIN)

Сутність, походючи з буття, протистоїть йому (scheint demselben gegemibertzustehen); це безпосереднє буття, по-перше, є те, що несуттєво.

Однак воно, по-друге, є щось більше, ніж тільки несуттєве, воно буття, позбавлене суті, видимість.

По-третє, ця видимість не є щось зовнішнє, інше по відношенню до суті, вона власна видимість сутності. Сутність як видимість (das Scheinen des Wesens) всередині самої себе є рефлексія.

А. Суттєве і несуттєве (DAS WESENTLICHE UND DAS UNWESENTLICHE)

Сутність є зняте буття. Вона проста рівність з самою собою, але оскільки, оскільки вона заперечення сфери буття взагалі. Таким чином, сутність протистоїть безпосередності як така безпосередність, з якою вона виникла і яка збереглася і втрималася в цьому знятті. Сама сутність є в цьому визначенні суцза (seiendes), безпосередня сутність, а буття – щось негативне лише в співвідношенні з сутністю, а не саме по собі; сутність є, отже,

певне заперечення. Таким чином, буття і сутність знову співвідносяться між собою як інші взагалі, бо кожен із них володіє буттям, безпосередністю, байдужими один до одного, і вони рівноцінні з боку цього буття.

Але в той же час буття протилежне суті, воно несуттєве; по відношенню до неї воно має визначення знятого. Однак, оскільки воно належить до суті лише взагалі як щось інше, остільки сутність, власне кажучи, не сутність, а лише певне наявне буття, істотне.

Різниця між істотним і неістотним повернула сутність в сферу наявного буття, бо сутність, якою вона є найближчим чином, визначена щодо буття як безпосереднє суще і тим самим лише як інше. Сфера наявного буття тим самим покладена в основу, і та обставина, що те, що буття є в цьому наявному бутті, тобто в-собі-і-для-себе-буття, це – подальше визначення, зовнішнє наявному буттю; так само як і, навпаки, сутність є, правда, в-собі-і-для-себе-буття, але лише по відношенню до іншого, в певному сенсі (Rucksicht). Тому, оскільки в наявному бутті проводять відмінність між істотним і неістотним, ця різниця є зовнішнє покладання, що не зачіпає самого наявного буття відокремлення однієї його частини від іншої, роз'єднання, що має місце в чомусь третьому. При цьому неясно, що належить істотному, а що – несуттєвому. Ця різниця створюється якимось зовнішнім міркуванням (Rucksicht), тому один і той самий зміст слід розглядати то як істотне, то як несуттєве.

При більш уважному розгляді виявляється, що сутність стає чимось виключно істотним в протилежність несуттєвому завдяки тому, що сутність знята лише як зняте буття або як зняте наявне буття. Сутність є, таким чином, лише перше заперечення, інакше кажучи, заперечення, що представляє собою визначеність, завдяки якій буття стає лише наявним буттям або наявне буття – лише чимось іншим. Але сутність – це абсолютна негативність буття; вона саме буття, але не тільки певне як щось інше, а буття, яке зняло себе і як безпосереднє буття, і як безпосереднє заперечення, як заперечення, обтяжене деяким інобуттям. Буття або наявне буття тим самим збереглося не як інше, ніж сутність, і те безпосереднє, яке ще відрізняється від сутності, є не просто несуттєве наявне буття, але й саме по собі незначне і безпосереднє; воно лише несутність (Unwesen), видимість.

В. ВИДИМІСТЬ (DERSCHHEIN)

1. Буття є видимість. Буття видимості полягає лише в знятості буття, в нікчемності його; цю нікчемність воно має по суті, і поза своєї нікчемності, поза суті її немає. Видимість є негативне, покладене як негативне.

Видимість – це весь залишок, ще зберігся від сфери буття. Але по видимості вона ще має незалежну від суті безпосередню сторону і є взагалі якоюсь іншою сутністю. Інша містить взагалі обидва моменти – момент наявного буття і момент його відсутності. Якщо несуттєве вже не володіє буттям, то йому залишається від інобуття лише чистий момент відсутності наявного буття; видимість – це безпосередня відсутність наявного буття, яка причетна визначеності буття таким чином, що воно має наявне буття лише в співвідношенні з іншим, лише у відсутності свого наявного буття; вона несамостійна, суцільна лише в своєму запереченні. Отже, несуттєвому залишається лише чиста визначеність безпосередності; воно дано як рефлектована безпосередність, тобто як така, яка є лише за посередництвом свого заперечення і яка по відношенню до свого опосередкування є не що інше, як порожнє визначення безпосередності відсутності наявного буття.

Таким чином, видимість – “феномен” в навчанні скептицизму або ж “явище” в навчанні ідеалізму – це така безпосередність, яка не є щось або річ, взагалі не є таке байдуже буття, яке існувало б поза своєю визначеністю і співвідношенням з суб'єктом. “Є” – цього скептицизм не дозволяв собі говорити; новітній ідеалізм не дозволяв собі розглядати пізнання як знання про речі-в-собі; ця видимість не повинна була взагалі мати основою буття, в це пізнання не повинна була входити річ-в-собі. Але разом з тим скептицизм допускав різноманітні визначення своєї видимості, або, вірніше, його видимість мала своїм змістом все різноманітне багатство світу. І так само “явище” ідеалізму охоп-

лює собою весь обсяг цих різноманітних визначень. Видимість у скептиків і явище у ідеалістів новітнього часу безпосередньо визначені настільки різноманітно. Нехай, отже, не лежить в основі цього змісту ніяке буття, ніяка річ або річ-в-собі; цей зміст залишається таким, який є; він лише переміщений з буття в видимість, тому видимість має всередині самої себе ті різноманітні визначеності, які безпосередні, суцї і є іншими один для одного. Видимість, отже, сама є щось безпосередньо певне. Вона може мати той чи інший зміст; але, який би зміст вона б не мала, цей зміст не належить їй самій, вона має його безпосередньо. Лейбніцівський або кантівський, фіхтевський ідеалізм, так само як і інші його форми, настільки ж малий, як і скептицизм, вийшли за межі буття як визначеності, за межі цієї безпосередності. Скептицизму зміст його видимості даний; який би він не був, він для нього безпосередній. Лейбніцівська монада розвиває з самої себе свої увлєння; але вона не породжує їх і не пов'язує силою, вони спливають в нїй, як бульбашки; вони байдужі, безпосередні по відношенню один до одного, а отже, і по відношенню до самої монади. Так само і кантівське явище – це даний зміст сприйняття, що припускає вплив, визначена суб'єкта, які по відношенню до самих себе і по відношенню до суб'єкта безпосередні. Нескінченний імпульс (Anstofi) ідеалізму Фіхте не має, правда, в своїй основі ніякої речі-в-собі, адже він стає виключно деякою визначеністю в Я. Але для Я, що робить цю визначеність своєю та знімає її зовнішній характер, вона є, в той же час, безпосередня визначеність, межа Я, за яку Я може вийти, але яка є на стороні байдужості, з якою ця межа, хоча вона і є в Я, містить безпосереднє небуття останнього.

2. Видимість, отже, містить деяку безпосередню передумову, деяку сторону, незалежну по відношенню до суті. Але оскільки видимість відмінна від сутності, не можна показати, що вона знімає себе і повертається в сутність; адже буття в своїй тотальності повернулося в сутність; видимість незначна в собі; слід тільки показати, що визначення, що відрізняють її від сутності, – це визначення самої сутності і, далі, що визначеність суті, складова видимість, знята в самій сутності.

Безпосередність небуття є саме те, що становить видимість; але це небуття є не що інше, як негативність суті в нїй самій. Буття є небуття по суті. Його нікчемність в собі є негативна природа самої сутності. Безпосередність або байдужість, які містяться в цьому небутті, є власне абсолютне в-собі-буття сутності. Суперечність суті – це її рівність із самою собою, інакше кажучи, її проста безпосередність і байдужість. Буття зберглося по суті, оскільки сутність має в своїй безмежній негативності цю рівність з самою собою; в силу цього сутність сама є буття. Безпосередність, яку визначеність має в видимості на противагу суті, є не що інше, як власна безпосередність суті, але не суцї безпосередність, а зовсім опосередкована, або рефлексуюча безпосередність, складова видимість, – буття не як буття, а лише як визначеність буття на противагу опосередкуванню: буття як момент.

Обидва цих моменти – нікчемність, але як стійка наявність (Bestehen), і буття, але як момент, інакше кажучи, суцї в собі негативність і рефлексуюча безпосередність, складові моменти видимості, – суть тим самим моментами самої сутності; немає видимості буття по суті або видимості суті в бутті; видимість всередині суті не є видимість чогось іншого, вона видимість в собі, видимість самої сутності.

Видимість – це сама сутність в визначеності буття. Те, завдяки чому сутність має деяку видимість, полягає в тому, що сутність визначена всередині себе і внаслідок цього відрізняється від своєї абсолютної єдності. Але ця визначеність так само цілком знята в самій собі. Бо сутність є те, що самостійне, тобто те, що опосередковує себе з собою своїм запереченням, яке є вона сама; отже, вона тотожна єдності абсолютної заперечності та безпосередності. Заперечність – це негативність в собі; вона своє співвідношення з собою; таким чином, вона безпосередність в собі. Але вона негативне співвідношення з собою, відразуліве заперечення самої себе; таким чином, в собі суцї безпосередність є негативне або визначене відношення до неї. Але сама ця визначеність є абсолютна негативність і процес визначення, який безпосередньо, як процес визначення, є зняття самого себе, повернення в себе.

Видимість є негативність (das Negative), що володіє буттям, але в чомусь іншому, в своєму запереченні; вона несамостійність, знята в самій собі і незначна. Таким чином, вона повертається в себе негативну, несамостійна в самій собі. Це співвідношення негативності або несамостійності з собою є її непосредність; це співвідношення є не що інше, ніж саме це негативне; воно визначеність негативного по відношенню до себе; інакше кажучи, воно заперечення по відношенню до негативного. Але заперечення по відношенню до негативного є негативність, що співвідноситься лише з собою, абсолютне зняття самої визначеності.

Стало бути, визначеність, складова видимість всередині суті, є нескінченна визначеність; вона лише поєднуване з собою негативне; вона, таким чином, визначеність, яка, як така, є самостійність, причому не визначена. Навпаки, самостійність, як співвідносна з собою непосредність, є також цілком визначеність і момент, і дана лише як співвідносна з собою негативність. Ця негативність, тотожна з непосредністю, і, таким чином, непосредність, тотожна з негативним, є сутність. Видимість, стало бути, є сама сутність, але сутність в деякій визначеності, до того ж так, що ця визначеність є лише її момент, а сутність є видимість себе всередині самої себе (1st das Scheinen seiner in sich selbst).

У сфері буття, на противагу буттю як непосредньому, виникає небуття так само як непосредне, та їх істина – становлення. У сфері суті виявляються спочатку протилежні сутність і несуттєве, а потім сутність і видимість – несуттєве і видимість як залишки буття. Але і несуттєве, і видимість, так само як і відмінна їхня суть, складаються тільки в тому, що сутність спочатку береться як непосредне, не так, як воно в собі, тобто не як непосредність, яка є непосредністю як чисте опосередкування, або як абсолютна негативність. Та перша непосредність є, отже, лише визначеність непосредності. Зняття цієї визначеності її складається тому лише в показі того, що несуттєве – це лише видимість і що сутність, навпаки, містить в собі видимість як нескінченний внутрішній рух, який визначає її непосредність як негативність, а її негативність – як непосредність, і, таким чином, є видимість себе всередині самої себе. У цьому своєму самостійному русі сутність є рефлексія.

С. РЕФЛЕКСІЯ (DIE REFLEXION)

Видимість – це те саме, що рефлексія, але вона як непосредна рефлексія; для видимості, що увійшла в себе і тим самим відчужена від своєї непосредності, ми маємо іноземне слово “рефлексія”.

Сутність – це рефлексія, рух становлення і переходу, що залишається всередині самого себе, рух, в якому розрізнення цілком визначено тільки як негативне в собі, як видимість.

Визначеність становлення буття має підставою буття, і вона є співвідношення з іншим. Навпаки, рефлексуючий рух – це інше заперечення в собі, що володіє буттям лише як заперечення, що співвідноситься з собою. Інакше кажучи, якщо це співвідношення з собою є саме це піддане запереченню заперечення, то це заперечення заперечення, як щось таке, що має своє буття, будучи піддане запереченню, має своє буття як видимість. Отже, інше є тут не буття з запереченням або кордоном, а заперечення з запереченням. Але перше по відношенню до цього іншого, непосредне або буття, є лише саме ця рівність заперечення з собою, заперечення, яке зазнало заперечення, абсолютна негативність. Це рівність з собою або непосредність не є тому ні перше, з якого починають і яке потім перейшло б у своє заперечення, ні сущий субстрат, який проходив би крізь рефлексію, а непосредність є лише саме цей рух.

Становлення по суті, її рефлексуючий рух, є рух від ніщо до ніщо і тим самим рух назад до самого себе. Перехід, або становлення, знімають себе в свій перехід; інше, яке стає в цьому переході, не є небуття деякого буття, а ніщо деякого ніщо, і це – те, що воно заперечення деякого ніщо, – і становить буття. Буття дано тут лише як рух ніщо (des Nichts) до ніщо; в такому випадку воно сутність; сутність не має цього руху всередині

себе, а є цей рух як сама абсолютна видимість, чиста негативність, яка не має зовні себе нічого такого, що вона заперечувала б, а лише заперечує саме своє негативне, суще тільки в цьому запереченні.

Ця чиста абсолютна рефлексія, яка є рух від ніщо до ніщо, сама визначає себе далі.

Вона, по-перше, визначає рефлексію; по-друге, починає з припущеного безпосереднього і є, таким чином, зовнішня рефлексія. По-третє, однак, вона знімає це припущення, і, будучи в той же час в цьому знятті припущенням, передбачає, що вона є визначальною рефлексією.

1. Покладаєма рефлексія (Die setzende Reflexion)

Видимість є те, що мізерне, або те, що позбавлене суті; але незначне або позбавлене суті не має свого буття в іншому, в якому воно є видимість (in dem es scheint), а його буття є його власна рівність з собою; це чергування негативного з самим собою визначилося як абсолютна рефлексія сутності.

Ця негативність співвідноситься з собою, отже, піддає запереченню саму себе. Вона тим самим взагалі настільки ж знята негативно, наскільки вона негативність. Інакше кажучи, вона сама і негативне (das Negative), і проста рівність з собою або безпосередність. Отже, вона полягає в тому, що вона є сама і не є сама, і до того ж в одній єдності.

Рефлексія – це, перш за все, рух ніщо до ніщо і тим самим поєднуване з самим собою заперечення. Це злиття з собою є взагалі проста рівність з собою, безпосередність. Але цей збіг не є перехід заперечення у рівність з собою як перехід свого інобуття, а рефлексія – це перехід як зняття переходу, бо вона є безпосередній збіг негативного з самим собою. Таким чином, це злиття є, по-перше, рівність з собою або безпосередність, але, по-друге, ця безпосередність є рівність негативного з собою і тим самим рівність, що заперечує сама себе; це безпосередність, яка є в собі негативна, негативна самої себе, що полягає в тому, щоб бути тим, що вона не є.

Співвідношення негативного з самим собою є, отже, його повернення в себе; це співвідношення є безпосередність як зняття негативного, але безпосередність цілком лише як це співвідношення або як повернення з чого-небудь (Rückkehrt aus einem) і тим самим як знімаюча сама себе безпосередність. Це положення, безпосередність виключно як визначеність або як рефлектуюча себе. Ця безпосередність, суцзя лише як повернення негативного в себе, є та безпосередність, яка становить визначеність видимості і з якої, як здавалося раніше, починається рефлектуючий рух. Але неможливо починати з цієї безпосередності, скоріше вона дана лише як повернення або як сама рефлексія. Рефлексія, стало бути, – це рух, який, будучи поверненням, лише в цьому поверненні є те, що починається, або те, що повертається.

Рефлексія є покладання, оскільки вона безпосередність як повернення. Саме тут немає ніякого іншого – ні такого, з якого вона поверталася б, ні такого, в яке вона поверталася б. Отже, рефлексія дана лише як повернення або як негативне самої себе. Але ця безпосередність є зняте заперечення і зняте повернення в себе. Як зняття негативного, рефлексія є зняття свого іншого, безпосередності. Отже, якщо вона є безпосередність як повернення, злиття негативного з самим собою, то вона також і заперечення негативного як негативного. Таким чином, вона є попереднє покладання. Інакше кажучи, безпосередність як повернення є лише негативне самої себе, вона полягає в тому, що вона не є безпосередність; але рефлексія є зняття негативного самого себе, вона злиття з собою; отже, вона знімає своє покладання, і якщо в своєму покладанні вона є зняття покладання, то вона попереднє покладання. У ньому рефлексія визначає повернення в себе як негативне самої себе, як те, зняття чого є сутність. Сутність є своє ставлення до самої себе, але до себе, як до свого негативного; лише таким чином вона залишається всередині себе, що співвідноситься з собою негативність. Безпосередність виступає взагалі лише як повернення і є те негативне, яке є видимістю початку, що зазнає заперечення через повернення. Повернення суті є тим самим її відштовхуванням себе від самої себе. Інак-

ше кажучи, рефлексія в себе є, за своєю суттю, попереднє покладання того, повернення з чого є рефлексія.

Єдино завдяки зняттю своєї рівності з собою сутність є рівність з собою. Вона передбачає сама себе, і зняттям цього припущення є вона сама, і, навпаки, зняття її припущення є саме це припущення. Рефлексія, стало бути, знаходить в наявності щось безпосереднє, вона виходить за його межі і є поверненням з нього. Але лише це повернення є попереднє покладання знайденого в наявності. Це знайдене в наявності стає лише внаслідок того, що його залишають; його безпосередність є знята безпосередність. Знята безпосередність є, навпаки, повернення в себе, прихід суті до себе, просте буття, рівне самому собі. Тим самим цей прихід до себе є зняття себе і відштовхування від самої себе, що припускає рефлексія, а її відштовхування від себе є прихід до самої себе.

Рефлектуючий рух, стало бути, слід, відповідно до сказаного, розуміти як абсолютне відштовхування (Gegenstoss) всередині самого себе. Бо припущення повернення в себе – те, з чого відбувається сутність і що дано лише як це повернення, – є лише в самому поверненні. Вихід за межі безпосереднього, з якого починає рефлексія, є скоріше лише через цей вихід; вихід за межі безпосереднього є прихід до нього. Рух, як процес, повертається безпосередньо в самому собі, і лише таким чином він є самостійний рух, що виходить з себе, оскільки визначаєма рефлексія є припускаючою, але, будучи передбачаючою, рефлексія є цілком визначаючою.

Таким чином, рефлексія є і вона сама, і її небуття, і вона є вона сама, лише оскільки вона своє власне негативне, бо тільки таким чином зняття негативного є, в той самий час, злиття з собою.

8.7. Н. ГАРТМАН. СУЩЕ ЯК УНІВЕРСАЛЬНЕ І ЯК СИНГУЛЯРНЕ

Глава 6. Сущє як універсальне і як сингулярне

а) Сущє як сутність (essentia)

Всі вищенаведені формулювання сходяться в тезі, що сущє є сутність (Wesenheit). Сутність є основа, єдність, стійка визначеність (форма), але в той же час і ціннісний принцип і внутрішнє тєлос становлення. Уже τὸ ἴναι εἶναι Аристотеля, що перекладається як essentia, об'єднує ці моменти. Що додається нового – це характер загальності. Хоча εἶδος – це тільки species, що не genus, тобто логічно вища загальність, але по відношенню до одиничного випадку і species є загальністю. Тому проблема essentia з повним правом вилася в проблему “універсальї”, а суперечки про спосіб буття essentia історично розгорнулися як суперечки про універсал.

Для онтології несуттєві тонкі відмінності в рамках реалізму універсальї: чи викладається він по-плагонівськи або, скоріше, по-аристотелівськи, стверджуючи принцип ante res або in rebus. Вирішальним є лише те, що взагалі буттєва важкість світу переноситься до загального, одиничний же випадок з його індивідуальністю, навпаки, відтісняється на задній план. Світ речей є тепер царство випадкового, з суті не впливаючим. Царство сутностей – це сфера ідеального буття, де немає тлінності, тимчасовості, руху, зміни, але також і існування, конкретності, жвавості. Це сфера досконалого, у своїй крайній інтерпретації – знаходиться по ту сторону речового світу, а останній, в порівнянні з нею, здається незначним (nichtig).

Позитивний момент цієї точки зору полягає в розумінні того, що взагалі загальне володіє буттям. Бо це не само собою зрозуміло, що доводить безліч тез, які заперечують це. Саме загальне не дано як таке, до нього доводиться сходити тільки за рахунок особ-

ливих роздумів. У цьому сенсі розуміння того, що сутності суть щось суще, – це вже зріле досягнення онтологічної думки.

Негативний момент полягає в тому, що власний буттям нібито повинні володіти “тільки” сутності, а не речі. Це не очевидно вже в разі повністю іманентної критики. Адже сутність повинна бути сутністю “чогось”, але якщо це щось незначне, то і сама сутність є сутність нікчемною, тобто, мабуть, навіть незначна сутність. *Essentia* потрібен корелят, а він повинен мати якусь буттєву важкість, що врівноважує те, що властиво їй.

Тут причина не життєздатності крайнього реалізму універсалій. Бо навіть в схоластиці власне несучою силою щодо висновків з проблеми були, перш за все, компромісні теорії, що залишали право на існування індивідуальним нагодам. Але одночасно з цим виникає інше утруднення. Воно полягає в індивідуальності.

б) Індивідуалізація ейдосу

Аристотель перервав процес диференціації суті на середині. Рубіж утворює *átomov eítbos*. Після нього сутнісних відмінностей немає. Все подальше диференціювання – справа вже не форми, а матерії, що розглядається з точки зору форми, тобто як *συμφερέκος*. Ейдос “людина” розщеплюється далі на індивідів тільки *per accidens*, Сократ і Каллій відрізняються тільки за матерією. “Плоть і кістки” інші, людяність – одна.

Безпідставність цієї позиції була помічена давно. Бувають і психічні, і духовні відмінності між людськими індивідами, і недобре відмовляти їм в суттєвості. Гребель зробив висновок, що повинні існувати і сутнісні форми індивідуального (*των και έκαστα εΐδη*). Але тоді диференціювання сутностей йде далі, досягаючи одиничного випадку, і доводиться відмовитися від відмінності сутнісних і акцидентальних визначень.

Схожим чином мислив Дунс Скот, всерйоз висунувший ідею, що сама форма є *principium individuationis*. Все так-буття речей, їх повна *quid-ditas* повинна складатися з фрагментів визначень сутності. Їх індивідуальність полягає в надзвичайно диференційованій сутнісній формі, *haecceitas*. У тому самому сенсі Лейбніц відстоює “ідеї” одиничних речей. Ключ до цього він знаходить в принципі комбінаторики.

Але яким би чином не розуміли індивідуальне, воно завжди розносить вщент теорії *essentia*. Якщо воно спирається на матерію, то воно спирається на край несуттєве, якщо воно складається в диференціюванні ейдосу, то *essentia* перестає бути чимось універсальним, вона сама стає індивідуальною, і суще як суще вже не є загальним. Так само як і в разі придбання індивідуальності *essentia* сам *species* перестає бути *species*.

в) Сущє як екзистуюче

Чим відрізняється одиничний випадок від *essentia*, одночасно з індивідуальністю, тлінністю і конкретністю – екзистенцією. Якщо загальне виявляється одностороннім, і пошуки сущого тепер ведуться в більш повній формі одиничного випадку, то останній прівнюється до екзистуючого, а саме буття розуміється як екзистенція. При цьому про буття *essentia* турбуватися не потрібно. Бо екзистуюче містить *essentia*.

Це не тільки річ. Екзистенцією володіють і живі істоти, особи, спільноти, – все, що має індивідуальність в часі. Справа, звичайно, йде не так, що під екзистенцією розуміють синтез форми і матерії, як воно мислиться в *οὐνολογ* Аристотеля. Але воно і справді не мислиться так вузько. Найкраще це можна побачити в схоластичній проблемі Бога, де мова йде саме про доведення екзистенції Бога.

Неприйняття, з яким аргумент Ансельма був сприйнятий вже в давнину, чітко показує, що екзистенція є щось інше, ніж якийсь момент *essentia*. В останньому міститься лише так-буття, що не ось-буття. Але та обставина, що так-сущє має ось-буття, нічого не змінює в його так-бутті. Так само як і загальне байдуже до числа і фактичних випадків, а значить, байдуже і до того, які взагалі вони бувають (*vorkommen*) і чи бувають. Але саме це бування (*Vorkommen*) є екзистенція.

Тепер ясно, що те, що “буває” і в буванні володіє реальним ось-буттям, “є” ще й в іншому, більш повному розумінні, ніж те, чого не буває. Таким чином, цілком необхідно шукати сенс “сущє як сущє” в екзистуючому. Номіналізм в більшій частині своїх форм йшов цим шляхом. Однак при цьому він рано прийшов до крайньої тези, що універсалії взагалі не мають власного буття, що вони бувають тільки in mente і ґрунтуються на абстракції.

Але подібне знецінення essentia і загальності – бо сутність тут принижена майже до несуттєвого – не витримує критики. І саме в онтологічному сенсі. Бо екзистуюче зовсім не мають на увазі чисто як таке. Адже сама екзистенція у всьому одна й та сама. Екзистуюча увага належить, скоріше, його різному оформленню, визначеності, повній індивідуальності так-буття. Але оформлення – це справа не existentia, але essentia. Воно складається з незліченних визначеностей, кожна з яких повторюється в багатьох індивідуальних випадках, тобто всезагальна.

Або навіть навпаки. Якщо загальне можна шляхом абстрагування отримати з окремих випадків хоча б тільки, щоб потім мати його in mente, – то воно якось повинно міститися в цих випадках. Але якщо випадки – це екзистуюче, і своє так-буття вони мають в собі саме як екзистуюче, то essentia в них з необхідністю повинна володіти і буттям. Essentia, таким чином, є в них нітрохи не менше сущою, ніж existentia.

Якщо тепер порівняти обоюльні положення реалізму та універсалізму, то виходить, що обидва роблять одну й ту саму онтологічну помилку. Перший ізолює так-буття і потім не може схопити ось-буття індивідуального, другий ізолює ось-буття і потім не може осягнути так-буття індивідуального. В обох випадках це одне і те саме ізолювання одних і тих явно пов'язаних буттєвих моментів, що перешкоджає осягненню “сущого як сущого”. Адже недостатньо зрозуміти сущє тільки як визначеність або тільки те, що реально відбувається. Сущє як сущє – це єдність того й іншого.

Тут причина того, чому категорії essentia і existentia не вистачає, щоб схопити проблему буття. А цим пояснюється, чому теорії універсалії того й іншого табору врешті не вдалися.

8.8. М. ЕПШТЕЙН. ОСНОВНІ ПОНЯТТЯ ТЕОРІЇ МОЖЛИВОГО

ВСТУП

Основні поняття теорії можливого

1. Постановка проблеми

Розмежування трьох модусів буття і, відповідно, трьох модальностей висловлювання, належить до найдавніших тем філософії. Ще Аристотель проводив ретельне розрізнення між дійсним, можливим і необхідним – поділ, пізніше розвинений в середньовічній схоластиці. Кант запропонував поділ суджень на асерторичні (судження дійсності), аподиктичні (судження необхідності) і проблематичні (судження можливості). У мові, як відомо, виділяються три різновиди пропозицій і три способи дієслова: дійсний (“є”), наказовий (“будь”) і умовний (“було б”). Очевидно, вицленування трьох модальностей відповідає якійсь глибинній моделі свідомості.

Особливий інтерес цій тріаді додає той факт, що, по всій видимості, вона ніяк не вкладається в діалектичну схему, не розкладається на тезу, антитезу і синтез. Кожна з модальностей визначається по відношенню до іншої, але не може бути зведена до синтезу двох інших модальностей або до їх опосередкування. Це суттєва троїчність, а не видозміна діади, не комбінація протилежних елементів, як в більшості потрійних побудов.

В останні два-три десятиліття філософія модальностей на Заході, перш за все в англomовному світі, переживає ренесанс, пов'язаний зі зростаючою критикою на адресу

логічного позитивізму і “наукового” раціоналізму, включаючи скептичне переосмислення таких понять, як “реальність” і “факт”, “знання” та “істина”. Категорія модальності дозволяє розглядати множинні, “розмиті” модуси буття і судження: можливе і неможливе, необхідне і випадкове, – які не зводяться до суджень істини і брехні або до опису фактів, прикладів, свідчень. За модальностями стоять “інтенціональні”, глибинні поняття, які не можна звести до набору “екстенціональних”, емпірично спостережуваних фактів або об’єктів. За влучним висловом сучасної філософської енциклопедії, “зростання інтересу до модальності можна розглядати як наслідок занепаду відомої метафізичної та методологічної догми, яка складала спадщину позитивізму. У своєму метафізичному аспекті ця догма наполягає на слабкості інтенціональних понять в порівнянні з екстенціональними. Модальність була головним предметом нападок з боку цієї догми, оскільки вона не давала ясного способу цілком екстенціонального трактування понять”.

Проте і в сучасній, “позитивістській” філософії переважає “атомарний” підхід до модальностей, які найчастіше розглядаються на рівні окремих логічних суджень. Саме поняття модальності надзвичайно звужене і віднесене до відомства логічних дисциплін, що займаються в основному технічними проблемами: модальна та ймовірна логіка, порівняльні дослідження різних логічних обчислень, квантифікація модальних контекстів, семантика можливих світів і так далі. Заздалегідь обмовимося, що всі ці логіко-семантичні питання лежать поза інтересами автора і не будуть обговорюватися в книзі. За її межами залишається і математичні та природничі аспекти теорії ймовірностей, статистичні закономірності, випадкові (стохастичні) процеси, а також проблеми віртуальної реальності. Предмет нашого дослідження – не формально-логічна модальність і не математична ймовірність, а можливість, як категорія гуманітарного мислення (метафізика, етика, естетика, психологія...).

Очевидно, що логічне судження (типу “А можливо є В”, “4 необхідно парне число”) є тільки один, “атомарний” рівень модальності, яка в більш широкому сенсі охоплює всі рівні текстуальної та розумової діяльності. Не тільки окремі пропозиції, а й цілі тексти, художні та документальні жанри, літературні та філософські напрямки, навіть види суспільної свідомості можуть відрізнятися між собою за типом модальностей.

Наприклад, такі жанри ділової словесності, як звіт, інструкція і прогноз, розрізняються саме в модальній площині, орієнтуючись відповідно на дійсне, належне і можливе. Розмежування трьох найважливіших літературних напрямів також йшло по лінії модальностей: в класицизмі переважала установка на раціонально необхідне, на те, що повинно бути; романтизм розкривав потенційність людини, те нескінченне, яким вона може бути в собі і для себе; реалізм виходив з уявлень про дійсність, яка вона є. Те, що здається зашлутаним і довільним в співвідношенні цих напрямків, значно проявлюється, якщо ми докладемо до них теорію модальностей.

Взагалі поділ трьох модальностей ширше за план висловлювань. В нашу епоху саме буття все більше осмислюється як вид інформації, знаковий код, маніфестація слова – на генетичному, фізичному, технічному і, звичайно, культурному рівнях. Всесвіт мислиться як сукупність текстів, як зашифроване повідомлення, як репліка в діалозі Творця і Його мислячих створінь. У цьому контексті застосування модальних понять до аналізу буття знову, як і за часів Аристотеля і Фоми Аквінського, стає філософськи виправданим і продуктивним. Якщо буття є маніфестація слова, значить модальність є властивість самого буття, а не тільки висловлювання про нього.

Труднощі, однак, полягають в тому, що поділ модальностей, з давніх-давен висунутий філософією, наскільки мені відомо, ніколи не проводився систематично по відношенню до самої філософії. Якою мовою говорить філософія? Яка модальність їй найбільш притаманна в той чи інший період її становлення? З цих питань і народилася ця робота, де я намагаюся розглянути загальні проблеми гуманітарного мислення з точки зору теорії модальностей. При цьому особливо виділяється модальність можливого, найменш освоєна філософією і найбільш перспективна для її входження в нову епоху мислення, яку я називаю “посткритичною”.

У світі “можливого” розглядаються як традиційні проблеми: специфіка філософського мислення, статус ідей і універсалій, – так і проблеми, окреслені сучасною теорією: що означає і означається, структура і центр, гра відмінностей. При цьому переслідується подвійна мета: виявити унікальність самої категорії можливого, відрізнити її від суміжних понять (“ймовірність”, “ніщо”, “свобода” і так далі) – і в той же час розкрити її універсальну значущість в різних сферах людської діяльності (суспільство, етика, релігія...). Гранично звузити зміст цього поняття (специфікація) – і разом з тим гранично розширити обсяг його застосувань (міждисциплінарність).

Критично розглядаючи ряд сучасних напрямків думки, недооцінюючих категорію можливого або підмінюючих її іншими категоріями, я намагався головним чином окреслити позитивну сторону того світогляду, який можна визначити як “філософію можливого”. Мається на увазі обґрунтування як нових “можливих” методів гуманітарного мислення, так і нових життєвих позицій, які вже не вміщаються у відому формулу: “здійсни свої можливості”. І в моральній, і тим більше – в громадській сфері ця утопічна формула зжила себе, бо реалізація можливостей зводить нанівець модальну багатовимірність буття, збіднює сферу самих можливостей. Нове розуміння можливості встановлює її самостійну цінність і незвідність до реальності, яка сама є лише одна з можливостей, один із проявів “великого і небезпечного може бути”.

2. Попереднє визначення модальності можливого.

“Можливе” належить до тих категорій, які часто входять у визначення інших категорій, але які самі практично не піддаються визначенню. Часом вважається, що “можливе” можна визначити тільки з нього самого, використовуючи такі слова, як “може бути”, “могло б”, тобто входячи в замкнуте логічне коло. Характерну думку висловлює американський філософ Ален Уайт: “...Модальності належать до найфундаментальніших понять, і значить, як підкреслювали деякі граматика і філософи, аналіз модальностей може тільки показати їхнє ставлення до інших понять, а не виявити в їх складі інші, більш вагомні поняття”. Можна визначити специфіку можливого щодо інших модальних понять, але не можна визначити можливе саме по собі, виходячи з немодального поняття.

Частково поділяючи цю думку, ми спробуємо виявити елементарні складові мови модальностей, його розпізнавальних одиниць, яких виявиться всього чотири. В основі всіх модальних категорій лежать три предиката, “мати можливість”, “бути” і “знати”, всілякі поєднання яких один з одним і з негативною часткою “не” дозволяють охарактеризувати різноманіття відомих модальностей та їх співвідношення. Систематичне виведення модальних категорій з єдиного принципу дано в додатку. Тут ми обмежимося лише мінімальним набором визначень, необхідних для розуміння категорії можливого, яка за традицією належить до кола “буттєвих”, або, як їх називають, “алетичних” (“істинних”) модальностей.

Три основні алетичні модальності, “дійсне”, “можливе” і “необхідне”, попарно пов’язані зі своїми запереченнями, відповідно – “недійсним”, “неможливим” і “випадковим”. Такі шість найбільш поширених і загальноприйнятих модальних категорій, які можуть бути послідовно визначені поєднаннями трьох знаків – “бути”, “може”, “не”:

1). Модальність дійсного (в її визначенні використовується тільки один з двох предикатів – “бути”)

Дійсне: бути

Недійсне: не бути.

2). Модальність можливого

Можливе: може бути

Неможливе: не може бути.

- 3). Модальність необхідного
Випадкове: може не бути
Необхідне: не може не бути.

Як бачимо, шість основних модальностей відповідають всім можливим сполученням частки “не” і предикатів “бути” і “мати можливість”. Не передбачаючи подальших висновків з такого набору предикативних визначень, слід поки що відзначити, що “можливе” є єдина модальність, що з’єднує в позитивній формі (без частки “не”) обидва предиката – “можливість” і “буття”.

“Можливе” прямо співвідноситься не тільки зі своєю протилежністю, “неможливим”, але і з модальністю “випадкового”, від якої також відрізняється лише часткою “не”, проте належить не до “мати можливість”, а до “бути”. Випадкове – те, що є, але чого може і не бути, тоді як можливе – те, чого немає, але що може бути.

3. Онтологічний статус можливих світів. Номіналізм і реалізм.

Найважливіша проблема теорії можливого – це “можливі світи” та їх співвідношення з дійсним світом. “Можливий світ” – сукупність можливостей (або можливих існувань), які можуть несуперечливо утворити одне ціле, тобто не виключають можливості один одного. Ідея “можливих світів” сходить до Лейбніца і постульована ним для того, щоб метафізично обґрунтувати свободу Бога в створенні нашого світу. Воля Бога не обмежена однією дійсністю, але має перед собою безліч можливих світів, а також безліч можливих монад, індивідів, субстанцій, з яких Бог вільно обирає те, що підлягає актуалізації в нашому світі.

Лейбніцева філософія можливого піддається критиці у сучасних дослідників з двох протилежних позицій: номіналістичної та реалістичної. Номіналістична заперечує існування можливих світів як занадто сильне метафізичне припущення. Можливо, з цієї точки зору, це є якесь особливе буття або особливий світ, або просто умовна фікція, корисна для аналізу існуючого світу, як, наприклад, поняття “ідеального газу” використовується для аналізу реальних газів, хоча самого “ідеального газу” немає ні в природі, ні в просторі й часі, а значить, немає взагалі.

Протилежна, вкрай реалістична точка зору найбільш чітко виражена американським філософом Девідом Льюїсом. Згідно з його теорією “модального реалізму”, Лейбніц був не правий, допускаючи існування лише одного актуального світу (“цього”, “нашого”). Всі можливі світи також дійсні, оскільки дійсність і можливість – це дві додаткові властивості одного й того ж світу. Кожен світ представляється самому собі дійсним, а до інших світів відноситься як до можливих. Іншими словами, актуальність – властивість того світу, всередині якого знаходиться спостерігач, а можливість – властивість всіх інших світів. “Справжнє” та “можливе” – це займенникові поняття, які співвідносяться приблизно так само, як займенники “я” і “він”: кожен “він” – це “я” для себе, і кожне “я” – це “він” для іншого.

Треба зауважити, що обидві ці крайні позиції, по суті, усувають якісну специфіку можливого, його відмінність від актуального (або реального). У випадку з крайнім номіналізмом, “можливе” виявляється тільки ім’ям, яке використовується у висловлюваннях про існуючий світ. У випадку з крайнім реалізмом, як не парадоксально, відбувається майже те саме: можливе виявляється лише способом взаємни між актуальними світами, знаком того, що вони знаходяться на відстані один від одного. Можливе – це реальне, яким воно бачиться з позиції зовнішнього спостерігача, що належить до іншого світу. Сам Девід Льюїс, захищаючи свій реалізм щодо можливих світів, підкреслює, що ця “можливість”, по суті, ні відрізняє їх від актуального світу. “Наш актуальний світ – тільки один серед інших. Ми називаємо його єдино актуальним не тому, що він відрізняється по роду (in kind) від всіх інших, але тому, що це світ, в якому ми живемо. Мешканці інших світів можуть істинно називати свої власні світи актуальними, якщо вони мають на увазі під “актуальним” те саме, що і ми; “актуальне” в будь-якому світі належить до

самого цього світу. “Актуальне” індексично, подібно займенниковим словам “я”, “тут” або “тепер”: воно залежить в своєму значенні від обставин мови, від світу, де відбувається акт мови. Адже ви вже вірите в існування нашого світу. Я прошу вас вірити в інші речі того самого роду, а не в речі якогось нового роду”. Іншими словами, можливе – це річ “того ж роду”, що і дійсне, для того, хто розташований всередині цього можливого. Як зауважує один з критиків Льюїса, з позиції реалізму “дійсне, як таке, не має іншого статусу, ніж можливе як таке”.

Я не ставлю своїм завданням критику цих точок зору, вважаючи їх цілком допустимими, хоча й односторонніми, – скоріше, мені хотілося б орієнтувати по відношенню до них свою власну позицію, яку можна визначити як посибілізм. Для мене важливо не зводити можливе до інших, більш широких категорій, таких як реальність чи мова, буття або поняття, але виходити з самої категорії можливої як основоположної. “Можливе” для мене не якась особлива реальність, що володіє своєю фізичною протяжністю або просторово-часовим континуумом. Але “можливе” і не є умовна фікція, яка відображає в символічній формі властивості нашого реального світу. Можливе є особливий модус “можливості”, який виводить нас за межі цієї реальності, але зовсім необов'язково належить якійсь іншій реальності. Особливість можливого – саме його неможливість зводитися до реального, будь це реальність нашого або інших світів.

Для мене посибілізм не є щось проміжне між реалізмом і номіналізмом, але швидше позиція, найбільш віддалена від них обох. Ми вже бачили, що крайніми номіналізму і реалізму сходяться, у крайньому випадку, в тому, що можливе виявляється лише ставленням до реального – до єдиної тутешньої реальності в номіналізмі або до безлічі інших реальностей в реалізмі. Можливе як фікція тут-реального або як функція інореального. Для мене посибілізм означає таку точку зору, яка дозволяє максимально дистанціювати можливе від реального (тутешнього або іншого світу) і окреслити для нього особливу сферу. Не настільки важливо, як субстанціально позначиться ця сфера – як мислення, дух, мова, культура, або що-небудь інше: можливе проявляє себе на всіх цих рівнях, як покаже хід дослідження. Важливо зайняти таку позицію, яка дозволила б виявити модальність можливого в її якійсь специфіці та незвідність ні до яких типів і сфер реальності, будь це фізична реальність чи царство вічних ідей. Можливе немає сущого, не є те, що є або чого немає, воно – особливий модус, який не може бути взагалі переведений на мову реального або ідеального існування. Посибілізм – це філософія можливого, яка своєю передумовою, “першоосновою”, знаходить в самій категорії можливо-го і потім вже докладає її до понять “реальності”, “ідеї”, “знака”, “мови” і так далі.

8.9. Е. ГУССЕРЛЬ. СУТНІСТЬ І СУТНІСНЕ ПІЗНАННЯ

Книга перша. Загальний вступ в чисту феноменологію

Розділ перший. Сутність і сутнісне пізнання

§ 2. Факт. Невіддільність факту і сутності

Досвідчені науки суть науки про “факти”. Фундуючі акти досвідченого пізнання вважають реальне індивідуальним, вони вважають реальне як просторово-тимчасово тут-суттє, як щось таке, що перебуває ось в цій точці часу, володіє такою своєю тривалістю і саме таким наповненням реальністю, яке за своєю суттю могло б так само перебувати в будь-якому іншому часовому місці; в свою чергу, як щось таке, що перебуває на такому місці в цьому фізичному вигляді (наприклад, будучи даними воедино з тілесним в такому вигляді), при тому, що це саме реальне, будучи розглянуто за його власною суттю, могло б так само перебувати в будь-якому іншому місці, в будь-якому іншому вигляді, і так само могло б змінюватися, тоді як фактично воно перебуває незмінним, або могло б

змінюватися іншим чином, у порівнянні з тим, як змінюється воно фактично. Індивідуальне буття будь-якого роду, якщо говорити зовсім загально, – “випадкове”. Насправді все так, що за своєю суттю воно могло б бути й іншим”. Нехай навіть зберігають свою значимість певні закони природи, в силу яких, якщо фактично наявні саме такі реальні обставини, фактично неминучі такі певні їхні наслідки, – все одно такі закони висловлюють лише фактичну впорядкованість, яка, як така, могла б звучати зовсім інакше і яка, свідомо належачи до сутності предметів можливого досвіду, вже передбачає, що предмети, що підлягають упорядкуванню з її боку, що розглядаються самі по собі, – випадкові.

Однак сенс такої випадковості, що називається тут фактичністю, обмежується тим, що корелятивно сполучається з необхідністю, яка означає не просту фактичну наявність зберігаючого свою значимість правила співпорядкування просторово-часових фактів, але має характер сутнісної необхідності і тим самим – пов’язаністю з сутнісною загальністю. Якщо ми говорили: кожен факт міг би “за його власною сутністю” бути іншим, то тим самим ми висловили наступне: від сенсу всього випадкового невіддільне володіння саме сутністю, що підлягає чистому розумінню ейдосів, і такий знаходиться відтепер серед сутнісних істин різних ступенів загальності. Індивідуальний предмет – не просто взагалі індивідуальний, не просто якийсь – “ось це!”, не просто єдиний в своєму роді, він “в собі самому” володіє своєрідністю, своєю наявністю істотних предикаблій, які зобов’язані личити йому (як “сущою, яке в собі”) з тим, щоб йому могли личити інші, вторинні, відносні значення. Так, наприклад, кожен звук в собі і для себе володіє певною сутністю і загальною сутністю звуку взагалі або, краще сказати, акустичного, – якщо розуміти його як момент, що виглядає зсередини індивідуального звуку (окремо взятого або при зіставленні з іншими в якості “загального”). Так само і будь-яка матеріальна річ володіє своєю сутнісною влаштованістю, а якщо треба всім іншим – загальною влаштованістю “матеріальної речі взагалі”, разом з тимчасовою визначеністю-взагалі, тривалістю – взагалі, образом-взагалі, матеріальністю-взагалі. Всім, що належить до сутності саме такого індивіда, міг би володіти й інший індивід, а вищі сутнісні загальності, начебто тільки що зазначені нами на прикладах, задають кордони “регіонів” або “категорій” індивідів.

§ 3. Вивчення сутності та індивідуальне споглядання

Перш за все і найближчим чином “сутність” позначала те, що знаходиться в самосущому бутті такого індивіда як його що, однак таке інше, що може бути “покладено в ідеї”. Осягаємо в досвіді, або індивідуальне споглядання, може бути перетворено в розглядання суті (ідеації) – можливість, яку слід, в свою чергу, розуміти не як емпіричну, але як сутнісну. Тоді виокремлено і є відповідна чиста сутність, або ейдос, будь то найвища категорія, будь то якийсь відокремлення – аж до цілком конкретного.

Подібне видивляння, що дає сутність, або навіть дає її з першоджерела, може бути адекватним, на зразок того, яке ми можемо доставити собі, наприклад, щодо сутності слова “звук”, але воно може бути і більш-менш неповним, “неадекватним”, причому не тільки по відношенню до більшої або меншої ясності та виразності. Від власної улаштованості певних категорій сутностей невіддільне те, що належна їм сутність може бути дана лише “односторонньо”, “всєбічно” лише в послідності моментів і ніколи не може бути дана “всєбічно”; тобто і відповідні таким сутностям індивідуальні відокремлення можуть розумітися в досвіді і ставати уявленнями лише в неадекватних “односторонніх” емпіричних спогляданнях. Це вірно щодо будь-якої сутності, що сполучається з речовим, причому за всіма сутнісними компонентами протяжності або матеріальності; і це, при найближчому розгляді (пізніше це стане очевидним завдяки аналізам), вірно навіть для будь-яких реальностей взагалі, причому, правда, невизначені вирази “однобічність” і “багатосторонність” оберуть певні значення, а різні види неадекватності розмежують між собою.

Поки, попередньо, досить вказати на те, що вже просторовий вигляд фізичної речі

можна принципово давати лише в односторонніх проєкціях, що навіть якщо відволіктися від подібної неадекватності, що має місце, незважаючи ні на які придбання при довільному перебігу безперестанних споглядань, будь-яка фізична властивість втягує нас в нескінченність досвіду, що будь-яке різноманіття досвіду, хоч би як далеко воно не заходило, все одно залишає відкритими ще більш конкретні, нові визначення речі, – і все це in infinitum.

Яким би не було індивідуальне споглядання, адекватним чи ні, воно може звернутися в сутнісне споглядання, а останнє, будь воно відповідно адекватним чи ні, має характер акту, який дає. А в цьому укладено наступне: сутність (ейдос) – це предмет нового порядку. Подібно до того, як дане в індивідуальному або осягає досвідченим шляхом споглядання індивідуальний предмет, так дане в сутнісному спогляданні – чиста сутність.

Тут не просто зовнішня аналогія, а корінна спільність. І те, що видивляється сутності – теж споглядання, подібно до того, як ейдетичний предмет теж предмет. Узагальнення корелятивно пов'язаних понять “споглядання” і “предмет” – це не якесь довільне нахнення, але воно настійно вимагається природою речей. Емпіричне споглядання, особливо досвід, є свідомість будь-якого індивідуального предмета, і, як свідомість споглядає, “вона призводить його до даності”, як сприйняття – до даності з самого першоджерела, до свідомості того, що предмет осягається “з першоджерела”, в його “справжній” живій самості. Абсолютно так само і сутнісне споглядання є свідомість чого-небудь, якогось “предмета”, такого щось, на яке спрямований його погляд, такого щось, що “саме дано” в ньому і що погім “представляється”, мислиться, невизначено або чітко, і в інших актах, стає суб'єктом справжньої й несправжньої предикації, – так само, як будь-який “предмет” в неминуче широкому формально-логічному сенсі. У всякого можливого предмета, кажучи логічно – “у всякого суб'єкта можливих істинних предикацій” – є свої способи вступати до всякого предикуючого мислення, в якому представляє, що споглядає, іноді схоплює його в його “справжній, немов живій самості”, “осягає” його погляд. Отже, те, що видивляється суті, є споглядання, а якщо воно є те, що видивляється в точному сенсі, а не просто якесь наочне уявлення, можливо, найзагальніше та невизначніше, то воно є споглядання, дає з самого першоджерела, що схоплює сутність в її “справжній”, живій самості.

Але з іншого боку воно є споглядання принципово особливого і нового виду, на відміну від тих видів споглядання, які корелятивні предметам інших категорій, особливо на відміну від споглядання в звичайному вужчому сенсі, тобто від споглядання індивідів.

Звичайно, в своєрідності сутнісного споглядання укладено те, що в його основі лежить головний момент індивідуального споглядання, а саме те, що щось є, щось індивідуальне стає зримим, хоча, правда, не передбачається будь-яке схоплювання і будь-яке покладання такого як дійсності. Достовірно те, що внаслідок цього неможливо якесь сутнісне споглядання без вільної можливості повертати погляд на “відповідне” індивідуальне при складанні свідомості одиничного зразка. Так само неможливо і протилежне тому: індивідуальне споглядання без вільної можливості здійснювати ідеації з напрямком погляду на відповідні, що втілюються в індивідуальному зразку зримої суті, а проте все це не змінює анічогісінько в тому, що обидва види споглядання принципово розрізнені, – в судженнях, начебто тільки що висловлених, лише заявляє про себе їх сутнісна відмінюваність. Сутнісній відмінності споглядань відповідає сутнісна відмінюваність “екзистенції” (тут очевидно в сенсі чого-небудь індивідуально тут-сущого) і “есенції”, факту і ейдосу. Простежуючи подібні взаємозв'язки, ми осягаємо через розсуд ті понятійні сутності, які невід'ємні від подібних термінів і які відтепер твердо співвідносяться з ними, а тим самим акуратно відокремлюються будь-які приєднані до понять “ейдос” (ідея), “сутність”, частково містичні думки.

§ 4. Вивчення сутності і фантазії.

Пізнання сутності незалежно від будь-якого пізнання фактів

Ейдос, чиста сутність, може інтуїтивно втілюватися в даність досвіду, в даність сприйняття, спогадів і так далі. Проте так само і в даності просто фантазії. Відповідно чому ми, осягаючи сутність в її самості і з першоджерела, можемо виходити як з відповідних споглядань досвіду, так рівним чином і зі споглядань недосвідчених, чи не схоплюють буття тут, а “просто звертаючись до організаторів”.

Якщо ми породжуємо в своїй вільній фантазії будь-які просторові утворення, мелодії, соціальні процеси і так далі, або ж вигадуємо акти досвідченого осягнення, акти задоволення або незадоволення, акти воління і тому подібне, то ми можемо в усьому цьому за допомогою “ідеації” вбачати з самого першоджерела різноманітні чисті сутності, часом навіть і адекватно, – нехай то будуть або суті просторових образів, мелодії, соціальні процеси взагалі, або сутності видів та мелодії відповідного особливого типу. Причому байдуже, чи було щось подібне коли-небудь дано в актуальному досвіді або ні. Якби вільне вигадання, за посередництвом якого завгодно психологічного дива, привело б до уяви принципово нових, наприклад, чуттєвих даних, яких ніколи не було ні в якому досвіді, які і надалі ніколи не зустрілися б у жодному досвіді, то це нічого не змінило б в даності відповідних сутностей з самого першоджерела, – хоча уявні дані аж ніяк не дійсні.

З цим істотно пов'язано наступне: покладання і перш за все – споглядаюче схоплення сутностей ні в якій мірі ні імплікує покладання будь-якого індивідуального існування; істини щодо чистих сутностей не містять жодних тверджень щодо фактів, а отже, з них неможливо витягти навіть і найменшої правди. Подібно до того, як будь-яке мислення про факти, всякі висловлювання про факти потребують свого обґрунтування в досвіді (наскільки сутність обґрунтованості такого мислення необхідно вимагає цього), так мислення чистих сутностей – мислення незмішані, тобто з'єднуючі факти та сутності вимагають вивчення сутностей як обґрунтовуючих підстав.

Список джерел

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т.1. М.: Мысль, 1976. С.234-239.
2. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга I. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С.217-219.
3. Спиноза. Этика // Бенедикт Спиноза. Избранные сочинения в 2-х т. Т.1. М.: Госполитиздат, 1957. С.361-363.
4. Декарт. Метафизические размышления // Декарт Р. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. С.341-345.
5. Лейбниц Г. В. Монадология // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. Т. 1. С. 413-414.
6. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т.2. СПб.: Наука, 1997. С.351-362.
7. Гаргман Н. К основоположению онтологии. – СПб.: Наука, 2003. С.185-190.
8. Эшштейн М. Философия возможной модальности в мышлении и культуре. СПб: Алтейя, 2001. С.25-29.
9. Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Введение в чистую феноменологию / [пер. с нем. А.В. Михайлова]. М.: Академический проект, 2009. С.31-37.

РОЗДІЛ ІІІ. ГНОСЕОЛОГІЯ

ТЕМА 9. СВІДОМІСТЬ

- 9.1. Дж. Берклі. Про принципи людського знання.
- 9.2. Й.Г. Фіхте. Факти свідомості стосовно теоретичної здібності.
- 9.3. Г.В.Ф. Гегель. Свідомість.
- 9.4. Платон. Софіст.
- 9.5. О.О. Козлов. Панпсихізм. Його переваги перед вище розгляденими напрямками.
- 9.6. П.А. Гольбах. Про природу та її закони, про людину, про душу та її здібності, про догмати безсмертя, про щастя.
- 9.7. Р. Декарт. Про істину і брехню.
- 9.8. А. Бергсон. Творча еволюція.
- 9.9. Дж. Сьорл. Підриваючи підстави.
- 9.10. Е. Гуссерль. Ідеї чистої феноменології та феноменологічної філософії.
- 9.11. М. Гайдегер. Тема аналітики присутності.

9.1. ДЖ. БЕРКЛІ. ПРО ПРИНЦИПИ ЛЮДСЬКОГО ЗНАННЯ

Частина I.

1. Для будь кого, хто оглядає об'єкти людського пізнання, очевидно, що вони являють собою або ідеї (ideas), які дійсно сприймаються почуттями, або такі, які ми отримуємо, спостерігаючи емоції та дії розуму, або, нарешті, ідеї, утворені за допомогою пам'яті й уяви, нарешті, ідеї, що виникають через з'єднання, поділ або просто уявлення того, що було спочатку сприйнято одним з вищевказаних способів. За допомогою зору я складаю ідеї про світло та кольори, про їхні різні ступені та види. За допомогою дотику я сприймаю тверде і м'яке, тепле і холодне, рух і опір. Нюх дає мені запахи, смак – відчуття смаку, слух – звуки у всій різноманітності тону й складу. Якщо різні ідеї спостерігаються разом одна з іншою, їх позначають одним ім'ям і вважають будь-якою річчю. Наприклад, спостерігають з'єднаними разом (to go together) певний колір, смак, запах, форму, консистенцію, визнають за окрему річ і позначають словом "яблуко"; інші об'єднання ідей (collections of ideas) складають камінь, дерево, книгу і тому подібні емоційні речі, які, залежно від того, приємні вони чи неприємні, викликають почуття ненависті, радості, горя...

2. Але поруч з цією нескінченною різноманітністю ідей або предметів знання існує так само, щось пізнає або сприймає, виробляє різні дії, наприклад: бажання, уяву, спогад. Ця діяльна істота, яка пізнає, є те, що я називаю розумом, духом, душею або мною самим. Цими словами я позначаю не одну зі своїх ідей, але річ, абсолютно відмінну від них, в якій вони існують, або, що те саме, якою вони сприймаються, адже існування ідеї полягає в її сприйнятті.

3. Всі погодяться з тим, що ні наші думки, ні пристрасті, ні ідеї, утворені уявою, не існують поза нашою душею. І ось для мене не менш очевидно, що різні відчуття або ідеї, зафіксовані в чуттєвості, ніби змішані або з'єднані не були між собою (тобто які б предмети не утворили), не можуть існувати інакше, як в дусі, який їх сприймає. Я вважаю, що кожен може безпосередньо переконатися в цьому, якщо зверне увагу на те, що мається на увазі під терміном "існує в його застосуванні до відчутних речей". Коли я говорю, що стіл, на якому я пишу, існує, то це означає, що я бачу і відчуваю його; і якщо б я вийшов зі своєї кімнати, то сказав би, що стіл існує, розуміючи під цим, що, якби я був у своїй кімнаті, то я міг би сприймати його, або ж який-небудь інший дух дійсно сприймає його. Тут був запах – це значить, що я його почув; був звук – значить, його чули; були колір або форма – значить, вони були сприйняті зором або дотиком. Це все, що я можу розуміти під такими або подібними виразами. Бо те, що розповідається про безумовне існу-

вання немислячої речі без будь-якого відношення до їх сприйняття, для мене абсолютно незрозуміле. Їх *esse* є *percipi*, і неможливо, щоб вони мали якийсь існування поза духу або їх сприймаючих мислячих речей.

4. Дивним чином серед людей переважає думка, що будинки, гори, річки, одним словом, речі, мають існування, природне або реальне, відмінне від того, як їх сприймає розум. Але з якою б впевненістю і спільною згодою не затверджувався цей принцип, кожен, хто має сміливість піддати його дослідженню, знайде, якщо я не помиляюся, що даний принцип містить в собі явне протиріччя. Бо, що ж таке ці вищезгадані об'єкти, як не речі, які ми сприймаємо за допомогою почуттів? А що ж ми сприймаємо, як не свої власні ідеї або відчуття (*ideas or sensations*)? Хіба це не безглуздо, що будь-які ідеї або відчуття, або їх комбінації, можуть існувати, не будучи сприйнятими?

5. При ретельному дослідженні цього припущення, може бути, виявиться, що воно, зрештою, залежить від вчення про абстрактні ідеї. Бо чи може бути більш тонка нитка абстрагування, ніж відрізняюче існування відчутних предметів від їх сприйняття так, щоб представляти їх собі як існуючі несприйнятими? Світло і колір, тепло і холод, протяг і форми, словом, всі речі, які ми бачимо і відчуваємо, – що вони таке, як не різноманітні відчуття, поняття, ідеї та чуттєві враження? Чи можливо навіть подумки відокремити яку-небудь з них від сприйняття? Що стосується мене, то було б також легко відокремити якусь річ від себе. Правда, я можу подумки розділити або уявити собі окремими одну від одної такі речі, які я, може бути, ніколи не сприймав чуттєво в такому поділі. Так, я уявляю тулуб людського тіла без його членів або уявляю собі запах троянди, не думаючи про саму троянду. В такому сенсі я не заперечую, що можу абстрагувати, якщо можна в точному значенні слова називати абстрагуванням діяльність, що складається тільки в уявленні окремо таких предметів, які і в дійсності можуть існувати або сприйматися окремо. Але моя здатність мислити або уявляти не має ніяких прав далі можливості реального існування або сприйняття. Тому, як я не в змозі бачити або відчувати щось без дійсного відчуття речі, так само я не в змозі помислити річ або предмет незалежно від їх відчуття або сприйняття. Насправді, об'єкт і відчуття одне й те ж (*are the same thing*) і не можуть абстрагуватися одне від іншого.

9.2. Й.Г. ФІХТЕ. ФАКТИ СВІДОМОСТІ СТОСОВНО ТЕОРЕТИЧНОЇ ЗДІБНОСТІ

Такі матеріали для картини єдиного розумного життя, начерк якого ми зробили в попередній і сьогоднішній лекціях. Дозвольте тепер привести ці матеріали в єдине ціле.

Читач. Свідомість, яка сама себе зароджує і все ж таки не є дійсна свідомість, у всіх нас наявна і всім відома!

Автор. Зовсім ні. Бо ця остання не породжує себе систематично, і її різноманіття знайшло зв'язок лише завдяки простій випадковості. Те, що народжується на очах у філософа, є лише копією дійсної свідомості.

Читач. Копія, яка сама себе породжує! Я абсолютно перестаю тебе розуміти, не зрозумію тебе, перш ніж ти не даси мені короткого начерку твого образу дії.

Автор. Ну добре. Передумова, з якої ми виходимо, полягає в тому, що останній і найвищий результат свідомості, тобто те, до чого все її різноманіття стосується як умова обумовленого, або як колеса, пружини і ланцюги в годиннику до годинникової стрілки, тобто не що інше, як ясна і досконала самосвідомість, яку ми в собі усвідомлюємо, ти, я і ми всі.

Я кажу подібне до того, що усвідомлюємо ми, ти, я – в собі, і, таким чином, відповідно до вище зробленого зауваження. Я начисто відкидаю все індивідуальне, яке, згідно з

передумовою, відтепер зовсім не повинно входити в нашу систему. Те, що ти приписуєш тільки собі, не мені, так само, як і я зі свого боку, слід виключити; хіба тільки ти припи-сеш собі щось, що не може належати нікому іншому, так само і я, і ми всі.

Ось це – що вчинена самосвідомість є вищий і останній результат будь-якої свідомо-сті – є, як сказано, простою передумовою, яка чекає свого підтвердження з боку системи.

Від цієї самосвідомості в її основному визначенні й виходить виведення.

Читач. У його основному визначенні? Що це означає?

Автор. Мається на увазі те, що в ньому абсолютно не обумовлено будь-якою іншою свідомістю те, що таким чином не може бути отримане за допомогою виведення, але з чого, навпаки, повинно виходити останнім. Передбачається, що різноманіття свідомості містить умови повної самосвідомості. Але тоді в цій самосвідомості має бути дано щось, що саме не було б обумовлено нічим іншим. Це повинно бути встановлено, і звідси по-чинається виведення.

Читач. І яким чином ти знаходиш це?

Автор. Також лише завдяки щасливому згоді. Але воно, будучи раз знайденим, не потребує подальшого доказу, а очевидне само собою.

Читач. Що ж мається в такому встановленому, що безпосередньо очевидно, якщо я навіть попередньо звільню тебе від обов'язку надати звіт про саму цю очевидність цієї безпосередньої ясності?

Автор. Встановлене – це абсолютно безумовне й характерне для самосвідомості.

Читач. Я тебе зрозумію не раніше, ніж ти мені покажеш це безпосереднє очевидне, з якого ти виходиш, це абсолютно безумовне й характерне для самосвідомості.

Автор. Це – яйність (Ichheit), суб'єкт – об'єкт і більше нічого, твердження суб'єктивного та його об'єктивного, свідомості й усвідомленого як єдиного; і абсолютно нічого більше, крім цієї тотожності.

Читач. Я багато разів чув, що всіх вас знаходили дуже незрозумілими, мало того, смішними саме через цей перший пункт, який ви знаходите зовсім ясным і загальнозро-зумілим, адже саме з нього починаєтє всі ваші пояснення. Чи не погодишся ти, для того щоб я міг відповісти іншим і щоб це могло стати трохи зрозуміліше для них, дати мені допоміжні засоби; втім, без того щоб ти відхилився через це від свого шляху, якщо тіль-ки і цей пункт належить вже до дійсного наукового вчення, а не до попереднього пові-домлення про нього?

Автор. Він, у всякому разі, належить до цього повідомлення, бо він і є той згаданий вище загальний пункт наукового вчення і дійсної свідомості, починаючи з якого перший підноситься над останнім. Хто хоче отримати абсолютно чітке уявлення про цю науку, повинен знати той пункт, з якого вона виходить, і таке поняття має бути породжене на-шим повідомленням.

Що ж стосуєтєся, втім, тих розмов, ніби нас не зрозуміли з приводу цього пункту, то це абсолютно незбагнено, бо кожна дитина, яка тільки перестала говорити про себе в третій особі і називає себе Я, вже зробила те, про що йде мова, і може нас зрозуміти.

Мені доводиться повторити те, що я вже багато разів говорив: подумай про щось, наприклад, про ось цю книгу, яку ти тримаєш в руці. Ти, без сумніву, можеш усвідомити цю книгу як те, про що ти думаєш, і себе самого – як мислячого про цю книгу. Здаєшся ти собі тотожним цій книзі або нетотожним?

Читач. Очевидно, нетотожним. Я ніколи не сплутаю себе самого з книгою.

Автор. І для того, щоб ти не сплутаєш себе самого, мислячого, з мислимим, – чи пот-рібно для цього, щоб це була саме книга і до того ж – ця книга?

Читач. Зовсім ні, я відрізняю себе від всякого предмета.

Автор. Ти можеш, таким чином, мислячи цю книгу, відволіктися від усього того, за-вдяки чому ти мислиш книгу, і саме цю книгу, і звертати увагу виключно на те, що в цьому мисленні ти відрізняєш себе, мислячого, від можливого?

Читач. Без сумніву. І я, дійсно, коли відповідав на поставлене вище питання, – чи відрізняю я себе самого від книги, – не звертав уваги ні на що інше, крім останнього.

Автор. Ти, отже, відрізняєш всякий предмет від себе як мислячого, і для тебе не існує ніякого предмета, крім цього через це розрізнення і за його допомогою?

Читач. Та так.

Автор. А тепер мислив. Ти можеш, без сумніву, і тут усвідомити в собі мислячого та мислиме. Чи розпадається і тут для тебе мисляче і мислиме, чи повинні вони і тут бути чимось нетотожними?

Читач. Ні; саме оскільки я мислю себе самого, я є мислячий, бо в іншому випадку я б не мислив. І в той же час – мислиме, бо в іншому випадку я б не мислив себе, а який-небудь предмет на зразок книги.

Автор. Тепер ти і, правда, в першу чергу, мислив себе, тобто цього певного індивіда, цього Кая або Семпронія, або як би ти там не називався. Але, без сумніву, ти можеш відволіктися від цих окремих ухвал твоєї особистості, подібно до того, як вище ти зміг відволіктися від окремих ухвал цієї книги, і звернути увагу виключно на збіг мислячого й мислимого, подібно до того, як вище ти звертав увагу на їх розпадання. Адже ти це дійсно і зробив в той момент, коли оголосив, що в твоєму мисленні себе мисляче і мислиме збігаються.

І, таким чином, в цьому збігу ти знаходишся в його протилежності до об'єкта, при мисленні якого мисляче і мислиме у тебе розпадаються, отже, ти знаходиш істотний характер Я, те ославлене чисте Я, з приводу якого нинішні філософи ламають собі голови протягом багатьох років і все ще оголошують його психологічним обманом, і знаходять його нескінченно забавним.

Читач. Вони, мабуть, могли думати, що таке чисте Я, така річ, що збігається і замикається в самій собі, щось на зразок складаного ножа, спочатку повинна бути знайдена в душі, ніби як вафельна дошка форм у кантіанців. Вони ревно шукали цей складаний ніж і не знайшли жодного, а тепер роблять висновок, що ті, хто нібито його бачили, насправді обманювалися.

Автор. Дуже може бути. Яким чином ти знайшов цей збіг?

Читач. Таким, що я мислив себе самого.

Автор. І інші люди, мабуть, також мислять себе самих?

9.3. Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ. СВІДОМІСТЬ

§ 413

Свідомість становить щабель рефлексії, або відносини духу, його розвитку як явища. Я є нескінченне ставлення духу до себе, але як суб'єктивне, як достовірність самого себе; безпосередня тотожність природної душі піднята до цієї чисто ідеальної тотожності з собою; зміст цієї тотожності є предметом цієї для-себе-сущої рефлексії. Чиста абстрактна свобода духу для себе відпускає з себе свою визначеність, природне життя душі, яка так само вільна, як самостійний об'єкт; про цей "об'єкт", як для нього зовнішній, Я і отримує, перш за все, знання і, таким чином, є свідомістю. Я, як ця абсолютна негативність, є в собі тотожність в інобутті; воно саме і виходить за межі об'єкта як чогось знятого в собі; воно є одна сторона відносин і все ставлення в цілому, – світло, яке виявляє і себе, й інше.

Додаток. Як було відмічено в додатку до попереднього параграфу, Я має бути зрозумілим як індивідуально визначене, в своїй визначеності та своїй відмінності тільки до себе самого належного загального. У цьому міститься вже, що Я є безпосередньо-негативне ставлення до самого себе, – отже, безпосередня протилежність його загальності, абстрагованої від будь-якої визначеності, і в такій же мірі абстрактна, проста одини-

чність. Не тільки ми розглядаємо, розрізняємо, таким чином, Я в його протилежні моменти, але в силу своєї загальної і тим самим від себе самої розрізненості, Я є це розрізнення себе від самого себе. Адже як сама до себе належна одиничність, яка виключає себе з себе самої, тобо з одиничності, і завдяки цьому вважає себе як деяку з нею безпосередньо зімкнуту протилежність себе самої, як загальність. Але суще є для Я визначенням абстрактно-загальної одиничності і становить його буття. Я і моє буття нерозривно пов'язані між собою; відмінність мого буття від мене є відмінність, яка не є відмінність. Правда, з одного боку, буття як щось абсолютно безпосереднє, невизначене, нерозрізнене має відрізнятись від мислення, яке відрізняє себе від самого себе, і через зняття цієї відмінності себе з самим собою опосередкованого мислення, – від Я. Проте, з іншого боку, буття тотожне з мисленням, бо це останнє від всякого опосередкування повертається до безпосередності, від усієї своєї самовідрізняємості – до нічим не затьмареної єдності з самим собою. Тому Я є буття або містить останнє як момент в самому собі. Оскільки це буття я вважаю як щось інше по відношенню до мене і в той же час – тотожне зі мною, остільки я є знання і володію абсолютною достовірністю мого буття. Ця достовірність не повинна бути розглянута, як це буває при простому поданні, як деякий рід властивості Я, деяке визначення його природи, але її слід розуміти як природу самого Я. Адже це останнє не може існувати, не розрізняючи себе від самого себе, і в цьому розрізненні, не залишаючись в той же час у самого себе, а це означає – що воно не може існувати, не маючи знання про себе, не володіючи достовірністю самого себе і не будучи таким. Достовірність належить до Я так само, як свобода до волі. Як достовірність становить природу Я, так свобода становить природу волі. Найближчим чином, однак, достовірність можна порівняти тільки з суб'єктивною свободою, зі свавіллям; тільки об'єктивна достовірність, істина, відповідає справжній свободі волі. Таким чином, достовірне саме для себе Я спочатку є ще зовсім просте суб'єктивне, абсолютно абстрактне вільне, абсолютно невизначена ідеальність або негативність будь-якої обмеженості. Тому Я, відштовхуючи себе від самого себе, спочатку стає тільки формально, а не дійсно від себе відмінним. Але, як показано в логіці, в-собі-суцзя відмінність також має бути покладена, розвинена до дійсної відмінності. Це розвиток по відношенню до Я відбувається таким чином, що Я, не впадаючи назад в сферу антропологічного, в несвідому єдність духовного й природного, але залишаючись достовірним в собі й утримуючи себе в своїй свободі, змушує своє інше розвиватися до тотальності, рівній тотальності Я, і саме внаслідок цього з належної тілесній душі перетворюється на щось їй самостійно протилежне, в певний предмет в справжньому сенсі цього слова. Якщо Я спочатку є тільки щось в абсолютно абстрактному сенсі суб'єктивне, чисто формальне, беззмислове саморозрізнення від себе, то дійсна відмінність, певний зміст лежить за межами Я, належить єдино лише предметам. Але якщо Я в собі вже містить відмінність або, іншими словами, якщо воно в собі є єдність самого себе і свого іншого, то воно з необхідністю віднесене до існуючої в предметі розбіжності, і з цього свого іншого безпосередньо рефлектує в себе. Я височить, таким чином, над тим, що дійсно від нього відмінно, в цьому своєму іншому виявляється при собі і при будь-якому спогляданні зберігає достовірність самого себе. Тільки оскільки я опиняюся здатним осягати себе як Я, інше стає для мене предметним, протиставляється мені і в той же час ідеально годиться для мене, попередження повертається, отже, до єдності зі мною. Ось чому в попередньому параграфі Я порівнювалось зі світлом. Як світло є виявлення самого себе і свого іншого, темного, і може саме себе виявити лише за допомогою виявлення цього іншого, адже і я лише в тій мірі відкриваюся самому собі, в якому його інше відкривається для нього в формі чогось від нього незалежного.

З цієї загальної позарозташованості природи Я вже в достатній мірі з'ясовується, що це Я, оскільки воно вступає в боротьбу з зовнішніми предметами – є щось вище, ніж знаходиться в дитячій, так би мовити, єдності зі світом безсилої природної душі, в яку саме внаслідок її безсилля і проникають розглянуті нами вище хворобливі стани духу.

Тотожність духу з собою, як вона спочатку покладається як Я, є тільки його абстрактна, формальна ідеальність. Як душі в формі субстанціальної загальності, дух віднесений як суб'єктивна рефлексія – в-самому-собі до цієї субстанціальності як до чогось негативного по відношенню до нього, потойбічного та темного. Тому свідомість, як відношення взагалі, є протиріччя автономності обох цих сторін і тієї їх тотожності, в якій вони зняті. Дух як Я є сутність, але оскільки реальність в сфері суті покладена як безпосередньо суцільна і в той же час – як ідеальна, остільки дух, як свідомість, є лише явище духу.

Додаток. Те негативне, як абсолютно абстрактне Я, або чиста свідомість, виявляє щодо свого іншого, є негативність ще зовсім невизначена, поверхнева, неабсолютна. На цій стадії виникає протиріччя, що предмет, з одного боку, знаходиться в мені, а з іншого – має настільки ж самостійне існування поза мною, як темрява поза світлом. Предмет свідомості не покладений за допомогою Я, але як безпосередній, суцільний, даний; бо він не знає, що предмет в собі тотожний духу і лише через поділ духу набуває видимість повної незалежності. Що це насправді так, знаємо тільки ми, які піднялися до ідеї духу і тим самим піднесли над абстрактним, формальним тождеством Я.

Якщо Я існує для себе тільки як формальна тотожність, то діалектичний рух поняття, прогресуюче визначення свідомості не є для нього його діяльність, є в собі і для цієї свідомості зміною об'єкта. Свідомість по-різному виявляється певною відповідно відмінності даного предмета, а його подальший розвиток – зміною визначень його об'єкта. Я, суб'єкт свідомості, є мислення; подальше логічне визначення об'єкта є те, що тотожне в суб'єктові та об'єктові, їхній абсолютний зв'язок, те, відповідно до чого об'єкт є щось, що належить суб'єкту.

Примітка. Кантівську філософію точніше всього можна розглядати в тому сенсі, що вона зрозуміла дух як свідомість і містить в собі виключно тільки визначення його феноменології, а не його філософії. Вона розглядає Я як відношення до чогось потойбічного, що в своєму абстрактному визначенні називається річчю-в-собі, і тільки відповідно до цієї кінцівки розуміє вона і інтелігенцію, і волю. І якщо в понятті рефлектуючої сили судження вона приходиться, правда, до ідеї духу, до суб'єкт-об'єктивного, до споглядаючого розуму, як і до ідеї природи, то сама ця ідея, в свою чергу, знижується до явища, а саме – до суб'єктивної максими (див. § 58, введення). Тому слід бачити розкриття правильного змісту цієї філософії в тому, що Рейнгольд витлумачив її як теорію свідомості, позначивши останнім терміном здатність уявлення. Філософія Фіхте дотримується тієї самої точки зору, і не-Я визначено в ній тільки як предмет Я, тільки в свідомості; не-Я залишається в ній в якості нескінченного поштовху, тобто як річ-в-собі. Обидві філософії показують тим самим, що вони не дійшли ні до поняття, ні до духу, як він є в собі і для себе, але тільки до духу, як він є в ставленні до іншого.

У ставленні до спінозизма, навпаки, слід зауважити, що дух в судженні, за допомогою якого він встановлює себе як Я, як вільну суб'єктивність, на протигагу визначеності, виходить за межі субстанції, а філософія, оскільки для неї це судження є абсолютне визначення духу, виходить тим самим за межі спінозизма.

Додаток 1. Хоча подальше визначення свідомості впливає з його власної внутрішньої істоти і, крім того, має у відношенні до об'єкта негативний напрямок, адже об'єкт змінюється свідомістю, – усе таки ця зміна для свідомості така, яка здійснюється без його суб'єктивної діяльності, і визначення, які вона вважає в предметі, мають значення лише як належні до цього об'єкта, як суцільні.

Додаток 2. У філософії Фіхте завжди доводиться мати справу з утрудненням в питанні про те, як Я має опанувати не-Я. Істинна єдність обох цих сторін тут ніколи не досягається; ця єдність завжди залишається чимось тільки тим, що повинно бути, бо з

самого початку допущена помилкова передумова, що Я і не-Я в їх роздільності, в їх кінцівці є щось абсолютне.

§ 416

Мега духу, як свідомості, полягає в тому, щоб це своє явище зробити тотожним зі своєю сутністю, півняти достовірність самого себе до істини. Існування, яке дух має у свідомості, має свою кінцівку в тому, що воно є формальне ставлення до себе, лише достовірність. Якщо об'єкт лише абстрактно визначений як належний духу або сам дух рефлексований в ньому в самому собі тільки як абстрактне Я, то це існування має ще й інший зміст, який дух не визнає своїм.

Додаток. Чисте поняття не розрізняє достовірність та істину, що для нього достовірно. Що воно вважає суб'єктивним, що узгоджується з об'єктом, то воно і називає істинним, хоч би яким незначним і поганим не був зміст цього суб'єктивного. Філософія, навпаки, повинна по суті розрізнити поняття істини від голої достовірності; бо достовірність, яку дух має про себе на стадії чистої свідомості, є ще неістинним, самому-собі суперечливим, бо тут дух поряд з абстрактною достовірністю, яка полягає у тому, щоб бути у самого себе, володіти прямо протилежною достовірністю, що полягає в тому, що він стосується істотно іншого в порівнянні з ним. Це протиріччя має бути знято; в ньому самому закладена тенденція до його вирішення. Суб'єктивна достовірність не повинна мати ніякої межі в об'єкті; вона повинна придбати справжню об'єктивність; і, навпаки, предмет, зі свого боку, повинен не тільки абстрактним чином, але з усіх боків своєї конкретної природи стати моїм. Ця мета вже вірить в себе саму розумом, але досягається вона тільки знанням розуму, пізнанням в поняттях.

§ 417

Сходинки цього піднесення достовірності до істини полягають у тому, що дух є:

а) свідомість взагалі, що володіє предметом як таким,

б) самосвідомість, для якого предметом є Я,

с) єдність свідомості та самосвідомості – той факт, що дух споглядає зміст предмета як самого себе і себе самого, як певного в собі і для себе; розум, поняття духу.

Додаток. Зазначені в попередньому параграфі три ступені піднесення свідомості до розуму визначені за допомогою діючої як в суб'єкті, так і об'єкті силі поняття і тому можуть бути розглянуті як таке саме число суджень. Але про це, як уже вище було зазначено, абстрактне Я, чиста свідомість, ще нічого не знає. Тому оскільки не-Я, що має спочатку для свідомості самостійне значення, знімається як виявляємо в ньому міццю поняття, оскільки об'єкту замість форми непосредності, зовнішності та одиничності, надається форма чогось загального, внутрішнього, і це щось, що отримало риси внутрішнього, свідомість приймає в себе, – остільки по відношенню до Я це його власне, саме таким чином здійснюване становлення чимось внутрішнім здається перетворенням об'єкта в щось внутрішнє. Лише за умови, що об'єкт, перетворений в Я, отримав риси чогось внутрішнього, і свідомість розвивається таким чином до самосвідомості, – дух пізнає силу своєї внутрішньої природи як силу, яка виявляється в об'єкті і в ньому діє. Тому те, що в сфері чистої свідомості існує тільки для нас, що розглядає його, то в сфері самосвідомості стає існуючим для самого духу. Самосвідомість має свідомість своїм предметом, отже, протиставляє її себе. Але в той же час свідомість зберігається так само, як момент у самосвідомості. Самосвідомість з необхідністю переходить до того, щоб за допомогою відштовхування себе від самого себе протиставити собі деяку іншу самосвідомість і в цій останній придбати собі об'єкт, тотожний і в той же час – самостійний. Цей об'єкт спочатку є непосредне, одиничне Я. Але якщо це останнє звільняється від ще властивої йому, таким чином, форми односторонньої суб'єктивності та розуміється як прийняте суб'єктивністю поняття реальності, отже, як ідея, то самосвідомість і свідомість переохо-

дять до опосередкованої єдності з ним і внаслідок цього стає конкретним для-себе-буттям Я, абсолютно вільним розумом, який пізнає в об'єктивному світі себе самого.

При цьому майже немає потреби згадувати тут про те, що розум, який виступає в нашому розгляді як щось третє і останнє, не є тільки останнім, з чогось чужого випливаючим результатом, тим, що лежить в основі і свідомості, і самосвідомості, отже, те перше, що, за допомогою зняття обох цих односторонніх форм, розкривається як їх первісна єдність та істина.

- а) Свідомість як така;
- б) Чуттєва свідомість.

§ 418

Свідомість є, перш за все, безпосередня свідомість. Тому ставлення до предмету є проста, безпосередня достовірність; тому і сам предмет так само визначений насамперед як безпосередній, як сущий і рефлексуючий в самого себе, як безпосередньо-одична чуттєва свідомість.

Примітка. Свідомість, як відношення, містить в собі лише ті категорії, які належать абстрактному Я або формальному мисленню; вони для нього суть визначення об'єкта (§415). Чуттєва свідомість знає цей об'єкт лише як суще, як щось, як існуючу річ, як одичне і так далі. За змістом воно є найбагатшим, але за думками воно найбідніше. Його багате наповнення складає визначення почуття; вони являють собою матеріал свідомості (§ 414), субстанціальне та якісне, те, що в антропологічній сфері є душа і що вона знаходить в собі. Рефлексія душі в себе, Я, яке відокремлює від себе цей матеріал і, перш за все, дає йому визначення буття. Просторова й тимчасова одичність, тут і тепер, яку в "Феноменології духу" я визначив як предмет чуттєвої свідомості, – все це належить, власне, до споглядання. Об'єкт тут слід брати, насамперед, тільки по тому відношенню, яке він має до свідомості, а саме – як щось для нього зовнішнє, але аж ніяк не як щось зовнішнє в ньому самому або як те, що має бути визначено як поза-себе-буття.

Додаток. Перша зі згаданих у попередньому параграфі трьох ступенів розвитку феноменологічного духу – саме свідомість – містить в собі три щаблі:

- 1) чуттєвий,
- 2) сприймаємий,
- 3) розумової свідомості.

У цій послідовності розкривається деякий логічний рух вперед.

1) Спочатку об'єкт є абсолютно безпосередній, сущий об'єкт, – таким він є для чуттєвої свідомості. Але ця безпосередність не містить в собі ніякої істини; від неї слід перейти далі до істотного буття об'єкта.

2) Якщо сутність речей стає предметом свідомості, то це вже не чуттєва, але сприймаюча свідомість. На цій стадії одичні речі знаходяться в залежності від загального, але саме тільки залежать; тому тут не здійснюється жодної справжньої єдності одичного й загального, лише змішання обох цих сторін. У цьому полягає протиріччя, яке веде далі до третього ступеня свідомості, а саме:

3) до розсудливої свідомості, де він і знаходить свій дозвіл, оскільки тут предмет підноситься до деякого для себе сущого внутрішнього явища. Таке явище є жива істота. З моменту розгляду цього живого і з'являється самосвідомість; бо з живої істоти об'єкт перетворюється на щось суб'єктивне, – свідомість відкриває саму себе як істотний предмет, рефлектує з предметом в самій собі, стає предметною для себе.

Після цього загального огляду трьох ступенів розвитку свідомості звернемося тепер, перш за все, до чуттєвої свідомості.

Ця остання відрізняється від інших родів свідомості не тим, що тільки в ній об'єкт доходить до мене за допомогою почуттів, але швидше за тим, що на стадії цієї свідомості об'єкт – будь він зовнішній або внутрішній, не має ніякого іншого розумового визначення, крім того, щоб, по-перше, взагалі бути, і, по-друге, по відношенню до мене бути деяким самостійним іншим, чимось рефлектованим в самому собі, деяким одичним по

відношенню до мене як до одиничного, безпосереднього. Особливий зміст чуттєвого, наприклад, запах, смак, колір, належить, як ми бачили в § 401, до області відчуття. Але своєрідна форма чуттєвого – бути для-себе-самого-зовнішнім, роз'єднання частин в просторі та часі – являє собою, як ми побачимо в § 448, збагнене спогляданням визначення об'єкта, адже для чуттєвої свідомості, як такої, зберігає значення лише згадана вище ухвала мислення, в силу якої різноманітний відокремлений зміст відчуттів збирається в якусь поза мною суцільну єдність. Ця єдність на цій стадії пізнається мною безпосередньо, розрізнено, випадково потрапляє в даний момент в мою свідомість і потім знову з неї зникає, – взагалі, як за своїм існуванням, так і за своїм характером, є для мене чимось даним, отже, чимось таким, про що я не знаю, звідки воно приходить, чому воно має саме цю певну природу, а також чи є воно істинним.

З цієї короткої характеристики природи свідомості безпосереднього, або чуттєвого, ясно, що по відношенню до в-собі-і-для-себе загальному змісту права, моральності та релігії воно є безумовно невідповідною, спотворюючою такий зміст формою, адже в цій свідомості абсолютно необхідного, вічного, нескінченного, внутрішнього надається вигляд чогось кінцевого, розрізненого, собі-самому-зовнішнього. Тому, якщо в новий час хотіли визнати можливість тільки безпосереднього знання Бога, то при цьому обмежували себе знанням, яке в змозі висловити про Бога тільки те, що Він є, – що існує поза нами, – і що для відчуття Він володіє такими і ось такими властивостями. Така свідомість не досягає нічого більшого, як тільки хвастощів, що видає себе за релігійне, і зазнайство своїми випадковими переконаннями щодо природи потойбічного для нього божественного початку.

§ 419

Чуттєве як щось, що перетворюється в інше; рефлексія такого щось в самому собі, річ має багато властивостей, і в якості одиничного володіє у своїй безпосередності різноманітними предикатами. Множинна одинична чуттєвість стає чимось широким – різноманітним відносин, рефлексивним визначенням та загальностями. Все це суть логічні визначення, що сприймаються мислячою істотою, тобто в даному випадку Я. Але, існуючи для цього останнього, предмет і зазнав такі зміни. У цьому визначенні предмета чуттєва свідомість є сприйняттям.

Додаток. Зміст чуттєвої свідомості діалектичний сам в собі. Він повинен бути певним одиничним; але тим самим він не є вже певний одиничний, але взагалі одиничний; і саме – оскільки одиничне утримання виключає з себе інше – воно вступає в відношення до іншого, проявляється як те, що виходить за межі самого себе, як залежне від іншого, як опосередковане цим іншим, яке всередині себе містить це інше. Найближчою істиною безпосередньо-одиничного є, отже, його належність до іншого. Визначення цього відношення до іншого складає те, що називається визначенням рефлексії, а свідомість, яка з'ясує ці визначення, є сприйняття.

в) Сприйняття

§ 420

Свідомість, що вийшла за межі чуттєвості, прагне сприйняти предмет в його істині не тільки як безпосередній, але як опосередкований, рефлексуючий в собі і загальний. Цей предмет є з'єднанням чуттєвих і розширених розумових визначень конкретних відносин і зв'язків. Тим самим, тотожність свідомості з предметом не є вже тільки абстрактна тотожність достовірності, але певна тотожність – знання.

Примітка. Найближча ступінь свідомості, на якій філософія Канта осягає дух, є сприйняття, що становить взагалі відправну точку зору нашої звичайної свідомості, а також, в більшій чи меншій мірі, – і наук. При цьому виходять з чуттєвих достовірностей одиничних аперцепцій, або спостережень, що зводяться в ступінь істини нібито тим, що

їх розглядають у взаємному відношенні один до одного, розмірковують про них, взагалі тим, що вони за певними категоріями перетворюються на щось одночасно необхідне та загальне, стають досвідом.

Додаток. Хоча сприйняття виходить зі спостереження чуттєвого матеріалу, воно на ньому не зупиняється – не обмежується, як відомо, даними відчуттями нюху, смаку, зору, слуху і дотику, – але з необхідністю переходить до того, щоб поставити чуттєве в відношення до безпосередньо не спостерігаемого загального. Все розрізнене потрібно пізнати в його внутрішній зв'язності в ньому самому: наприклад, в силі об'єднати всі її виявлення та відшукати існуючі між поодинокими речами відносини та опосередкування. Тому, в той час як чисто чуттєва свідомість тільки пред'являє нам речі, тобто показує їх лише в їх безпосередності, сприйняття, навпаки, осягає зв'язок речей – робить очевидним те, що якщо дані обставини є в наявності, то що це означає, і, таким чином, починає розкривати перед нами речі як справжні. Це розкриття, однак, є ще недостатнім, не останнім. Бо те, за допомогою чого щось в цьому має бути розкрито, саме є припущенням, отже, потребує підтвердження; якщо в цій області доводиться просуватися від припущення до припущення, то це прогрес в нескінченність.

На цьому ступені знаходиться досвід. Все повинно бути пізнане на досвіді. Але якщо мова повинна йти про філософію, то від згаданого емпіричного підтвердження, що залишається пов'язаним з деякими передумовами, необхідно піднятися до доказу абсолютної необхідності речей.

Втім, вже в §415 було сказано, що розвиток свідомості проявляється як зміна визначень його об'єкта. Щодо цього пункту тут можна згадати про те, що, оскільки сприймаюча свідомість знімає одиничність речей, ідеально вважає її і тим самим заперечує зовнішність відносин предмета до Я, остільки Я заглиблюється в себе, набуває більш внутрішній характер, проте свідомість розглядає це входження в саму себе як поглиблення об'єкт.

§ 421

Це з'єднання одиничного та загального є звернення, тому що одиничне продовжує бути закладеним в основі буттям, в корені відмінним від загального, до якого воно в той же час поставлено в відношення. Це з'єднання є багатостороннім протиріччям – всіх взагалі одиничних речей чуттєвої аперцепції, що мусять складати основу загального досвіду і загальності, яка, власне, і є сутність та підстава; одиничності, що представляє собою самостійність, взяту в її конкретному змісті, та різноманітних властивостей, які, будучи вільними від згаданого негативного зв'язку і один від одного, швидше заявляють самостійні загальні матерії (див. § 123 і наступний) і так далі. Сюди, власне, належить протиріччя кінцевого, що проходить через всі форми логічних сфер, але знаходить собі найбільш конкретне вираження в тому, що щось визначене як об'єкт (§ 194 і наступний).

γ) Розум

§ 422

Найближча істина сприйняття полягає в тому, що предмет є скоріше явище і його рефлексія-в-саму-себе є для себе суще внутрішнє та загальне. Свідомість цього предмета є розум. Тільки що згадане внутрішнє, з одного боку, є зняте різноманіття чуттєвого і, таким чином, абстрактна тотожність, але, з іншого боку, воно саме в силу цього містить в собі також і різноманіття, але як внутрішню просту відмінність, яке в зміні явищ залишається тотожним собі. Ця проста відмінність є царство законів явища, їх спокійне загальне відображення.

Додаток. Зазначене в попередньому параграфі протиріччя отримує свій перший дозвіл внаслідок того, що самостійні по відношенню один до одного і до внутрішньої єдності кожної окремої речі різноманітні визначення чуттєвого зводитимуться до внут-

рішнього для себе явища, і предмет тим самим з протиріччя своєї рефлексії в саму себе і своєї рефлексії – в інше, розвивається до суттєвого відношення себе до самого себе. Оскільки, однак, свідомість від спостереження безпосередньої одиничності та від змішання одиничного та загального підноситься до осягнення внутрішньої суті предмета і, отже, визначає предмет таким самим способом, як і Я, тому він стає розсудливою свідомістю. Лише в цьому, щойно згаданому нечуттєвому внутрішньому розум розраховує осягнути справжнє. Спочатку, однак, це внутрішнє є щось абстрактно-тотожне, нерозрізнення в самому собі; з таким внутрішнім ми маємо справу в категоріях сили та причини. Навпаки, справді внутрішнє має бути охарактеризоване як конкретне, як розрізнення в самому собі. Зрозуміле так, воно є те, що ми називаємо законом. Бо сутність закону, – все одно, чи стосується цей останній зовнішньої природи або морального світопорядку, – полягає в нерозривній єдності, в необхідньому внутрішньому зв'язку розрізнених визначень. Так, закон з необхідністю пов'язує зі злочином покарання; злочинцеві ця остання, може, правда, здається чимось чужим; проте в понятті злочину за самою суттю мається на увазі вже його протилежність – покарання. Так само що стосується зовнішньої природи, наприклад, закон руху планет, згідно з яким, як відомо, квадрати часів ставляться один до одного як куби їх відстаней, повинен бути зрозумілий як внутрішня необхідна єдність розрізнених визначень. Ця єдність осягається, звичайно, тільки спекулятивним мисленням розуму, але в різноманітті явищ вона відкривається вже розумовою свідомістю. Закони суть визначення розуму, внутрішньо властивого самому світові, тому розсудлива свідомість знаходить в них свою власну природу і тим самим стає предметною для самої себе.

с. Розум
§ 438

По-собі-і-для-себе-суцця істина, яка є розум, є проста тотожність суб'єктивності поняття з його об'єктивністю та загальністю. Тому загальність розуму має в рівній мірі значення об'єкта, тільки даного в свідомості як такої, і об'єкта самого по собі загального, проникаючого собою Я та осяжного, тобто значення чистого Я, чистої форми, яка підноситься над об'єктом, осягаючи його в самій собі.

§ 439

Самосвідомість, будучи, таким чином, вираженням достовірності того, що його визначення в такій же мірі предметні – представляють собою визначення сутності речей, – в якій вони є його власними думками, – є розум, який, як така тотожність, є не тільки абсолютною субстанцією, але й істиною в сенсі знання. Бо своєрідною властивою йому визначеністю, його іманентною формою, є тут саме для себе існуюче чисте поняття, Я, достовірність самого себе як нескінченна загальність. Знаюча істина є дух.

Психологія

Дух

§ 440

Дух визначив себе як істину душі та свідомості: душа, як проста безпосередня тотальність, свідомість як знання, як нескінченна форма, не обмежена змістом свідомості, не перебуває в залежності до нього як до предмету, але є знання субстанціональне – не суб'єктивно й не об'єктивно тотальністю. Дух починається тільки зі свого власного буття і має відношення тільки до своїх власних визначень.

Примітка. Психологія розглядає здатності або загальні способи діяльності духу як такого – споглядання, уявлення, пригадування, жадання і так далі – частково незалежно від змісту, який проявляється в емпіричному поданні, а також в мисленні, так само як

в бажанні та волі, частково незалежно від обох форм – від душі та свідомості, адже вони беруться в душі як природна визначеність, а в самій свідомості – як існуючий для себе предмет цієї свідомості. Це не є, однак, будь-яка довільна абстракція; сама сутність духу полягає в тому, щоб підніматися над природою й природною визначеністю, так само як над переплетінням із зовнішнім предметом, тобто над матеріальним взагалі, як це впливає з самого поняття духу. Його справа зводиться тепер до того, щоб реалізувати це поняття своєї волі, тобто зняти лише форму безпосередності, щоб знову почати спочатку. Зміст, який піднімає до споглядань, – це його відчуття, – так само як його споглядання, що перетворюються в уявлення, – і безпосередньо потім уявлення, що перетворюються в думки і так далі.

Додаток. Вільний дух, або дух як такий, є розум, як він розділяється, з одного боку, на чисту, нескінченну форму, на безмежне знання, а з іншого – на тотожний з цим знанням об'єкт. Це знання не має тут жодного подальшого утримання, крім самого себе, з тим визначенням, що це знання містить в собі всю об'єктивність, що, отже, об'єкт не є щось, що приходить до духу ззовні та для нього незбагненне. Так, дух є абсолютно загальна, безумовно позбавлена протилежностей достовірність самого себе. Він володіє упевненістю, що він знайде себе в світі, що цей світ повинен бути йому дружній, що подібно до того, як Адам говорить про Єву, що вона плоть від плоті його, так він повинен шукати в світі розум від свого власного розуму. Розум розкрився перед нами як єдність суб'єктивного та об'єктивного – самого для себе існуючого поняття та реальності. Оскільки дух є абсолютна достовірність самого себе – знання розуму, – остільки він є знання єдності суб'єктивного та об'єктивного, – знання, що його об'єкт є поняття і що поняття об'єктивне. Вільний дух розкривається перед нами як єдність обох загальних ступенів розвитку, розглянутих нами в першому і другому головних відділах вчення про суб'єктивний дух, – саме душі, цієї простої духовної субстанції, або безпосереднього духу і свідомості, або дух є саморозірваною згадану субстанцією. Бо визначення вільного духу мають спільне з душевними визначеннями суб'єктивного початку, а з визначеннями свідомості, навпаки, об'єктивне. Принцип вільного духу полягає в тому, щоб суще свідомості вважати як душевне, і, навпаки, душевне перетворювати в об'єктивне. Подібно свідомості, дух в якості однієї сторони протистоїть об'єкту, але в той же час він містить в собі обидві сторони і, отже, подібно душі, являє собою тотальність. Якщо душа була істиною лише в сенсі безпосередньої, несвідомої тотальності, в той час як, навпаки, в свідомості ця тотальність була розділена на Я і зовнішній для нього об'єкт, тобто знання не мало, отже, ніякої істини, то вільний дух повинен бути пізнаний як сама себе розуміюча істина.

9.4. ПЛАТОН. СОФІСТ

Чужинець. Згідно з колишнім характером членування, мені здається, я вбачаю два види мистецтва наслідування. Однак, мені здається, що я ще не в змозі дізнатися, в якому ж з них двох знаходиться ідея.

Тетет. Але спочатку поясни, про які два види ти говориш.

Чужинець. В одному я вбачаю мистецтво творити образи; воно складається переважно в тому, що будь-хто, відповідно з довжиною, шириною і глибиною зразка, надаючи потім всьому відповідного забарвлення, створює наслідувальний твір.

Тетет. Як же? Чи не всі наслідувачі беруться робити те саме?

Чужинець. У всякому разі, не ті, хто ліпить або малює будь-яку велику річ. Якби вони хотіли передати справжню пропорційність прекрасних речей, то ти знаєш, що верх виявився б менших розмірів, ніж слід, адже перше, мабуть, нами видали, а друге поблизу.

Тетет. Звичайно.

Чужеземець. Чи не втілюють тому художники в своїх творах, залишаючи осторонь справжнє, не дійсні співвідношення, але лише ті, які їм здаються прекрасними?

Тетет. Безумовно.

Чужинець. Чи не буде справедливим найперше, як правдоподібно, назвати подобою?

Тетет. Так.

Чужинець. І що стосується частини мистецтва наслідування, чи не слід, як ми вже сказали раніше, назвати мистецтвом створені образи?

Тетет. Нехай називається так.

Чужинець. А як же ми назвемо те, що, з одного боку, здається подібним до прекрасного, хоча при цьому і не виходить з прекрасного, а, з іншого боку, якби мали можливість розглянути це в достатній мірі, можна було б сказати, що воно навіть не подібне з тим, з чим вважалося подібним? Чи не є те, що тільки здається схожим, а насправді не таке, лише привид?

Тетет. Чому ж ні?

Чужинець. Чи не досить обширна ця частина і в живописі, і в усьому мистецтві наслідування?

Тетет. А як інакше?

Чужинець. Чи не назвемо ми цілком справедливо мистецтвом створення примарних подібностей, тобто те мистецтво, яке створює не подібності, а примари?

Тетет. Звичайно, назвемо.

Чужинець. Таким чином, я назвав два види образотворчого мистецтва: мистецтво творити образи і мистецтво створювати примарні подоби.

Тетет. Правильно.

Чужеземець. Запропонуй тим, хто став краще, тобі відповідати, і тлумачити те, що ними сказано.

Чужинець. Тому-то ті, хто з ними вступає в суперечку, завбачливо захищаються ніби зверху, десь із невидимого, рішуче наполягаючи на тому, що справжнє буття – це якісь умосяжні та безтілесні ідеї; тіла ж, про які говорять перші, і те, що вони називають істиною, вони, розкладаючи в своїх міркуваннях на дрібні частини, називають не буттям, а чимось рухливим, становленням. Щодо цього між обома сторонами, Тетет, завжди відбувається найсильніша боротьба.

Тетет. Правильно.

Чужинець. Значить, нам треба вимагати від обох сторін порізного пояснення, що вони вважають буттям.

Тетет. Як же ми його будемо вимагати?

Чужинець. Від тих, хто вважає буття в ідеях, легше його отримати, адже вони більш лагідні. Від тих, хто насильно все зводить до тіла, – важче, так, може бути, і майже неможливо. Однак, на мою думку, з ними слід чинити так...

Тетет. Як?

Чужинець. Всього краще виправити їх справою, якби тільки це було можливо; якщо ж так не вдасться, то ми зробимо це за допомогою міркування, пригустивши у ньому бажання відповідати нам більш правильно, ніж досі. Те, що визнано кращими людьми, сильніше того, що визнано гіршими. Втім, ми піклуємося не про них, а шукаємо істину.

Тетет. Нехай буде так.

Чужинець. Нехай скажуть, як вони вважають: чи є взагалі якась смертна істота?

Тетет. Чому ж ні?

Чужинець. Чи не визнають вони її живим тілом?

Тетет. Без сумніву.

Чужинець. І вважають душу чимось існуючим?

Тетет. Так.

Чужинець. Далі. Не кажуть вони, що одна душа – справедлива, інша – несправедлива, та – розумна, а ця – ні?

Тетет. Як же інакше?

Чужинець. І чи не так вони вважають, що завдяки присутності справедливості кожна душа стає такою, а через протилежні якості – протилежною?

Тетст. Так, і це вони підтверджують.

Чужинець. Але те, що може бути присутнім в чому-небудь або бути відсутнім, безумовно, скажуть вони, має бути чимось.

Тетст. Вони так і кажуть.

Чужинець. Коли ж справедливості, розумності і будь-яка інша чеснота, а також їхні протилежності існують, існує також душа, в якій все це перебуває, то чи визнають вони що-небудь з цього видимим і відчутним або ж все – невидиме?

Тетст. Мабуть, тут немає нічого видимого.

Чужинець. Що ж? Невже вони стверджують, що речі подібного роду мають тіло?

Тетст. Тут вони вже не вирішують все однаковим чином, але їм здається, що сама душа має тіло, відносно ж розумності кожного, про кого ти запитав, вони не насмілюються погодитися, що це зовсім не існує, і наполягають, що все це – тіла.

Чужеземець. Нам ясно, Тетст, що ці мужі виправилися. Адже ті з них, яких породила земля, ні в чому не виявили б слабкості, але всіляко наполягали б, що те, чого вони не можуть схопити руками, взагалі є ніщо.

Тетст. Мабуть, вони так і думають, як ти кажеш.

Чужинець. Запитаємо, однак, їх знову: якщо вони побажають що-небудь, хоч найменше, з існуючого визнати безтілесним, цього буде достатньо. Адже вони повинні будуть назвати те, що від природи притаманне як речам безтілесним, так і тим, що мають тіло, і дивлячись на що вони й тому, й іншому приписують буття. Бути може, вони виявляться в скруті. Однак, якщо що-небудь подібне трапиться, дивись, чи захочуть вони визнати і погодитися з висунутими нами становищем щодо буття – що воно таке?

Тетст. Але яке ж? Говори, і ми це скоро побачимо.

Чужинець. Я стверджую тепер, що все, що володіє по своїй природі здатністю або впливати на щось інше, або відчувати хоч найменший вплив, нехай від чогось дуже незначного і лише один раз, все це дійсно існує. Я даю таке визначення існуючого: воно не є що інше, як здатність.

Тетст. З огляду на те, що в даний час вони не можуть сказати нічого кращого, вони приймають це визначення.

9.5. О.О. КОЗЛОВ. ПАНПСИХІЗМ. ЙОГО ПЕРЕВАГИ ПЕРЕД ВИЩЕ РОЗГЛЯДЕНИМИ НАПРЯМАМИ

§2. Але з того, що панспсихізм в даний час, в порівнянні з іншими напрямками, не помітний, зовсім не впливає, щоб він представляв щось зовсім нове, або зовсім невідому і придуману будь-яким одиничним філософом систему. По-перше, дуже важливі елементи панспсихізму можна знайти в багатьох і, особливо, вищих світових релігіях. По-друге, важливі риси панспсихізму постійно входили з інших філософських напрямків і там, дуже часто, через неможливість узгодження з цими напрямками, були недоліками й суперечностями. Протиріччя, які історія філософії знаходить в грецькому ідеалізмі у Платона, можуть бути пояснені тим, що в його систему, непомітно для нього самого, вліталися риси, не властиві основному початку цієї системи, належачи саме панспсихізму. Існування індивідуальних душ у Платона є несумісним з його основною гіпотезою, за якою повинна бути тільки одна реальна й вічна ідея душі, за зразком якої виникали та знищувалися тимчасові, поточні душі людей і тварин. Тим часом, передчасне буття індивідуальних субстанцій і душ, є основне і суттєве положення для панспсихізму. По-третє, і в систематичній філософії є чудові мислителі, які, хоч і не мають спадкоємного зв'язку один з одним, а, так би мовити, спорадично пов'язані, проте, повинні вважатися

родоначальниками панпсихізму, як систематичного філософського напрямку. Такі, наприклад, три філософа, що належать до передових народів Європи: Мальбранш, Берклі і ще яскравіше – Лейбніц. Таким чином, одне з основних положень філософії Мальбранша, що ми всі речі споглядаємо в Богові, знайде собі місце і в метафізиці панпсихізма. Також і думка Берклі, що немає нічого, крім духів і їх ідей або уявлень, лише в іншій термінології, – наріжний камінь панпсихізма. Нарешті, безліч положень монадологічної системи Лейбніца утворює внутрішнє ядро панпсихізму. Такі, наприклад, що матерія лише видимість, добре обгрунтоване явище – *phaenomenon bene fundatum* (тобто, в сенсі упорядкованого або зв'язуючого явища, як то буває в зв'язковому сні, який, хоча і не має реальності, однак представляє таку послідовність, з якою можна було б за попереднім укласти подальше). А також, що матеріальні тіла, як такі, не існують, але що, по суті, вони аналогічні нашій душі, або що протяжні субстанції однорідні з нашою душею і подібно їй не існують в просторі та часі, які суть тільки порядки існування й послідовності, і багато інших положень системи Лейбніца.

§3. Тепер мені слід сказати кілька слів щодо терміна “анімізм”. Хоча і можна зустріти в філософській літературі цей термін в додатку до системи Лейбніца, однак у творах з історії філософії система Мальбранша здебільшого приєднується до картезіанства, а системи Берклі та Лейбніца часто називаються ідеалізмом або спіритуалізмом. Але від ідеалізму ці системи відрізняються тим, що в цьому останньому, прямо або побічно, але матерія (називається вона “ніщо” і “чистою можливістю”, як у еллінів, або “інобуття”, як у Гегеля, але визнається реальним початком). У панпсихізмі реальність матерії заперечується. Набагато більше, ніж назва “ідеалізм”, відповідає цим системам термін “спіритуалізм”, але в ньому є важлива незручність – він, за своїм значенням, нагадує про матеріалізм, а тому в історії з цими двома термінами поєднувалася думка про їхню протилежності, реальні початки, тобто, духу й матерії, нарешті, про їх співіснування. Звідси й починалися суперечки про їх самостійність і залежність один від одного, їх місце та причинність в світі всього суцього. Звідси постійно зустрічаються негативні визначення одного початку через інший, тобто, духу через матерію і матерії – через дух, що знаходило відображення і в самих напрямках матеріалізму й спіритуалізму. Так, наприклад, філософія Берклі нерідко отримує негативну назву іматеріалізма. Значить, краще і розумніше в позначенні того напрямку, про який йде мова, обійти терміни, похідні від назви метафізичних початків – духу і матерії, взявши якийсь інший вихідний пункт. Область нашої свідомості постає в розрізненні так званих внутрішнього і зовнішнього світів. Один ми звичай відносимо до себе або своєї душі, а інший – до інших істот. Один складається з психізма, тобто, з безпосередньої даності нам наших станів, які потім, при посередництві мислення, утворюють роди й види психічних станів, що розпадаються на класи (думки, почуття, бажання та відчуття). Всі ці класи складають внутрішній світ, а зовнішній складається з образів речей, які, як сказано було вище, тільки мабуть чужі, а в дійсності аналогічні нам. Значить, панпсихізмом я називаю такий напрямок, в якому викрита первісна несвідома метафізика, в якій все суще визнається психічним і, в якому б то не було малому ступені інтенсивності, – свідомим, чи, інакше, в якому заперечується абсолютно-несвідоме буття.

§4. Порівнюючи панпсихізм з пануючими напрямками філософії, доведеться зупинитися на його зіставленні з науковим матеріалізмом і позитивізмом, тому що вони переважають над іншими і до того ж, як було вже позначено раніше, всі вони мають неминучу тенденцію увійти в русло наукового матеріалізму. Але якщо читачі “Свого слова” знайомі (наприклад, з “Бесід”) з неспроможністю матеріалізму взагалі, то про неї й нічого поширюватися. Набагато корисніше буде вказати на дві важливі переваги наукового матеріалізму, якими нерідко хваляться його послідовники: одна полягає в тому, що все існуюче в світі пояснюється тільки з одного початку, а інше – в тому, що це пояснення досить просте, так би мовити, наочне й легко узгоджується з природознавством. Перша перевага, за відомим правилом логіки, – *principia non sunt praeter necessitatem multiplicanda*, тобто, не слід без необхідної потреби розмножувати основні засади – дійсно важлива для філософського світогляду, якщо тільки насправді й без помилок вико-

нується світопояснення з одного початку. Але, на жаль, в матеріалізмі цього немає. Він не може пояснити ні внутрішнього світу, ні його зв'язку із зовнішнім. За вченням матеріалізму, єдина реальна функція його основного початку, тобто, матерії, – це рух в просторі частинок чи цієї матерії, як в традиційному матеріалізмі, або ж молекул і атомів, як в науковому. Але якщо і поступитися беззаперечно матеріалістам реальністю цього руху атомів і молекул, то не можна ототожнити ці рухомі атоми з думками, почуттями, бажаннями та відчуттями, які прямо зізнаються нами, як наші акти та стани. Нехай цей рух спрямовується і триває без кінця, все ж незбагненно, яким би чином витікали з нього образи речей живого і неживого світу, зміна яких у свідомості кожної істоти – і розумної, і нерозумної – наповнює кожну мить її життя. Крім того, якщо рух немислимий без простору і часу і передбачає їх, то матеріалізм повинен допустити їхню реальність. А якщо вони не можуть бути виведені з матерії, тому що відрізняються від неї, то, щоб зрозуміти рух, потрібно припустити силу або енергію, тобто, вже щось інше, ніж матерія, і навіть протилежне їй. Словом, матеріалізм, при уявному його виході з одного початку, в самому світопоясненні необхідно розмножити і відмовитися від претензії на уявний монізм.

9.6. П.А. ГОЛЬБАХ. ПРО ПРИРОДУ ТА ЇЇ ЗАКОНИ, ПРО ЛЮДИНУ, ПРО ДУШУ ТА ЇЇ ЗДІБНОСТІ, ПРО ДОГМАТИ БЕЗСМЕРТЯ, ПРО ЩАСТЯ

Глава 1. Про природу

Всесвіт – це колосальне з'єднання всього існуючого, що усюди виявляє нам лише матерію та рух. Його сукупність розкриває перед нами лише неосяжний і безперервний ланцюг причин і наслідків. Деякі з цих причин нам відомі, бо вони безпосередньо впливають на наші почуття. Інші нам не відомі, тому що діють на нас лише за допомогою наслідків, часто дуже віддалених від своїх першопричин.

Найрізноманітніші речовини, поєднуючись на тисячі ладів, безперервно отримують і повідомляють один одному різні рухи. Різні властивості речовин, їх різні поєднання та різні способи дії, які є необхідними наслідками цих властивостей і поєднань, складають для нас сутність всіх явищ буття, і від відмінності цих сутностей залежать різні порядки, ряди або системи, в які входять ці явища, в сукупності становлять те, що ми називаємо природою.

Таким чином, природа, що розуміється в найширшому сенсі цього слова, є велике ціле, що виходить від з'єднання різних речовин, їх різних поєднань і різних рухів, які спостерігаються нами у Всесвіті. Природа, що розуміється в більш вузькому сенсі або розглянута в кожному окремому явищі, – це ціле, що випливає із сутності, тобто з властивостей, поєднань, рухів або способів дій, що відрізняють дане явище від інших. Так, людина є якимось впливаюче з комбінації відомих речовин, обдарованих специфічними властивостями, ціле, пристрій, який називається організацією, сутність якого в тому, щоб відчувати, мислити, діяти – одним словом, рухатися способом, який відрізняє людину від інших істот, з якими вона себе порівнює. В результаті цього порівняння людина відносить себе до істот особливого порядку, системи, класу, який відрізняється від класу тварин, в яких він не помічає тих самих властивостей, що у себе. Різні системи істот, або, якщо завгодно, їх специфічні суті, залежать від загальної системи, від великого цілого, від всеосяжної природи, частину якої вони складають і з якої необхідно пов'язане все існуюче.

Визначивши, який сенс треба пов'язувати зі словом "природа", вважаю за необхідне попередити читача про наступне: стверджуючи в цьому творі, що природа виробляє деяку дію, я зовсім не думаю уособлювати природу, яка є абстрактним буттям; я маю на

увазі, що дія, про яку йде мова, є необхідний результат властивостей якого-небудь явища, що становить видиме нами велике ціле. Тому, кажучи: природа хоче, щоб людина працювала для свого щастя, я висловлююся так, щоб уникнути довгих оборотів і повторень, і хочу цим сказати лише, що відчуваюча, мисляча, бажуюча, діюча істота має, в силу своєї сутності, працювати для свого щастя. Нарешті, я називаю природним те, що згідно з сутністю речей або з законами, запропонованими природою всім існуючим в ній істотам в залежності від місця, яке вони займають, і від різних обставин, яким вони піддаються. Так, здоров'я природно у людини у відомому стані; при інших обставинах настільки ж природним станом її є хвороба; смерть – це природний стан тіла, позбавленого деяких речовин, необхідних для підтримки життя. Під сутністю я розумію те, що робить дане тіло або істоту тим, чим вони є, ту суму його властивостей або якостей, згідно з якими воно існує і діє так, а не інакше. Коли говорять, суть каменю в тому, що він падає, то це рівнозначно твердженню, що падіння є необхідний наслідок його ваги, його щільності, зв'язку його частин або елементів, з яких він складений. Одним словом, сутність будь-якого явища – це його своєрідна індивідуальна природа.

Глава 2. ПРО РУХ ТА ЙОГО ПОХОДЖЕННЯ

Рух – це зусилля, за допомогою якого будь-яке тіло змінює або прагне змінити місце розташування, тобто послідовно вступити у відповідність з різними частинами простору або ж змінити свою відстань по відношенню до інших тіл. Один лише рух встановлює відносини між нашими органами й тілами, що знаходяться всередині або поза нами; лише за цими рухами тіла ми дізнаємося про їхнє існування, робимо висновки про їхні властивості, відрізняємо їх один від одного, розподіляємо їх за різними класами.

Різноманітні істоти, субстанції або тіла, сукупність яких становить природу, будучи наслідками відомих поєднань або причин, в свою чергу, стають причинами. Причина – це тіло або явище природи (к^тге), що приводить в рух інше тіло або виробляє в ньому яку-небудь зміну. Наслідок – це зміна, здійснена якимось тілом в іншому тілі за допомогою руху.

Будь-яке тіло здатне, в силу своєї особливої сутності, або природи, виробляти, отримувати і повідомляти різні рухи. За посередництвом руху, деякі тіла здатні впливати на наші органи, а останні – отримувати враження від них або зазнавати змін в їх присутності. Ті тіла або істоти, які не можуть впливати на наші органи ні безпосередньо, тобто самі по собі, ні опосередковано, тобто через інші тіла, не існують для нас, бо вони не в змозі впливати на нас і, отже, доставляти нам ідеї, не можуть стати предметом нашого пізнання та судження. Пізнати який-небудь предмет – значить відчутти його; відчутти його – значить випробувати його вплив. Бачити – означає випробувати такий вплив за посередництвом органу зору; чути – значить випробувати такий вплив за допомогою органу слуху і так далі. Словом, яким би чином не діяло би на нас тіло, ми пізнаємо його лише завдяки якійсь зміні, зробленій ним у нас.

Природа, як сказано, є сукупність всіх тіл і рухів, які ми знаємо, а також маси інших, яких не можемо пізнати, бо вони недоступні нашим відчуттям. З безперервної дії та протидії всіх тіл, що входять в природу, виходить ряд причин і наслідків, або рухів, підлеглих постійним і незмінним законам, які властиві кожному тілу, необхідно притаманні його особливій природі та завдяки яким воно діє або рухається певним чином. Різні принципи кожного з цих рухів нам не відомі, бо ми не знаємо, що спочатку становить сутність цих тіл. Якщо елементи тіл вислизують від наших органів чуття, ми знаємо їх тільки в цілому, але не знаємо їх внутрішніх сполучень і пропорцій цих поєднань, з яких неминуче випливають вельми різні способи дії, руху та наслідків.

9.7. Р. ДЕКАРТ. ПРО ІСТИНУ І БРЕХНЮ

За ці дні я освоївся з думкою, абстрактною від почуттів, і прийшов до ясного висновку стосовно тілесних речей. Дуже небагато з них сприймаються нами як справжні; набагато більше ми можемо знати про людські думки, а ще більше – про Бога, тому я без труднощів відриваю своє мислення від предметів уяви і звертаю його лише на речі умосяжні, відокремлені від чого б то не було матеріального. І, зрозуміло, таким чином я отримую набагато більш чітке уявлення про людський розум, бо він – річ мисляча, яка не має протяжності в довжину, ширину і глибину, а також не причетна матерії ні в чому, крім володіння ідеєю якої б то не було тілесної речі. А оскільки я помічаю, що сумніваюся, чи не є я річчю залежною і недосконалою, остільки мені приходить в голову ясна та чітка ідея незалежного й досконалого буття, тобто Бога; і вже з одного того, що у мене з'явилася така ідея, або, інакше кажучи, з того, що я існую, володіючи такою ідеєю, я з усією очевидністю роблю висновок: Бог існує, і від нього в кожен момент залежить моє власне існування. Таким чином, я впевнений, що людський розум не здатний пізнати нічого більш очевидного та достовірного. І ось уже, як мені здається, я вбачаю якийсь шлях, слідуючи яким можна, виходячи з цього споглядання істинного Бога, в якому сховані всі скарби мудрості й наук, прийти до пізнання всіх інших речей.

Перш за все я визнаю неможливим, щоб Бог коли-небудь мене обдурив: адже у будь-якій брехні, або обмані, укладено щось недосконале; і хоча існують докази проникливості та могутності Бога, що свідчать про те, що Він може мене обдурити, він, безсумнівно, цього не бажає і не виявляє ніякої підступної хитрості, що і не личило б Богу.

Я відчуваю в собі якусь здатність судження, яку я безсумнівно, як і інші мої властивості, отримав від Бога; і якщо Він не бажає мене обманювати, Він, звичайно, не дав мені здатність такого роду, щоб, правильно нею користуючись, я в той же час помилявся.

У цьому питанні не залишилося б жодних сумнівів, якби не здавалося, що це означає, ніби я ніколи не можу помилятися. Бо якщо все, чим я володію, я прийняв Богом і якщо Він не вклав в мене здатності помилятися, я, мабуть, ніколи і ні в якому разі не можу помилятися. Далі, поки я мислю тільки про Бога і цілком звертаюся до Нього, я не виявляю ніякої причини для помилки або обману; але потім, коли я повертаюся думкою до себе, я відчуваю, що схильний до незліченних помилок. Шукаючи їх причину, я помічаю, що переді мною виникає не тільки реальна і позитивна ідея Бога, тобто найдосконалішого буття, але, так би мовити, і якась негативна ідея небуття або, інакше кажучи, того, що найвищою мірою далеке від всякої досконалості, причому сам я опиняюся створеним таким чином, ніби є чимось середнім між Богом і небуттям, або між вищою сутністю і нічим: оскільки я створений вищим буттям, в мені немає нічого, що призвело б мене до обману, однак, оскільки я деяким чином належний до небуття чи несущого або, інакше кажучи, оскільки сам я – не вище буття, мені дуже багато чого бракує, і тому не дивно, що я помиляюся. Зрозуміло, я вважаю, що помилка, як така, не є щось реальне, залежне від Бога, але є певний недолік. Таким чином, немає потреби в тому, щоб я помилявся в силу якоїсь здатності до омани, яка навмисне дана мені з цією метою Богом, але, навпаки, я помиляюся тому, що здатність істинного судження, яку Він мені дарував, не є нескінченною.

Однак і цього недостатньо: адже помилка – це не чисте заперечення, але тільки недостатність, або відсутність у мене якогось знання, яке повинно було б якимось чином в мені бути присутнім; отже, тому, хто уважно вдумується в природу Бога, представляється немислимим, щоб Він вклав в мене якусь здатність, яка не була б в своєму роді досконалою або позбавлена якоїсь належної їй досконалості. Адже якщо чим вправніший май-

тер, тим більш досконалі виходять з його рук творіння, що може бути створено цим творцем всього сущого, крім того, що є абсолютним у всіх своїх частинах? Немає сумніву в тому, що Бог не міг створити мене таким, щоб я взагалі не помилявся; безсумнівно також і те, що Він постійно має на увазі найкраще; але що насправді краще – щоб я помилявся або щоб не помилявся?

Коли я це ретельно зважую, мені, насамперед, приходить на розум, що мене не повинно дивувати, якщо причини деяких діянь Бога залишаються для мене незрозумілими; не повинен я сумніватися і щодо Його існування на тій підставі, що в подальшому я можу пізнати на досвіді і щось інше, що залишає неясним, чому саме і яким чином Він це зробив. Бо, оскільки мені вже відомо, що моя природа дуже слабка та обмежена, божественна природа – неосяжна, незбагненна й безмежна, з цього я з повною підставою роблю висновок про здатність Бога до незлічених діянь, причини яких мені невідомі. Виходячи з одного лише цього міркування, я вважаю, що весь ряд причин, спрямованих до певної мети, не може мати ніякого застосування в галузі фізики: адже я допускаю, що тільки з легковажності можна намагатися простежувати мету Бога.

Мені також приходить на думку, що всякий раз, як ми досліджуємо досконалість божественного творіння, нам слід вдивлятися не в якість одиничне творіння, але у всю сукупність речей; адже одинична, ізольована річ може здатися вельми недосконалою, нехай навіть, граючи в світі роль якоїсь частини, вона в такій своїй якості є надзвичайно досконалою. І хоча, побажавши поставити під сумнів те, що у мене цей сумнів викликало, я до цього часу зумів з достовірністю встановити лише існування себе самого і Бога, тим не менш, пізнавши з того ж самого безмежну могутність Бога, я не можу заперечувати створення Ним багатьох інших речей або, принаймні, можливості такого творіння. Таким чином, з'ясувалося, що сам я граю в універсумі роль частини.

9.8. А. БЕРГСОН. ТВОРЧА ЕВОЛЮЦІЯ

По правді кажучи, якщо існує цей серпанок, нехай неясний і вислизаючий, він повинен бути для філософа ще більш важливим, ніж перетворюване ядро, що світиться. Бо тільки його наявність і дозволяє нам стверджувати, що ядро є ядро, що чистий інтелект являє собою звуження – шляхом згущення – іншу, більш широку здатність. І саме тому, що ця смутна інтуїція не допомагає в керівництві нашої дії на речі, дією, цілком локалізованою на поверхні реального, – можна припустити, що вона проявляє свою силу не на поверхні, а в глибині.

Як тільки ми виходимо за рамки, в які укладають нашу думку механіцизм і радикальний телеологізм, реальність постає перед нами як безперервне фонтанування нового, яке, ледь виникнувши в сьогоденні, вже відступає в минуле: саме в цей момент його і зауважує інтелект, погляд якого завжди спрямований назад. Таке наше внутрішнє життя. Можна без зусиль виявити передумови кожного з наших вчинків, які є, по відношенню до цих передумов, ніби механічні рівнодіючі. І можна також сказати, що кожен вчинок є здійснення будь-якого наміру. У цьому сенсі в еволюції нашої поведінки завжди є і механізм, і доцільність. Але хоч як би мало наша дія ні зачіпала нашу особистість, як би мало вона не була справді нашою, вона неспівдладна передбаченню, хоча заднім числом і може бути пояснена його передумовами. І, реалізуючи відомий намір, ця нова наявна реальність відрізняється від наміру, який міг бути тільки планом відновлення або перегрупуванням елементів минулого. Механіцизм і телеологізм є тут, таким чином, тільки зовнішніми знімками нашої поведінки. Вони беруть із нього інтелектуальність. Але наша поведінка ковзає між ними і охоплює набагато ширшу область. Повторюємо, це не означає, що вільна дія є дія, схожа на каприз, безрозсудна. Вступати, підкоряючись капризу, – значить механічно коливатися між двома або кількома готовими рішеннями і

все ж зупинитися зрештою на одному з них; тут немає дозрівання внутрішнього стану, немає еволюції: яким би парадоксальним не здалося б це твердження, тут воля опускається до наслідування механізму інтелекту. Навпаки, наша поведінка справді є поведінка волі, яка, не намагаючись копіювати інтелект і залишаючись сама собою, тобто еволюціонуючи, доходить шляхом поступового дозрівання до таких дій, які інтелект може розкладати на елементи поняття, ніколи не досягаючи кінця. Вільний акт непорівнянний з ідеєю, і його “раціональність” повинна визначатися самою цією неспівмірністю, що дозволяє знаходити в ньому скільки завгодно матеріалу для роботи інтелекту. Такий характер нашої внутрішньої еволюції. Такий же, очевидно, і характер еволюції життя.

Наш розум, невиліковно самовпевнений, вважає, що, по праву народження або завоювання, він володіє всіма істотними елементами пізнання істини – вродженими чи набугими. Навіть якщо він зізнається в незнанні предмету, який йому пред’являють, то вважає, що не знає тільки того, під яку з його колишніх категорій підпадає цей новий предмет. В який ящик, готовий відкритися, ми його помістимо? В який, вже скроєний, одяг його одягнемо? Чи є він тим або цим, або чим-небудь іншим? І всі ці “те”, “це”, “щонебудь інше” завжди постають перед нами як щось вже пізнане, відоме. Ми глибоко протривимоса думці про те, що нам, можливо, доведеться створювати для нового предмета абсолютно нове поняття, або, можливо, навіть новий метод мислення. А тим часом історія філософії показує нам вічне зіткнення систем, неможливість втиснути реальність в цей готовий одяг, тобто в наші готові поняття, – вона вказує нам на необхідність працювати за міркою. Але наш розум вважає за краще не доходити до такої крайності, раз і назавжди з гордовитою скромністю сповістивши, що він може пізнавати тільки відносне, а абсолютне – не в його компетенції. Це попереднє повідомлення дозволяє йому без сорому застосовувати свій звичайний спосіб мислення, із застереженням, що він не стосується абсолютного, він авторитетно висловлюється абсолютно про все. Платон першим звів в теорію твердження, що пізнати реальне значить знайти для нього Ідею, тобто втиснути його в попередні рамки, які вже були в нашому розпорядженні, ніби ми таємно володіємо універсальною наукою. І ця віра природна для людського інтелекту, завжди заклопотаного тим, в яку з колишніх готових рубрик доведеться йому занести той чи інший предмет, і, можна сказати, що в даному разі всі ми народжуємося платоніками.

Ніде безсилля цього методу не проявляється так чітко, як в теорії життя. Розвиваючись у напрямку до хребетних взагалі, до людини й інтелекту зокрема, життя повинно було залишити на шляху багато елементів, несумісних з цим особливим способом організації, і поступитися ними, якщо ми покажемо інші лінії розвитку. Тому, щоб досягнути справжню природу життєвої діяльності, нам потрібно буде знову відшукати сукупність цих елементів і поєднати їх з інтелектом як таким. Нам, ймовірно, допоможе в цьому те туманне уявлення, той серпанок, що оточує уявлення ясно, тобто інтелектуальне. Чим, насправді, може бути цей марний серпанок, як не частиною того еволюційного початку, який не вмістився в спеціальну форму нашої організації та пройшов контрабандою? Значить, саме туди ми повинні будемо вирушати за вказівками, щоб розширити інтелектуальну форму нашої думки; там почерпнемо необхідний порив, який зможе підняти нас над самими собою. Уявити собі життя в цілому – не означає скомбінувати прості ідеї, відкладені в нас самим життям в ході еволюції: чи може частина бути тотожною цілому, вміст – тому, що вміщує, відкладення життєвої роботи – самій цій роботі? А тим часом ми піддаємося цій ілюзії, коли визначаємо еволюцію життя як “перехід від однорідного до різнорідного” або за допомогою будь-якого іншого поняття, отриманого шляхом комбінування елементів інтелекту. Ми знаходимось в одному з кінцевих пунктів еволюції, очевидно, в головному, але не єдиному. Але навіть в цьому пункті ми не беремо все, що там знаходиться, бо ми зберігаємо від інтелекту тільки одне або два поняття, в яких він виражається, – і цю частину від частини ми проголошуємо представницею цілого, навіть чогось такого, що виходить за кордони отверділого цілого; тобто представницею того еволюційного руху, по відношенню до якого це “ціле” є тільки сучасною стадією. Насправді, якби ми взяли навіть весь інтелект, це не було б надмірним, цього було б недостатньо. Варго було б зблизити з ним все те, що ми знаходимо в кожному з кінцевих

пунктів еволюції. І потрібно було б розглядати ці різні роз'єднані елементи як фрагменти, які доповнюють або, в крайньому випадку, доповнювали один одного в своїх нижчих формах. Тільки тоді у нас могло б виникнути передчуття реальної природи еволюційного руху, та й то це було б всього лише передчуттям, бо ми завжди мали б справу тільки з тим, що вже еволюціонувало, з результатом, а не з самою еволюцією, тобто не з самим актом, який призводить до результату.

Така філософія життя, якої ми дотримуємося. Вона прагне подолати і механіцизм, і телеологізм, але, як ми відзначили спочатку, вона зближується з другим вченням більше, ніж з першим. Варто зупинитися на цьому питанні і точніше вказати, в чому вона схожа з телеологізмом, а в чому – відмінна від нього.

9.9. ДЖ. СЬОРЛ. ПІДРИВАЮЧИ ПІДСТАВИ

Одним із способів стверджувати характерні риси аргументації, яку я маю намір представити, буде затвердження їх на протигаву до семи раніше згаданих принципів. Для того, щоб зробити це, мені спочатку необхідно провести явні відмінності між онтологією, епістемологією та каузальністю. Є відмінність між відповідями на питання: “Що це?” (онтологія), “як ми дізнаємося про це?” (епістемологія) і “що воно робить?” (каузальність). Наприклад, у випадку з серцем онтологія полягає в тому, що це великий шматок м'язової тканини в грудній порожнині; епістемологія проявляється в тому, що ми дізнаємося про це завдяки використанню стетоскопів, ЕКГ і, в крайньому випадку, ми можемо відкрити груди і подивитися; каузальність полягає в тому, що серце перекачує кров через все тіло. А тепер ми можемо почати працювати, маючи на увазі ці відмінності.

Свідомість має значення. Я буду доводити, що неможливо вивчати психічні явища (phenomena of the mind) без того, щоб неявно або явно не вивчати свідомість (consciousness). Головною підставою для цього є те, що у нас реально немає ментального поняття окремо від поняття свідомості. Зрозуміло, в будь-який даний момент життя людини – велика частина феноменів її існування – присутня в свідомості. У формальному модусі мови це буде означати, що більшість ментальних предикатів, які можна застосувати до мене в будь-який момент, матимуть умови свого застосування, незалежні від моїх станів свідомості. Проте, хоча велика частина нашого ментального життя в будь-який даний момент несвідомо, я буду доводити, що у нас немає поняття несвідомого ментального стану, крім як впливаючого з поняття свідомих ментальних станів. Якщо в цьому відношенні я правий, то тоді всі недавні розмови щодо принципової недостатності свідомості деяких ментальних станів виявляються, в дійсності, суперечливими.

Не вся реальність об'єктивна, деяка її частина суб'єктивна. Постійно плутають твердження, що ми, наскільки можливо, повинні намагатися виключити особисті суб'єктивні забобони з нашого пошуку істини, як і твердження про те, що реальний світ не містить нередукованих суб'єктивних елементів. А ця плутанина, в свою чергу, ґрунтується на плутанині між епістемологічним змістом відмінності та суб'єктивним, об'єктивним і онтологічним змістом. Епістемічно дана відмінність фіксує різні ступені незалежності твердженя від мінливості конкретних цінностей, особистих забобонів, точок зору і емоцій. Онтологічна відмінність фіксує різні категорії емпіричної реальності. Епістемічний ідеал об'єктивності встановлює достойну, хоча і недосяжну, мету. Але онтологічне твердження, що вся реальність об'єктивна, якщо говорити мовою нейробіології, просто помилкове. У цілому ментальні стани мають незвідну суб'єктивну онтологію, що пізніше у нас буде привід побачити в подробицях.

Якщо я правий, вважаючи, що свідомість і суб'єктивність істотно важливі для психіки, тоді поняття ментального, що вживається в даній традиції, виявляється з самого початку неправильно зрозумілим, оскільки це, по суті, об'єктивне поняття від третьої особи. Ця традиція намагається вивчати психіку, ніби вона складається з нейтральних

феноменів, незалежних від свідомості та суб'єктивності. Однак подібний підхід упускає головні риси, які відрізняють ментальні феномени від не ментальних. І це більш, ніж будь-яка інша причина, пояснює неправдоподібність тих поглядів, які я згадав на самому початку. Якщо ви, наприклад, станете трактувати переконання як феномени, які не мають обов'язкового зв'язку зі свідомістю, то ви швидше за все закінчите ідеєю, що їх можна визначати виключно в термінах зовнішньої поведінки (біхевіоризм), або в термінах відносин між причиною та дією (функціоналізм), або що вони в реальності взагалі не існують (елімінативний матеріалізм), або що розмова про переконання та бажання слід тлумачити всього лише як певну манеру мови (інтенціональна позиція). Вкрай абсурдно трактувати саме свідомість незалежно від свідомості, тобто трактувати її виключно з погляду третьої особи, що веде до висновку, ніби свідомість, як така, як “внутрішня”, “особисті” феноменальні події, в реальності не існує.

Іноді напруга між прийнятою методологією та абсурдністю отриманих результатів стає помітною. У новітній літературі йде суперечка про щось, що зветься “qualia”, а саму проблему вбачають у тому, “чи може функціоналізм пояснити qualia?” Те, що відкриває дане питання, так це те, що психіка складається з qualia, так би мовити, від самої основи. Функціоналізм нездатний дати пояснення qualia, оскільки він був придуманий для іншої теми, а саме – приписування інтенціональності, заснованої на свідомості третьої особи, в той час як дійсні ментальні феномени мають справу не з приписуванням, але з існуванням свідомих чи несвідомих ментальних станів, які в рівному ступені є суб'єктивними феноменами від першої особи.

Оскільки помилково припускати, що онтологія ментального об'єктивна, також помилково буде припускати, що методологія науки про свідомість повинна займатися тільки об'єктивно споглядаємою поведінкою. Оскільки ментальні феномени сутнісним чином пов'язані зі свідомістю, і оскільки свідомість, по суті, суб'єктивна, то з цього випливає, що онтологія ментального, по суті, є онтологія від першої особи. Ментальні стани завжди є чіткими ментальними станами. Завжди є “перша особа”, “Я”, яке володіє цими ментальними станами. Наслідком цього для справжнього обговорення буде визнання первинності точки зору від першої особи. У реальній практиці дослідження ми, звичайно, будемо вивчати й інших людей, адже більша частина нашого дослідження не про нас самих. Але важливо підкреслити, що те, до чого ми намагаємося прийти, вивчаючи інших людей, це саме точка зору від першої особи. Коли ми вивчаємо її або його, то вивчаємо мене, який є він чи вона. І це аж ніяк не епістемічні положення.

У світлі зазначеної відмінності між онтологією, епістемологією та каузальністю, якби довелося в одному параграфі підсумувати, в чому полягає криза традиції, що розглядається, то це звелося б до наступного.

Суб'єктивістська онтологія ментального представляється нетерпимою. Звісно, нетерпимою метафізично, що в світі повинні бути нередуційовані суб'єктивні, “особисті” сутності, та нетерпимі епістемологічно, що повинна бути асиметрія між тим, що кожна людина знає про свої внутрішні ментальні феномени, і тим, як інші знають про них ззовні. Ця криза породжує втечу від суб'єктивності в напрямку того, щоб переписати онтологію в термінах епістемологічної каузальності. Ми, перш за все, звільняємося від суб'єктивності, перевизначаючи онтологію в термінах третьої особи, епістемічного базису, поведінки. Ми говоримо: “Ментальні стани – це лише схильності до поведінки” (біхевіоризм), і коли абсурдність цього твердження стає нестерпною, ми вдаємося до каузальності. Тоді ми говоримо: “Ментальні стани визначаються за їхніми каузальними відносинами” (функціоналізм), або: “ментальні стани є обчислювальними станами” (сильний варіант).

Дана традиція допускає, причому помилково, на мій погляд, ніби при вивченні свідомості ми змушені вибирати між “інтроспекцією” та “поведінкою”. Але це тягне за собою кілька помилок.

Помилково припускати, що ми дізнаємося про існування ментальних феноменів в інших, тільки спостерігаючи їх поведінку. Я переконаний, що традиційне “рішення” “проблеми інших свідомостей”, хоча воно було з нами протягом століть, не переживе

навіть моментальної серйозної рефлексії. Пізніше я більш детально розповім про ці питання, але зараз досить настигнуто: якщо ви на мить задумаетесь над тим, як ми дізнаємося, що собаки та кішки мають свідомість, а комп'ютери і машини – ні (між іншим, немає сумніву, що ви і я знаємо про це), то ви побачите, що підставою вашої впевненості служить не “поведінка”, а скоріше – певна каузальна концепція того, як функціонує світ. Помітно, що собаки та кішки в певних важливих відносинах цілком схожі з нами. Ось очі, ось шкіра, ось вуха і так далі. “Поведінка” має значення тільки як вираз або прояв основоположної ментальної реальності, бо ми здатні бачити каузальну підставу ментального і, таким чином, розглядати поведінку як прояв ментального. Принципом, за допомогою якого ми “вирішуємо” проблему інших свідомостей, як я постараюся довести, не є однакова-поведінка-отже-однакові-ментальні-феномени. Це стара помилка, укладена в тесті Тюрінга. Якби цей принцип був правильним, ми всі мали б прийти до висновку, що радіоприймачі мають свідомість, оскільки вони демонструють розумну вербальну поведінку. Але ми аж ніяк не робимо такого висновку, оскільки у нас є “теорія” того, як працюють радіоприймачі. Принцип, на основі якого ми “вирішуємо” проблему інших свідомостей” наступний: однакові-причини-однакові-дії і відповідні-однакові-причини-відповідні-однакові-дії. Там, де справа стосується інших свідомостей, поведінка сама по собі нас не цікавить, а скоріше – комбінація поведінки зі знанням каузальних основ поведінки, які становлять базис нашого пізнання.

Але навіть сказане, як мені видається, відає занадто велику данину традиції, оскільки переконує нас, що наша базова позиція по відношенню до собак, кішок, радіоприймачів і інших людей є епістемічною; вона вселяє нам, що в наших повсякденних контактах зі світом ми “вирішуємо” проблему інших свідомостей”, і що собаки і кішки витримують тест, а радіоприймачі та машини – ні. Але це навйовання помилкове. Крім незвичайних випадків, ми не займаємося вирішенням проблем інших свідомостей, оскільки вона перед нами не повстає. Наші фонові (Background) здатності мати справу зі світом дозволяють нам одним шляхом управлятися з людьми, а іншим – з машинами, але ми при цьому аж ніяк не створюємо на додаток гіпотезу, що ця людина має свідомість, а та машина немає, хіба що тільки в незвичайних випадках.

В науках, зрозуміло, теж виникають епістемічні питання, але вони не більш істотні для розуміння природи свідомості, ніж для розуміння природи явищ, що вивчаються в будь-якій іншій дисципліні. Та й чому б їм бути такими? Є цікаві епістемічні питання щодо пізнання минулого в історії або пізнання не спостережуваних сутностей у фізиці. Але питання “як повинно бути верифіковано існування даного явища?” не слід плутати з питанням “яка природа явищ, чиє існування верифіковане?” Вирішальним є не питання “за яких умов ми б стали приписувати ментальні стани іншим людям?”, а скоріше – “що дійсно притаманне людям, коли їм притаманні ментальні стани?”, “що таке ментальні феномени?”, як відмінні від питання “як ми дізнаємося про них і як вони каузально функціонують в житті організму?”

Не хотів би, щоб це було неправильно зрозуміле. Я аж ніяк не кажу, що легко дізнатися щодо наявності ментальних станів, і що нам не слід турбуватися щодо епістемічних питань. Справа взагалі не в цьому. Я вважаю, що вивчати ментальні явища у величезній кількості складно, і єдине методологічне керівництво для цього є універсальним – використовуйте будь-який інструмент або знаряддя, які у вас під рукою, і будьте вірні будь-якому інструменту або знаряддю, які працюють. Тут я хотів би відзначити інше: епістемологія вивчення ментального не більше визначає його онтологію, ніж епістемологія будь-якої іншої дисципліни визначає її онтологію. Навпаки, при вивченні свідомості, як і в інших випадках, мета епістемології полягає в тому, щоб зрозуміти вже існуючу онтологію.

Поведінка або каузальні ставлення до поведінки не потрібні для існування ментальних феноменів. Я вважаю, що ставлення ментальних станів до поведінки є чисто випадковим (contingent). У цьому легко переконатися, коли ми візьмемо до уваги, що можливі певні ментальні стани без наявності певної поведінки, і певна поведінка – без наявності ментальних станів. У каузальному відношенні нам відомо, що мозкових процесів досить

для будь-якого ментального стану і що зв'язок між цими мозковими процесами, і моторною нервовою системою, є випадковим нейрофізіологічним зв'язком, як і будь-який інший.

Не сумніюся з тим, що ми дійсно знаємо про Всесвіт і наше місце в ньому, припускати, що все доступно нашому пізнанню. Наш мозок є продуктом певних еволюційних процесів і, як такий, він всього лише найбільш розвинений з цілої серії еволюційних шляхів, що включає мозок собак, бабунів, дельфінів і так далі. Так ось, ніхто, наприклад, не передбачатиме, ніби можна привести собак до розуміння квантової механіки, бо собачий мозок просто не розвинувся до такого ступеня. І неважко уявити собі істоту, яка розвинулася далі нас в тому самому еволюційному напрямку і яка знаходиться по відношенню до нас в такому самому становищі, як ми по відношенню до собак. І подібно до того, як ми вважаємо, що собаки не можуть розуміти квантову механіку, так само і цей уявний продукт еволюції міг би зробити висновок, що хоча людські істоти і здатні розуміти квантову механіку, є багато такого, чого не може досягнути людський мозок. Гарна ідея поставити собі питання: як ми вважаємо, хто ми такі? І, у крайньому випадку, частиною відповіді буде те, що ми біологічні тварини, відібрані для того, щоб пристосовуватися до оточення, де переважають полювання та збирання, і, наскільки нам відомо, в нашому генофонді не було значних змін за останні кілька тисяч років. На щастя (чи на жаль) природа марнотратна і, подібно до того, як кожна людська особина виробляє достатньо сперми для того, щоб заново заселити світ, так само у нас куди більше нейронів, ніж необхідно для існування за допомогою полювання і збирання. Я вважаю, що феномен надмірності нейронів – на відміну від, скажімо, великих пальців рук – і є ключ до того, як ми звільнилися від полювання, збирання і створили філософію, науку, технологію, неврози, рекламу і так далі. Але нам ніколи не слід забувати, хто ми такі; і саме тому буде помилкою вважати, ніби все існуюче доступне нашому мозку. Зрозуміло, нам слід чинити так, ніби ми могли розуміти все, оскільки немає способу дізнатися, чого ми не можемо зрозуміти: для того, щоб знати межі пізнання, нам би слід було знати обидві сторони межі. Таким чином, потенційне всезнання прийнято лише як евристичний прийом, але було б самообманом вважати його фактом.

Ми знаємо, що на землі багато істот мають нейрофізіологічні структури, досить відмінні від наших, тому в буквальному сенсі може бути недоступний нашому пізнанню характер досвіду цих істот.

Картезіанська концепція фізичного – концепція фізичної реальності як *res extensa* – просто неадекватна для опису фактів, відповідних твердженням щодо фізичної реальності. Коли ми приходимо до положення, що реальність є фізичною, ми, ймовірно, приходимо до того, що складає головне питання обговорення. Коли ми думаємо про “фізичне”, ми, ймовірно, думаємо про речі на шталт молекул, атомів і субатомарних частинок. І ми вважаємо їх фізичними в сенсі, протилежному ментальному, а також вважаємо, що такі речі, як відчуття болю, ментальні. І якщо ми виховувалися в нашій культурі, ми також вважаємо, що ці дві категорії вичерпують все існуюче. Але бідність цих категорій стає очевидною як тільки ви починаєте міркувати про різні види речей, що містяться в світі, тобто, як тільки ви почнете міркувати про факти, що відповідають різним видам емпіричних тверджень. Тому якщо ви роздумуєте про проблеми балансу платежів, неграматичних пропозицій, про причини з підозрою ставитися до модальної логіки, мовіння ходити на лижах, про уряд штату Каліфорнія та очки, набрані в футбольних іграх, ви найменше схильні думати, що все потрібно категоризувати або як ментальне, або як фізичне. У наведеному мною списку що є ментальним, а що – фізичним?

Є, принаймні, три помилкових моменти в нашій традиційній концепції фізичної реальності. По-перше, як я зазначав, термінологія створюється навколо помилкової позиції між “фізичним” і “ментальним”, а це, як я вже заявляв, помилка. По-друге, якщо ми розглядаємо фізичне в картезіанських термінах як *res extensa*, то буде застарілим навіть з точки зору фізики припускати, що фізична реальність фізична відповідно до цього визначення. З часів теорії відносності ми стали міркувати, наприклад, про електрони як точки маси-енергії. Таким чином, відповідно до картезіанських визначень “фі-

зичного”, електрони не будуть вважатися фізичними. По-третє, і це найбільш важливо для справжнього обговорення, глибоко помилково припускати, що головним питанням онтології є “якого роду речі існують в світі?” на противагу питанню: “що повинно мати місце в світі, щоб наші емпіричні пропозиції були істинними?”

Ноем Чомські одного разу сказав (в бесіді), що як тільки ми приходимо до розуміння чого-небудь, ми називаємо це “фізичним”. Відповідно до таких поглядів, в тривіальному сенсі все або фізичне, або недоступне розумінню. Якщо ми розмірковуємо про склад світу, то, звичайно, все в світі складається з частинок, а самі частинки перебувають серед наших парадигм фізичного. І якщо ми збираємося називати все, що складається з фізичних частинок, фізичним, то тоді в тривіальному сенсі все в світі виявиться фізичним. Але сказати це, аж ніяк не означає заперечувати, що в світі є очки, набрані в футбольних іграх, рівні прибутку, уряду і болю. Все це має свій власний спосіб існування – атлетичний, економічний, політичний, ментальний і так далі.

Висновок буде наступним: як тільки ви зрозумієте суперечливість дуалізму, ви також зможете зрозуміти, що монізм і матеріалізм настільки ж помилкові. Дуалісти запитують “скільки видів речей і властивостей?” І рахують до двох. Моністи, поставлені перед тим самим питанням, не йдуть далі одного. Але справжня помилка полягала в тому, що взагалі починали рахувати. Монізм і матеріалізм визначаються в термінах дуалізму і менталізму, і оскільки визначення дуалізму та менталізму суперечливі, то монізм і матеріалізм успадковують цю суперечливість. Прийнято вважати, що дуалізм буває двох відтінків: субстанціальний і дуалізм властивостей. До них я хотів би додати третій, який називаю “концептуальним дуалізмом”. Цей погляд полягає в тому, що дуже серйозно ставляться до дуалістичних понять, тобто він полягає в тому, що в деякому важливому сенсі “фізичне” передбачає “не ментальне”, а “ментальне” передбачає “нефізичне”. Традиційний дуалізм і матеріалізм – обидва припускають так званий визначемий концептуальний дуалізм. Я ввожу це визначення для того, щоб прояснити, чому мені видається, що краще за все вважати матеріалізм насправді формою дуалізму. Матеріалізм, таким чином, в певному сенсі виявляється найвищим розквітом дуалізму.

9.10. Е. ГУССЕРЛЬ. ІДЕЇ ЧИСТОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Буття як свідомість і буття як реальність.
Принципова відмінність способів споглядання.

Підсумком проведених нами міркувань стала трансцендентність речі по відношенню до її сприйняття, а в подальшому щодо будь-якої пов'язаної з нею свідомості взагалі, – не просто в тому сенсі, що річ не можна фактично отримати в якості реальної складової свідомості, але цей стан речей в цілому вбачається ейдетично: в абсолютно безумовній загальності, або ж необхідності річ не може бути дана реально-іманентно ні в якому можливому сприйнятті, ні в якій можливій свідомості взагалі. Таким чином, виступає основне сутнісне розходження між буттям, як переживанням, і буттям, як річчю. Принципово до регіональної сутності “переживання” (особливо до регіональної специфікації cogitatio) належить те, що воно сприймається в іманентному сприйнятті, до суті – в просторово-речовому воно не сприймається таким чином. Якщо від сутності будь-якого споглядання, яке надає річ, – як вчить глибший аналіз – невіддільне те, що разом з речовими даними може схоплюватися, при відповідному повороті погляду, інші аналогічні речі даності – за способом, скажімо, відокремлюваних шарів або нижніх ступенів, всі “речі зору” в їхніх різних відокремлених, – то і про них вірно те саме: вони принципово трансцендентні.

Перш ніж простежувати цю протилежність іманентності та трансцендентності далі, включимо наступне зауваження. Якщо відволіктися від сприйняття, то знаходиться чимало різних інтенціональних переживань, які по їх суті виключають реальну іманентність їхніх інтенціональних об'єктів, які б то об'єкти не були. Так, наприклад, це вірно щодо будь-якого наочного уявлення – щодо спогадів, щодо чуттєвого схоплення чужої свідомості. Природно, ми не повинні змішувати таку трансцендентність з тією, яка займає нас зараз. Реальності в повному розумінні речі, яку нам ще слід прояснювати й фіксувати, належить нездатність бути іманентно сприйнятою, а тим самим бути взагалі знайденою у взаємозв'язку переживання. Отже річ сама, взагалі, називається трансцендентною. В цьому і полягає принципова різниця способів буття, яка взагалі є на світі, – розрізнення свідомості та буття.

До такої протилежності іманентного й трансцендентного належить, як уже з'ясувалося в нашому викладі, – принципова відмінність виду даності. Сприйняття іманентне й трансцендентне розрізняються не взагалі тим, що інтенціональний предмет, що знаходиться тут як жива тілесна самість, в одному випадку реально іманентний сприйняттю, в іншому – ні. Вони розрізняються, скоріше, способами даності, які в своєму сутнісному різноманітті *mutatis mutandis* переходять потім в усі модифікації сприйняття – в усі модифікації, які дають його наочне уявлення, – і в усі паралельні споглядання спогадів і споглядання фантазії. Річ ми сприймаємо завдяки тому, що вона “нюансує” – “проєктують” за всіма своїми певними, які тільки “дійсно” і по-справжньому “погтрапляють” в сприйняття. Переживання так не нюансує. Що “наше” сприйняття може досягати самих речей не інакше, як через їх проєкції-нюанси, – це не випадкова нерівність речі й не випадкова обставина “нашої людської конституції”.

Навпаки, очевидно – і черпати в самій сутності просторово-речового, до того ж навіть і в найширшому, охоплюючому всі “речі зору” сенсі, – що так влаштоване буття принципово може бути дано в сприйняттях лише за допомогою нюансування; так само в самій сутності *cogitationes*, переживань взагалі, черпати те, що вони виключають щонебудь подібне. Для сущого в регіоні цих останніх, інакше кажучи, взагалі не має ніякого сенсу ні “явище”, ні репрезентація за посередництвом нюансів-проєкцій. Де немає просторового буття, там не потрібно і говорити про бачення з різних точок зору, зі зміною орієнтації, з різних сторін, які тут надавалися б, в різній перспективі, згідно різним явищам проєкції та нюансам. З іншого боку, сутнісна необхідність – її слід досягнути з аподиктичним розсудом – полягає в тому, що просторове буття взагалі сприймається Я – будь-яким можливим Я – лише згідно із зазначеним зараз способом даності. Таке буття може “бути” тільки в відомій “орієнтації”, яка з необхідністю наказує систематичні можливості все нових і нових орієнтацій. Причому кожній, в свою чергу, відповідає певний “спосіб явища”, що ми висловлюємо, скажімо, як даність з такої і такої “сторони” і так далі. Якщо, кажучи про способи явища, ми розуміємо свої слова в сенсі способів переживання (що впливає з тільки що здійсненого опису, така мова може володіти і корелятивним оптичним змістом), то тоді це означає: до суті своєрідно специфічно побудованих різновидів переживання, конкретніше – специфічно побудованих конкретних сприйнять – належить те, що інтенціональне в них з'являється як просторова річ; від сутності таких переживань невіддільна ідеальна можливість переходу в певним чином упорядковане безперервне різноманіття сприйняття, яке може тривати і тривати, отже ніколи не буває завершеним. В сутнісній побудові подібних різноманіть укладено те, що вони встановлюють єдність відповідно свідомості, і до того ж свідомості однієї речі сприйняття, що є дедалі досконалішим, з усе нових і нових сторін, з усе більш багатими визначеннями. З іншого ж боку, просторова річ – не що інше, як інтенціональна єдність, яка принципово може бути дана тільки як єдність таких способів явища.

Роз'яснення принципової помилки.

Думати, що сприйняття (і, відповідним способом, будь-яке інше споглядання речі) не досягає самої речі, – принципова помилка. Річ нібито не дана в собі, а в своєму бутті в

собі. Від будь-якого суцього нібито невіддільна принципова можливість просто споглядати таке і, особливо, сприймати його в адекватному сприйнятті, що дає таке опосередкування “явищами”. Бог, суб’єкт абсолютно досконалого пізнання, а тим самим і будь-яких можливих адекватних сприйнять, нібито природно володіє тим – в чому відмовлено нам, істотам кінцевим, – щодо речі в собі самій.

Однак такий погляд необдуманий. У ньому укладено наступне: між трансцендентним і іманентним немає сутнісної відмінності, в тому божественному спогляданні, яке постулюється. Просторова річ є реальна конституента, тобто вона сама є переживання, відповідна належність до божественного потоку свідомості й переживань. Так дають захопити себе неправдивою думкою, ніби трансцендентність речі – це трансцендентність образу або знака. Нерідко з усім завзяттям спростовують теорію образів, підмінюючи її теорією знаків. Однак і та, й інша – не тільки невірні, вони необдумані. Просторова річ, яку ми бачимо, при всій своїй трансцендентності, сприймається, як дана в міру свідомості у всій своїй живій тілесності. Ні в якому разі замість неї нам не дається якийсь образ або знак. Ні, не треба на місце сприйняття підсовувати якусь свідомість знаків або образів.

Є й непереконливе сутнісне розходження між сприйняттям, з одного боку, і образно-символічним, або сигніфікативно-символічним представленням, з іншого. При цих останніх різновидах уявлень ми споглядаємо щось у свідомості, що воно відображає щось інше або сигніфікативно вказує на таке; володіючи в полі свого споглядання одним, ми прямуємо на це одне, а за посередництвом основного осягнення на щось інше – що відображається, що позначається. У сприйнятті мова не йде ні про що подібне, як і в простому спогаді та простій фантазії.

В актах безпосереднього споглядання ми споглядаємо якусь “самість”, на осягненні якої зовсім не починають шикуватися осягнутості вищого ступеня, отже, не відбувається нічого такого, для чого споглядаємо могло б виступати у функції “знака” або “образу”. Тому безпосередньо споглядаємо й отримуємо найменування “самість”. У сприйнятті таке ще специфічно характеризується як “живе тілесне” – на протизагаду модифікуємому характеру всього того, що “маритися”, того, що “наочно представляється” в спогаді або вільній фантазії. Знаходить в необдуманому, як тільки звичайним чином починаєш плутати ці істотно різні побудовані способи подання та, відповідно до того, корелятивні їм даності, а саме – просте наочне уявлення з символізацією (все одно – образної або сигніфікативної), і тим більше – просте сприйняття з тими двома. Сприйняття речі не переводить на наочність дещо не присутнє наочно, а якщо сприйняття було б спогадом або фантазією, – воно осягає самість в її живій, тілесній наявності. Так надходить сприйняття відповідно до свого власного глузду, і чекати від нього чогось іншого означає порушувати його сенс. А якщо мова до того ж, як в нашому випадку, йде про сприйняття речі, до суті сприйняття належить те, що воно – сприйняття нюансує, і, корелятивно, до сенсу його інтенціонального предмета, речі, в ньому даній, належить те, що вона принципово сприймається лише за допомогою так влаштованих, тобто за допомогою нюансуючого проєктуючого сприйняття.

9.11. М. ГАЙДЕГГЕР. ТЕМА АНАЛІТИКИ ПРИСУТНОСТІ

Суще, аналіз якого стоїть як завдання, це завжди ми самі. Буття цього *суцього завжди мое*. У бутті цього суцього останнє саме ставиться до свого буття. Як суще цього буття, воно поручене своєму власному буттю. *Буття* є те, про що для самого цього суцього завжди йде справа. З цієї характеристики присутності впливає двоє:

1. “Сутність” цього суцього лежить в його бутті. Що-буття (es-sentia) цього суцього, наскільки про нього взагалі можна говорити, повинно розумітися з його буття (existentia). Онтологічне завдання тут саме показати, що якщо ми обираємо для буття цього суцього позначення “екзистенція”, цей титул не має і не може мати онтологічного значення традиційного терміна existentia: existentia онтологічно є рівносильним наявності, яка суцього характеру присутності не підходить. Плутанина усувається тим, що для титулу existentia ми завжди вживаємо вираз “наявність”, а екзистенцію, як буттєве визначення, відводимо тільки присутності.

“Сутність” присутності лежить в його екзистенції. Відокремлені в цьому суцього риси не наявні “властивості” якогось саме такого наявного суцього, але кожного разу можливі для нього способи бути. Будь-яка такість цього суцього є первинне буття. Звідси титул “присутність”, яким ми позначаємо це суще, виражає не його що, як стіл, будинок, дуб, але буття.

2. Буття, про яке для цього суцього йде справа в його бутті, завжди моє. Тому присутність ніколи не зафіксована онтологічно, як випадок і приклад певного роду суцього як наявного. Такому для суцього його буття “байдуже”, вдивляючись точніше, воно “є” таке, що його буття не може йому бути ні байдужим, ні небайдужим. Розгляд присутності завжди погоджується з моїм характером цього суцього і має постійно включати особовий займенник: “я є”, “ти є”.

І присутність має знову кожен раз в тому чи цьому способі бути. Так чи інакше, вже завжди вирішено, яким способом присутність щоразу моя. Суще, для якого в його бутті справа йде про саме це буття, ставиться до свого буття як до найбільшої своєї можливості. Присутність є завжди своя можливість і “має” її не тільки лише властивістю як щось наявне. І оскільки присутність є, по суті, завжди своя можливість, це суще може в своєму бутті “вибрати” саме себе, знайти, може втратити себе або лише “узяво” знайти. Втратити себе і припинити шукати себе воно може лише тому, що за своєю суттю воно в можливості власне, тобто саме своє. Два буттєвих модуси власності це вирази, обрані термінами в строгому сенсі слова – кореняться в тому, що присутність взагалі визначається завжди через моє.

Не власність присутності означає, однак, не десь “менше” буття або “нижчий” щабель буття. Не власність може, навпаки, обумовити цілковиту конкретність присутності в її діловитості, активності, зацікавленості, життєрадісності.

Дві намічених риси присутності – по-перше, пріоритет “existentia” перед essentia, а потім властивість завжди мого – вже показують, що аналітика цього суцього постає перед своєрідною феноменальною областю. Це суще ніколи не має способу буття речей, наявного лише всередині світу. Тому його і не можна тематично задати способом виявлення наявності. Вірне завдання його настільки саме собою не зрозуміле, що саме визначення цього суцього становить важливу частину його онтологічної аналітики. Із забезпеченням правильного завдання цього суцього падає можливість взагалі довести буття такого суцього до зрозумілості. Наскільки б попереднім не був аналіз, він завжди вже вимагає забезпечення правильної установки.

Присутність визначається як суще щоразу з можливості, яка вона є і як розуміється в своєму бутті. Це формальний сенс пристрою екзистенції присутності. Тут, однак, лежить вказівка для онтологічної інтерпретації цього суцього – розгорнути проблематику його буття з екзистенціальної екзистенції. Але це ніяк не означає конструювати присутність з конкретної можливої ідеї екзистенції. Присутність треба на початку аналізу інтерпретувати саме не в особливості певного екзистенціювання, але розкрити в його індіферентності найближчим чином. Ця індіферентність повсякденної присутності не ніщо, а позитивна феноменальна риса цього суцього. З цього роду буття і назад в нього всяке екзистенціювання є як воно є. Ми називаємо цю повсякденну індіферентність присутності терміном “серединність”.

І ось оскільки усереднена буденність становить онтичне найближчим образом цього суцього, при екслікації присутності її зазвичай і весь час продовжують *перескакувати*. Онтичне є найближчим і відомим онтологічним найдалшим, які невідізані та в їх он-

тологічному значенні постійно переглянуті. Коли *Августин* запитує: *Quid autem propinquius meipso mihi?* то повинен відповісти: *ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimi* (Що мені ближче мене самого? Я струджений тут і струджений в собі самому: зробився собі землею обтяження та великого поту), то це вірно не тільки стосовно онтичної та доонтологічної непрозорості присутності, але в більшій мірі в онтологічних задачах не просто не упустити це суще в його феноменально найближчому способі буття, а й зробити доступним в позитивній характеристиці.

Усереднену повсякденність присутності не можна брати як простий “аспект”. У ній теж, і навіть в модусі невласного, лежить а ргіогі екзистенціальна структура. У ній теж справа для присутності йде певним чином про її буття, до якого вона належить в модусі середньої повсякденності, і навіть якщо це лише в модусі втечі *від неї* і *забуття себе*.

Але експлікація присутності в його середній повсякденності дає не тільки десь усереднені структури в сенсі розпливчатої невизначеності. Що онтично є способом середини, онтологічно дуже навіть може бути схоплено в змістовних структурах, які структурно не відрізняються від онтологічних визначень, скажімо, власного буття присутності.

Всі експлікації, що виникають з аналітики присутності, отримані в увазі до структури його екзистенції. Оскільки вони визначаються з екзистенціальності, ми називаємо буттєві риси присутності *екзистенціалами*. Їх треба чітко відділяти від буттєвих визначень відсутності розмірного сущого, які ми називаємо *категоріями*. Цей вислів береться і фіксується тут в його первинному онтологічному значенні. Антична онтологія має зразком свого тлумачення буття внутрішньо-мирно зустрічне суще. Способом доступу до нього вважається *νοεῖν*, відповідно *λόγος*. Сущє зустрічне в них. Але буття цього сущого має піддаватися схоплюванню в якомусь особливому *λέγειν* (вказуванні), щоб це буття заздалегідь стало зрозумілим як те, що воно є і в усякому сущому вже є. Це завжди вже попереднє звернення до буття в судженні (*λόγος*) сущого є *καθ' ὑποθέσει*. Це слово означає найближчим чином: публічно звинуватити, висловити щось комусь начистоту. В онтологічному застосуванні термін означає: яким би чином висловити суще начистоту, що воно завжди вже є як суще, тобто допомогти для всіх його побачити в його бутті.

Видивляємо та видиме в такому вигляді є *καθηγορία*. Вони охоплюють апіорні визначення сущого, по-різному відкритого для розгляду й обговорення в Логосі. Екзистенціали та категорії суть дві основні можливості буттєвих рис. Відповідне їм суще вимагає завжди різного способу первинного опитування: суще є хто (екзистенція) або що (наявне в найширшому сенсі). Про взаємозв'язок цих двох модусів рис буття можна говорити тільки з проясненого горизонту буттєвого питання.

У вступі було вже зазначено, що в екзистенціальній аналітиці присутності висувається завдання, настійність якого навряд менше, ніж у самого буттєвого питання: виявлення того апіорі, яке повинно проявитися, щоб став можливим філософський розбір питання “що таке людина”. Екзистенціальна аналітика присутності належить до всякої психології, антропології та біології. У відмежуванні від цих можливих розвідок присутності тема аналітики здатна отримати ще більш чіткі обриси. Її необхідність одночасно дасть цим довести себе ще переконливіше.

Список джерел

1. Беркли Д. Сочинения. Сост., общ. ред. и вступит. статья И. С. Нарского. М.: Мысль, 2000. С. 137-139.
2. Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / Пер. с нем. Харвест, М.: АСТ, 2000 С.316-321.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 218-231; С.250-253.
4. Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т.2. М.: Мысль, 1993. С.299-301.

5. Козлов А. А. Сочинения: в 4 т. Т. 1: Свое слово. – Мелитополь: МГПУ, НПУ, 2017. С. 555-558.
6. Гольбах П. А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // Гольбах П. А. Избранные произведения в 2-х т. Т.1. М.: Мысль, 1963. С.66-69.
7. Декарт Р. Размышления о первой философии. 1640. // Декарт Р. Сочинения в 2-х т. Т.2. М.: Мысль, 1994. С.44-46.
8. Бергсон А. Творческая эволюция. – М.: Канон-Пресс, 1998. С.78-82.
9. Сёрл Дж. Новое открытие сознания. Режим доступу: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_4/04.htm
10. Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Введение в чистую феноменологию / [пер. с нем. А.В. Михайлова]. М.: Академический проект, 2009. С.81-90.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С.134-140.

ТЕМА 10. ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ

- 10.1. Дж. Локк. Про ідеї взагалі та їх походження.
- 10.2. Р. Декарт. Правила для керівництва розуму.
- 10.3. П.Д. Юркевич. Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого.
- 10.4. Г. Райл. Поняття свідомості.
- 10.5. Г. Ріккерт. В.Віндельбанд. Критичний або генетичний метод?
- 10.6. Е. Касісер. Філософія символічних форм.
- 10.7. Б. Рассел. Види пізнання.
- 10.8. Т. Кун. На шляху до нормальної науки.
- 10.9. П.О. Флоренський. Стовп і твердження істини.
- 10.10. Ж. Дельоз. Логіка сенсу.

10.1. ДЖ. ЛОКК. ПРО ІДЕЇ ВЗАГАЛІ ТА ЇХ ПОХОДЖЕННЯ

1. Ідея є об'єкт мислення. Кожна людина усвідомлює, що вона мислить і що те, чим зайнятий розум під час мислення, – це ідеї, що знаходяться в розумі, отже немає сумніву, що люди мають в своєму розумі різні ідеї, як, наприклад, такі, які виражаються словами: “близна”, “твердість”, “насолода”, “мислення”, “рух”, “людина”, “слоно”, “військо”, “сп'яніння” та інше. Перш за все, потрібно досліджувати, як людина приходять до ідей. Я знаю, що загальноприйняте вчення полягає в тому, що люди мають вроджені ідеї та початкові знаки, закарбовані в їх розумі з самого початку їх існування. Я вже розібрав докладно цю думку. Але мені здається, набагато швидше погодяться зі сказаним в попередній книзі, коли я покажу, звідки розум може отримувати всі свої ідеї, якими шляхами і як вони поступово приходять в розум, причому я закликаю в свідки спостереження і досвід кожного.

2. Всі ідеї приходять від відчуття або рефлексії. Припустимо, що розум є, так би мовити, білий папір без всяких знаків та ідей. Але яким же чином він отримує їх? Звідки він набуває той великий запас, який діяльна та безмежна людська уява намалювала з майже нескінченною різноманітністю? Звідки отримує вона весь матеріал міркування та знання? На це я відповідаю одним словом: з досвіду. На досвіді ґрунтується все наше знання, завдяки йому врешті воно розвивається. Наше спостереження, спрямоване або на зовнішні відчуваючі предмети, або на внутрішні дії нашого розуму, які ми самі сприймаємо і про які самі міркуємо, доставляє нашому розуму весь матеріал мислення. Ось два джерела знання, звідки походять всі ідеї, які ми маємо або природним чином можемо мати.

3. Об'єкти відчуття – одне джерело ідей. По-перше, наші почуття, будучи звернені до окремих чуттєво сприйнятих предметів, доставляють розуму різні, відмінні один від одного сприйняття речей відповідно до різноманітних шляхів, якими ці предмети діють на них. Таким чином, ми отримуємо ідеї жовтого, білого, гарячого, холодного, м'якого, твердого, гіркого, солодкого, а також всі ті ідеї, які ми називаємо чуттєвими якостями. Коли я говорю, що почуття доставляють їх розуму, я хочу сказати, що від зовнішніх предметів вони доставляють розуму те, що викликає в ньому ці сприйняття. Це багате джерело більшості наших ідей, залежних повністю від наших почуттів і через них введених в розум, я і називаю відчуттям.

4. Діяльність нашого розуму – інше їхнє джерело. По-друге, інше джерело, з якого досвід постачає ідеями розум, є внутрішнє сприйняття дій (operations) нашого розуму, коли він займається придбаними ідеями. Як тільки душа починає розмірковувати і розглядати ці дії, вони доставляють нашому розуму (understanding) ідеї іншого роду, які ми

не могли б отримати від зовнішніх речей. Такі “сприйняття”, “мислення”, “сумніви”, “віра”, “міркування”, “пізнання”, “бажання”, а також всі різні дії нашого розуму (inind). Коли ми усвідомлюємо та помічаємо їх в собі, то отримуємо від них в своєму розумі такі ж відмінні одна від одної ідеї, як і ті, які ми отримуємо від тіл, що діють на наші почуття. Це джерело ідей кожна людина цілком має всередині себе, і, хоча це джерело не є почуття, оскільки не має ніякого відношення з зовнішніми предметами, проте воно дуже схоже з ним і може бути досить точно назване внутрішнім почуттям. Але, називаючи перше джерело відчуттям, я називаю друге – рефлексією, бо воно приносить тільки такі ідеї, які здобуваються розумом за допомогою роздумів про свою власну діяльність всередині себе. Отже, мені б хотілося, щоб зрозуміли, що під рефлексією в подальшому викладі я маю на увазі те спостереження, якому розум піддає свою діяльність і способи її прояву, внаслідок чого в розумі виникають ідеї цієї діяльності. Ці два джерела, повторюю я, тобто зовнішні матеріальні речі, як об’єкти відчуття, і внутрішня діяльність нашого власного розуму, як об’єкт рефлексії, на мою думку, єдине, звідки беруть початок всі наші ідеї. Термін “діяльність” я вживаю тут в широкому сенсі, маючи на увазі не тільки дії розуму по відношенню до своїх ідей, але й порушувані іноді ідеями свого роду афекти, як, наприклад, задоволення або незадоволення, що виникають від будь-якої думки.

10.2. Р. ДЕКАРТ. ПРАВИЛА ДЛЯ КЕРІВНИЦТВА РОЗУМУ

Правило 1

Метою наукових занять має бути напрямок розуму таким чином, щоб він міг вносити тверді істинні судження про всі ті речі, які йому зустрічаються.

Такий звичай людей, що кожного разу, коли вони помічають якусь схожість між двома речами, вони в своїх судженнях приписують одній з них навіть те, чим ці речі відрізняються, якщо вони дізналися, що є істинним для однієї з них. Так, невадо порівнюючи науки, які цілком укладаються в пізнання, притаманному духу, з мистецтвами, які вимагають деякої тілесної вправності та розташування, і бачачи, що одна людина не в змозі навчитися всім мистецтвам, але кращим майстром стає той, хто вправляється лише в одному з них (адже одні й ті руки не можуть пристосуватися до обробки землі та гри на кіфарі або до багатьох різних занять подібного роду настільки ж легко, як до одного з них), вони думали те саме і про науки і, відрізняючи їх одну від одної стосовно відмінності їхніх предметів, вважали, що треба вивчати кожную науку окремо, відкинувши всі інші. У цьому вони безумовно обманувалися. Адже, оскільки всі науки є нічим іншим, як людською мудрістю, яка завжди є однією й тою самою, на якій б різні предмети вона не була спрямована, і оскільки вона переймає від них відмінність не більше, ніж світло сонця – від різноманітності речей, які воно висвітлює, не потрібно обирати для розуму будь-які кордони, бо пізнання однієї істини не віддаляє нас від відкриття іншої, як це відбувається при тренуванні в одному мистецтві, але, скоріше, тому сприяє. І право, мені здається дивним, що багато допитливих людей досліджують властивості рослин, руху зірок, перетворення металів і предметів дисциплін, подібних до цих, але при всьому тому майже ніхто не думає про здоровий глузд або про цю загальну мудрість, тоді як всі інші речі слід цінувати не стільки заради науки, скільки тому, що вони щось додають до цієї мудрості. І від того не без підстави ми виставляємо це правило найважливішим серед усіх, бо ніщо так не відхиляє нас від прямого шляху розвідки істини, якщо ми спрямовуємо наші заняття ні до цієї спільної мети, а до будь-якої приватної. Я говорю не про погані цілі, що підлягають осуду, якими є порожені слава або ганебна нажива: адже очевидно, що прикрашені доводи й обмани, пристосовані до здібностей натовпу, відкривають до цих цілей шлях набагато коротший, ніж той, який може знадобитися для міцного пізнання істинного. Але я розумію саме шляхетні й гідні похвали цілі, адже вони часто вводять нас в оману більш витончено, як, наприклад, коли ми

вивчаємо науки, корисні для життєвих зручностей або ті, які доставляють ту насолоду, яку знаходять в спогляданні істинного, яке є майже єдиним в цьому житті повним і не затьмареним ніякими печальми щастям. Звичайно, ми можемо очікувати від наук цих законних плодів, але, якщо ми під час занять думаємо про них, вони часто стають причиною того, що багато речей, які необхідні для пізнання інших речей, ми втрачаємо, або тому, що вони, на перший погляд, здаються малокорисними, або тому, що здаються малоцікавими. І треба повірити в те, що всі науки пов'язані між собою настільки, що набагато легше вивчати їх усі разом, ніж відокремлюючи одну від інших. Отже, якщо хто-небудь серйозно хоче дослідити істину речей, він не повинен вибирати якусь окрему науку: адже всі вони пов'язані між собою і одна від одної залежні. Але нехай він думає тільки про примноження природного світла розуму, не для того, щоб дозволити те чи інше шкільне утруднення, але для того, щоб в будь-яких випадках життя розум (intellectus) наказував волі, що слід обрати, і незабаром він здивується, що зробив успіхи набагато більші, ніж ті, хто займався приватними науками, і не тільки досяг всього того, до чого інші прагнуть, але й перевершив те, на що вони можуть сподіватися.

Правило 2

Потрібно займатися тільки тими предметами, завдяки яким наш розум, очевидно, здатен досягти достовірного та безсумнівного знання.

Будь-яка наука є достовірне та очевидне пізнання, і той, хто сумнівається в багатьох речах, не більше обізнаний, ніж той, хто про них ніколи не думав, але при цьому перший здається більш нетямущим, ніж останній, якщо про деякі речі він склав помилкову думку. Тому краще не займатися зовсім, ніж займатися предметами настільки важкими, що, будучи не в змозі відрізнити в них істинне від помилкового, ми змушені допускати сумнівне в якості достовірного, бо в цих випадках надія на примноження знання не така велика, як ризик його зменшення. І таким чином, цим положенням ми відкидаємо всі ті знання, які є лише правдоподібними, і вважаємо, що слід довіряти тільки абсолютно вивіренним знанням, які неможливо поставити під сумнів. І як би не переконували себе вчені в тому, що існує вкрай мало таких знань, бо вони внаслідок якогось пороку, звичайного для людського роду, відмовлялися міркувати про такі знання, як занадто легких і доступних кожному, я, проте, нагадую, що їх набагато більше, ніж вони вважають, і що їх досить для достовірного доказу незлічених положень, про які до цього часу вони могли міркувати, що лише це може бути. Оскільки вони вважали негідним вченої людини зізнатися в своєму незнанні чогось, вони настільки звикли прикрашати свої помилкові доводи, що згодом мало-помалу переконали самих себе і, таким чином, стали видавати їх за справжні.

Але якщо ми будемо суворо дотримуватися цього правила, виявиться дуже небагато речей, вивченням яких можна було б зайнятися. Бо навряд чи в науках знайдеться яке-небудь питання, в якому дотепні мужі не розходилися б між собою в думках. А всякий раз, коли судження двох людей про одну й ту ж річ виявляються протилежними, ясно, що принаймні один з них помиляється або навіть жоден з них, мабуть, не володіє знанням: адже коли б доказ одного був би достовірним і очевидним, він міг би так викласти його іншому, що врешті переконав би і його розум. Отже, про всі речі, стосовно яких існують правдоподібні думки такого роду, ми, мабуть, не в змозі придбати досконале знання, оскільки було б зухвалістю очікувати від нас самих більшого, ніж дано іншим; отже, якщо ми правильно розраховували, з уже відкритих наук залишаються тільки арифметика та геометрія, до яких нас приводить дотримання цього правила.

Ми, однак, не засуджуємо, вважаючи на той спосіб філософствування, який винайшли інші, та знаряддя правдоподібних силогізмів, надзвичайно придатних для шкільних баталій, бо вони тренують уми юнаків і розвивають їх за допомогою якогось змагання, і набагато краще утворювати їх думками такого роду, навіть якщо ті очевидно є недостовірними, оскільки служать предметом спору між вченими, ніж надавати їх, незайнятих, самим собі. Адже, можливо, без керівника вони кинулися б до прірви, але, поки вони

йдуть по слідах наставників, нехай і відступаючи іноді від істинного, вони, напевно, обрали би шлях у всякому разі більш безпечний з тієї причини, що він уже був вивчений більш досвідченими людьми. І ми самі раді, що колись так само були навчені в школах. Але оскільки ми вже звільнилися від клятви, яка прив'язувала нас до слів учителя, і нарешті, в досить зрілому віці прибрали руку з-під його ферули, якщо ми всерйоз хочемо самі встановити собі правила, за допомогою яких ми піднялися б на вершину людського пізнання, то серед перших, звичайно, слід визнати це застережливе правило, щоб ми не зловживали дозвіллям, як роблять багато, нехтуючи всім легким і займаючись тільки важкими речами, про які вони майстерно будують воістину витончене припущення і вельми правдоподібні міркування, але після багатьох праць нарешті занадто пізно помічають, що лише збільшили безліч сумнівів, але не вивчили ніякої науки.

Як ми децю раніше сказали, що з інших відомих дисциплін тільки арифметика та геометрія залишаються незацепленими ніяким пороком брехні й недостовірності, то, щоб більш ґрунтовно з'ясувати причину, чому це так, треба зауважити, що ми приходимо до пізнання речей двома шляхами, а саме – за допомогою досвіду або дедукції. До того ж слід зауважити, що досвідчені дані про речі часто бувають оманливими, дедукція ж, або чистий висновок одного з іншого, хоча і може бути залишена без уваги, якщо вона неочевидна, але ніколи не може бути невірно проведена розумом, навіть вкрай нерозсудливим. Мені здаються малокорисними для даного випадку ті цуга діалектиків, за допомогою яких вони розраховують керувати людським розумом, хоча я не заперечую, що ці ж кошти вельми придатні для інших потреб. Дійсно, будь-яка омана, в якій можуть заплутатися люди (я говорю про них, а не про тварин), ніколи не виникає з невірного висновку, але тільки з того, що вони покладаються на деякі малозрозумілі дані досвіду або вносять судження необачно та безпідставно.

З цього очевидним чином виводиться, чому арифметика та геометрія є більш достовірними, ніж інші дисципліни, а саме оскільки лише вони займаються предметом настільки чистим і простим, що не передбачають абсолютно нічого з того, що досвід привніс би недостовірного, але цілком складаються з розумно виведених. Отже, вони є найбільш легкими та очевидними з усіх наук і мають предмет, який нам потрібен, оскільки людина, якщо вона уважна, здається, навряд чи може в них помилитися. Але тому не повинно бути дивним, якщо розум багатьох людей сам собою скоріше вдається до інших мистецтв або філософії: адже це трапляється, оскільки кожен сміливіше дає собі свободу робити припущення про речі темні, ніж про очевидні, і набагато легше припускати щонебудь в якому завгодно питанні, ніж досягати істини в одному, яким би легким воно не було.

Тепер з усього цього випливає висновок: треба вивчати не лише арифметику та геометрію, але тільки те, що ті, що шукають прямий шлях до істини, не повинні займатися ніяким предметом, щодо якого вони не можуть володіти достовірністю, яка дорівнює достовірності арифметичних і геометричних доказів.

Правило 3

Відносно обговорюваних предметів слід шукувати не те, що думають про них інші або що припускаємо ми самі, але те, що ми можемо ясно й очевидно углядіти або достовірним чином вивести, бо знання інакше не здобувається.

Слід читати книги стародавніх, оскільки величезним благоднянням є те, що ми можемо скористатися працями настільки багатьох людей як для того, щоб дізнатися про ті речі, які вже колись були вдало відкриті, так і для того, щоб нагадати собі про ті речі, що залишаються у всіх дисциплінах, які ще належить придумати. Але при всьому тому є велика небезпека, коли ті плями помилок, які виникають через занадто уважне читання цих книг, випадково не пристали до нас, хоч би як ми тому не опиралися і хоч би якими обачними не були. Адже письменники зазвичай бувають такого складу розуму, що кожного разу, коли вони необачно схиляються до вибору будь-якої спірної думки, вони завжди намагаються витонченими доводами схилити нас до того ж; навпаки, коли вони,

завдяки щасливому випадку, відкривають щось достовірне й очевидне, вони ніколи не уявляють його інакше, як огорнутим різними двозначностями, або, треба думати, побоюючись, щоб не знищити гідності відкриття простотою доказу, або тому, що вони ревниво оберігають від нас неперикриту правду.

Так ось, хоча б всі вони були щирими та відвертими і ніколи не нав'язували нам нічого сумнівного в якості істинного, але все викладали по чистій совісті, однак, оскільки навряд чи однією людиною було сказано що-небудь таке, протилежне чому не було б висунуто кимось іншим, ми завжди перебували б в нерішучості, кому з них слід повірити.

І абсолютно марно підраховувати голоси, щоб слідувати тій думці, якої дотримується більшість авторів, адже якщо справа стосується важкого питання, більш імовірно, що істина в ньому могла бути виявлена швидше небагатма, ніж багатма. Але хоча б навіть усі вони погоджувалися між собою, їх вчення все одно не було б для нас достатнім: адже, до слова сказати, ми ніколи не стали б математиками, нехай навіть зберігаючи в пам'яті всі докази інших, якби ще за складом розуму не були здатні до вирішення яких би то не було проблем, або філософами, якби ми зібрали всі доводи Платона та Аристотеля, а про речі, які викладаються ними, не могли б винести твердого судження: адже тоді ми б вивчали не науки, а історії.

Крім того, нагадаємо, що ніколи не слід змішувати взагалі ніякі припущення з нашими судженнями про істину речей. Це зауваження має важливе значення: адже немає більш вагомої причини, чому в загальноприйнятій філософії ще не знайдено нічого настільки очевидного й достовірного, що не могло б привести до суперечки, ніж та, що вчені, не задовольняючись пізнанням речей ясних і достовірних, спершу наважилися б висловитися про речі темні та невідомі, яких вони торкнулися за допомогою правдоподібних припущень. Потім вони самі мало-помалу перейнялися довірою до них і, без розбору змішуючи їх з речами істинними та очевидними, нарешті не змогли укласти нічого, що не здавалося б залежним від будь-якого положення такого роду і тому не було б недостовірним.

Але щоб далі нам не впасти в ту саму оману, розглянемо всі дії нашого розуму, за допомогою яких ми можемо прийти до пізнання речей без будь-якої боязні обману, і припустимо тільки дві, а саме – інтуїцію та дедукцію.

Під інтуїцією я розумію не хитке свідчення почуттів і не оманливе судження неправильно утвореної уяви, а розуміння (consertum) ясного й уважного розуму, настільки легке й виразне, що не залишається абсолютно ніякого сумніву щодо того, що ми розуміємо, або, що те саме, безсумнівне розуміння ясного й уважного розуму, яке породжується лише світлом розуму і є більш простим, а значить, і більш достовірним, ніж сама дедукція, хоча вона і не може бути проведена людиною неправильно, як ми позначали раніше. Таким чином, кожен може побачити розумом, що він існує, що він мислить, що трикутник обмежений тільки трьома лініями, а куля – єдиною поверхнею, і тому подібні речі, які набагато більш численні, ніж помічає більшість людей, адже вони вважають негідним звертати увагу на настільки легкі речі.

Втім, щоб ненароком не збентежити кого-небудь новим вживанням слова "інтуїція" та інших слів, у використанні яких я надалі змушений подібним же чином віддалятися від їх загальноприйнятого значення, я тут взагалі попереджаю, що зовсім не думаю про те, яким чином всі ці слова вживалися останнім часом в школах, оскільки було б дуже важко користуватися тими назвами, а мати на увазі зовсім інше. Я звертаю увагу тільки на те, що означає латинською кожне таке слово, щоб кожного разу, коли не вистачає відповідних виразів, я міг вкласти потрібний сенс в ті слова, які здаються мені найбільш придатними для цього.

Однак ця очевидність і достовірність інтуїції потрібні не тільки для висловлювань, але також і для яких завгодно міркувань. Взяти, наприклад, такий висновок: 2 і 2 складають те саме, що 3 і 1; тут слід вбачати не тільки те, що 2 і 2 складають 4, що 3 і 1 також складають 4, але до того ж і те, що з цих двох положень з необхідністю виводиться і це третє.

Втім, може виникнути сумнів, чому до інтуїції ми додали тут інший спосіб пізнання, що полягає в дедукції, за допомогою якої ми осягаємо все те, що з необхідністю виводиться з деяких інших достовірно відомих речей. Але це потрібно було зробити саме так, оскільки дуже багато речей, хоча самі по собі вони не є очевидними, пізнаються достовірно, якщо тільки вони виводяться з істинних і відомих принципів за допомогою постійного і ніде не зупиняемого руху думки, яка ясно вбачає кожен окрему річ. Так само ми дізнаємося, що остання ланка будь-якого довгого ланцюгу пов'язана з першою ланкою, хоча ми і не можемо оглянути одним поглядом всіх проміжних ланок, від яких залежить це з'єднання, – дізнаємося, якщо тільки ми переглянули їх послідовно і пам'ятали, що кожна з них, від першої до останньої, пов'язана з сусідньою. Отже, ми відрізняємо тут інтуїцію розуму від достовірної дедукції тому, що в останній виявляється рух, або якась послідовність, чого немає в першій, і, далі, тому, що для дедукції не потрібно наявної очевидності, як для інтуїції, але вона, скоріше, деяким чином запозичує свою достовірність у пам'яті. Внаслідок цього можна сказати, що саме ті положення, які безпосередньо виводяться з перших принципів, пізнаються в залежності від різного їх розгляду то за допомогою інтуїції, то за допомогою дедукції, найперші ж принципи – тільки за допомогою інтуїції, і, навпаки, віддалені наслідки – тільки за допомогою дедукції.

Ці два шляхи є найвірнішими шляхами до знання, і розум не повинен допускати їх більше – всі інші треба відкидати, як підозрілі й ті, що ведуть до помилок; проте це не заважає нам повірити, що ті речі, які були відкриті з натхнення, більш достовірні, ніж будь-яке пізнання, оскільки віра в них, як і будь-яка віра в загадкові речі, є дією не розуму, а волі, і, якби вона мала підстави в розумі, їх, перш за все, можна і потрібно було б шукати за допомогою вже названих шляхів, які ми, можливо, коли-небудь доведемо більш ґрунтовно.

10.3. П. Д. ЮРКЕВИЧ. СЕРЦЕ І ЙОГО ЗНАЧЕННЯ В ДУХОВНОМУ ЖИТТІ ЛЮДИНИ, ЗА ВЧЕННЯМ СЛОВА БОЖОГО

З причин, які пояснювати тут було б недоречно, ми звикаємо розглядати душу як машину, яка заводиться і налаштовується в точній відповідності з тими поштовхами та враженнями, які падають на неї з боку зовнішнього світу. Ми хотіли б визначити неозору для нашого погляду істоту душі, яка призначена для розвитку не тільки в часі, але і в вічності, єдино за тими її станами, які викликаються в ній враженнями зовнішнього світу. З цієї точки зору один психолог висловив надію, що при подальшому розвитку наших знань про душу ми будемо в змозі визначити її рух і зміни з такою ж математичною точністю, з якою нині визначаємо рух парової машини, адже управління власністю та рухами душі стане для нас настільки ж легким і вірно розрахованим, як управління паровою машиною. Ми думаємо, проте, що ця надія назавжди залишиться нездійсненою мрією, що в людській душі завжди залишиться ряд станів і рухів, до яких ніколи не може бути застосований фізичний закон рівності між дією та протидією. У біблійному погляді на значення людського серця для духовного життя людини висловлюється з глибокою істиною ця виняткова особливість людської душі, в прямій протилежності з тим механічним поглядом, який не надає ніякого значення цій особливості. Уже в простому поданні, яке тільки утворюється нашим мисленням на підставі вражень, що йдуть ззовні, ми повинні розрізняти дві сторони: 1) знання зовнішніх предметів, яке полягає в цьому поданні, і 2) той душевний стан, який обумовлюється цією виставою та знанням. Ця остання сторона уявлення не підлягає ніякому математичному розрахунку: вона висловлює безпосередньо та своєрідно якість і гідність нашого душевного настрою. В односторонньому прагненні до знання ми часто забуваємо, що будь-яке поняття входить в нашу душу як її внутрішній стан, і оцінюємо наші поняття тільки по тому, в якій мірі

вони служать для нас образами речей. Тим часом ця сторона в понятті, якою визначається стан і настрої душі, має для цілісного життя духу більше значення, ніж уявлення, оскільки воно є образ речі. Якщо з теоретичної точки зору можна сказати, що все, гідне бути, гідне й нашого знання, то в інтересах вищої морально-духовної освіти абсолютного справедливого було б положення, що ми повинні знати тільки те, що гідне нашої моральної та богоподібної істоти. Дерево пізнання не є дерево життя, а для духу його життя видається чимось дорожчим, ніж його знання. Але це особливе, своєрідне, яке не піддається математичним визначенням життя духу, має найближче відношення до серця людини: всяцѣм'у хранешем' стережися твоє серце; од сих бо ісходїща живота (Притч. 4, 23). Тут помітно відбиваються ті тонкі й невлвовимі рухи й стани нашої душі, про які ми не можемо утворити ніякого чіткого уявлення. Нам ніколи не вдається перевести в чітке знання той рух радості та скорботи, страху та надії, ті відчуття добра й любові, які так безпосередньо змінюють биття нашого серця. Коли ми насолоджуємося спогляданням краси в природі або мистецтві, коли нас зачіпають задушевні звуки музики, коли ми дивуємося величі подвигу, то всі ці стани більшої чи меншої наснаги миттєво відображаються в нашому серці, і до того ж з такою самобутністю й незалежністю від нашого звичайного душевного потоку, що людське мистецтво, може бути, вічно буде повторювати справедливі скарги на недостатність коштів для вираження та зображення цих серцевих станів.

Тут приходить нам на думку євангельське оповідання про двох учнів Христових, які йшли в день Господня воскресіння в Еммаус і боролися з подивом і сумнівами щодо новини про воскресіння Спасителя (Лк. 24, 13-32). На шляху сам Господь постав подорожнім: очі ж нею держався, та Його не було познама (Лк. 24, 16). Господь, таким чином невідомий, розкриває учням таємницю свого воскресіння, але Його бесіда не дає, проте, пізнати їм, хто розмовляє з ними. Тільки після таємничого ламання хліба оньма відкрию Я очі, і познаста Його (Лк. 24, 31). Тепер учні з подивом зізнаються один одному: не серце наше горя Бѣ Въ нас, егда глаголаше нама на шляху і егда сказоваше нама пісанія? (Лк. 24, 32). В даному випадку серце перевершило розум в пізнанні істини. Учні мали вже спочатку думки сердечні, які, однак, не скоро й нелегко було пізнати розумом. Подібні стани переживає і кожна людина, особливо в хвилини великих труднощів, коли немає часу дочекатися ясного силогізму і коли необхідно надати себе безпосередньому потягу серця, як деякого морально-духовного такту. Християнські аскети часто скаржилися на повільність розуму у визнанні того, що безпосередньо і прямо відомо серцю, і нерідко називали розум людський чуттєвим і тілесним; і звичайно, він може здатися таким, якщо порівняти його посередню діяльність з тими безпосередніми і раптово виникаючими одкровеннями істини, які мають місце в нашому серці. Цим, втім, не заперечується, що повільний рух розуму, як повільна хода, відрізняються певною правильністю і розрахованістю, яких бракує занадто енергійним рухам серця. Як життя без порядку, так і порядок без життя – недоладності з призначенням людського духу. Проте якщо світло знання повинно стати теплотою і життям духу, воно повинно проникнути до серця, де б воно мало б можливість увійти в настрої душі. Так, якщо істина падає нам на серце, то вона стає нашим благом, нашим внутрішнім скарбом. Тільки це скарб, а не абстрактна думка. Людина може вступати в боротьбу з обставинами і людьми; тільки для серця можливий подвиг і самовідданість.

З цих зауважень ми витягуємо два положення: 1) серце може виражати, виявляти і розуміти абсолютно своєрідно такі душевні стани, які по своїй ніжності, переважності та життєвості не піддаються відверненому від знання розуму; 2) поняття й чітке знання розуму, оскільки воно стає нашим душевним станом, не залишається абстрактним чином зовнішнім предметом, відкривається або дає себе відчувати і помічати не в голові, а в серці. В цю глибину воно повинно проникнути, щоб стати діяльною силою і двигуном нашого духовного життя.

У живій оцінці людей і їх гідності ми не обмежуємося зазначенням їх знань і понять. Істина, оскільки вона існує тільки в абстрактній думці людини, не відноситься нами при цій оцінці прямо і безпосередньо до її духовної суті. Нам хотілося б, швидше за все, зна-

ти, хвилює ця істина серце людини, які її духовні потяги й прагнення, чим викликають-ся її симпатії, що її радує та засмучує і, взагалі, в чому полягає скарб її серця (Лк. 6, 45). Коли ми говоримо про удавання та лицемірство людини, то при цьому ясно висловлюємо, що її думки та слова не належать до суті. Що на серці лежить у неї щось зовсім інше, ніж в думках і словах, або що крім цих, виявляємих нею думок, є у неї ще думки задушевні або сердечні. Ми розрізняємо тут підроблену особистість людини, яка виступає перед нами, і особистість дійсну, яка зі своїм різноманітним змістом прихована в серці людини. Явище подвійності душі показує, яка величезна може бути відстань між душевною діяльністю в уявленнях і поняттях, і тими власними станами душі, які відгукуються в рухах серця. Тому у випадках, що мають для нас особливу важливість, ми просимо людину сказати свою думку від серця. Життєві відносини, в яких перемагається формальність і зовнішність людських спілок, суть відносини сердечні: такі відносини дружби, братерства, любові і так далі. У цих відносинах проявляє себе і живе людина, без обману та сорому, у всій широті та повноті своїх різноманітних духовних станів.

10.4. Г. РАЙЛ. ПОНЯТТЯ СВДОМОСТІ

Глава II. “Знання як” і “знання що”

Коли людину описують за допомогою того чи іншого епітета, що позначає розумові здібності, наприклад, “розумна” або “дурна”, “розсудлива” або “необачна”, то така дескрипція приписує їй не знання або незнання якоїсь істини, а здатність або нездатність виконати ряд дій певного роду. Теоретики були настільки поглинені завданням дослідження природи, підстав і рекомендацій прийнятих ними теорій, що більшою частиною ігнорували питання про те, що значить для когось знати, як виконувати завдання. Навпаки, в повсякденному житті, втім, як і в особливій справі навчання, ми набагато частіше стикаємося зі здібностями і діями людей, ніж з їх когнітивним арсеналом і тими істинами, які вони дізнаються. Справді, навіть коли ми стикаємося з видатними інтелектуальними здібностями або недоліками людей, нас менше цікавить запас освоєних і збережених ними істин, ніж їх можливість відкривати ці істини, а також застосовувати і розвивати їх після того, як вони встановлені. Часто ми помічаємо, що людина не знає якогось факту тільки тому, що наслідком цього невідання виявляються дурні вчинки, про які їй доводиться шкодувати.

Існує як певний паралелізм між “знанням як” і “знанням що”, так і деякі відмінності. Ми говоримо про навчання, як про гру на музичному інструменті, аналогічно тому, що щось є фактом; говоримо про те, як стригти дерева, і про те, що римляни встали табором в певному місці. Ми говоримо, що забули, як в’язати рифовий вузол, і що по-німецьки Messer означає “ніж”. Ми можемо цікавитися як, а можемо прагнути дізнатися – чи дійсно.

З іншого боку, ми ніколи не говоримо про людину, що вона вірить або вважає як, і, хоча було б правильно запитати про підстави або причини прийняття будь-ким деякого твердження, подібне питання не може бути поставлене про чиюсь майстерність грати в карти або уміння вкладати капітал.

Що ж міститься в наших описах людей, які знають як жартувати, як оцінювати жарти, як граматично правильно говорити, як грати в шахи, рибалити або вести суперечку? Частково мається на увазі, що, коли вони виконують ці дії, то схильні робити їх добре, тобто коректно, або ефективно, або успішно. Їхні дії співвідносяться з певними стандартами і відповідають певним критеріям. Але цього замало. Добре відрегульований годинник показує точний час, а вимуштруваний цирковий тюлень бездоганно виконує трюки.

Але ми не вважаємо їх “розумними”. Ми приберегли цю характеристику для людей, які відповідальні за свої вчинки. Бути розумним означає не просто відповідати критеріям, а й застосовувати їх; не просто бути добре координованим, але бути в змозі регулювати свої дії. Дія людини описується як точна або вміла в тому випадку, якщо в своїх операціях вона готова відстежувати і виправляти промахи, повторювати успішні досягнення і вдосконалюватися в них, вміти отримувати користь із прикладів інших людей і так далі. Вона застосовує критерії, діючи критично, тобто намагаючись все зробити правильно.

Зазвичай це виражається поширеною формулою, яка стверджує, що дія є розумною, якщо діючий суб'єкт думає над тим, що він робить в момент вчинення дії, і думає таким чином, що йому не вдалося б зробити дію добре в разі, якби він не розмірковував над нею під час її вчинення. До цієї розхожої ідіоми іноді апелюють як до свідчення на користь інтелектуалістської легенди. Поборники останньої схильні прирівнювати “знання як” до “знання що”, використовуючи той аргумент, що дія, вчинена розумно, включає в себе дотримання правил або застосування критеріїв. З цього випливає, що операція, охарактеризована як розумна, повинна передувати усвідомленню цих правил або критеріїв. Це означає, що діючий суб'єкт спершу повинен пройти через внутрішній процес явного визнання для себе певних тверджень (іноді вони називаються “максимами”, “імперативами” або “регулятивними принципами”) про те, що має бути зроблено, і тільки після цього він може здійснити свою дію відповідно до цих установок. Він повинен проінструкувати себе перш, ніж зможе почати практику. Кухар повинен переказати самому собі рецепт, перш ніж приступити до приготування страв; герой повинен вловити внутрішнім слухом відповідний моральний імператив до того, як кинеться рятувати потопачую людину; шахіст повинен подумки пробігти по всіх релевантних для даної ситуації правилах і тактичних максимам перш, ніж зможе зробити коректні й майстерні ходи. Робити що-небудь, думаючи над тим, що робиш, означає, згідно з цією легендою, завжди робити дві речі. По-перше, брати до уваги певні, відповідні суті справи утвердження або приписи і, по-друге, практично здійснювати те, що включають в себе ці твердження і приписи. Це означає спочатку робити теоретичний, а потім практичний хід.

Безперечно, ми не тільки часто розмірковуємо перед дією, але і розмірковуємо для того, щоб діяти правильно. Шахісту може знадобитися деякий час, щоб спланувати свої ходи, перш ніж їх зробити. І все ж загальне припущення, що дія, що здійснюється розумно, вимагає попереднього обдумування відповідних тверджень, звучить неправдоподібно навіть тоді, коли, за відсутності кращого, допускається, що необхідне обдумування може протікати дуже швидкоплинно і абсолютно непомітно для діючого суб'єкта. Я маю намір довести, що інтелектуалістська легенда помилкова і що, коли ми описуємо дію як розумну, це не тягне за собою опису подвійної операції обмірковування та виконання.

Перш за все, існує багато видів дій, в яких виявляються розумні здібності, але відсутні сформульовані правила або критерії. Якщо ми попросимо дотепника викласти ті максими або канони, відповідно до яких він придумує й оцінює жарти, то йому буде важко сформулювати відповідь. Він знає, як створити хороші жарти і як визначити погані, але він не зможе представити нам собі самому якийсь рецепт їх створення. Таким чином, практика дотепності не є клієнтом теорії дотепності. Подібним же чином канони естетичного смаку, правила хорошого тону або винахідницької діяльності можуть залишатися не обговореними, що не перешкоджає осмисленій реалізації цих здібностей і обдарувань. Аристотель був першим, хто вивів правила коректного міркування, але люди знали, як уникати та помічати помилки в міркуваннях вже до того, як засвоїли його уроки. І після аристотелівських робіт люди, включаючи самого Аристотеля, зазвичай приводили свої аргументи без якихось внутрішніх звернень до його формул. Вони не складали схем своїх аргументів до того, як приводили їх. Адже якби їм довелося планувати те, що думати, перш, ніж думати, то вони не могли б думати взагалі, бо саме це планування виявлялося б непродуманим заздалегідь.

Дієва практика випереджає описуючу її теорію; методологія передбачає застосування методів і їх критичне дослідження. Саме тому, що Аристотель виявив в собі та інших вміння міркувати то розумно, то безглуздо, і саме тому, що Ісаак Уолтон виявив у себе й

інших здатність вудити рибу іноді успішно, а іноді – ні, вони обидва змогли передати учням максими і приписи свого вміння. Тому цілком можливо, що люди розумно роблять певного роду дії, коли вони ще не в змозі враховувати будь-які твердження, що вказують на те, як ці дії повинні виконуватися. Деякі розумні дії не контролюються попереднім усвідомленням принципів, що застосовуються в них.

Вирішальне заперечення проти інтелектуалістської легенди полягає в наступному. Розуміння тверджень саме по собі є операцією, виконання якої може бути більш-менш розумним або недолугим. Однак якщо для осмисленого виконання будь-якої дії необхідно, щоб була виконана, причому розумно, випереджаюча її теоретична операція, то буде важко коли-небудь розірвати це порочне коло.

Давайте розглянемо ряд характерних аспектів, через які може виникнути цей регрес. Згідно даної легенди, коли б діючий суб'єкт не здійснював будь-що розумне, його дія передує і направляється іншою, внутрішньою, дією розуміння регулятивного затвердження, яка відповідає його практичній задачі. Однак, що змушує його розглядати саме цю єдину відповідну максиму, а не якусь іншу з багатьох тисяч, що не стосуються справи? Чому згаданий вище герой-рятівник не може викликати в своїй свідомості кулінарний рецепт або правило формальної логіки? Можливо, це відбувається, але тоді стосовно інтелектуальних процесів його слід охарактеризувати як недоумкуватого. Розумна рефлексія над тим, як діяти, крім іншого, включає обдумування того, що в даній ситуації доречно, та ігнорування того, що не має відношення до справи. Чи повинні ми тоді сказати, що для того, щоб рефлексія суб'єкта над вчинком була розумною, він повинен, перш за все, відрефлексувати те, як найкращим чином роздумувати над тим, як діяти? Нескінченність (мається на увазі – регресу) показує, що застосування критерію відповідності не тягне за собою виникнення процесу обмірковування цього критерію.

Далі, якщо все це передбачається, що для того, щоб діяти розумно, я повинен спочатку обміркувати розумну підставу своєї дії, то виникає питання: яким чином мною досягається відповідне застосування цієї підстави до специфічної ситуації, в якій моя дія повинна здійснитися? Бо це підстава, або максима, неминуче є твердженням деякою мірою спільності. Вони не можуть містити в собі особливості, пристосовані до кожної деталі певного стану справ. Очевидно, повторюся ще раз, що я повинен бути розсудливим і недурним, і ця розсудливість, сама по собі, не може бути продуктом інтелектуального підтвердження будь-якого загального принципу. Військовий не стане хитрим полководцем тільки тому, що він схвалює стратегічні принципи Клаузевіца, він також повинен бути компетентним у їх застосуванні. Знання того, як застосувати максими, не може бути редуційоване до прийняття тих чи інших максим, воно не виводиться з них.

У загальних рисах абсурдність припущення інтелектуалістської легенди полягає в тому, що будь-яка дія успадковує всі свої права на статус розумної від попередньої внутрішньої операції планування того, що належить робити. Часто ми дійсно проходимо через такий процес, і якщо ми нерозумні, то наше планування нерозумне, а якщо розумні, то розумне й воно. Добре відома можливість розумно планувати та нерозумно діяти, тобто нехтувати настановами в своїй практиці. Отже, відповідно до вихідного аргументу, наш інтелектуальний процес планування повинен успадковувати право називатися розумним від іншого внутрішнього процесу – від планування планування, а цей процес, в свою чергу, може бути вдалим або недолугим. Цей регрес нескінченний, що редукує до абсурду теорію, яка стверджує, що для того, щоб дія була розумною, вона повинна породжуватися та направлятися попередньою інтелектуальною операцією. Різниця між раціональними та дурними діями полягає не в їх родоводі, а методі їх здійснення, і стосується інтелектуальної дії не в меншій мірі, ніж дії практичної. “Розумне” не може бути визначено в термінах “інтелектуального”, а “знання як” – в термінах “знання що”. “Думати над тим, що я роблю”, не означає “думати, що робити, і робити це”. Коли я роблю щось розумно, тобто думаючи над тим, що я роблю одну річ, а не дві, моя дія має не особливі antecedenti, а особливу манеру або методику здійснення.

10.5. В. ВІНДЕЛЬБАНДТ. КРИТИЧНИЙ АБО ГЕНЕТИЧНИЙ МЕТОД?

Незаперечно у всякому разі, що в основі кожної пізнавальної діяльності окремих наук, як при використанні індуктивного, так і дедуктивного методу, лежить визнання аксіом, значення яких полягає в тому, що лише за допомогою них може бути доведено що-небудь про факти або з фактів, тобто отримана істина. Завдання теоретичної філософії, логіки – не що інше, як викладення системи цих аксіом і демонстрація її ставлення до пізнавальної діяльності. Але значення аксіоматичне настільки, що обумовлює і обґрунтовує всі особливі функції, які мають в області етики і навіть історії ті загальні цілі, визнання яких вимагається від кожного і на підставі яких оцінюються всі особливі цілі людської діяльності; в області естетики – ті загальні правила впливу, якими може бути обґрунтоване загальне поєднання певного почуття. Розширюючи звичайне словживання, можна говорити про етичні та естетичні аксіоми, і в такому випадку завдання всіх філософських досліджень може бути сформульоване таким чином: проблема філософії – значення аксіом.

У поняття аксіоми входить, як було зазначено вище, її недоказовість. Дедуктивно аксіоми доведені бути не можуть, бо вони утворюють основу будь-якої дедукції і доказ її вимагав би визнання ще більш загального, більш безпосереднього, тобто аксіом ще більш високого рівня. Індуктивно вони більше доведені бути не можуть, бо будь-яка індукція передбачає визнання аксіом в межах тієї області, в якій вона відбувається. З цього випливає, що філософія не може користуватися ні індуктивним, ні дедуктивним методом так, як ними користуються інші науки. Значення аксіом не може бути виведено з чого-небудь або доведено безліччю окремих випадків, в яких вони показали себе значущими. Отже, філософія повинна підходити до своєї проблеми іншим шляхом.

Кант назвав аксіоми, про значення яких йде мова в його “Критиці”, апріорними синтетичними судженнями, і три його головних праці досліджують їх в трьох названих вище областях. Якщо уявити поняття Канта в його справжньому вигляді, поза термінологією, яка стала настільки багатозначною через спотворення її в психології, то можна сказати: в філософії мова йде про значення тих з’єднань уявлень, які, будучи самі недоказові, лежать, з безпосередньою очевидністю, в основі всіх доказів.

Таким чином, для філософії все зводиться до того, як показати що безпосередню очевидність аксіом. Логічної необхідності, з якої може бути доведена значущість аксіом, не існує. Тому можливо лише одне з двох: або виявити їх фактичне значення, показати, що в дійсному процесі подання, воління та відчуження ці аксіоми справді визнаються значущими, що в емпіричній реальності духовного життя вони складають значущі, загально визнані принципи, або встановити, що їм властива необхідність іншого роду, необхідність телеологічного, що їх значення повинно бути безумовно визнано для досягнення відомих цілей.

У цьому пункті генетичне та критичне розуміння філософії розходяться, і німецька, заснована Кантом філософія, повинна відмежуватися від усього того, що вважалося філософією до Канта або вважається такою після нього. Для генетичного методу аксіоми – дійсні способи осягнення, що склалися в ході розвитку уявлень, почуттів і вольових рішень людей і досягли в них значення; для критичного методу ці аксіоми, абсолютно незалежні від того, як далеко простирається їх дійсне визнання, – норми, які повинні мати силу за умови, що мислення прагне визнаним усіма способом до того, щоб бути істинним, воління – до того, щоб бути добрим, відчуття – до того, щоб розуміти красу.

Якщо в критичній філософії таким чином приймається телеологічна точка зору, то це відбувається без будь-якого метафізичного гіпостазування поняття мети, і саме в цьому проявляється фундаментальна відмінність філософії від інших наук. Серед принципів пояснюючих наук поняття мети відсутнє або займає дуже скромне місце; судження про ступінь, в якому будь-яка річ

або діяльність відповідає відомій меті, не є теоретичне судження чи твердження, за допомогою якого може бути досягнута реальність речі або діяльності. Телеологія – не генетичне пізнання. Про цілі в пояснюючій науці мова йде тільки в обмеженій області психології, соціології та історії, де усвідомлений намір повинен бути взятий до уваги в якості одного з каузально та економічно діючих факторів індивідуального або суспільного життя. В іншому розумінні доцільності будь-яких відносин не є їхнє каузальне пізнання. Телеологічна необхідність не пояснює дійсність. Не треба, отже, боятися того, що той вид телеологічної точки зору, який тут допускється в філософському методі, може суперечити передумовам інших наук; антитеологічний шум настільки часто виникає в наш час, але не торкається сказаного тут. В своїй відмові від вторгнення в сферу пояснюючих наук філософія черпає мужність визнати ідею телеологічного зв'язку принципів у своїй абсолютно особливій області.

Таким чином, в даному разі до критичної філософії в цілому відноситься те, що Шиллер сказав про вчення Канта: там, де воно не може довести, воно “волає до совісті”. Теоретична філософія не може надати доказ своїх аксіом; ні так звані закони мислення формальної логіки, ні принципи розуміння світу, які виводяться з категорій, не можуть бути обґрунтовані досвідом, але логіка може сказати: ти хочеш істини, так подумай про те, що для виконання цього бажання тобі необхідно визнати значення цих норм. Практична філософія не може вивести моральні максими ні за допомогою всебічної індукції, ні з будь-яких теоретичних положень метафізики, психології або емпіричної соціології, але етика може звернутися до кожного з наступною аргументацією: ти переконаний, що є абсолютний критерій, що дозволяє визначити, що добре і що погано; так ось, поміркувавши, ти зрозумієш, що це можливо лише в тому випадку, якщо значення певних норм має телеологічний характер, проте в цьому відношенні, завдяки двозначності слова “доцільність”, панує неймовірне змішання понять. Доцільність, яка цікавить еволюційне пояснення, не є нормативність, відповідна певному ідеалу, а є просто життєздатність. З цієї точки зору доцільним називається все, що життєздатне, яке б воно не було в інших відносинах; і якщо врешті робиться висновок, що в боротьбі за існування зберігає життя тільки доцільне, то це не глибока мудрість, а проста тавтологія – аналітичне судження: життєздатне зберігає життя.

Тому кого покоробить, що в критичному методі необхідна подібна основна передумова, слід нагадати, що, застосовуючи генетичний метод, доводиться вдаватися до набагато більш численних і спеціальних передумов, не досягаючи при цьому задовільного результату. В першу чергу, до них належать всі аксіоми, без яких взагалі не може бути пояснюючої теорії, всі ті, за допомогою яких тільки й може бути обґрунтована констатація фактів і тлумачення їхнього зв'язку. Для обґрунтування будь-якої “теорії” має бути наданий весь зміст системи теорії пізнання, і це саме можна сказати щодо фактичного встановлення та генетичного розгляду аксіом. Отже, при цьому повинна бути з самого початку допущена не тільки значимість законів так званої формальної логіки, а й тих законів теорії пізнання (наприклад, закон причинності), про дослідження яких йде мова. Що стосується аксіом, формальної логіки, правил висновку за допомогою розуму, то само собою зрозуміло, що значення їх повинно бути заздалегідь визнано у всякому дослідженні, отже, і в тому, що належить до них самих. Як тільки починають взагалі міркувати, нехай навіть про саме мислення, доводиться застосовувати максими правильного мислення навіть у тому випадку, якщо мета полягає у встановленні значущості їх самих; для того щоб взагалі розуміти один одного, необхідно застосовувати значущі для даного питання норми, навіть якщо робиться тільки спроба дослідити, яким чином взагалі приходять до розуміння один одного. Звертатися до логічних досліджень, не вмюючи правильно логічно мислити, схоже з бажанням “навчитися плавати, не входячи в воду”. Це визнавали всі розумні логіки, і це не може служити докором жодному логічному методу, бо відноситься до всіх точок зору без винятку.

Однак передумови генетичного методу аж ніяк не вичерпуються цими формальними визначеннями; кожна констатація фактів і кожна заснована на них належна до них теорія завжди спочиває, як було зазначено вище, на загальних “упередженнях”, під які ми підводимо наші сприйняття окремо або в цілому, і саме вони є тими аксіомами теорії пізнання, значимість яких повинна бути доведена. В першу чергу, це стосується – що зрозуміло само собою і не потребує подальшого обґрунтування – спроб, які під впливом емпіричної тенденції нашого часу переростають, щоб перетворити філософію в свого роду природознавство, в “індуктивну” дисципліну.

Але кожна “теорія” такого роду потребує значної кількості матеріалів або тільки психологічних або історичних знань. Показати, що аксіоми дійсно значущі та пояснити, як вони досягли цієї значущості в ході природно закономірного процесу душевного життя людини, можна лише частково за допомогою психології, частково – за допомогою історії культури (в найширшому сенсі слова). Тому для генетичного методу психологія та історія культури складають справжню область філософського дослідження. Дані цих емпіричних наук служать головним матеріалом пізнання; філософія для цього методу не що інше, як спрямоване на аксіоми психологічне та культурно-історичне дослідження. Перед нами “безнадійна спроба” обґрунтувати, за допомогою емпіричної теорії, те, що становить передумову кожної теорії.

Але навіть якщо допустити всю масу цих спеціальних передумов, залишається абсолютно незрозумілим, чого хочуть досягти за допомогою такого емпірично-генетичного методу дослідження аксіом. Вище, чого можна досягти на цьому шляху, завжди виявляється лише констатацією та поясненням на підставі законів психічного життя того, що аксіоми дійсно значущі. Але з цим доказом і поясненням справа йде, мабуть, настільки неблагополучно, як і з самою фактичною значимістю аксіом. Якщо “бути значущим” у фактичному значенні означає бути визнаним або служити фактично визначальним принципом, то аксіоми дійсно “значимі” тільки для окремих випадків і іноді, але не у всіх і не завжди. І це стосується так само як роду, так і індивіду. Бо проти затвердження фактичної значимості аксіом можуть бути з повним правом висловлені всі ті заперечення, якими Локк спростовував наявність так званих вроджених ідей. Зовсім не треба звертатися до ботокудів і інших цікавих народностей, щоб дізнатися, що у всій великій сфері психічного життя людей не можна виявити що-небудь дійсно загальнозначущого, – хіба що так званий потяг до щастя, який в якості чисто формального поняття, що означає прагнення до задоволення бажань, якими б вони не були, піднесеними або низинними, виявляється скрізь і в усі часи. І зовсім послідовно емпіричний метод психології констатував загальне значення тільки цього прагнення до щастя, що, втім, принесло йому великий успіх у черні, який цим не було сказано нічого нового. Але встановити фактичне загальне визнання будь-якого загального положення, закони мислення формальної логіки або аксіоми теорії пізнання, моральної максими або естетичного правила неможливо. Діти та ідіоти всюди виступають як негативні інстанції, і навіть якщо відмовитися від залучення їх, то і дорослі екземпляри виду *homo sapiens* виявляються настільки різноманітні, що і для них нічого не може бути загальновизнаним. Загальнозначуще не може бути знайдено ні за допомогою індуктивного порівняння всіх індивідів і народів, ні за допомогою дедуктивного виведення з поняття “істоти” людини.

Тому той, хто дійсно і з усією серйозністю хотів би стояти в цьому питанні на точці зору “чистого досвіду”, мав би прийти до висновку, що всі розмови про загальнозначуще взагалі – не більше, ніж просто свавілля. В ході природно необхідного процесу духовного життя у індивідів, а також у народів, формуються відомі загальні способи сприйняття дійсності. Це – константна сукупність аперцепції, яка, утворена за законами асоціації та відтворення, визначає подальший перебіг психічного процесу та з'єднується з почуттям суб'єктивної достовірності. Це почуття, яке Юм назвав *belief*, Якобі невдало переклав як “віра”, Шлейєрмахер назвав почуттям впевненості, змушує кожен людину претендувати на те, щоб всі інші мислили, бажали, відчували так само, як і вона. Для психологічного дослідження всі ці форми аперцепції однаково необхідні. І з цієї точки зору абсолютно не можна собі уявити, як можна вирішити, що одна з них має більше права на визнання, ніж інша. Генетичне пояснення так само, як фактична констатація, стосується всіх в однаковій мірі. Тому для генетичного пояснення немає абсолютного критерію, і всі переконання розглядаються як однаково правомірні, бо вони однаково природно необхідні. Для нього всі ці загальні положення та засновані на них судження мають лише відносну цінність, частково для визначення точки зору індивіда, частково – для спільного психічного життя історично зумовленого суспільства.

Таким чином, чисто емпіричне розуміння кардинального філософського питання неминуче приходить до релятивізму. Подібно до того, як в ясному плині елініського духовного життя всі форми осягнення світу приймають з типовою простотою і величчю чіткі обриси, так і цей висновок переконливо використовувався софістами, і всі наступні системи релятивізму, такі як вчення

енциклопедистів або сучасний позитивізм, являють собою лише перероблені та пристосовані до величчю часу повторення протагорівського висловлювання: “λόγτων ἡρημίτ ωφμετρού άνυρολος”.

Однак з цим релятивізмом справа йде не настільки серйозно, як може здатися боязким людям. Там, де він виступає як наукова теорія, він не більше, ніж жажливий самообман. Бо саме тим, що він хоче бути теорією, він мовчазно визнає всі ті передумови, які взагалі тільки і дозволяють розробити та обґрунтувати теорію. Якщо робиться спроба довести будь-яке положення з точки зору релятивізму, то тим самим допускається, що встановити факти загальнозначущим чином можна, а також можна прийти на їхній підставі до висновку, який повинні визнати всі. Релятивізм підтверджує те, що він спростовує, а саме – значимість теоретико-пізнавальних принципів і логічних норм. Якщо така спроба не робиться, то залишається тільки, подібно до деяких базик серед грецьких софістів, заявити, що, по суті, взагалі нічого не можна стверджувати, причому це можна вважати наймудрішим завершенням такої мудрості. В області теорії всі, навіть нігілістські і релятивістські системи, визнають значення аксіом і наявність обов'язкової для всіх норми. Чим більше доказів нагромаджує релятивіст, тим смішнішим він стає, бо тим переконливіше спростовує те, що хоче довести. Тому і не існує дійсно серйозної наукової теорії релятивізму. А думка, що для кожного значимим є те, що представляється йому таким, дійсно існує, але лише як маловідомий різновид життєвого переконання. Релятивізм – це “філософія” пересічної людини, яка ні в що більше не вірить, або столичного нероби, який, знизуючи плечима, відпускає нахабні жарти і готовий сьогодні говорити одне, а завтра – інше.

10.6. Е. КАСІРЕР. ФІЛОСОФІЯ СИМВОЛІЧНИХ ФОРМ

Так, в процесі еволюції мови хаос безпосередніх вражень структурується для нас лише завдяки тому, що ми висвітлюємо його “найменування” і таким чином надаємо чуттєвому функцію мовного вираження та мислення. У світі мовних знаків світ вражень набуває абсолютно нового “змісту” завдяки новій духовній артикуляції. Розрізнення та відокремлення, фіксація відомих моментів змісту за допомогою звуків мови – це не тільки їх позначення, а й надання їм певної можливої якості, в силу якої вони піднімаються над безпосередністю так званих чуттєвих якостей. Мова стає основним засобом духу, адже завдяки їй відбувається наш прогресивний рух від світу елементарних відчуттів до світу споглядання й уявлення. Він уже в зародку містить в собі інтелектуальну роботу, яка триває потім у вивченні поняття, спеціального наукового терміна, логічної формальної єдності. У ньому прихований початок тієї загальної функції поділу та з'єднання, яка знаходить вище свідоме вираження в аналізі та синтезі наукового мислення. Поряд зі світом мовних і понятійних знаків існує відмінний від нього, але споріднений для нього за духовним походженням образний світ міфу та мистецтва. Міфологічна фантазія, як би глибоко вона не полягала в чуттєвості, теж виходить за межі чистої сприйнятливості. Якщо підходити до неї зі звичайною емпіричною міркою та розглядати як таку, то її конструкції повинні здаватися просто “нереальними”, але саме ця нереальність свідчить про спонтанність і внутрішню свободу міфологічної функції. Ця свобода – не беззаконне свавілля. Міф – не продукт капризу або випадку; в ньому діють власні фундаментальні закони формоутворення, які проявляються у всіх його особливих виразах. В області художньої творчості це ще більш очевидно, адже сприйняття естетичної форми чуттєвого можливо лише завдяки тому, що ми самі творимо основні елементи форми. Наприклад, розуміння просторових форм обумовлено, в кінцевому рахунку, законами їх внутрішнього творення. Отже, ми бачимо, що сама піднесена й чиста духовна активність, яка тільки може відкритися свідомості, всюди обумовлена й опосередкована певними формами чуттєвої активності. Первісне сутнісне життя чистої ідеї постає перед нами завжди лише в барвистому блиску феноменів. Систему різноманітних про-

явів духу ми можемо зрозуміти, тільки простежуючи різні напрямки його початкової творчої сили. У ній рефлексія вбачає сутність духу, бо він може відкритися нам тільки в своїй діяльності у зв'язку з формуванням чуттєвого матеріалу.

Те, що в створенні різних систем чуттєвих символів проявляється саме чиста активність духу, підтверджує той факт, що всі ці символи з самого початку виступають з претензією на об'єктивність і ціннісне значення. Всі вони виходять за межі чисто індивідуальних феноменів свідомості, претендуючи на загальне значення. Можливо, подальше критично-філософське дослідження з його розвиненим, сформованим поняттям "істини" покаже неспроможність цієї претензії, але вже той факт, що вона взагалі була висунута, говорить про сутність і характер духовних форм. Як правило, вони розглядають свої конструкції навіть не стільки як загальнозначущі, скільки в якості справжнього ядра об'єктивної "дійсності". Наприклад, для перших наївних, не займаних рефлексією виразів мовного мислення, як і для міфологічного мислення, характерним є те, що зміст "речі" і зміст "знака" не цілком чітко розділені, індиферентно переходять один в одного. Ім'я речі й річ, як така, невіддільні один від одної; образ або слово таять в собі магічну силу, що дозволяє проникати в суть речі. Для того щоб знайти в цьому погляді зерно істини, треба звернутися від реального до ідеального, від речового до функціонального. Справді, створення знака в процесі внутрішнього розвитку духу – завжди перший і необхідний крок на шляху об'єктивного пізнання сутності. Знак являє для свідомості перший етап і перший речовий доказ об'єктивності, тому що за допомогою нього вперше покладається зупинка в безперервній русі змісту свідомості, оскільки в ньому визначається і виділяється щось стійке.

Жоден змістовний момент свідомості не повертається до суворо визначеної totoжності після того, як одного разу йому на зміну прийшов інший. Він залишається тим, чим він був – одним і тим самим назавжди, – лише в тому випадку, якщо залишає свідомість. Цією безперервною зміною змістовних моментів свідомість протиставляє власну єдність єдності форми. Totoжність свідомості виявляється не в тому, що вона в собі містить, а в тому, що вона робить. Через знак, пов'язаний з будь-яким вмістом, саме цей зміст набуває нового статусу й великої тривалості життя, оскільки знаку – на відміну від того, що відбувається в реальній зміні окремих змістів свідомості, – відповідає певне ідеальне значення, закріплюючись за ним як таке. На відміну від конкретно даного відчуття, знак не подібний точці, не є щось в своєму роді неповторне та унікальне – він виступає в ролі представника безлічі сукупності можливих змістовних моментів, кожному з яких протистоїть "загальне". Діяльність символічної функції свідомості в мові, мистецтві, міфі виражається в тому, що з потоку свідомості спочатку витягуються конкретні стійкі основні форми, наполовину понятійної, наполовину чуттєво-споглядальної природи, утворюючи в потоці змістів острівця замкнutoї на собі формальної єдності.

При цьому мова йде не просто про окремих акт, а про постійно прогресуючий процес визначення, який накладає свій відбиток на весь розвиток свідомості. Спочатку створюється враження, ніби фіксація змісту в мовних знаках, образах міфу і мистецтва нічим не відрізняється від його утримання в пам'яті, тобто від його простого відтворення. Здавалося б, знак нічого не додає до того змісту, з яким він пов'язаний, а просто зберігає та повторює його в чистому вигляді. Звертаючись до історії психології мистецтва, можна вказати на фазу наївного "згадуючого мистецтва", коли художня творчість ще орієнтується на виділення певних рис сприйнятого почуттями, на відтворення їх в пам'яті в створеному ним самим образі. Але чим більше явно виявляються окремі напрямки духу з їх специфічною енергією, тим стає ясніше, що уявно самостійне відтворення в знанні завжди передбачає первинну, засновану на власних законах, творчу діяльність. Відтворюваність змісту пов'язана зі створенням для нього знака, в межах сенсу якого свідомість діє вільно та самостійно. Тим самим і поняття "спогади" набуває нового, більш об'ємного змісту. Для того щоб згадати якийсь зміст, свідомість повинна освоїти його внутрішньо, не так, як вона це робить у відчутті або сприйнятті. Недостатньо простого повторення того, що було дано в інший момент часу – в цьому повторенні вступає в силу новий спосіб розуміння та формування, адже будь-яке "відтворення" містить в собі

вже новий щабель “рефлексії”. Сприймаючи зміст не як сьогодення, а як минуле, свідомість зберігає в собі його образ, а отже, представляє його як щось, що не зникле – і вже таким до нього ставленням надає йому і собі інше, ідеальне значення. І останнє розкривається з усе більшою конкретністю та змістовною повнотою в міру диференціації власного образного світу Я. Сформоване Я – вже не тільки першоджерело творчої активності: воно чить розуміти все глибше її саму. Тим самим межі “суб’єктивного” та “об’єктивного” світу вперше проводяться з усією визначеністю та очевидністю. Одним з істотних завдань загальної критики пізнання є встановлення тих законів, за якими відбувається це розмежування чисто теоретичної сфери методами наукового мислення. Вона показує, що “суб’єктивне” та “об’єктивне” буття протистоять один одному як дві розмежовані й змістовно певні сфери аж ніяк не з самого початку – вони отримують визначеність лише в процесі пізнання пропорційно коштам і умовам останнього. Так, категоріальна відмінність між Я і не-Я виявляється радикальною, постійно діючою функцією теоретичного мислення, але спосіб реалізації цієї функції – те, як відокремлюється зміст “суб’єктивного” та “об’єктивного” буття один від одного, – змінюється в залежності від досягнутого щабля пізнання. “Об’єктивна” в досвіді означає, для науково-теоретичного світогляду, його незмінні та необхідні елементи: однак чому саме в цьому змісті приписується незмінність і необхідність, залежить, з одного боку, від загального методологічного масштабу, який мислення накладає на досвід, а з іншого боку, обумовлено наявним станом пізнання, сукупністю його емпірично та теоретично перевірених поглядів. Ось чому те, яким способом ми застосуємо понятійну протилежність “суб’єктивного” та “об’єктивного” в процесі формування досвіду, в побудові образу природи, виявляється не стільки рішенням пізнавальної проблеми, скільки її повноцінним виразом.

10.7. Б. РАССЕЛ. ВИДИ ПІЗНАННЯ

Пошуки постулатів наукового висновку містять в собі два види проблем. З одного боку, тут є аналіз того, як взагалі визнається за правильний висновок те, що з метою розкриття бере участь в утворенні принципів; це дослідження є чисто логічним. З іншого – тут зустрічається та складність, що на перший погляд є мало підстав припускати, що ці принципи істинні, і ще менше підстав припускати, що істинність їх вже відома. Я думаю, що питання про те, в якому сенсі (якщо цей сенс взагалі є) ці принципи можуть бути відомі, вимагає аналізу поняття “пізнання”. Це поняття дуже часто трактується так, ніби воно мало цілком ясний і єдиний сенс. Моя власна думка така, що численні філософські труднощі та суперечки виникають через недостатнє усвідомлення відмінностей між різними видами пізнання, а також через ту невизначеність і недостовірність, яка характеризує більшу частину того, що ми, на нашу думку, знаємо. Коли обговорюються психічні поняття, важливо також пам’ятати саме про безперервність нашого еволюційного розвитку з нижчих тварин. “Пізнання”, зокрема, не повинно визначатися способом, який передбачає непрохідну прірву між нами та нашими предками, які не мали тих переваг, які дає володіння мовою.

Те, що визнається за пізнання, має два різновиди; по-перше, пізнання фактів, по-друге, пізнання загальних зв’язків між фактами. З цією відмінністю дуже тісно пов’язана інша, а саме – існуюче пізнання, яке може бути описано як “відображення”, і пізнання, яке складається в здатності до розумної дії. Монади Лейбніца “відображають” Всесвіт і в цьому сенсі “пізнають” його; але оскільки монади ніколи не взаємодіють, вони не можуть “діяти” на що-небудь зовнішнє по відношенню до них. Це логічна крайність однієї концепції “пізнання”. Логічною крайністю іншої концепції є прагматизм, який був вперше проголошений К. Марксом в його “Тезах про Фейєрбаха” (1845): “Питання про те, чи володіє людське мислення предметною істинністю, – зовсім не питання теорії, а

практичне питання. На практиці людина повинна довести істинність, тобто дійсність і міць, потойбічність свого мислення... Філософи по-різному пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його" (К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, том 3, сторінки 1, 4).

Обидві ці концепції – Лейбніца та Маркса – є, на мою думку, неповними. Говорячи дуже грубо та приблизно, перша застосована до пізнання фактів, а інша – до пізнання загальних зв'язків між фактами. В обох випадках я кажу також і про невиводиме знання. Наші дослідження, пов'язані з ймовірністю, показали нам, що має існувати невиводиме знання не тільки фактів, але також і зв'язків між фактами.

Наше знання про факти, оскільки воно не є похідним, має два джерела – відчуття і пам'ять. Відчуття є основним, оскільки ми можемо згадати тільки те, що було чуттєвим досвідом. Але хоча відчуття і є джерело пізнання саме по собі, воно не є – в будь-якому звичайному сенсі – пізнанням. Коли ми говоримо про "пізнання", ми зазвичай маємо на увазі відмінність між тим, що пізнає, і тим, що пізнається, тоді як у відчутті немає такої відмінності. "Сприйняття" в тому сенсі, в якому це слово вживається більшістю психологів, має пізнавальну природу, але це відбувається завдяки тим додаванням, які приєднуються до чистого відчуття досвідом або, можливо, вродженим нахилом.

Але ці додавання можна розглядати як "пізнання" тільки в тому випадку, якщо є зв'язок між відчуттям та іншими фактами, що знаходяться поза мого миттєвого психічного стану, і ці зв'язки повинні мати відповідне ставлення до зв'язку між чистим відчуттям і тим залишком психічного стану, який називається процесом сприйняття. Перехід від відчуття до сприйняття, отже, передбачає не тільки факти, а й зв'язки між фактами. Він передбачає ці зв'язки, однак тільки в тому випадку, якщо сприйняття розглядається як форма пізнання; як психологічна подія, сприйняття є простий факт, але такий, який може і не бути правдивим щодо того, що він додає до відчуття. Він правдивий тільки тоді, коли є певні зв'язки між фактами, наприклад, між зоровим образом заліза та його твердістю.

Спогад є найбільш чистим зразком відображаючого пізнання. Коли я згадую будь-який музичний твір або особу приятеля, стан моєї свідомості, схожий, хоча і з деякими відмінностями того, яким воно було, коли я слухав музику або бачив обличчя приятеля. Якщо я володію достатнім умінням, я можу зіграти цей музичний твір або намалювати особу по пам'яті, а потім порівняти свою гру або малюнок з оригіналом або, скоріше, з чим-небудь, що – як я маю підставу вірити – дуже схоже на оригінал. Але ми цілком довіряємо нашій пам'яті навіть в тому випадку, якщо вона не витримує цього випробування. Якщо наш приятель з'являється з синцем під оком, ми запитуємо: "Що з вами сталося?" Ми не говоримо: "Я забув, що у вас був синяк під оком". Перевірка пам'яті, як ми вже мали нагоду відзначити, полягає тільки в підтвердженні її даних; значний ступінь правдоподібності приписується спогаду за його власний рахунок, особливо якщо він виявляється живим і свіжим.

Спогад є точним не стосовно тієї допомоги, яку він надає в обробці теперішніх та майбутніх фактів, а щодо його схожості з минулим фактом. Коли Герберт Спенсер через п'ятдесят років знову побачив жінку, яку любив, будучи молодим, і яку уявляв все ще молододу, він, саме завдяки цій точності його спогадів, виявився нездатним усвідомити справжній факт. Відносно спогадів визначення "істини", "знання" полягає в схожості справжньої уяви з минулим чуттєвим досвідом. Здатність обробляти справжні й майбутні факти при деяких обставинах може підтверджувати, але ніколи не зможе визначити, що ми маємо на увазі, коли говоримо, що певний спогад є "знанням".

Відчуття, сприйняття і спогад, по суті своїй, належать до дословесного досвіду; і ми можемо думати, що вони не дуже розрізняються у нас і у тварин, від яких вони перейшли до нас. Коли ми підходимо до знання, що виражається в словах, ми, мабуть, неминуче втрачаємо дещо з особливостей того досвіду, який намагаємося описати, оскільки всі слова класифікують. Але тут є важливий момент, який слід підкреслити: хоча слова в якомусь сенсі і класифікують, людина, яка їх вживає, необов'язково сама повинна робити це. Дитина навчається відповідати на стимули певного роду словом "кішка"; це причинний закон, аналогічний тому, як сірник, запалюючи, реагує на певного роду стимул.

Але сірники не класифікують стимул як “запалюючий”, і дитина теж необов’язково класифікує стимул, коли дає відповідь “кішка”. Дійсно, ми потрапляємо в нескінченний регрес, якщо не усвідомлюємо, що вживання такого слова, як “кішка”, не передбачає класифікацію. Ніхто не може вимовити двічі в один момент слово “кішка”; класифікація різних випадків вживання слова є процес, подібний класифікації тварин, як зразків того чи іншого виду. Отже, класифікація має давніше походження, ніж початок вживання мови. Все включене до первісної діяльності, що виглядає як класифікація, представляє більш близьку подібність у відповідях на певні стимули, ніж подібність в самих стимулах. Два випадки вживання слова “тварина” більше схожі один на одного, ніж миша і гіпопотам. Ось чому мова допомагає, коли ми хочемо знайти щось спільне, що мають всі тварини.

Коли я уявляю собі по пам’яті картину якої-небудь події, те, що я маю на увазі, називаючи її “істинною”, ні в якій мірі не є умовністю. Вона “щира”, оскільки має таку ж схожість зі своїм прототипом, як і образ. Якщо образ відчувається як спогад, а не тільки як уява, він є “знанням” в тій самій мірі, в якій він “правдивий”.

Але як тільки при цьому використовуються слова, сюди включається елемент умовності. Дитина, побачивши крота, може сказати “миша”; це помилка в умовності, подібна грубості у ставленні до своєї тітки. Але якщо людина, яка відмінно володіє мовою, побачить миґцем крота і скаже “миша”, то її помилка буде не в умовності, і якщо вона має можливість подальшого спостереження, то скаже: “Ні, я бачу, що це кріт”. До того, як будь-яке словесне твердження може розглядатися як вираз знання або помилки, слід надати визначення – номінальні або наочні – всім вживаним в такому твердженні словам. Всі наочні визначення, а отже, і визначення взагалі, є, до певної міри, невизначеними. Шимпанзе, безумовно, мавпи, але в ході еволюції повинні були бути тварини, які були проміжною формою між мавпами та людьми. Кожне емпіричне поняття, безумовно, може бути застосовано до будь-яких одних об’єктів і не застосовується до інших, а в проміжку між ними є область сумнівних об’єктів. Відносно цих об’єктів, класифікаційні твердження можуть бути більш-менш щирими або настільки близькими до сумнівної області, що марно розглядати їх і як справжні, і як помилкові.

Призначення технічних засобів науки – скорочення цієї області недостовірності. Вимірювання даються з точністю до стількох-то значущих знаків і вказується можлива помилка. Іноді “природні види” роблять помилку практично неможливою. В існуючому світі, ймовірно, немає жодної тварини, щодо якої не виникло б сумнівів, чи є вона безсумнівно мишею або не мишею; сумнівні випадки, які повинні були виникнути в ході еволюції, більше не існують. У фізиці атоми належать до обмеженого числа дискретних видів: “уран-235” – це поняття, яке завжди або недвозначно може бути застосовано, або чітко не може бути застосовано до кожного даного атому. Взагалі кажучи, недостовірність через невизначеність обмежена, піддається обліку та існує тільки в невеликому відсотку тих тверджень, які ми збираємося робити – у всякому разі там, де можна застосувати науковий апарат.

Залишаючи осторонь невизначеність, задамося питанням, що бере участь, коли ми висуваємо такі твердження, як “це миша”. Зорове відчуття змушує нас вірити, що в тому напрямку, в якому ми дивимося, є тварина, що володіє минулим і майбутнім, а також всіма тими характеристиками (понад і крім видимого образу), які становлять для нас визначення слова “миша”. Якщо ми маємо рацію в цій складній вірі, то в зовнішньому світі повинні бути зв’язки між фактами, подібні зв’язкам, що існують між зоровим відчуттям і віруванням, причиною якої вона є. Якщо цих зв’язків немає, – як, наприклад, миша – не “реальна”, а фотографічний знімок, – то наша віра помилкова. Таким чином, зв’язки між фактами мають відношення до визначення істинності чи хибності того, що може вважатися судженнями сприйняття.

Якась частина, – але не ціле, як я думаю, – того, що затверджується, коли я говорю: “Це миша”, – складається з очікувань і гіпотетичних очікувань. Ми думаємо, що якщо будемо продовжувати спостереження, то або будемо продовжувати бачити мишу, або побачимо, як вона сховається в якусь тріщину; ми були б здивовані, якби вона раптом

зникла посеред кімнати, хоча в кіно було б неважко показати і це. Ми думаємо, що якби ми доторкнулися до неї, то отримали б відчуття, яке отримають від миші. Ми припускаємо, що якщо цей фотографічний знімок буде рухатися, то буде рухатися як миша, а не як жаба. Якби ми були анатомами, то могли б думати, що при її розтині ми виявили б у ній мишачі органи. Але коли я кажу, що ми “думаємо” про всі ці речі, то це звучить занадто виразно. Ми будемо думати про них, якщо нас запитують; ми будемо здивовані, якщо станеться щось протилежне всьому цьому. Але, як правило, те, що може розвинути в ці думки, є щось досить невизначене та неоформлене.

Ми, на мою думку, можемо сказати, що нормально сприймаємий об’єкт викликає відповідь двох видів: з одного боку, деякі більш-менш неусвідомлені очікування і, з іншого боку, певні імпульси до дії, хоча ця дія може полягати в триваючому спостереженні. Є певний зв’язок між цими двома видами відповіді. Наприклад, триваюче спостереження передбачає очікування, що об’єкт буде продовжувати існувати; ми не маємо такої відповіді на спалах блискавки.

Часто очікування буває набагато більш визначеним, ніж в тих випадках, які ми розглядали. Ви бачите, що закриваються від вітру двері, тому очікуєте почути звук зачиняємих дверей. Ви бачите, що наближається знайомий, тому очікуєте його рукостискання. Ви бачите сонце, що заходить, і очікуєте, що воно сховається за горизонтом. Дуже велика частина повсякденного життя складається з очікувань; якби ми опинилися в обстановці, настільки незнайомій, що не знали б, чого очікувати, ми відчували б сильне почуття страху (подивіться на фотографії стада слонів, які панічно втікають, тільки-но побачивши літак). Бажання знати, що нас чекає, становить більшу частину любові до свого дому, а також імпульсу до наукового дослідження. Вчені, змушені подорожувати, вигадали однорідність простору, тому що вони відчувають себе неспокійно при думці, що “немає більше такого ж місця, як свій будинок”.

Очікування, якщо їх проаналізувати, припускають віру в причинні закони. Але в їхній примітивній формі вони, мабуть, не передбачають такої віри, хоча бувають істинними тільки в тій мірі, в якій істинні причинні закони, що стосуються справи. У розвитку очікування є три стадії. На найпримітивнішій стадії наявність А спричиняє очікування В, але без будь-якого усвідомлення зв’язку; на другій стадії ми віримо, що “А – у наявності, отже, буде і В”; на третій стадії ми піднімаємося до загального гіпотетичного судження: “Якщо є А, то буде і В”. Перехід від другої стадії до третьої жодним чином не є легким; неосвічені люди відчувають велику скруту з гіпотетичним судженням, істинність припущення якого невідома.

Хоча ці три стани свідомості різні, умова істинності передбачуваної віри у них загальною такою самою – існування причинного зв’язку між А і В. Звичайно, в першій формі, де наявність А спричиняє очікування В, В може наступити випадково, і тоді очікування буде підтверджено, але це не буде відбуватися зазвичай, якщо немає якогось зв’язку між А і В. У другій формі, коли ми говоримо “А – у наявності, отже, буде і В”, – слово “отже” потребує інтерпретації, але в його звичайному розумінні воно не буде вважатися виправданим, якщо зв’язок між А і В був випадковим і мав місце лише в цьому випадку. У третій формі причинний закон явно стверджується.

За яких обставин такі вірування можуть вважатися “знаннями”? Це питання передбачається у всякій спробі відповісти на інше питання: “В якому сенсі можна говорити, що ми знаємо необхідні постулати наукового висновку?”

10.8. Т. КУН. НА ШЛЯХУ ДО НОРМАЛЬНОЇ НАУКИ

В даному нарисі термін “нормальна наука” означає дослідження, які міцно спираються на одне або кілька минулих наукових досягнень, які протягом деякого часу визнаються певним науковим співтовариством як основа для подальшої практичної діяльності. В наші дні такі досягнення викладаються, хоча і рідко, в їхній первісній формі, в підручниках елементарного або підвищеного типу. Ці підручники роз'яснюють сутність прийнятої теорії, ілюструють багато або всі її вдалі застосування, порівнюють ці застосування з типовими спостереженнями та експериментами. До того як подібні підручники стали загальнопоширеними, що сталося на початку XIX століття (а для тільки-но формуємих наук навіть пізніше), аналогічну функцію виконували знамениті класичні праці вчених: “Фізика” Аристотеля, “Альмагест” Птолемея, “Начала” та “Оптика” Ньютона, “Електрика” Франкліна, “Хімія” Лавуаз'є, “Геологія” Лайєля та багато інших. Довгий час вони неявно визначали правомірність проблем і методів дослідження кожної галузі науки для наступних поколінь вчених. Це було можливо завдяки двом істотним особливостям цих праць. Їх створення було в достатній мірі безпрецедентним, щоб залучити на тривалий час групу прихильників з конкуруючих напрямків наукових досліджень. У той час вони були досить відкритими, щоб нові покоління вчених могли в їх рамках знайти для себе невирішені проблеми будь-якого виду.

Досягнення, що володіють двома цими характеристиками, я буду називати далі “парадигмами”, терміном, тісно пов'язаним з поняттям “нормальної науки”. Вводячи цей термін, я мав на увазі, що деякі загальноприйняті приклади фактичного практичної наукових досліджень – приклади, які включають закон, теорію, їхнє практичне застосування та необхідне обладнання, – все в сукупності дає нам моделі, з яких виникають конкретні традиції наукового дослідження. Такі традиції, які історики науки описують під рубриками “астрономія Птолемея (або Коперника)”, “аристотелівська (або ньютонівська) динаміка”, “корпускулярна (або хвильова) оптика” і так далі. Вивчення парадигм, в тому числі парадигм набагато більш спеціалізованих, ніж названі мною тут з метою ілюстрації, є тим, що головним чином і готує студента до членства в тому чи іншому науковому співтоваристві. Оскільки він приєднується таким чином до людей, які вивчали основи їх наукової області на тих самих конкретних моделях, його подальша практика в науковому дослідженні не часто виявлятиме різке розходження з фундаментальними принципами. Вчені, наукова діяльність яких будується на основі однакових парадигм, спираються на одні й ті самі правила і стандарти наукової практики. Ця спільність установок і видима узгодженість, яку вони забезпечують, є передумовами для нормальної науки, тобто для генезису й спадкоємності в традиції того чи іншого напрямку дослідження.

Оскільки в даному нарисі поняття парадигми буде часто замінювати собою цілий ряд знайомих термінів, необхідно особливо зупинитися на причинах введення цього поняття. Чому те чи інше конкретне наукове досягнення, як об'єкт професійної прихильності, первинніше по відношенню до різних понять, законів, теорій і точок зору, які можуть бути абстраговані з нього? В якому сенсі загальноновизнана парадигма є основною одиницею вимірювання для всіх тих, хто вивчає процес розвитку науки?

Причому ця одиниця, як деяке ціле, не може бути повністю зведена до логічно атомарних компонентів, які могли б функціонувати замість цієї парадигми. Коли ми зіткнуємося з такими проблемами в V розділі, відповіді на ці та подібні питання виявляться основними для розуміння як нормальної науки, так і пов'язаного з нею поняття парадигми. Однак це більш абстрактне обговорення буде залежати від попереднього розгляду прикладів нормальної діяльності в науці або функціонуванні парадигм. Зокрема, обидва ці пов'язані один з одним поняття можуть бути з'ясовані з урахуванням того, що можливий вид наукового дослідження без парадигм або принаймні без настільки визначених і обов'язкових парадигм, як ті, які були названі вище. Формування парадигми і поява на її

основі більш езотеричного типу дослідження є ознакою зрілості розвитку будь-якої наукової дисципліни.

Якщо історик простежить розвиток наукового знання про будь-яку групу споріднених явищ назад, влиб часів, то він, ймовірно, зіткнеться з повторенням в мініатюрі тієї моделі, яка ілюструється в цьому нарисі прикладами з історії фізичної оптики. Сучасні підручники фізики розповідають студентам, що світло являє собою потік фотонів, тобто квантово-механічних сутностей, які виявляють деякі хвильові властивості і, в той же час, деякі властивості частинок. Дослідження протікає відповідно до цих уявлень або, скоріше, відповідно до більш розроблених і математизованих описів, з яких виводиться цей звичайний словесний опис. Дане розуміння світла має, однак, не більше, ніж піввікову історію. До того як воно було розвинене Планком, Ейнштейном й іншими вченими на початку нашого століття, в підручниках з фізики говорилося, що світло являє собою поширення поперечних хвиль. Це поняття було висновком з парадигми, яка сходить, в кінцевому рахунку, до робіт Юнга і Френеля з оптики, що належать до початку XIX століття. У той же час і хвильова теорія була не першою, яку прийняли майже всі дослідники оптики. Протягом XVIII століття парадигма в цій області ґрунтувалася на "Оптиці" Ньютона, який стверджував, що світло являє собою потік матеріальних частинок. У той час фізики шукали доказ вже досить давно.

Ці перетворення парадигм фізичної оптики є науковими революціями, і послідовний перехід від однієї парадигми до іншої через революцію є звичайною моделлю розвитку зрілої науки. Однак ця модель не характерна для періоду, що передувє роботам Ньютона, і ми повинні тут спробувати з'ясувати, в чому полягає причина цієї відмінності. Від глибокої давнини до кінця XVII століття не було такого періоду, для якого була б характерна якась єдина, загальноприйнята точка зору на природу світла. Замість цього було безліч протирічних великих і маленьких шкіл, більшість з яких дотримувалися того чи іншого різновиду епікурейської, аристотелівської або платонівської теорії. Одна група розглядала світло як частинки, що випускаються матеріальними тілами; для іншої світло було модифікацією середовища, яке перебувало між тілом і оком; ще одна група пояснювала світло в термінах взаємодії середовища з випромінювання самих очей. Крім цих були інші варіанти та комбінації цих пояснень. Кожна з відповідних шкіл черпала силу в деяких приватних метафізичних положеннях, і кожна підкреслювала як парадигмальні спостереження саме той набір властивостей оптичних явищ, який її теорія могла пояснити найкращим чином. Інші спостереження мали справу з розробками ad hoc або відкладали невирішені проблеми для подальшого дослідження.

Свого часу всі ці школи внесли значний вклад в сукупність понять, явищ і технічних засобів, з яких Ньютон склав першу більш-менш загальноприйнятну парадигму фізичної оптики. Будь-яке визначення способу вченого, під яке не підпадають, у крайньому випадку, найбільш творчі члени цих різних шкіл, так само виключає й їх сучасних наступників. Представники цих шкіл були вченими. І все ж з будь-якого критичного огляду фізичної оптики до Ньютона можна цілком зробити висновок, що, хоча дослідники даної області були вченими, чистий результат їх діяльності не в повній мірі можна було б назвати науковим. Не маючи можливості прийняти без доведення будь-яку загальну основу для своїх наукових переконань, кожен автор відчував необхідність будувати фізичну оптику заново, починаючи з самих основ. В силу цього він обирав експерименти і спостереження в підтримку своїх поглядів відносно вільно, бо не було ніякої стандартної системи методів або явищ, яку кожен пишучий роботу з оптики повинен був застосовувати і пояснити.

В таких умовах автори праць з оптики апелювали до представників інших шкіл нітрохи не менше, ніж до самої природи. Такий стан нерідко зустрічається у багатьох областях наукової творчості і до сьогодні; в ньому немає нічого такого, що робило б його несумісним з важливими відкриттями та винаходами. Однак це не та модель розвитку науки, якій фізична оптика стала слідувати після Ньютона і яка увійшла в наші дні в ужиток й інших природних наук.

10.9. П.О. ФЛОРЕНСЬКИЙ. СТОВП І ТВЕРДЖЕННЯ ІСТИНИ

$A = A$. Така остання відповідь. Але ця тавтологічна формула, яка мертва, безглузда ривність " $A = A$ " є насправді лише узагальнення самототожності, властивій будь-якій даності, але жодним чином не відповідь на наше запитання "Чому?.." Іншими словами, вона переносить наше приватне питання з одиначної даності на даність взагалі, показує наш тяжкий стан моменту в велетенських розмірах, ніби проєктуючи його чарівним ліхтарем на все буття. Якщо ми натрапили раніше на камінь, то тепер нам заявлено, що це – не окремих камінь, а глуха стіна, що охоплює всю область нашої допитливості.

$A = A$. Цим сказано все, а саме: "Знання обмежене умовними судженнями" або просто: "Мовчи, кажу тобі!" Механічно затикаючи рот, ця формула прирікає на перебування в кінцевому і, отже, випадковому. Вона заздалегідь стверджує роздільність і егоїстичну відособленість останніх елементів сущого, розриваючи тим всякий розумний зв'язок між ними. На питання "Чому?", "На якій підставі?" вона повторює: "Sic et non aliter – так і не інакше", обриваючи питання, але, не вміючи ні задовольнити його, ні навчити самообмеженню. Будь-яка філософська побудова цього типу дається за парадигмою наступної моєї розмови зі старою служницею:

Я: "Що таке сонце?" – Вона: "Сонечко". – Я: "Ні, що воно таке?" – Вона: "Сонце і є". – Я: "А чому воно світить?" – Вона: "Так сонце і є сонце, тому і світить. Світить і світить. Подивися, он яке сонечко..." Я: "А чому?" – Вона: "Господи, Павло Олександрович, немов я знаю! Ви грамотний народ, вчений, а ми – неuki".

Само собою розуміло, що критерій даності, в тій чи іншій своїй формі, який застосовується переважно більшістю філософських шкіл, може не бути достовірним. З "є", як глибоко воно б не залягало в природі або моїй істоті, або в загальному корені тієї та іншої, не витягти "необхідно".

Але мало того. Якби навіть ми не помітили цієї сліпоти голої тотожності $A = A$, якби нам не було душно в "є бо є", то, все одно, сама дійсність змусила б нас спрямувати на неї розумовий погляд. Те саме, що береться за критерій істини в силу своєї даності, виявляється, порушується дійсністю з усіх боків.

За дивною іронією, саме той критерій, який хоче спиратися виключно на своє фактичне панування над усім, на право сили над кожною дійсною інтуїцією, – він-то і порушується фактично кожною дійсною інтуїцією. Закон тотожності, який претендує на абсолютну загальність, виявляється, не має місця рішуче ніде. Він бачить своє право в своїй фактичній даності, але вся даність *toto genere* фактично відкидає його, порушуючи як в порядку простору, так і в порядку часу, – усюди і завжди. Кожне A , виключаючи всі інші елементи, виключається усіма ними; адже якщо кожен з них для A є тільки не- A , то і A проти не- A є тільки не-не- A . Під кутом погляду закону тотожності, все буття, бажаючи стверджувати себе, насправді тільки винищує себе, стаючи сукупністю таких елементів, кожен з яких є центром заперечень. Таким чином, все буття є суцільним запереченням, одним великим "не". Закон тотожності є дух смерті, порожнечі та нікчемності.

Якщо присутня даність є критерієм, то так – на кожному кроці та завжди. Тому всі взаємовиключені A , як дані, істинні, – все істинно. Але це призводить до нульової влади закону тотожності, бо він тоді містить в собі внутрішнє протиріччя.

Але, втім, немає потреби вказувати на те, що один сприймає так, а інший – інакше: не слід неминуче посилатися на суперечки свідомості в просторі. Таку ж множинність являє в собі і кожен окремих суб'єкт. Зміна, що відбувається в зовнішньому світі, в світі внутрішньому і, нарешті, в світі містичних сприйняття, – і це все хором волає: "Колишнє A не дорівнює теперішньому A , і майбутнє буде суперечити теперішньому". Справжнє так само протиставляє себе своєму минулому й майбутньому в часі, як в просторі це було з усім, для елемента поза положенням. І в часі свідомість суперечлива. Скрізь і завжди – протиріччя, але тотожності – ніде й ніколи.

Закон “А = А” звертається в зовсім порожню схему самоствердження, що не синтезує собою ніяких дійсних елементів, – нічого, що варто було б поєднувати знаком “=”. “Я = Я” виявляється нічим більше, як криком оголеного егоїзму, “Я!”, бо де немає різниці, там не може бути і з'єднання. Є, отже, лише сліпа сила відсталості та самоув'язнення, – егоїзм. Не тямлячи себе, Я ненавидить всяке Я, бо для нього воно – не-Я, і, ненавидячи, прагне виключити його зі сфери буття; а якщо минуле Я (Я в його минулому) теж розглядається об'єктивно, тобто теж є не-Я, то і воно непримиренно піддається вилученню. Я не виносить себе в часі, всіляко заперечує себе в минулому і майбутньому, і, тим самим, – якщо голе “тепер” є чистий нуль змісту, Я ненавидить всяке конкретне своє утримання, тобто будь-яке своє життя. Я виявляється мертвою пустелею “тут” і “тепер”. Але тоді що підвігає формулі “А = А”? Тільки фікція (атом, монада і так далі), тільки іпостасоване відволікання від моменту й точки, які вони несуть в собі. Закон тотожності – це необмежений монарх, але його піддані тільки тому не виступають проти його самодержавства, бо вони – безкровні примари, що не мають дійсності, – не особистості, а лише розумові гніні особистостей, тобто – суцї речі. Це – шеол, це – царство смерті.

V. ЛИСТ ЧЕТВЕРТИЙ: СВІТЛО ІСТИНИ

Легше і вище мого піднімаєшся ти над “палаючою стіною світобудови”, мій окрилений Друг. Але я пишу і буду писати тобі – більше заради тебе, ніж заради тебе. Лампада незмінно кидає сніп світла на Спасителів Лик. Зараз глуха осіння ніч. Під вікном сніг. Все завмерло, не чути навіть нічних калатал. Тільки я один поневіряюся в своїй келії, і мені здається, що я давно вже помер. У цих недбалих і рідких рядках – мій зв'язок з життям; якщо ще не зовсім помер я, то через бесіду з тобою, одним тільки тобою, тихуюючий Хранитель, сама думка про Якого очищає та підіймає мене. Чи можу я не накидати тобі своїх думок? Адже я сподіваюся, що, може бути, ти почуєш мене в цих листах, і тоді до мене ще увільється струмінь тихого примирення, чистоти та віри. Віри...

У самій вірі я несподівано знайшов для себе перший натяк на те, що шукав. Як буває в лютому: посміхнеться ясною-ясною усмішкою умите сонечко, повіє м'який вітерець, хоча до весни далеко, але... природа крізь сон зустрічає ранок року, – пахне чимось весняним. Так і в молитві. Зробивши зусилля над собою заради любові до Істини, я вступив з нею в приватне, живе спілкування (неохоче додаю казенне: якщо тільки вона є взагалі). Я відмовився від себе і тим самим порушив нижчий закон тотожності, бо знайшов голе “Я!” З'явилася якась зміцнене Я, але в новому сенсі. Те Я, яке вимагало доказів, почало неясно сприймати цей доказ, почало відчувати, що доказ буде. Як після хвороби, вийшло деяке відновлення. Лунали вже бадьора свіжість і віддалений прибій самої Вічності; я йшов як в передранковому тумані та розглядав неясні види самої Істини. Мені чомусь хочеться порівняти свій стан з тим, ніби тіло перетворилося в м'який віск, а по всіх жилах розлилося молоко: адже так само буває після довгої молитви з поклонами. Здається, смішним виходить моє порівняння, але ліпшого не підберу. З цим якимось зв'язалася любов до людей, і в любові я знайшов початкову стадію давно бажаної інтуїції.

Якщо є Бог, – а для мене це безсумнівно, – то Він, необхідно, є абсолютна любов. Але любов є не ознака Бога. Бог не був би абсолютною любов'ю, якби був любов'ю тільки до іншого, умовного, тлінного, до світу; адже тоді любов Божа перебувала б в залежності від буття умовного і, отже, сама була б випадковою. Бог є абсолютна істаота тому, що Він – субстанціальний акт любові, акт-субстанція. Бог або Істина: 1) не тільки має любов, але, перш за все, “Бог є любов – $\delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ” (Ін. 4: 8, 16), тобто любов – це сутність Божа, власна Його природа, а не тільки Йому властиве Його ставлення. Іншими словами, “Бог є любов” (точніше – “Любов”), а не тільки “Люблячий”, хоча б і “Абсолютно”. 2) У цьому положенні – вершина теоретичного (“негативного”) пізнання та перехід до практичного (“позитивного”). 3) Досі кожне судження супроводжувалося своєю неминучою гінню, умовою: “Якщо тільки Бог взагалі є”. Тепер, у світлі інтуїтивно-дискурсивного знання, ця тїнь тане і розпливається. Але разом з нею зникає і можли-

вість переконувати, тому що прийшла пора подвижництва. Тут можна тільки загально намітити деякі риси цього нового шляху, але тільки особистим досвідом кожен може переконатися в правильності всього подальшого. Те, що для переживаючого є абсолютним веденням, для теоретика представляється лише продовженням пробабілізма. Але у філософа *experimentum crucis* проведений. Його можлива побудова або виявилася істиною, і тоді – істина достовірна, або ж – порожнім домислом. Але, якщо і ця побудова – брехня, то взагалі немає Істини; в такому випадку саме положення про хибність не може бути істинним. Філософ впадає в ёлохї і змушений починати все спочатку, мучитися, знову пробувати і вірити, вічно вірити, вірити до смерті. Не може заспокоїтися на простому нігілізмові той, хто хоче Істини. “Вір в Істину, сподівайся на Істину, люби Істину” – ось голос самої Істини, який незмінно звучить в душі філософа. І якби його спіткала невдача з першою спробою віри, він з подвоєною рішучістю взявся б за неї знову. Взагалі, все це пишу більше для формальної відповіді на питання “А якщо?..”, ніж по суті, бо досвід доводить, що віра завжди вдається. Як говорить єдина книга про Авраама: “Пові-рив Авраам Богові, і це зараховано йому за праведність” (Бут. 15: 6 = Рим. 4: 6) – послухався таємничого покликку Невідомої Істини, “вірою, покликаний йти в країну, яку мав отримати в спадщину, і пішов, не знаючи, куди йде. Вірою він перебував на землі обітованій, як на чужій” (Євр. 11: 8, 9).

10.10. С. ЖИЖЕК. ПРИСТРАСТІ РЕАЛЬНОГО, ПРИСТРАСТІ ВИДИМОСТІ

Слід відійти від стандартного прочитання, згідно з яким вибухи Всесвітнього торгового центру були вторгненням Реального, яке зруйнувало нашу ілюзорну Сферу. Навпаки, це до руйнування Всесвітнього торгового центру ми жили в нашій реальності, сприймаючи жахи Третього світу як щось, що не є частиною нашої соціальної реальності, існуюча для нас як примарне бачення на телевізійному екрані, - і те, що відбулося 11 вересня, є екраном фантазматичного бачення, яке увійшло в нашу реальність. Це не реальність увійшла в наше бачення, а бачення увійшло і зруйнувало нашу реальність (тобто символічні координати, що визначають наше сприйняття реальності). Той факт, що після 11 вересня прем'єри безлічі “бойовиків” зі сценами, схожими на руйнування Всесвітнього торгового центру (величезні будівлі в вогні або яких атакували терористи...), були відстрочені на якийсь час (деякі фільми навіть здані в архів), слід тлумачити як “придушення” фантазматичного фону, який несе відповідальність за крах Всесвітнього торгового центру.

Звичайно, ми не повинні грати в псевдопостмодерністську гру, що зводить крах Всесвітнього торгового центру тільки до чергового, створеного засобами масової інформації, видовища, яке витлумачується як катастрофічна версія снафф-порнофільму. Питання, яке ми повинні були поставити собі, коли 11 вересня сиділи, пильно вдивляючись в телевізійні екрани, дуже просте: де ми стільки разів бачили ту саму картину?

Той факт, що атаки 11 вересня були матеріалом соціальних фантазмів задовго до того, як вони відбулися в дійсності, являє собою ще один випадок спотвореної логіки мрій (dreams): легко пояснити, чому незможні люди в усьому світі мріють стати американцями, але про що мріють забезпечені американці, скуті (immobilized) своїм багатством? Про глобальну катастрофу, яка знищила б їх. Чому? Цим і займається психоаналіз: поясненням того, чому нас, що живуть благополучно, так часто відвідують кошмарні бачення катастроф. Даний парадокс також вказує на те, як нам слід розуміти лаканівське поняття “подолання фантазму” в якості завершального моменту психоаналітичного лікування. Це поняття, здається, в повній мірі відповідає уявленню здорового глузду про те, чим повинен займатися психоаналіз: зрозуміло, він повинен звільнити нас від влади ідіосинкратичних фантазмів і дати нам можливість дивитися в обличчя реальності, яка вона є насправді!

Однак саме цього і не мав на увазі Лакан - він прагнув до зворотного. У нашому повсякденному існуванні ми занурені в “реальність” (структуровану/підтримувану фантазмом), і це зану-

рення порушується симптомами, що свідчать про той факт, що інший витіснений рівень нашої душі чинить опір цьому зануренню. “Подолати фантазм”⁴⁴, отже, парадоксальним чином означає повне ототожнення себе з фантазмом, а саме - з фантазмом, який структурує надлишок, який чинить опір нашому зануренню в повсякденну реальність, або, цитуючи стисле формулювання Річарда Бутбу: “Подолання фантазму, таким чином, означає не те, що суб’єкт чомусь відмовиться від зв’язку з химерними примхами і пристосується до прагматичної “реальності”, але зовсім протилежне: суб’єкт підпорядковується тому впливу символічного браку, який виявляє кордони повсякденної реальності”. Подолати фантазм в лаканівському сенсі - означає бути пов’язаним з фантазмом сильніше, ніж будь-коли, в сенсі вступу в ближчі відносини з тим реальним ядром фантазму, який перевершує відображення Бутбу, справедливо підкреслюючи, що структура фантазму подібна Янусу: фантазм є одночасно заспокійливим, обеззброюючим (пропонує уявний сценарій, який дає нам можливість витримати прірву бажання Іншого) і таким, що підриває, що непокоїть, не засвоюється нашою реальністю. Ідеолого-політичний вимір такого поняття “подолання фантазму” найбільш яскраво проявився в унікальній ролі рок-групи “Top lista nadrealista” (“Список найкращих сюрреалістів”), що грала під час Боснійської війни в обложеному Сараєво: їх іронічні перформанси, які посеред війни і голоду висміювали важке становище населення Сараєво, набували культового статусу не тільки в контркультурі, а й серед жителів Сараєво взагалі (щотижневе телешоу групи йшло всю війну і було надзвичайно популярним).

Замість того щоб сумувати стосовно трагічної долі боснійців, вони зухвало мобілізували всі кліше про “тугих боснійців”, які були поширені в Югославії, і повністю ототожнили себе з ними. Суть, таким чином, в тому, що стежка справжньої солідарності проходить через пряму конфронтацію з непристойними расистськими фантазмами, що циркулювали в символічному просторі Боснії, через жаргівливе ототожнення з ними, а не через спростування цих непристойностей від імені “тих людей, якими вони є насправді”. Діалектику видимості та Реального не можна звести до того елементарного факту, що віртуалізація нашого повсякденного життя, враження, що ми все більше і більше живемо в штучно сконструйованому всесвіті, викликає непереборну потребу “повернутися до Реального”, заново знайти стійку основу в деякій “реальній дійсності”. Реальне, яке повертається, має статус нової видимості: саме тому, що воно є реальним, тобто через його травматичний / надлишковий характер, ми не можемо включити його в те, що ми переживаємо як нашу реальність, і тому змушені переживати його як кошмарне бачення.

Ось чому образ зруйнованого Весвітнього торгового центру був настільки привабливим: образ, вид, “ефект”, який в той самий час звільнив “саму річ”. Цей “ефект Реального” - зовсім не те саме, що в 60-х Ролан Барт назвав *l'effet du réel*: це, скоріше, повна його протилежність, *l'effet de l'irréel*. Тобто, на відміну від бартівського *effet du réel*, в якому текст змушує нас прийняти за Реальне результат вигадки, тут Реальне для того, щоб воно могло існувати, тобто повинно сприйматися як кошмарний ірреальний фантом.

Зазвичай ми говоримо, що не можна сприймати вигадку за реальність - згадаємо постмодерністську догму, згідно з якою “реальність” - це дискурсивний продукт, символічна вигадка, що помилково сприймається нами за автономну матеріальну сутність. Психологія вчить зворотному: не можна сприймати дійсність за вигадку - потрібно вміти розрізняти в тому, що ми переживаємо як вигадку, тверде ядро Реального, яке ми зможемо винести, тільки якщо вигадасмо його. Коротше кажучи, слід зрозуміти, яка частина реальності “трансфункціоналізована” за допомогою фантазії, щоб, хоча вона і є частиною реальності, вона сприймалася як вигадка. Набагато важче, ніж засудити/викрити те, що виглядає як реальність, як вигадка, розпізнати в “реальній” дійсності елемент вимислу. (Це, зрозуміло, повертає нас до старого лаканівського уявлення про те, що хоча тварини можуть обманювати, видаючи брехню за правду, тільки людина (істота, що живе в символічному просторі) може обманювати, видаючи істину за брехню). І таке розуміння дає підстави нам повернутися до прикладу з Каттера: справжня протилежність Реального - реальність; в такому випадку, якщо вони дійсно йдуть від реальності, коли наносять собі порізи, якщо це не просто відчуття нереальності штучної віртуальності нашого життєвого світу, але саме Реальне, виходить назовні у вигляді некерованих галюцинацій, починає мучити нас, як тільки ми втрачаємо зв’язок з реальністю.

Список джерел

1. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения в 3-х т. Т.2. М.: Мысль, 1985. С.154-156.
2. Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения в 2-х т. Т.1. М.: Мысль, 1989. С.78-85
3. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М. : Правда, 1990. С.83-86.
4. Райл Г. Понятие сознания. Перевод с английского языка под редакцией д. ф. н., проф. Филатова В. П. – М.: Идея-Пресс, 2000. – С. 33-38.
5. Виндельбанд В. Критический или генетический метод? // Виндельбанд В. Философия культуры: Избранное: Пер. с нем. / РАН. ИНИОН. Лаб. теории и истории культуры. М.: ИНИОН, 1994. С.269-276.
6. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1. Язык. М.; СПб.: Ун. книга, 2002. С.23-26.
7. Рассел Б. Виды познания // Человеческое познание: его сфера и границы: Пер. с англ. К.: Ника-Центр, 1997. С.412-417.
8. Кун Т. Структура научных революций. Перев. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977. С.29-31.
9. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины Т.1(1). М.: Правда, 1990. С.25-28, 70-72.
10. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / Пер. с англ. А. Смирного. М.: Фонд “Прагматика культуры”, 2002. С.12-13.

ТЕМА 11. ГЕРМЕНЕВТИКА

11.1. Августин Блаженний. Християнська наука чи підстави герменевтики і церковного красномовства.

11.2. Філон Олександрійський. Про херувимів, про полум'яні мечі і про першу тварь, яка народилася від людини, Каїна.

11.3. Р.Бультман. Міфічна картина світу і міфічна подія порятунку в Новому Заповіті.

11.4. Ф. Шлейєрмахер. Герменевтика.

11.5. В. Дільтей. Доповнення з рукописів.

11.6. М. Гайдеггер. Розуміння і тлумачення.

11.7. Г.-Г. Гадамер. Мова як середовище герменевтичного досвіду.

11.8. П. Рікер. Існування і герменевтика.

11.9. М. Фуко. Герменевтика суб'єкта.

11.1. АВГУСТИН БЛАЖЕННИЙ. ХРИСТІЯНСЬКА НАУКА ЧИ ПІДСТАВИ ГЕРМЕНЕВТИКИ ТА ЦЕРКОВНОГО КРАСНОМОВСТВА

Вступ

1) Є відомі правила, що сприяють розумінню сенсу Священного Письма; бачу на досвіді, що їх, не без користі, можна дати любителям Слова Божого, щоб ці люди не тільки з успіхом могли читати тлумачів Письма, а й самі б пояснювали його іншим. Ці-то правила зваявися я викласти для бажаючих і здатних пройти навчання – якщо тільки Господь благословить перо моє щасливо розкрити ті думки, котрі Він звичайно вселяє мені в хвилини моїх роздумів про Священне Слово Його. Але перш, ніж приступлю до мого предмету, вважаю за потрібне відповісти тим з моїх читачів, котрі захочуть або ж захотіли б засуджувати мене, коли б я попередньо не заспокоїв їх. Якщо і після цього знайдуться люди, котрі стануть дорікати мені, принаймні, вони не встигнуть інших спокусити і не відвернуть їх від корисного заняття до неосвіченого неробства. А це могли б вони зробити, якби знайшли їх беззахисними і не готовими до відповіді.

39) Укладаю: сутність досі продовжуваного мною дослідження про предмети прихована в розкритті тієї важливої істини, що повнота і мета Закону та всього Священного Письма є Любов, і саме: “любов до того єдиного предмету, який може наповнювати нас радістю, і любов до тих істот, які разом з нами можуть наповнитися цієї радості” (бо про любов до самого себе заповідь не потрібна). До цієї мети, тобто щоб ми знали це і могли залежно від того діяти, Божественний промисел направив все тимчасове своє про наше спасіння будинкобудівництво, яким повинні ми користуватися не як постійним (mansoria) якимось предметом любові та радості, але більш як минушим розпорядженням (transitoria); повинні, кажу, користуватися подібно до того, як користуємося приємностями звичайного шляху – колісницями або іншими будь-якими знаряддями. Одним словом, все те, що зводить нас до Бога, ми повинні любити не саме по собі, а заради Того, до кого воно зводить.

40) Звідси, хто при тлумаченні Слова Божого думає, що він зрозумів Священне Писання або деяку його частину, а тим часом його розуміння нікого не повчає з допомогою вищевикладеної двоякої любові до Бога і ближнього, той не зрозумів Письма. Навпаки, хто витягнув з Письма думки, корисні для повчання в любові, той, хоча б інколи і не те саме говорив, що говорив письменник у відомому місці, проте ж, помилка його нешкідлива: він, звичайно, обманюється, але не бреше. Бо бреше той, хто охоче і з наміром мовить марне, ми знаходимо багатьох таких, але обманюватися – нікого. Якщо перше роблять знаючи, а останньому піддаються не знаючи, то, очевидно, що в одному і тому ж

випадку той, що обманюється, краще обманюючого. Краще потерпіти несправедливість, ніж зробити її; а великий брехун сам робить несправедливість: і якщо комусь здається корисним іноді збрехати, тому може здатися корисним зробити іноді і несправедливість. Жоден брехун, коли бреше, не зберігає вірності, бо він бажає, щоб вірили йому, а, між тим, кажучи неправду, сам порушує вірність. Кожен порушник вірності є несправедливою людиною. Отже, або несправедливість іноді корисна, чого бути не може, або брехня завжди марна.

41) Таким чином, хто при тлумаченні Писання виводить інший сенс, ніж який висловлювався письменником, той, звичайно, обманюється, хоча виною цих обманів не Писання, яке ніколи не обманює. Але, якщо цей сенс, невірно витягнутий при поясненні, побудований в любові, яка є кінець закону, то пояснювач обманюється так само, як обманюється подорожній, який помилково, залишивши пряму дорогу, йде полем, втім, туди ж, куди веде і сама дорога.

Само собою зрозуміло, що помилкового тлумача треба поправляти, ясно показуючи йому, що незрівнянно вигідніше зовсім не збиватися з належного шляху, щоб звичка відхилитися з дороги не завела його або в дуже далеку, або навіть абсолютно протилежну сторону. Бо, нерозважливо стверджуючи такий сенс, якого немає у священного письменника, тлумач нерідко в такому випадку зустрічає у письменника інші думки, яких ніяк не може зв'язати зі знайденим сенсом. Якщо він відчуває, що ці останні думки в повній мірі правдиві та точні, то відчуває, в той же час, і те, що ніяк не може бути істинним той сенс, який він спочатку знайшов у письменника. Звідси, не знаючи насправді, яким чином відбувається, тільки відбувається те, що тлумач, відчуваючи пристрасть до власного помилкового змісту, почуває себе незадоволеним і сердитим на Слово Боже, а не на себе. Це зло погубить його, якщо він допустить в собі посилитися йому. Ніколи не треба забувати, що ми ходимо тут вірою, а не видінням; але ослабне віра там, де загубиться повага до Священного Письма: якщо ж ослабне віра, ослабне і сама любов. Бо хто втрачає віру, той за потребою втрачає і любов: не можна любити того, в кого не віриш. Навпаки, хто вірить і любить, той, творячи справи правди і підкорюючись законам її, ставить себе в залежність від безсумнівної надії досягти колись того, що любить. Тому віра, надія і любов складають основу як будь-якого істинного знання взагалі, так, особливо, науки пояснення Священного Письма.

42) Місце віри заступить бачення, місце надії – саме блаженство, любов же, і після скасування їх, ще більше посилиться. Бо, якщо ми по вірі любимо те, чого ще не бачимо, то чи не більше будемо любити, коли станемо дійсно бачити? І, якщо по надії любимо те, чого ще не досягли, то чи не більше будемо любити тоді, як досягнемо? Між тимчасовими і вічними благами та відмінність, що перші ми любимо більше тоді, коли ще не володіємо ними. Після досягнення же них, любов наша до них байдужіє, тому що вони не насичують душі, призначеної для вічності. Навпаки, блага вічні збуджують полум'яною любов'ю до себе тоді, коли досягаємо їх, ніж тоді, коли тільки бажаємо, бо ніхто з бажаних досягти вічних благ не може увийти їх собі такими, якими вони є самі в собі, і скільки б хто не старався досягнути їх думкою, але, отримавши їх, завжди знайде в них більше, ніж уявляв.

Книга 2. Про знаки і мову взагалі. Про якості, необхідні для тлумача Священного Письма, і про перешкоди в посібниках до пояснення оного.

1) Але, оскільки слова, по струсі повітря, негайно зникають і настільки ж нетривалі, як і сам звук їх, то для їхньої матеріалізації встановлені літери. Таким чином, слова представляються очам вже не самі собою, а через свої знаки, тобто літери. Ці останні знаки не могли, проте ж, бути у всіх народів одні й ті ж через постійні розбрати й заздрості в людстві, через які кожен народ собі присвоює першість винаходу письмен. Разючим пам'ятником подібної людської гордості служить відомий стовп на небо, який при-

вів нечестивих замість неба до того, що вони заслужили покарання розмовляти між собою різними мовами не тільки в думках, але й в словах (Бут. 11: 1-9).

6) Звідси пішло, що й саме Священне Писання лікарі всілякої хвороби душі людської й написане однією такою мовою, якою воно досить зручно могло поширитися по поверхні всієї землі, повинні були потім перекладати на різні мови, щоб служити всім народам на спасіння. Читаючі Слово Боже для свого порятунку нічого більше не бажають, як тільки знайти в ньому думки і волю тих, якими воно написано, і, таким чином, знайти волю Божу, яку виклали в Письмі, як ми віримо, всі богодуховні письменники.

7) Між тим, читачі нерозсудливі, читаючи неналежним чином, тому часто обманюються, зустрічаючи в Писанні безліч темряви та неясності, неправильно поставляючи один сенс замість іншого, а в деяких місцях зовсім не знаходячи ніякого сенсу. Такий морок представляють для цих людей деякі неясні місця Писання. Не сумніваюся, що Промисел, допустивши деяку темряву в Писанні, мав при цьому мудру мету – щоб труднощами у пошуку точного сенсу його упокорити гордість людську, і щоб наш розум застерегти від перенасиченості – цей розум, який, здебільшого, вважає неважливим те, що легко можна відкрити. Доказом останнього може служити наступний приклад: скажіть слухачеві, що вельми святі й досконалі ті люди, життя і моральність яких служать для Христові Церкві для відсікання забобонів у людей, що приходять до неї з іншої віри, і через наслідування добрих справ оних святих чоловіків, робить дійсними членами її тіла, ті люди, які, як благи та вірні раби істинного Бога, склавши з себе турботи мирські, прийшли до святої купелі Хрещення, і, як натхненні Святим Духом, постійно дають плід стугобі любові, тобто любові до Бога і ближнього – скажіть все це слухачеві, і ви побачите, що ваша мова не сподобається йому. Але поясніть ту саму думку не зовсім ясним уривком з “Пісні пісень”, де Церква описується як якась прекрасна дружина: “Твої зубки – як стадо овець обстрижених, що виходять з купальні, у кожній з яких по парі ягнят, і безплідної немає між ними” (Песн. 4: 2); таке пояснення більш сподобається. Чому ж це? Невже думка, виражена подобаю та порівняннями, навчає слухача чомусь іншому, ніж та сама думка, виражена найбільш ясними та власними словами? Зовсім ні, а тим часом, не знаю чому, на святих я дивлюсь з більшою приємністю, коли бачу, що вони, ніби зуби Церкви, відокремлюють і звільняють людей від омани, і, пом’якшуючи жорстокість їх, звертають їх в тіло Церкви, ніби прийняту і подрібнену їжу. Так само, особливі приємними представляються мені святі, коли я дивлюся на них, як на ягнят обстрижених, які турботи світа скинули з себе, як хвилю з ягнят, що виходять з купелі, тобто від святого хрещення, двоєплідних, виконуючих дві заповіді про любов; і немає бесплідних в них, тобто позбавлених святого плоду любові.

8) Чому пояснення, запозичене в Писанні від подібності, здається мені набагато приємнішим простого розкриття думки, незважаючи на те, що і предмет, і пізнання про нього в обох випадках повідомляються одні й ті ж? Це важко пояснити, і це інше питання. Принаймні, ніхто не стане сумніватися в тому, що є предмети, котрі набагато охоче пізнаєш, якщо вони представлені в подобах, і що ті істини взагалі набагато приємніші, відкриття яких пов’язане з деякою складністю. Бо хто зовсім не знаходить, чого шукає, той нудиться голодом, а хто анітрохи не шукає, тому що все має готове, той часто в’яне від нудьги і бездіяльності. В обох випадках треба побоюватися виснаження сил душевних. На основі цієї причини Дух Святий вчинив гідним Його і благодотворним для нас чином, надавши Писанню такий вид, що воно ясними місцями може задовольняти душевному ладу, а темними – винищувати гордість і недбалість людей. Бо ця темнота майже нічого не приховує в собі такого, щоб не було відкрито найяснішим чином в інших місцях Писання.

18) Як залишення колишнього гріховного життя і звичаїв, що здійснюється покаанням, є деяка смерть для душі, так дозвіл від старої тваринності (*pristinæ animationis*) нашої є смерть для тіла, і, як душа, яка після покаання знищила колишні погані схильності, стає кращою, так має вірити і сподіватися, що і тіло після смерті, гріх якої піддав всіх нас, зробиться кращим в день Воскресіння, щоб не плоть і кров успадковували Цар-

ство Боже (що неможливо), але тлінне тіло вбрали б у нетлінне, і смертне – в безсмертя, і, таким чином, чужде всяких пристрастей (бо не матиме ніяких недоліків) спокійно було б керовано святою і блаженною душею.

19) Навпаки, чий дух не вмирає для віку цього, ані починає узгоджувати власні дії з правдою, той через смерть тіла піддається найтяжчій смерті та оживе не для небесного життя, а для муки. Бо віра вселяє нам – так і повинно бути – що ні душа, ні тіло людини не знищуються абсолютно, але нечестиві воскреснуть для невимовних мук, а праведні – для вічного життя.

11.2. ФЛОН ОЛЕКСАНДРІЙСЬКИЙ. ПРО ХЕРУВИМІВ, ПРО ПОЛУМ'ЯНИ МЕЧІ І ПРО ПЕРШУ ТВАРЬ, ЯКА НАРОДИЛАСЯ ВІД ЛЮДИНИ, КАЇНА

1). “І вигнав Адама і поставив навпроти саду Едемського херувимів і полум'яний меч, який обертався навколо, щоб стерегти шлях до дерева життя” (Бут. 3:24). Тепер він говорить “вигнав”, тоді як раніше сказав “вислав” не тому, що випадково вжив ці слова, але, навпаки, тому що усвідомлював, до яких речей застосовує їх в безпосередньому і прямому значенні.

2). Справа в тому, що висланому не заборонено коли-небудь повернутися, а вигнаний Богом терпить вічне вигнання: адже тому, хто ще не владний над захопленим пороком, якщо він покається, дано повернутися, як до своєї вітчизни, до чесноти, від якої він відпав. Але тому, хто пригнічений і переможений сильною і непереморною хворобою, неминуче доводиться випробовувати скорбі, безсмертні до кінця віку, будучи скинутим в місце перебування нечестивців, щоб терпіти тільки постійне горе.

3). Ось і Агар, середня освіта, яка виступає в колі спільних дисциплін, ми бачимо двічі йде від Сари, пануючої чесноти, але звертається на колишній шлях один раз. Спочатку її прогнали, але вона повертається в панський будинок після зустрічі з ангелом, який є божественним розумом (слово) (Бут. 16: 6), в інший раз – виганяється назавсім і без повернення (Бут. 21: 14).

4). Потрібно, однак, сказати про причини і початкової втечі, і подальшого вічного вигнання. Поки вони ще не були перейменовані, тобто не зазнали рішучої зміни на шляху перебудови душі, але Аврам, батько надземний, був ще прихильний до повітряної філософії того, що відбувається в повітрі, та надземної – існуючого в небі, яку математика виділяє в якості основного виду фізіології.

5). Сара ж, “символ моєї влади”, адже її ім'я означає “влада наді мною” – не встигла, змінившись, стати родовою чеснотою, адже весь рід – нетлінний. Але вона розглядалася в числі чеснот, які частково й по виду, одна й та сама були і розумінням у “мені”, і скромністю, і хоробрістю, і справедливістю в тому самому сенсі, а ці чесноти – тлінні, оскільки тління і Я – їхне вмістилище.

6). Агар, середня і загальна освіта, хоча і буде прагнути втекти від суворого та сумного життя люблячих чеснот, знову повернеться до нього, поки ще, втім, безсилого володіти родовими й нетлінними вершинами, яке все ще тримається за часткове й видове, а в таких умовах “середньому” надається перевага над “вищим”.

7). Але коли Аврам замість дослідника природи стане мудрецем і людиною, відданою Богу, і перейменується в Авраама, що перекладається як “обраний батько звуку” (адже вимовлене слово (розум) звучить, а батько слова – обраний розум праведного), а Сара замість “моєї влади” стане Саррою, з ім'ям, яке перекладається як “пануюча”, що означало, що замість видової та гинучої чесноти вона стала родовою та нетлінною.

8). І коли засяє родовою щастя, Ісаак, який, коли припиняється звичайне у жінок (Бут. 18:11) і вмирають пристрасті радості й веселощів, віддається, не без серйозності, забавам – не дитячим, а божественним, тоді будуть вигнані попередні дисципліни, названі ім'ям Агари, і буде вигнаний знавець їх син, іменованій Ізмаїл.

9). Вони згинуть в вічних мандрах, бо рішення про їхнє вигнання стверджує Бог, коли наказує мудрецам слухатися сказаного Сарою, а вона каже прямо: “Вигнати цю рабину і сина” (Бут. 21:10). Коритися ж чесноті прекрасно, тим більше, коли її рішення таке, що найдосконаліші природи вельми відрізняються від середніх станів і що мудрість чужда софістиці: софістика, намагаючись сформулювати помилкову думку, що опоганує душу, дбає про правдоподібне, тоді як мудрість, оскільки шкідеться про справжнє, приносить велику користь думці – знання правильного розуму.

10). Так чого ж ми дивуємося, якщо і Адама, розум, котрий хворів невиліковною хворобою – безглуздя, Бог назавжди вигнав з місця чеснот, не дозволивши йому коли-небудь повернутися, якщо і того, хто у всьому знавець, навчався попереднім дисциплінам, Він виганяє і віддаляє від мудрості та мудреця, яким дає імена Авраам і Сарра.

11). Тоді і полум'яний меч, і херувими поселяються в саду навпроти раю. Слово ж “навпроти” вказує або на вороже протистояння, або на те, що стоїть перед тими, хто вносить судження, як підсудний стоїть перед суддею, або про дружнє, яке розташоване так заради його осмислення і кращого засвоєння в результаті більш уважного розгляду, як моделі картин і статей – перед художниками та скульпторами.

12). Приклад ворожого протиставлення – це сказане про Каїна: “І пішов він від імені Господнього, й осів у країні Нод навпаки Едему” (Бут. 4:16). Нод перекладається як “хвилювання”, а Едем – як “нега”, і перше – символ пороку, що приводить душу в сум'яття, а друге – чесноти, якою доставляється благострастя і милість, аж ніяк не зніженість, що виникає від нерозумного отримання задоволення, але супроводжувану найбільшою легкістю радість без праць і скорботи.

13). Однак, коли думка відходить від уявлення про Бога, триматися якого було прекрасно і корисно, відразу ж неминуче доводиться по образі пливучого в морі корабля, якого розриває сильний несприятливий вітер, носитися туди й сюди, отримавши в спадок замість батьківщини і домівки хвилювання та сум'яття, що абсолютно протилежно стійкості душі, яка створює радість, що носить ім'я Едем.

14). Приклад того, хто знаходиться навпроти заради винесення судження – це перелоб тієї, яку ревнували. Сказано: “І поставить священник ту жінку навпроти Господа і відкриє голову її” (Числ. 5:18). Розберемо ж, що він хоче цим показати. Належне часто не робиться належним чином, а неналежне часом відбувається належним чином. Наприклад, повернення застави, якщо вона відбувається не з чесним наміром, або заради збитку того, хто її забирає, або щоб підступно прикинутися, що не було іншого, більш важливого договору, то належна справа виконується не належним чином.

15). А коли лікар не говорить правди пацієнтові, вирішивши дати йому заради його ж користі бловотне, або прооперувати, або припекти, і робить це, щоб, заздалегідь представивши собі страждання, хворий не втік від лікування або ж, знесилившись, виявився нездатним його витримати; або коли мудрець бреше ворогам заради порятунку батьківщини, боячись, якби від правди не посилюлися позиції противника, то неналежна справа робиться належним чином. Тому Мойсей і каже: “Справедливо виконуйте правду” (Втор. 16:20), маючи на увазі, що можливо це робити і неправедно, коли той, хто вершить справедливість, підходить до справи з нечесним наміром.

16). Оскільки, отже, те, що говорить або робиться у відкриті, всім відоме, а думка, яка спонукає говорити те, що говорить, і робити те, що робиться, – невідома, але неясно, чи знаходиться вона в здоров'ї і чи чиста вона, або страждає, очорнена численною скверною, і жоден народжений не в змозі розпізнати прихований в серці намір, але один тільки Бог, каже Мойсей, що “приховане відомо Господу Богу, а відкрите – народженню” (Втор. 29:29), (17) то священнику і пророку розуму наказано “поставити навпроти Бога” душу з відкритою головою (Числ. 5:18), тобто так, щоб виявився оголений її головний погляд і була роздягнена думка, якою вона керувалася, щоб, пройшовши суд пильним поглядом невідомого Бога, вона або була викрита, як монета фальшива, або, якщо непричетна жодному гріху, омилась би від спрямованого проти неї наклепу, маючи свідом [чистоти] Того, Хто один тільки може побачити душу оголену.

18). Отже, що стоїть навпроти заради винесення судження – таке, а заради засвоєння – це те, що сказано про всемудрого Авраама, адже він говорить: “Авраам же стояв навпроти Господа” (Бут. 18:22). Доказом того, що мова йде про засвоєння, служать наступні слова: “Наблизившись, він сказав” (Бут. 18:23), бо відчужуваному слід відходити та роз’єднуватися, а тому, хто засвоює – наближатися.

19). Зупинитися ж і знайти незворотно думку – значить ходити поблизу сили Бога, оскільки божественне – незворотне, а те, що виникло завдяки природі, – мінливе. Якщо, отже, будь-хто, приборкавши любов’ю до знання властивий народженню [хаотичний] рух, примусив його зупинитися, то нехай не сховається від такої людини, адже він близький до божественного щастя.

20). А херувимам і полум’яному мечу Він дає місто навпроти райського саду посвоєму, не як ворогам, які будуть протистояти і боротися між собою, але як близьким своїм родичам і друзям, щоб від спільного перегляду і постійного споглядання виникало б прагнення один до одного, завдяки тому, що щедрий Бог вдихає в них крилату та небесну любов.

21). Тепер же слід розглянути те, на що вказують херувими і звертається полум’яний меч. Отже, можливо, що [Мойсей] алегорично представляє рух світowego неба. Справа в тому, що небесні сфери рухаються в протилежних один одному напрямках: одна – неблукаючим рухом тотожного вправо, інша – блукаючим рухом іншого вліво.

22). Зовнішня сфера так званих неблукаючих зірок – одна, яка й обертається по одному й тому ж періоду зі сходу на захід, а внутрішніх сфер, планетних, – сім, і їх рухи, добровільні та вимушені, протилежні та при цьому парні. І недобровільний їхній рух подібний до руху неблукаючих зірок, бо кожен день можна бачити, як вони йдуть від сходу до заходу, а властивий їм рух – це рух із заходу на схід, за яким домовлено приймати періоди обертання семи зірок і довжину часу: рівну для рівних періодів, які носять імена Сонця, Венери та Меркурія (адже три планети з рівною швидкістю – саме ці), і нерівну, однак пропорційну у відношенні один до одного і тих трьох для нерівних.

23). Отже, одна з двох частин херувимів – це зовнішня, гранична в світовому небі, окружність, в якій неблукаючі зірки танцюють постійно одноманітний, воістину божественний танець, не залишаючи місця, на яке Батько, який їх народив, поставив їх в світі. Інша ж частина – це сфера, що міститься всередині, розділивши яку на шість частин, Він створив сім пропорційних кіл, сполучивши з кожним з них по планеті.

24). Помістивши кожну зірку в своєму колі, як вершника на возі, Він, побоюючись недоброго управління, жодному з вершників не доручив віжок, але всі їх зосередив у себе, вважаючи, що гармонійний порядок руху найкраще буде забезпечений саме таким чином, бо все, що з Богом, заслуговує на похвалу, а що без Бога – на осуд.

25). Це один із способів алегоричного тлумачення херувимів. Що ж стосується меча, полум’яного і звертаемого, то треба думати, що він символізує їхній рух і вічне кружляння світowego неба. Однак, згідно з іншим варіантом, херувими, можливо, означають кожну з півсфер, адже Мойсей говорить, що вони стоять обличчям до обличчя, схилившись крилами до кришки (Вих. 25:19), як і півсфери знаходяться навпроти одна одної та схилені до землі – середини світу, яка їх і розділяє.

26). Вона ж – єдина непорушна частина космосу, точно названа древніми Гестією. Ця назва вказує на те, що гармонійне обертання кожної з півсфер відбувається навколо чогось міцно затвердженого. А полум’яний меч – це символ сонця, бо воно, будучи величезним згустком вогню, виявляється найшвидшим з усього суцього, адже за один день обходить весь космос.

27). Але колись я чув промову зі змістом ще глибшим. Її вимовляла моя душа, яка часто надихається і провіщає про речі, в яких нетямуща. Її-то я і перекажу, якщо зможу пригадати. Говорила вона мені, що у суцього єдиного Бога є дві верховні та перші сили – добро й влада. Добротою Він світ породив, а владою – породженням управляє, третя – їх об’єднує і між ними виконує роль розумного посередника (слово), адже завдяки розуму Бог і цар, і благ.

28). Отже, херувими – це символи двох сил, панування і доброти, а полум'яний меч – символ розуму. Бо розум – це найшвидший рух і теплота, особливо такий розум причини, тому що і сама вона, попереджуючи, все передбачає і, перш за все, мислиться і в усьому виявляється.

29). Прийми ж, думка, неспотворений відбиток кожного з херувимів, щоб, наяву навчившись того, що є влада і благість причини, ти збрала б плоди зі щасливого наділу. Бо ти відразу пізнаєш це, як сходяться і зливаються незлитно сили, тобто, як Бог буває благим, коли виявляється гідність влади, і як владикою, коли виявляється доброта. А в результаті ти придбаєш народжені від цього чесноти – прихильність до людей і страх Божий, причому не таку прихильність, яка приносить тобі задоволення, тому що ти говориш з ними зверхньо, – бо ти знаєш, яке велике панування Царя; і не такий страх, коли ти очікуєш чогось небажаного, розучившись сподіватися на краще, – бо ти знаєш, що великий і щедролубивий Бог лагідний.

30). Полум'яний же меч тому, що їм повинен супроводжуватися теплий і огневидний розум – міра всіх речей, який ніколи не припиняє рухатися з усією можливою швидкістю, обираючи прекрасне та уникаючи його протилежності.

31). Чи не бачиш хіба, що і мудрець Авраам, коли почав все міряти по Богу і нічого не залишати таким, яке з'явилося, отримує подобу полум'яного меча – “вогнь і ніж” (Бут. 22:6), тому що він намагається від себе відсікти та спалити все смертне, щоб, піднявши оголену думкою, піднятися до Бога?

32). А ось Валаама – легковажний народ – Мойсей виводить беззбройним, [тобто] не перебуваючим на службі, отже дезертиром, бо він знає про війну, яку душі належить вести за знання. Валаам говорить ослиці, яка означає нерозумний життєвий вибір і на якій сидить безрозсудна людина: “Якби у мене в руці був меч, то тепер я забив би тебе” (Числ. 22:29). І найбільша подяка Майстрові, що Він, знаючи безумство дурниці, не дав їй, як ніж божевільному, силу слів, щоб вона не могла завдати великої та незаслуженої шкоди всім зустрінним.

11.3. Р.БУЛЬТМАН. МІФІЧНА КАРТИНА СВІТУ І МІФІЧНА ПОДІЯ ПОРЯТКУ В НОВОМУ ЗАПОВІТІ

А. Проблема

1. Міфічна картина світу та міфічна подія порятунку в Новому Заповіті Новозавітна міфічна картина світу

Світ вважається розділеним на три поверхи: в середині знаходиться земля, над нею – небо, під нею – пекло. Небо – житло Бога і небесних істот, ангелів; підземний світ – це пекло, місце мук.

Але і земля є не тільки місце природних повсякденних подій, турбот і праць з їхньою розміреною впорядкованістю, але також арена дії надприродних сил: Бога і Його ангелів, сатани і його демонів. У природний хід речей, в думки, бажання та вчинки людей вриваються надприродні сили; чудеса – аж ніяк не рідкість. Людина, яка панувала над самою собою: демони можуть оволодіти нею, а сатана – вселити погані помисли. Але також і Бог може спрямовувати думку і волю людини, явити їй небесні видіння, дати почути Своє наказове і втішне слово, дарувати їй надприродну духовну силу. Історія йде не своїм ходом, безперервно і закономірно, але рухається і направляється надприродними силами. Цей еон знаходиться під владою сатани, гріха та смерті (що розуміються саме як “влади”); він поспішає до свого кінця – швидкого кінця, що може перерости в космічну катастрофу. Зовсім скоро чекають прикрощі останніх часів, пришестя небесного Судді, воскресіння мертвих, суд і його вирок: порятунок чи загибель.

Міфічній картині світу відповідає зображення події порятунку, яке становить справжній зміст новозавітного провіщення. Мовою міфології сповіщається: настав час кінця. “Коли прийшла повнота часу”, Бог послав Свого Сина – предсутнісну божественну істоту, яка народилася на землі як людина. Він прийняв смерть на хресті подібно грішникові і тим спокутував людські гріхи. Його воскресіння означає початок космічної катастрофи, в якій знищується смерть, яка увійшла в світ через Адама, а демонічні сили втрачають свою владу. Воскреслий був піднесений на небо і сів праворуч Бога, ставши “Господом” і “Царем”. Він прийде знову на небесних хмарах, щоб довершити справу порятунку; тоді мертві воскреснуть, здійсниться суд і будуть знищені гріх, смерть і всяке зло. І станеться все це незабаром: Павло сподівається дожити до цієї події.

Будь-який член Христової громади пов’язаний з Господом через хрещення і трапезу Господню і впевнений в тому, що буде відроджений до порятунку, якщо тільки не буде вести себе негідно. Віруючі вже мають “застав” порятунку, а саме – діючий в них Дух, який свідчить про їх богосинівство та гарантує їм воскресіння.

2. Неможливість відновлення міфічної картини світу

Все це – міфологічна мова. Її окремі мотиви неважко звести до сучасної їй міфології єврейської апокаліптики і гностичного міфу про порятунок. А якщо ця мова міфологічна, вона недостовірна для сьогodнішньої людини, бо для неї міфічна картина світу відійшла в минуле. Таким чином, християнське провозвістя стоїть сьогодні перед питанням: чи варто, закликаючи людину до віри, примушувати її до визнання міфічної картини світу минулого? Якщо ж це неможливо, виникає питання: чи не містить новозавітне провозвістя істину, незалежну від міфічної картини світу? У цьому випадку завданням теології була б деміфологізація християнського провіщення.

Чи може християнське провозвістя вимагати сьогодні від людини прийняття міфічної картини світу як істинну? Це безглуздо і неможливо. Безглуздо, бо сама по собі міфічна картина світу не містить нічого специфічно християнського; просто це картина світу минулого, ще не сформована науковим мисленням. Неможливо, бо картину світу не можна засвоїти простим зусиллям волі: вона задана людині разом з її історичною ситуацією. Зрозуміло, картина світу незмінна і навіть окрема людина може працювати над її перетворенням. Але це можливо лише в такий спосіб: людина, на підставі деяких нових даних, правильність яких вважається встановленою, переконується в неможливості збереження успадкованої від минулої картини світу і, виходячи з тих самих даних, модифікує її або створює нову.

Б. Завдання

1. Без викреслювань і скорочень

Чи випливає з цього критичного руйнування новозавітної міфології, що критичний підхід взагалі усунув новозавітне провозвістя?

У всякому разі, врятувати його шляхом вибіркового скорочення і викреслювання міфологічних елементів неможливо. Не можна, наприклад, відмовитися від уявлення про шкodu для здоров’я, як наслідок недостойного куштування трапези Господньої або про хрещення за мертвих, в іншому ж, як і раніше, дотримуватися тієї думки, що тілесна їжа надає духовного вливу. Адже всі висловлювання Нового Заповіту про хрещення та Євхаристії – прояви одного способу мислення, і саме він виявляється для нас неприйнятним.

Можна також послатися на те, що не всі міфологічні висловлювання Нового Заповіту однаково важливі і що не всі вони зустрічаються в кожному творі канону. Легенди про непорочне зачаття і вознесіння Ісуса на небо зустрічаються в Новому Заповіті лише зрідка, Іoанну та Павлу вони невідомі. Але навіть якщо розглядати їх як пізніші нашарування, це анітрохи не міняє міфічного характеру події порятунку. Та й де покласти край

цій процедурі викреслювань і скорочень? Міфічну картину світу можна або прийняти цілком, або цілком відкинути.

Тут теолог і проповідник зобов'язаний бути абсолютно ясным і чесним як перед самим собою, так і перед громадою і тими, кого він хоче залучити в громаду. Проповідь не повинна залишити у слухачів неясностей щодо того, що їм, власне, слід вважати справжнім, а що ні. І, перш за все, проповідь не повинна залишати у слухачів неясностей щодо того, що саме потихеньку усуває сам проповідник. Та й він сам повинен мати на цей рахунок повну ясність. У "Воскресінні мертвих" Карла Барта космічна есхатологія, як "історія завершення", усувається, щоб догодити "історії кінця", яка розуміється неміфологічно. Барт помилково вважає, що тим самим він критикує Павла і Новий Заповіт в цілому; ця помилка стала можливою лише тому, що Барт, за допомогою довільної інтерпретації, прибрав з 1 Кор. всі міфологічні елементи. Але саме така процедура є неприпустимою.

Отже, якщо новозавітному провіщенню належить зберегти значимість, то для цього немає іншого шляху, крім його деміфологізації.

Зрозуміло, не можна вступити на цей шлях, заздалегідь прийнявши постулат, згідно з яким новозавітне провозвістя має бути актуалізовано у що б то не було. Швидше, слід просто запитати: чи дійсно в ньому немає нічого, крім міфології, або ж сама спроба зрозуміти це провозвістя в його власному намірі веде до усунення міфу? Таке питання виникає і при пізнанні природи міфу взагалі, і при вивченні самого Нового Заповіту.

2. Завдання деміфологізації, поставлене природою міфу

Справжній сенс міфу полягає не в тому, щоб дати об'єктивну картину світу. У ньому виражається те, як людина розуміє саму себе в світі; міф повинен інтерпретуватися НЕ космологічно, а антропологічно, вірніше, екзистенційно. Міф говорить про ту силу або сили, які людина сприймає як підставу і межі свого світу і своїх власних вчинків і переживань. Міф говорить про ці сили таким чином, щоб наочно вписати їх в область звичного світу, в коло його сил і речей, в область людського життя з його емоціями, мотивами та можливостями. Це відбувається, наприклад, коли міф говорить про світове яйце або світове дерево, щоб наочно уявити підставу та походження світу; або про битви богів, що покладали початок звичному нам світу з його складом і розпорядком. Міф говорить про немірське по-світськи, про богів – по-людськи.

У міфі знаходить вираз віра в те, що наявний і відомий світ, в якому живе людина, не має в самому собі свого заснування й цілей, що його основа та кордони лежать за межами наявного та відомого і що це наявне і відоме знаходиться в постійній залежності від таємничих сил, що складають його основу й межі.

Разом з тим міф виражає й усвідомлення того, що людина не владна над самою собою, що вона знаходиться в залежності не тільки від відомого їй світу, але перш за все – від сил, що володарюють по ту сторону відомого, і що саме в цій залежності вона може здобути свободу від сил, їй відомих.

Отже, в самому міфі міститься спонування до критики його самого, тобто до критики його об'єктивних уявлень, бо його справжній намір – говорити про потойбічні сили, які панують над світом і людиною, – тільки ускладнюється і затемнюється об'єктивним характером його висловлювань.

Тому і новозавітню міфологію варто запитувати не про об'єктивний зміст її уявлень, а про висловлене в цих уявленнях розуміння екзистенції. Йдеться про істинність цього розуміння, і цю істинність стверджує віра, яка зовсім не повинна бути намертво прив'язана до світу символів і понять Нового Заповіту.

5. Необхідність екзистенціальної інтерпретації міфологічних понять

Сенс теологічної роботи над такою інтерпретацією можна показати тут лише в основних рисах і на окремих прикладах. Не повинно також складатися враження, ніби поді-

бна робота може бути виконана з легкістю і за наявності, так би мовити, рецепту. Навпаки, це важка і об'ємна задача, яку не під силу виконати поодиночі, вона вимагає повної віддачі часу і сил цілого покоління теологів.

Міфологія, поняттями якої оперує Новий Заповіт, сходить, головним чином, до єврейської апокаліптики та гностичного міфу про порятунок. Обидві традиції одностаїні в принциповому дуалістичному погляді, згідно з яким нинішній світ і живучі в ньому люди підвладні демонічним, бісівським силам і потребують порятунку, який людина не в змозі доставити собі сама і який може подарувати їй лише божественне втручання. Обидві традиції говорять про такі рятівні дії Бога. Єврейська апокаліптика говорить про майбутню зміну епох або світів, в результаті чого буде покладено край нинішньому старому еону і почнеться новий еон. Щоб зробити це, Бог пошле свого месію. Друга традиція, гносис, говорить про порятунок, який принесе посланий згори, зі світу світла, Син Божий. Він прийде в світ в образі людини, звільнить своєю долею і вченням своїх послідовників і прокладе їм шлях до небесної вітчизни.

Сенс цих міфологій також полягає не в їх об'єктивних уявленнях. Ці міфології слід інтерпретувати, виходячи з властивого їм розуміння екзистенції, тобто екзистенційно, як це зразково зробив Ханс Йонас щодо гносиса.

Отже, перед нами стоїть завдання екзистенційно інтерпретувати дуалістичну міфологію Нового Заповіту. Коли в Новому Заповіті говориться про панівні над світом і підпорядковуючі людину демонічні сили, то тут виявляється такий підхід до людського існування, або екзистенції, який може запропонувати можливість саморозуміння неміфологічно мислячій сьгодні людині. Зрозуміло, це не означає, що тут нам пропонується антропологія наукового типу, про достовірність якої можна доказово сперечатися, чию загальнозначимість можна підтвердити фактами. Однак в основі будь-якої наукової антропології завжди лежить те чи інше розуміння екзистенції. А прийняття або відкидання певного розуміння екзистенції завжди є для людини питанням вибору та рішення, усвідомленого або неусвідомленого. Саме про це йдеться: чи пропонує Новий Заповіт людині таке саморозуміння, яке воістину ставило б її перед необхідністю вирішення?

11.4. Ф. ШЛЕЙЄРМАХЕР. ГЕРМЕНЕВТИКА

1. *Герменевтика*, як мистецтво розуміння, *ще не існує в загальному вигляді*, є лише кілька спеціальних герменевтик.

1) Мається на увазі тільки мистецтво розуміння, а не мистецтво викладу зрозумілого. Останнє є спеціальною частиною мистецтва говорити і писати, що залежить від загальних принципів.

2) Але також не тільки розуміння важких місць чужою мовою. Навпаки, знайомство з предметом і мовою передбачається. Якщо є те й інше, то місця стають важкими тому, що не зрозумілі й легші. Тільки розуміння за правилами мистецтва постійно супроводжує мову та письмо.

3) Зазвичай вважають, що стосовно загальних принципів можна покластися на здоровий людський розум. Але тоді в відношенні особливих принципів можна покластися на здорове почуття.

Доповнення: 1. Герменевтика і критика схожі одна на одну настільки, що здійснення однієї передбачає здійснення іншої. В обох ставлення до автора є загальним і різноманітним.

Герменевтика по праву передбачається тому, що вона необхідна і там, де критика майже ніколи не здійснюється; взагалі тому, що від критики можна відмовитися, а від герменевтики – ні. Герменевтичне завдання весь час виникає заново.

2. Спеціальна герменевтика як по вигляду, так і за мовою все ще є агрегатом спостережень, не задовольняючи науковим вимогам. Здійснювати розуміння спочатку без усвідомлення його і лише в окремих випадках вдаватися до правил – це також неоднакова процедура. Необхідно поєднати ці обидві точки зору, якщо неможливо відмовитися ні від однієї з них. Це відбувається за допомогою двоїстого досвіду. 1) Навіть там, де ми вважаємо, що можемо діяти найневігядливішим чином, часто виникають несподівані труднощі, основа дозволу яких може перебувати лише в попередньому розумінні. Тому ми завжди повинні звертати увагу на те, що може стати основою усунення труднощів. 2) Якщо ми всюди діємо за правилами мистецтва, то ми, зрештою, приходимо до їх несвідомого застосування, не залишаючи сферу мистецтва.

2. Дуже важко визначити місце загальної герменевтики.

1) У свій час вона взагалі розглядалася як додаток до логіки; це припинилося, коли відмовилися від всього прикладного в логіці. Філософ, як такий, не має ніякої схильності до заняття цією теорією, бо він рідко прагне зрозуміти самого себе, але вірить в необхідність бути зрозумілим.

2) Філологія, в ході нашої історії, стала являти собою щось позитивне. Тому її спосіб розгляду герменевтики також є лише агрегатом спостережень.

3. Якщо мистецтво говорити і мистецтво розуміти протистоять один одному, а мова є лише зовнішньою стороною мислення, то герменевтика існує в зв'язку з мистецтвом мислити і, отже, є філософією.

Доповнення: загальна герменевтика пов'язана як з критикою, так і з граматикую. Але не тільки повідомлення знання, а й його закріплення не відбувається без цих трьох, і в той же час будь-яке правильне мислення призводить до правильного говоріння, – тобто всі три безпосередньо пов'язані також і з діалектикою.

1) Протилежність мистецтва говоріння і мистецтва тлумачення полягає в тому, що останнє залежить від композиції й передбачає її. Паралелізм існує тому, що там, де мова невігядлива, ніхто й не потребує її для розуміння.

4. Мова опосередковує спільність мислення; цим пояснюється приналежність риторики та герменевтики одна одній і їхнє загальне ставлення до діалектики.

1) Мова опосередковує, звичайно, і мислення окремої людини. Мислення здійснюється завдяки внутрішньому мовленню; тому мова є лише здійсненим мисленням. Але там, де мислячий вважає за необхідне зафіксувати думку для самого себе, там виникає мистецтво мови, перетворення початкового мислення; тому стає необхідним і тлумачення.

2) Належність одна одній герменевтики і риторики полягає в тому, що будь-який акт розуміння є переставлення акту мовлення, завдяки якому усвідомлюється, яке мислення лежало в основі мови.

3) Зв'язок обох з діалектикою полягає в тому, що будь-яке становлення знання залежить від мови та розуміння.

5. Так само, як будь-яка мова має подвійне ставлення до спільності мови та сукупного мислення її ініціатора, так і будь-яке розуміння складається з двох моментів – розуміння мови як витягнутої з мови і розуміння її як факту в мислячому.

1) Будь-яка мова передбачає дану мову. Хоча це можна і перевернути – не тільки для абсолютно першої промови, але й для всього мовного процесу, бо мова стає дійсною

завдяки говорінню, – але повідомлення в будь-якому випадку передбачає спільність мови, тобто певне її знання. Якщо щось виникає між безпосередньою промовою і повідомленням, тобто починається мистецтво мови, то це ґрунтується частково на побоюванні, що щось в нашому вживанні мови могло б бути чужим для слухача.

2) Будь-яка мова ґрунтується на більш ранньому мисленні, що також можна перевернути; у відношенні повідомлення це залишається істинним, бо мистецтво розуміння починає діяти лише при прогресивно розвиваючому мисленні.

3) Тому будь-яка людина, з одного боку, є місцем, в якому своєрідним чином формується дана мова, і її мову слід розуміти, виходячи з тотальності мови. Але, з іншого боку, вона також є постійно розвиваємим духом, і її мова є лише фактом цього духу в зв'язку з усіма іншими.

6. Розуміння є лише взаємодією обох цих моментів.

1) Мова не зрозуміла і як факт духу, якщо вона не зрозуміла як мовне позначення, бо природжена мова модифікує дух.

2) Вона не зрозуміла і як модифікація мови, якщо не зрозуміла як факт духу, бо в останньому знаходиться причина всіх впливів окремої людини на мову, яка сама розвивається завдяки мові.

Пояснення до пп. 5, 6: ставлення граматичної та психологічної інтерпретації до діалектики та риторики. Вони використовують одна одну. Поділ на граматичну та психологічну інтерпретацію залишається основним.

7. Обидва моменти абсолютно однакові по відношенню один до одного, і було б неправильно називати граматичну інтерпретацію нижчою, а психологічну – вищою.

Доповнення до п. 7: це також в цілому не відмінність між легшою і більш важкою інтерпретацією; відмінність швидше в тому, що комусь легше дається одна, а комусь – інша. Звідси й два різних головних напрямки і два головних твори, два види зауважень, що стосуються мови, і два види введень.

1) Психологічна інтерпретація є вищою, якщо мова розглядається лише як засіб, завдяки якому людина повідомляє свої думки; граматична інтерпретація зводиться тоді тільки до усунення тимчасових труднощів.

2) Граматична інтерпретація є вищою, якщо мова розглядається остільки, оскільки вона обумовлює мислення окремої людини, а окрема людина – лише як місце для мови, її мова – лише як те, в чому вона виявляє себе. Внаслідок цього психологічна інтерпретація абсолютно підпорядковується граматичній, як і наявне буття окремої людини взагалі.

3) З цієї подвійності сама собою слідує вчинена рівність.

8. Абсолютний дозвіл завдання має лише тоді, коли кожна сторона розглядається окремо таким чином, що розгляд іншої не викликає зміни в результаті; або коли кожна сторона, розглянута окремо, абсолютно заміщає іншу.

1) Ця двоїстість необхідна, навіть якщо будь-яка сторона заміщає іншу внаслідок п. 6.

2) Але будь-яка сторона є досконалою лише тоді, якщо вона робить іншу зайвою, в той же час сприяючи тому, щоб її конструювати, бо мова може бути вивчена тільки завдяки тому, що розуміється мова, а внутрішній зв'язок людини, як і спосіб, яким на неї впливає зовнішнє, може бути зрозумілий, лише виходячи з її промови.

9. Тлумачення є мистецтвом.

1) Кожна сторона є мистецтвом окремо, бо для неї істотним є конструювання певного кінцевого з невизначеного нескінченного. Мова нескінченна, бо будь-який її елемент особливим чином визначається іншими. Це стосується й психологічної сторони, бо будь-яке споглядання індивідуального є нескінченням, а вплив на людину ззовні також поступово зменшується аж до нескінченності. Таке конструювання не може здійснюватися тільки за допомогою правил, що містять в собі гарантію їх застосування.

2) Щоб була завершена граматична сторона тлумачення, необхідне досконале знання мови; в іншому випадку – досконале знання людини. Якщо ні того, ні іншого ніколи не може бути, то слід переходити від однієї сторони тлумачення до іншої, а як саме – для цього не може бути жодних правил.

11.5. В. ДІЛЬТЕЙ. ДОПОВНЕННЯ З РУКОПИСІВ

I.

Розуміння підпадає під загальне поняття пізнання, причому пізнання в найширшому сенсі слова. Воно осягається як процес, в якому здійснюється прагнення до загального значення знання.

Теза 1. Розумінням ми називаємо процес, в якому усвідомлюється духовне життя на підставі чуттєво даних його проявів.

Теза 2. Наскільки б різні не були чуттєво охоплені прояви духовного життя, розумінню таких повинні бути притаманні загальні ознаки, завдяки зазначеним умовам того способу пізнання.

Теза 3. Розуміння, згідно з правилами мистецтва, письмово фіксуємих проявів життя, ми називаємо тлумаченням, інтерпретацією.

Тлумачення – справа особистого мистецтва, і повне володіння ним обумовлюється геніальністю тлумача; причому тлумачення спирається на спорідненість, зростаючи внаслідок тісного життя з автором, сталість вивчення. Такий Вінкельман, за посередництвом Платона (Юсти), Платон, Шлейєрмахер і так далі. На цьому ґрунтується момент дивінації в тлумаченні.

Таке тлумачення в злагоді зі вказаними його труднощами і значенням є предмет безмірної праці людського роду. Вся філологія та історія трудяться заради цього. Нелегко скласти собі уявлення про безмірне накопичення наукової роботи, яка витрачена була на це. Причому сила такого розуміння зростає в роді людському настільки ж поступово, закономірно, повільно і тяжко, що й сила пізнання природи й оволодіння нею.

Однак саме тому, що така геніальність зустрічається настільки рідко, саме ж тлумачення повинно вивчатися і практикуватися і менш обдарованими, необхідно (теза 4а), щоб мистецтво геніального інтерпретатора закріплювалося у вигляді правил, які містяться в методі інтерпретації або ж усвідомлюються самим мистецтвом. Бо все людське мистецтво тоншає і возвеличується внаслідок користування ним, якщо тільки вдається передати потомству, в будь-якій формі, життєвий результат, досягнутий гарним майстром. Лише тоді виникають кошти для оформлення розуміння згідно з мистецтвом, коли сама мова дає міцну основу і коли наявні довговічні та цінні створення, які виникають внаслідок різної своєї інтерпретації, – ось тоді суперництво між геніальними майстрами мистецтва тлумачення змушене шукати свого дозволу в загальнозначущих правилах. Зрозуміло, для більшості найбільшим спонуканням у справі їх власного мистецтва тлумачення буде зіткнення з геніальним інтерпретатором або його творчістю. Однак стислість життя вимагає того, щоб шлях відбувався за рахунок твердого закріплення визначених методів з їх практичними правилами. Таке мистецтво розуміння письмово зафіксованих життєвих проявів ми називаємо герменевтикою (теза 4б).

Так може бути визначена сутність герменевтики, і – в відомому обсязі – виправдане заняття нею. Якщо ж сьогодні герменевтика начебто не викликає того інтересу, якого бажають їй представники цього мистецтва, то відбувається це, здається мені, тому, що вона не сприйняла в своїй практиці ті проблеми, які є наслідком сьгоднішнього положення науки і які здатні доставити їй високий ступінь інтересу. Доля цієї науки була дивною. Вона удостоюється уваги лише під час великих історичних рухів, коли важливою справою науки стає розуміння одиничного історичного існування, – згодом вона знову занурюється в тінь. Так було в ту пору, коли тлумачення священних книг христия-

анства стало для протестантизму життєвим питанням. Потім в неї на якийсь час вливаються життя, в контексті розвитку історичної свідомості вже в нашому столітті, Шлейєрмахер і Бек, і я ще застав час, коли “Енциклопедія” Бека була цілком пронизана цими проблемами.

Теза 5. Розуміння, взяте в широкому обсязі, який необхідно буде зараз вказати, є основний метод для всіх подальших операцій в науках про дух... Подібно до того, як в науках про природу будь-яке закономірне пізнання можливе лише завдяки закладеним експериментам з їхніми правилами вимірності та лічби, так в науках про дух будь-яке абстрактне положення в кінцевому рахунку може бути виправдане лише пов'язаністю його з тією душевною життєвістю, яка дана в переживанні й розумі.

Якщо розуміння виявляється основоположною для наук про дух, то (теза 6) одна з головних задач у справі обґрунтування наук про дух – гносеологічний, логічний і методологічний аналізи розуміння. Всі значення такого завдання виступають лише тоді, коли починаєш усвідомлювати висновки в природі розуміння труднощів, що стосуються загального значення цієї науки.

Кожна людина ніби зачнена в своїй індивідуальній свідомості й будь-якому розумінню повідомляє свою суб'єктивність. Уже софіст Горгій так висловив викладену тут проблему: якби існувало знання, то знаючий не міг би нікому передати його. Правда, для Горгії разом з цією проблемою закінчується і мислення. Потрібно дозволити її. Можливість сприймати щось чуже – це, перш за все, одна з найглибших проблем теорії пізнання. Як може індивідуальність довести до загальнозначущого об'єктивного розуміння життєвий прояв чужої індивідуальності, чуттєво даний їй? Умова, з якою така можливість пов'язана, полягає в наступному – ні в якому чужому життєвому прояві не може виступити щось таке, що не містилося б у життєвості осягаючого. У всіх індивідуальностях ті ж функції, ті ж складові, і лише задатки різних людей відрізняються за ступенем їх сили. Один і той же зовнішній світ відбивається в образах їх уявлень. Отже, в життєвості укладена якась здатність. Зв'язування і так далі, посилення, ослаблення – транспозиція є трансформація.

Друга Апорія. З окремого – ціле, з цілого – знову окреме. Причому ціле творіння вимагає переходу до індивідуальності [автора], до літератури, з якою взаємодіє індивідуальність. Порівняльний метод зрештою дозволяє мені глибше, ніж раніше, розуміти кожний окремих твір, навіть окрему фразу. Адже на основі цілого – розуміння, тим часом як ціле – на основі окремого.

Третя Апорія. І будь-який окремих душевний стан розуміється нами лише з боку тих зовнішніх подразнень, які викликали його. Я розумію ненависть, тому що вона завдає шкоди життю. Не будь подібної спряженості, я не міг би навіть уявити собі будь-які пристрасті, адже для розуміння неминуче необхідне середовище. На своїх висотах розуміння не відрізняється від пояснення, якщо таке можливо в цій області. А пояснення, в свою чергу, вимагає в якості своєї передумови завершеності розуміння.

У всіх цих питаннях виявляється наступне – тема теорії пізнання у всьому однакова: загальнозначуще знання на основі досвіду. Однак в науках про дух вона виступає в особливих умовах самої природи досвіду. Ось ці умови: структура як взаємозв'язок – це в житті душі живе, відоме, з якого все відокремлюється.

Так у самих воріт наук про дух в якості головної проблеми теорії пізнання стоїть аналіз розуміння. Герменевтика, виходячи з такої гносеологічної проблеми і ставлячи перед собою дозвіл її в якості своєї останньої мети, вступає в найтісніші внутрішні відносини з великими питаннями, які хвилюють сьогодні науку, – питаннями конституювання та правової підстави наук про дух. Проблеми та положення герменевтики стають живою дійсністю.

11.6. М. ГАЙДЕГЕР. РОЗУМІННЯ І ТЛУМАЧЕННЯ

Присутність як розуміння кидає своє буття на можливості. Саме це розуміюче буття до можливостей, через віддачу останніх, як розімкнутих на присутність, є вміння бути. Малюнок розуміння має свою можливість формувати себе. Формування розуміння ми називаємо тлумаченням. У ньому розуміння, розуміючи, засвоює собі своє зрозуміле. У тлумаченні розуміння стає не чимось іншим, але самим собою. Тлумачення екзистенційно засновано в розумінні, а не це виникає через те. Тлумачення неприйняття зрозумілого до уваги, але розробка накреслених в розумінні можливостей. Згідно ходу цих підготовчих аналізів повсякденної присутності, ми простежуємо феномен тлумачення на розумінні світу, тобто на невласному розумінні, а саме – в модусі його справжності.

З розімкнутої в світогляді значущості схвильоване буття при підручному дає себе зрозуміти, яка справа у нього може щоразу бути з зустрічним. Розсуд відкриває це, значить, що вже зрозумілий “світ” тлумачиться. Підручний вираз входить в зрозуміле споглядання. Будь-яка підготовка, налагодження, виправлення, комплектування виконується таким чином, що вивчене підручне розтлумачується в своєму з-тим-щоб, і співвідносно з його поєднанням у вивченні поясненням переймаються. Все вивчаєме тлумачення в своєму з-тим-щоб як таке, вираз зрозумілий, має структуру щось як щось. Не вбачають питання, що є це певне підручне, яке вбачає пояснюючу відповідь: це для... Завдання для-чого не просто називає щось, але назване розуміє таким чином, що треба приймати його як те, що стоїть під питанням. Розімкнуте в розумінні, зрозуміле, завжди вже є так, що по ньому можна виявити його “якщо”. “Як” утворює структуру виразності зрозумілого; воно конституює тлумачення. Вбачає тлумачить поведження зі світоокружно підручним, “розглядаючи” це як стіл, двері, машину, міст, необов’язково має укладати це побачене розтлумачення відразу у визначальному висловлюванні. Будь-яке допредикативне просте бачення підручного само по собі вже розуміюче тлумачення. Однак чи не створює відсутність цього “як” безпосередню прямоту сприйняття? Погляд цього перегляду завжди розуміюче-пояснюючий. Він таїть в собі виразність відсилаючих зв’язків (всякого з-тим-щоб), що належать до цілості маєтку-справи, з якої є зрозумілим прямо зустрічаюче. Артикуляція зрозумілого в пояснюючому наближенні сущого завдяки дороговказній нитці “щось як щось” належить до тематичного висловлювання про нього. “Як” не сливає вперше в висловлюванні, але лише проговорюється в ньому, що можливо тому, що воно виступає тим, що може бути сказаним. Хоча в простому спогляданні вираженість висловлювання може бути відсутня, це дає право відмовляти цьому простому баченню у всякому артикулюючому тлумаченні й, таким чином, в якструктурі. Пряме бачення найближчих речей в маєтку-справи-з... настільки початково несе в собі структуру тлумачення, що неякісне осмислення чогось потребує відомої перебудови. Лише-маєток-перед-собою чого-небудь постає в чистому розгляданні як вже-не-розуміння. Це неякісне сприйняття є привація просто розуміючого видіння, не вихідне як це останнє, але похідне від нього. Онтично невимовлене “як” не повинно збивати на упущення апіорний екзистенціальний пристрій розуміння.

Але якщо вже всяке сприйняття підручного розуміюче-пояснюючого засобу дає на розсуд зустріти щось як щось, то чи не говорить це, що найближчим чином відчувається щось чисто наявне, що потім схоплюється як двері, як будинок? Це було б нерозумінням специфічної розмикаючої функції тлумачення. Воно немовби накидає “значення” на голу наявність та не обклеює її цінністю, але завжди має справу з внутрішньовимірним зустрічним як таким, в якому вже розімкнута в світогляді справа, пояснювана через тлумачення.

Підручний розуміється завжди вже з цілості маєтку-справи. Остання необов’язково повинна бути експліцитно охоплена тематичним тлумаченням. Навіть пройшовши через таке тлумачення, вона знову відступає в невиділену зрозумілість. І саме в цьому модусі вона сутнісний фундамент повсякденного, вбачаючого тлумачення. Воно засноване

завжди на упередженні. Воно рухається як засвоєння зрозумілості в розуміючому бутті до вже зрозумілої цілості маєтку-справи. Засвоєння зрозумілого, але ще згорнутого, проводить розгортання завжди під приводом вглядування, що фіксує те, в видах чого повинно бути витлумачено зрозуміле. Тлумачення засноване завжди в передбаченні, яке “розкріює” узяті упередженість в видах певної пояснюваної. Утримується в упередженості й “завбачливо” узяті на приціл зрозуміле, яке робиться через тлумачення виразним. Тлумачення може черпати належну до пояснюваного суцього концептуальність з нього самого або ж вганяти його в концепції, яким суцце, за способом свого буття, протистоїть. Так чи інакше – тлумачення всередині певної концептуальності щоразу вже остаточно або попередньо вирішено; воно засноване в вирішеному.

Тлумачення чогось як чогось по суті фундовано через упередження, передбачення та вирішення. Тлумачення ніколи не безпосереднє відправлення схоплення зрадженого. Якщо особлива конкретність тлумачення в сенсі точної інтерпретації тексту любить волати до того, що “там стоїть”, то це найближчим “там стоїть” є не що інше, як самі собою зрозумілі, необговоровані звичаї тлумача, які необхідно лежать в будь-якому початку тлумачення як те, що з тлумаченням взагалі вже “встановлено”, тобто передано в упередженості, передбаченні, вирішенні.

Як треба розуміти характер цього “перед”? Чи вирішена справа, якщо говорять формально “апріорі”? Чому ця структура властива розумінню, в якому ми впізнали фундаментальний екзистенціаль присутності? Як ставиться до неї властива пояснююча структура “як”? Цей феномен явно не можна розкладати на фрагменти. Чи виключена тим, однак, вихідна аналітика? Чи слід нам приймати подібні феномени за “остаточності”? Тоді було б ще питання, чому? Або перед-структура розуміння і як-структура тлумачення показують свій екзистенційно-онтологічний взаємозв'язок з феноменом начерку? І він відсилає назад до вихідного буттєвого строю присутності?

Для відповіді на ці питання наявного на сьогодні оснащення недостатньо. Треба досліджувати, чи не становить те, що побачене як перед-структура розуміння і яка структура тлумачення, вже єдиний феномен, з якого в філософській проблематиці робиться широкі вживання, але без того, щоб настільки універсальному вживанню скільки-небудь відповідала початкова онтологічна експлікація.

У нарисі розуміння суцце розімкнуте в його можливості. Можливий характер щоразу відповідає образу буття зрозумілого суцього. Внутрішньомірне суцце взагалі проєктується на світ, тобто на ціле значущості, в чій відсилаючі взаємозв'язки задалегідь вбудована заклопотаність як буття-в-світі. Коли внутрішньомірне суцце з буттям присутності відкрите, тобто прийшло до зрозумілості, воно, ми говоримо, має сенс. Зрозумілий проте, беручи строго, не сенс, а суцце, відповідно, буття. Сенс є те, на чому тримається зрозумілість чого-небудь. Що в розуміючому розмиканні артикульованих ми називаємо сенсом? Поняття сенсу охоплює формальний каркас всього необхідно належного до того, що артикулює розуміюче тлумачення. Сенс є та структурована упередженість, передбачена і вирішена в-видах-чого начерку, звідки стає зрозуміло щось як щось. Оскільки розуміння та тлумачення становлять екзистенціальний пристрій буття, сенс треба розуміти як формально-екзистенціальний каркас, належний до розуміння розімкнення. Сенс є екзистенціаль присутності, не властивість, яка притаманна суццому, розташовується “за” ним або десь ширше як “поміж царство”. Сенс “має” лише присутність, наскільки розімкнення буття-в-світі “заповнене” відкритим в ній суцим. Лише присутність може бути осмислена або безглузда. Це означає: своє буття і розімкнуте з ним суцце може бути освоєно в зрозумілості або залишитися недоступним для нетямущих.

Якщо триматися цієї принципово онтологічно-екзистенціальної інтерпретації поняття “сенс”, то все суцце не присутне за розміром образу буття треба розуміти як незрозуміле, сенсу взагалі, по суті, позбавлене. “Незрозуміле” означає тут не оцінку, але дає вираз онтологічному визначенню. І лише незрозуміле може бути нісенітницею. Наявне як зустрічне в присутності може немов наїжджати на його буття, наприклад, захльостувати руйнівні природні події.

11.7. Г.-Г. ГАДАМЕР. МОВА ЯК СЕРЕДОВИЩЕ ГЕРМЕНЕВТИЧНОГО ДОСВІДУ

Ми говоримо, що ми “ведемо” бесіду; проте чим справжніша ця бесіда, тим в меншій мірі її “ведення” залежить від волі того чи іншого зі співрозмовників. Так, справжня розмова завжди виявляється не тою, що ми хотіли “вести”. Загалом, правильніше буде сказати, що ми втягуємося або, навіть, вилугуємося в бесіду. У тому, як за одним словом слідує інше, в тому, які повороти, який розвиток і висновок отримує розмова, – у всьому цьому є, звичайно, щось на кшталт “ведення”, проте в цьому “веденні” співрозмовники є в набагато більшій мірі відомими, ніж провідними. Що “з’ясується” в бесіді, цього ніхто не знає заздалегідь. Досягнення взаєморозуміння або невдача на шляху до нього – подібні події, які трапляються з нами. І лише коли розмова закінчена, ми можемо сказати, що вона вдалася або ж доля їй не сприяла. Все це означає, що у розмови своя власна воля і що мова, якою ми говоримо, несе в собі свою власну істину, тобто “розкриває” і виводить на світло щось таке, що відтепер стає реальністю.

Вже при аналізі романтичної герменевтики ми бачили, що розуміння ґрунтується зовсім не на спробах поставити себе на місце іншого або проявити до нього безпосередню участь. Зрозуміти те, що нам говорить інший, означає, як ми бачили, прийти до взаєморозуміння в тому, що стосується суті справи, а зовсім не означає поставити себе на його місце і відтворити його переживання. Ми наголошували, що осягнення, здійснюване таким чином, завжди включає в себе аплікацію. Тепер ми звертаємо увагу на те, що весь цей процес є процес мовний. Недарма власна проблематика розуміння, спроба опанувати розуміння як мистецтво, а це і є тема герменевтики, – традиційно належать до сфери граматики та риторики. Мова є те середовище, в якому відбувається процес взаємного домовляння співрозмовників і знаходиться взаєморозуміння з приводу самої справи.

Умови, в яких здійснюється всяке порозуміння, найкраще видно на прикладі ускладнених і перешкоджаючих взаєморозумінню ситуацій. Так, особливо повчальний той мовний процес, який створює можливість розмови на двох, далеких одна від одної мовах, – процес перекладу. Перекладач повинен переносити підлягаючий розумінню сенс в той контекст, в якому живе даний співрозмовник. Як відомо, це зовсім не означає, що перекладач спотворює сенс, який мав на увазі інший співрозмовник. Навпаки, зміст повинен бути збережений; оскільки, однак, він повинен бути зрозумілий в контексті нового мовного світу, остільки він виражається тепер зовсім по-іншому, тому всякий переклад вже є тлумаченням; можна навіть сказати, що він є завершенням цього тлумачення.

Приклад перекладу дає, отже, можливість усвідомити мовну стихію як середовище, в якому здійснюється взаєморозуміння, тому що тут це середовище відсутнє і, отже, повинно бути створене шляхом свідомого опосередкування. Зрозуміло, подібні штучні заходи не є для розмови нормою. Переклад не є також і нормою нашого ставлення до чужої мови. Швидше необхідність вдатися до перекладу схожа на втрату співрозмовниками їх самостійності. Там, де потрібен переклад, там доводиться миритися з невідповідністю між точним сенсом сказаного на одному і відтвореного іншою мовою, – невідповідністю, яку ніколи не вдається повністю подолати. Процес досягнення взаєморозуміння відбувається в таких випадках не між співрозмовниками, а між перекладачами, які дійсно перебувають в одному й тому мовному світі (відомо, що немає нічого важчого, ніж діалог на двох мовах, коли один зі співрозмовників говорить однією, а інший – іншою мовою, оскільки кожен з них, хоча і розуміє чужу мову, не може говорити на ній). В такому випадку один з перекладачів немов прагне захопити ініціативу і, придушивши прагнення іншого, стати єдиним посередником взаєморозуміння).

Там, де досягається взаєморозуміння, там не перекладають: там говорять. Адже розуміти чужу мову – значить, власне, не потребувати перекладу на свою власну. Якщо ми дійсно володіємо мовою, то нам вже не тільки не потрібен переклад, але переклад зда-

ється неможливим. Розуміння мови ще не є дійсним розумінням і не включає ніякої інтерпретації – це життєвий процес. Ми розуміємо мову остільки, оскільки ми в ній живемо: теза, яка, як відомо, відноситься не тільки до живих, але й до мертвих мов. Герменевтична проблема полягає, таким чином, зовсім не в правильному користуванні мовою, але в істинному взаєморозумінні з того чи іншого приводу, що здійснюється в середовищі мови. Усяка мова може бути вивчена так, що ми вже не переводимо на неї з нашої рідної мови або, навпаки, з неї на нашу рідну мову, але думаємо на цій мові. Для взаєморозуміння в розмові подібне володіння мовою є попередньою умовою. Всяка розмова виходить з природної передумови, що співрозмовники говорять однією мовою. Лише там, де можливе мовне взаєморозуміння, розуміння і взаєморозуміння, як такі, стають справжньою проблемою. Необхідність вдатися до перекладу є граничний випадок, що подвоює сам герменевтичний процес, тобто розмову: він перетворюється в розмову перекладача з іншим учасником і в нашу власну розмову з перекладачем.

Розмова є процес взаєморозуміння. Тому у будь-якій справжній розмові ми вникаємо в слова іншого, дійсно зважаємо на його точку зору і ставимо себе на його місце: не з тим, однак, щоб зрозуміти його як дану особу, але з тим, щоб зрозуміти, що він говорить. Йдеться про те, щоб оцінити фактичну справедливість його думки, щоб ми змогли прийти з ним до згоди з приводу обговорюваної справи. Ми, таким чином, співвідносимо його думку не з ним самим, але з нашими власними – правильними або помилковими думками. Там же, де ми дійсно розглядаємо іншого в якості даної особистості, як, наприклад, в разі медичного опитування або допиту обвинуваченого, там ситуація взаєморозуміння відсутня.

Все те, що характеризує ситуацію взаєморозуміння в розмові, стає власне герменевтичним феноменом там, де мова йде про розуміння текстів. Візьмо знову граничний випадок, яким є переклад з чужої мови. Всякий погодиться, що переклад тексту, як би глибоко не вжився і ні співпереживав перекладач своєму авторові, це не відновлення того душевного стану, в якому знаходився колись пишучий, але відтворення самого тексту, яке керується розумінням сенсу сказаного в цьому тексті. Не може бути сумнівів, що мова тут йде про тлумачення, а не про просте повторення того самого процесу. Текст постає тут перед читачем в новому світлі, в світлі іншої мови. Вимога щодо вірності оригіналу, яку ми пред'являємо до перекладу, не знімає принципової різниці між мовами. Як би ми не прагнули до точності, ми все одно змушені приймати інколи дуже сумнівні рішення. Якщо ми хочемо підкреслити в перекладі який-небудь важливий, з нашої точки зору, момент оригіналу, то нам нічого не залишається, як лише залишити в тіні або взагалі опустити інші його моменти. Те ж саме, проте, характерне і для тлумачення. Як і будь-яке тлумачення, переклад означає переосмислення (*Überheilung*), спробу представити щось в новому світлі. Той, хто переводить, змушений взяти на себе виконання цього завдання. Він не може залишити в своєму перекладі нічого такого, що не було б зовсім ясним йому самому. Він змушений розкрити карти. Зрозуміло, можливі прикордонні випадки, коли щось в оригіналі (і навіть для “первісного читача”) дійсно залишається неясним. Однак саме тут стає очевидним те стиснене положення, в якому завжди знаходиться перекладач. Тут він змушений відступити. Він повинен сказати з усією ясністю, як саме він розуміє текст. Оскільки, однак, він не в змозі передати всі вимірювання свого тексту, остільки це означає для нього сталу відмову та зречення. Всякий переклад, що всерйоз відноситься до свого завдання, ясніший і простіший за оригінал. Навіть якщо він є майстерне наслідування оригіналу, якісь відтінки і півтони неминуче в ньому пропадають (в окремих випадках творчого наслідування ця втрата може бути заповнена чимось іншим або навіть вести до нових досягнень: я думаю зараз про те своєрідне душевне здоров'я, яке проявляється в бодлерівських “Квітах зла” в перекладі Стефана Георге).

Перекладач часто болісно усвідомлює дистанцію, яка відокремлює його від оригіналу. У самій його роботі з текстом є щось від зусиль по досягненню взаєморозуміння в усній бесіді. Однак це ситуація особливо складного взаєморозуміння, в якій дистанція між чужою і власною думкою сприймається, в кінцевому рахунку, як неперекборна. І

подібно до того як розмова, де теж існують такі неперекладні відмінності, коливаючись між протилежними висловами, може в підсумку прийти до компромісу, так само і перекладач, зважуючи і вибираючи, шукає оптимальне рішення, яке у всіх випадках може бути лише компромісним. І як в розмові ми, щоб зрозуміти точку зору співрозмовника, ставимо себе на його місце, так само і перекладач прагне поставити себе на місце автора. Але подібно до того, знову-таки, як у розмові це ще не означає взаєморозуміння, так само і для перекладача це не означає, що відтворення вдалося. Структури тут, очевидно, аналогічні. Взаєморозуміння в розмові включає в себе готовність співрозмовників до одного й того ж, їх готовність віддати належне чужому і протилежному їхнім думкам. Якщо це відбувається як з того, так і з іншого боку, і кожен зі співрозмовників, зберігаючи свої власні доводи, зважає також і аргументи іншої сторони, – тоді в непомітній та мимовільній взаємодії точок зору (ми називаємо це обміном думками) можна в підсумку знайти спільну мову і спільне рішення. Так само і перекладач повинен зберігати за рідною мовою всі її права і разом з тим – віддавати належне чужому і навіть ворожому в тексті та його висловах. Не виключено, однак, що цей опис перекладацької праці занадто спрощує реальний стан. Навіть в подібних крайніх випадках, коли потрібно перекладати з однієї мови на іншу, навряд чи можна відокремити суть справи від мови. Дійсно, відтворити текст зможе лише той перекладач, який зуміє дати мовне вираження тому предмету, який відкриває йому оригінальний текст, тобто знайде мову, яка буде його власною і разом з тим – відповідною оригіналу. Таким чином, ситуація перекладача, по суті справи, збігається з ситуацією інтерпретатора.

Приклад перекладача, що долає прірву між мовами, з особливою ясністю показує взаємовідношення, що існує між текстом і інтерпретатором та відповідне двобічність взаєморозуміння в розмові. Всякий перекладач – інтерпретатор. Іншомовність означає лише граничний випадок загальної герменевтичної складності: чужості та її подолання. У подібному, однозначно певному сенсі чужими є воістину все “предмети”, з якими має справу традиційна герменевтика. Завдання відтворення, яке стоїть перед перекладачем, відрізняється від загальної герменевтичного завдання, яке ставить перед собою будь-який текст, неякісно, лише з точки зору ступеня.

Звичайно, це не означає, що герменевтична ситуація, в якій ми знаходимося по відношенню до тексту, повністю збігається з тією, в якій знаходяться два учасники усної бесіди. Адже в разі текстів мова йде про “чітко фіксовані життєві прояви”, які повинні бути зрозумілі, а це значить, що лише завдяки одному з учасників герменевтичної розмови, інтерпретатора, інший учасник, текст, взагалі знаходить голос. Лише завдяки йому письмові позначення знову перетворюються в сенс. І, тим не менш, завдяки цьому зворотному перетворенню, що відбувається при розумінні, знаходить мову сама справа, про яку йдеться в тексті. Як і в разі дійсної розмови, саме спільна справа в даному випадку об'єднує партнерів: текст і інтерпретатора. Подібно до того як усний перекладач створює можливість взаєморозуміння лише завдяки своїй причетності до обговорюваної справи, так само і для інтерпретатора необхідною умовою є його власна причетність до сенсу тексту.

Таким чином, можна з повним правом говорити про герменевтичну розмову. З цього випливає, однак, що герменевтична розмова, як і справжня розмова, повинна виробити якусь спільну мову і що це вироблення спільної мови в настільки ж малій мірі, як і при усній бесіді, є підготовкою якогось інструменту, що служить цілям взаєморозуміння, але збігається з самим процесом розуміння та взаєморозуміння. Між учасниками цієї “розмови” відбувається, як і між двома живими людьми, комунікація, що перевищує просте пристосування один до одного. Текст дає мовне вираження якійсь справі, але те, що йому це вдається, – заслуга інтерпретатора. Беруть участь обидві сторони.

Тому те, що розуміє текст, зовсім не схоже на якусь непорушну і вперто зберігаєму точку зору, яка наводить того, хто хоче зрозуміти, лише на одне-єдине питання, а саме: як міг інший прийти до настільки абсурдної думки? У цьому сенсі при розумінні мова, поза всяким сумнівом, йде зовсім не про “історичне розуміння”, яке реконструює процес виникнення тексту. Навпаки, ми прагнемо зрозуміти сам текст. Це означає, однак, що

власні думки інтерпретатора з самого початку беруть участь в оновленні сенсу тексту. Оскільки визначальним є власний горизонт інтерпретатора, але й він не як якась власна, наполегливо оберігаєма або впроваджена точка зору, а скоріше – як думка і можливість, яку ми вводимо в гру і ставимо на карту і яка допомагає нам дійсно засвоїти собі те, що говориться в такому тексті. Вище ми описали це як процес злиття горизонтів. Тепер ми пізнаємо цей процес як спосіб здійснення розмови, в якій висловлюється якась справа, що є не тільки моєю справою або справою мого автора, але нашою власною справою.

Розробка передумов для усвідомлення того систематичного значення, яке має для будь-якого розуміння мовний характер розмови, – заслуга німецького романтизму. Романтизм навчив нас, що розуміння і тлумачення є, в кінцевому рахунку, одне й те саме. Як ми бачили, лише завдяки цьому відкриттю поняття інтерпретації втрачає своє педагогічно-окказіональне значення, яке воно мало в XVIII столітті, і займає своє систематичне місце.

11.8. П. РІКЕР. ІСНУВАННЯ І ГЕРМЕНЕВТИКА

Якою б привабливою не була ця фундаментальна онтологія, я, проте, пропоную досліджувати інший шлях, співчленами якого є герменевтична проблематика з феноменологією. Чим викликаний цей відступ від аналітики Dasein? Тут є дві причини: не дивлячись на всю радикальність постановки проблем Гайдеггером, питання, які з'явилися приводом для нашого дослідження, не тільки залишилися невіршеними, а й залишилися без уваги. Яким інструментом скористатися, запитуюмо ми, для здійснення екзегези, тобто для розуміння текстів? Як обґрунтувати історичні науки перед обличчям наук про природу? Як залагодити суперечку між антагоністичними інтерпретаціями? Ці проблеми, власне, не розглядаються в фундаментальній герменевтиці, і робиться це навмишно: герменевтика має на меті не їх дозвіл, а їх усунення; до того ж Гайдеггер не хотів аналізувати ніяку окрему проблему, що стосується розуміння того чи іншого сущого, – він хотів перевиховати наше око і переорієнтувати наш погляд. Він хотів, щоб ми підкорили історичне пізнання онтологічного розуміння як якусь вторинну форму, похідну від первинної. Але він не дав нам жодного засобу для того, щоб виявити, в якому сенсі власне історичне розуміння є похідним від цього первинного розуміння. Чи не краще буде, якщо відтепер ми почнемо виходити з похідних форм розуміння і в них самих шукати ознаки того, що говорить про їх похідність? Це означає, що точка відліку знаходиться там, де здійснюється розуміння, тобто в площині мови.

Це перше зауваження тягне за собою і друге: щоб поворот від епістемологічного розуміння до розуміючого сущого став можливий, треба спочатку безпосередньо, без попереднього епістемологічного опрацювання, описати специфічне буття Dasein, яким воно конституційоване в собі самому, і потім знову знайти порозуміння як один із способів буття. Труднощі переходу від розуміння, як способу пізнання, до розуміння, як способу буття, полягають в наступному: розуміння, яке є результат аналітики Dasein, є розумінням, через яке і в якому це буття розуміє себе як буття. Чи не в самій мові знову треба шукати вказівки на те, що розуміння є способом буття?

Ці два заперечення містять в собі разом з тим і позитивну пропозицію – замінити короткий шлях аналітики Dasein на довгий шлях, розпочатий аналізом мови; йдучи таким шляхом, ми будемо постійно зберігати контакт з дисциплінами, які намагаються методично здійснювати інтерпретацію, і будемо чинити опір спробі відокремити істину,

властиву розумінню, від методу, який використовується дисциплінами, що виходять із тлумачення. Отже, якщо нова проблематика існування і може бути вироблена, то почитати треба з семантичного з'ясування поняття інтерпретації, загального для всіх герменевтичних дисциплін на його основі. Ця семантика концентруватиметься навколо центральної теми – теми значень з множинним, багатозначним, або, скажімо, символічним змістом (еквівалентність цих термінів буде показана в подальшому).

Відразу ж поясню свій підхід до питання про існування через цю семантику: просто семантичне з'ясування залишається “повислим в повітрі” до того часу, поки не буде показано, що розуміння багатозначних, або символічних, виразів є моментом саморозуміння людини; семантичний підхід буде, таким чином, пов'язаний з рефлексивним. Але суб'єкт, який, інтерпретуючи знаки, інтерпретує себе, більше не є *Cogito*: це – існуючий, який через тлумачення свого життя відкриває, що він знаходиться в бутті до того, як вважає себе і має в своєму розпорядженні себе. Так, герменевтика відкриває спосіб існування, який від початку і до кінця залишається інтерпретованим буттям. Одна тільки рефлексія, скасовуючи себе як рефлексію, може привести до онтологічних коренів розуміння. Але саме це і відбувається в мові і русі рефлексії. Такий тяжкий шлях, який нам належить пройти.

Семантичний план

Отже, в мові і тільки в мові виражається всяке розуміння – оптичне або онтологічне. Тому не буде марною спроба знайти саме в семантиці вісь співвіднесення для всієї сукупності герменевтичного поля. Екзегеза вже привчила нас до думки про те, що один і той же текст має кілька значень, що смисли ці нашаровуються один на одного, що духовний сенс може бути “переданий” (*translata signa* у св. Августина) історичним або буквальним змістом шляхом збільшення. Шлейєрмахер і Дільтей в рівній мірі навчили нас розглядати літературні тексти, документальні свідчення і пам'ятники як письмово зафіксовані вираження життя; тлумачення проробляє шлях, зворотний цій об'єктивації життєвих сил в психічних, а потім і в історичних зв'язках; ця об'єктивація і ця фіксація утворюють іншу форму передачі змісту. Ніцше, зі свого боку, трактує цінності як вираження сили або слабкості волі до влади, які підлягають інтерпретації; більш того, у нього саме життя і є інтерпретацією. Таким чином, філософія стає інтерпретацією інтерпретацій. Нарешті, Фрейд розглянув під виглядом “роботи сновидіння” ланцюг вчинків, які знаменні тим, що “транспонують” (*Entstellung*) прихований сенс, піддають його спотворенню, яке одночасно і виявляє, і ховає прихований сенс в сенсі явному. Він простежив різноманітні прояви цього спотворення в культурі, мистецтві, моралі, релігії й тим самим запропонував тлумачення культури, дуже схоже з ніцшеанським. Є сенс в тому, що ми спробуємо окреслити те, що можна було б назвати семантичним ядром будь-якої герменевтики, будь вона загальною або приватною, фундаментальною або спеціальною. Звісно ж, що загальний елемент, присутній скрізь – від екзегези до психоаналізу, – це певна конструкція сенсу, яку можна було б назвати двозначною чи багатозначною. Її роль всякий раз (хоча і несхожим чином) полягає в тому, щоб показувати, приховуючи. Я вважаю, що цей аналіз мови зосереджується на семантиці показаного-прихованого, на семантиці багатозначних виразів.

Дослідивши раніше цілком певний сектор цієї семантики, а саме – мову визнання, яка конститує символіку зла, я пропоную ці багатозначні вирази називати символізмом. Тим самим я надаю слову “символ” більш вузький зміст, ніж ті автори, котрі, як

Кассирер, називають символічним всяке осягнення реальності за допомогою знаків – від сприйняття, міфу, мистецтва – до науки, але разом з тим і сенс більш широкий, ніж ті, які, виходячи з латинської риторики або неоплатонічної традиції, зводять символ до аналогії. Я називаю символом всяку структуру значення, де один сенс – прямий, первинний, буквальний – означає одночасно й інший сенс – непрямий, вторинний, алегоричний, – який може бути зрозумілий лише через перший. Це коло виразів з подвійним змістом і утворює власне герменевтичне поле.

У зв'язку з цим поняття інтерпретації отримує цілком певне значення; я пропоную надати йому таке ж широке тлумачення, що і символу. Інтерпретація, скажімо ми, це робота мислення, яка полягає в розшифровці сенсу, який переходується за очевидним змістом, у виявленні рівнів значення, укладених в буквальному значенні; я зберігаю, таким чином, початкове посилення на екзегезу, тобто на інтерпретацію прихованих смислів. Так символ і інтерпретація стають співвідносними поняттями: інтерпретація має місце там, де є багатоскладовий сенс, і саме в інтерпретації виявляється множинність смислів.

Це подвійне обмеження семантичного поля – з боку символу і з боку інтерпретації – породжує кілька завдань, коротким описом яких я й обмежуся.

11.9. М. ФУКО. ГЕРМЕНЕВТИКА СУБ'ЄКТА

Турбота про себе й самопізнання

У яких символах думки об'єдналися в західній античності - суб'єкт і істина? Існує центральна концепція, що дозволяє приступити до розгляду даного питання: *epimeleia / cura sui* ("турбота про самого себе"). До теперішнього часу проблема суб'єкта та його пізнання звучала інакше: згідно дельфійського оракула – "пізнай самого себе". Проте заклик до самопізнання завжди супроводжувався вимогою "проявити турботу про самого себе". Між цими двома видами вимог існує відношення залежності: самопізнання є лише окремий випадок турботи про себе, лише її конкретне застосування. *Epimeleia* – це філософський принцип, що переважає в грецькому, елліністичному і римському образі думки. Такий тип філософського мислення втілений у навчанні Сократа, який розмовляє з людьми на вулицях, звертається до молоді в гімназіях з одним питанням: дбаєш ти про себе? (Маючи на увазі відмову від деяких більш прибуткових видів діяльності, наприклад, ведення війни або виконання державних обов'язків). Виявляти турботу про самого себе слід не тільки тому, що це є умовою доступу до філософського життя в повному і точному значенні цього слова. Нижче я постараюся показати, що принцип, згідно з яким необхідно проявляти турботу про самого себе, взагалі є основою раціональної поведінки в будь-якій формі активного життя, яка прагне відповідати принципу духовної раціональності. Концепція *epimeleia* проіснувала аж до християнства, де вона виявляється знову в олександрійській духовній традиції як у вигляді концепції турботи у Філона і Гребля, так і у вигляді християнської аскези Григорія Нісського: в його трактаті "Про незайманість" турбота про самого себе починається з безшлюбності, що розуміється як порятунок від шлюбу. У концепції *epimeleia* слід розрізняти такі аспекти: поперше, в наявності тема загальних відносин, своєрідної манери дивитися на світ, діяти, вступати в стосунки з іншими людьми. *Epimeleia* – це все: якесь відношення до самого себе, до інших, до всього на світі. По-друге, *epimeleia seauton* – це, свого роду, форма уваги, погляду. Турбота про себе має на увазі перемикання погляду, перенесення його з зовнішнього, навколишнього світу, з інших – на самого себе. Турбота про себе передбачає спостереження за тим, що ти думаєш і що відбувається в твоїх думках. По-третє,

epimeleia також завжди означає певний образ дій, здійснюваний суб'єктом по відношенню до самого себе, а саме – дію, якою він піклується про самого себе, змінює, очищає, перероблює (transforme) і перетворює (transfigure) себе. Для досягнення цього результату необхідна сукупність практичних навичок, набутих шляхом великої кількості вправ, які будуть мати в історії західної культури, філософії, моралі та духовного життя довгострокову перспективу. До них належать: техніка медитації, техніка запам'ятовування минулого, техніка вивчення свідомості, техніка контролю за будь-якими уявленнями в міру їх появи в свідомості. Нарешті, поняття epimeleia містить звід законів, що визначають спосіб існування суб'єкта, його ставлення до навколишнього, певні форми рефлексії, які, завдяки своїм власним характеристикам, роблять з цього поняття винятковий феномен не тільки історії уявлень, а й історії самої суб'єктивності або, якщо завгодно, історії практичних застосувань суб'єктивності. Чому західна філософія надала перевагу самопізнанню, а не турботі про себе? На мій погляд, epimeleia представляється як щось меланхолійне, супроводжуване негативними нотатками, нездатне дати всьому суспільству позитивну мораль. Навпаки, в античності це поняття завжди мало позитивне значення – воно лягло в основу найсуворіших моральних систем Заходу. Християнство, яке не має, як і будь-яка релігія, своєї власної моралі, харчується саме цією традицією. Таким чином, у наявності парадокс: припис проявляти турботу про самого себе для нас означає, скоріше, егоїзм або відхід у себе: навпаки, він протягом багатьох століть був основним принципом таких неухильно дотримуваних зразків моралі, які, завдяки структурі кодексу, перейшли на інший ґрунт, пристосувались до нових умов, помістилися в контекст загальної етики нееґоїзма або під виглядом християнської відмови від самого себе, або, в сучасній інтерпретації, під виглядом зобов'язань по відношенню до інших, будь то окрема людина, спільнота людей або цілий клас. В результаті цього парадоксу турбота про себе була залишена без уваги. З одного боку, християнство інтегрувало в свою мораль духовну вимогу піклуватися про самого себе. З іншого боку, глибинна причина цієї неуваги виявляється в історії самої істини. Картезіанство знову перемістило акцент на самопізнання, перетворивши його в основний шлях осягнення істини.

Філософія і духовність

Що змушує нас думати, що істина існує? Назвемо філософією ту форму думки, яка прагне не стільки розпізнати, де істина, а де брехня, скільки досягнути, що змушує нас вважати, ніби істина і брехня існують і можуть існувати. Назвемо філософією таку форму думки, яка задається питанням, що дозволяє суб'єкту осягати істину, ту форму думки, яка прагне визначити умови та граничні можливості осягнення істини суб'єктом. Якщо це назвати філософією, то, я вважаю, духовністю можна назвати той пошук, ту практичну діяльність, той досвід, за допомогою яких суб'єкт здійснює в самому собі перетворення, необхідні для осягнення істини. Тоді духовністю можна буде назвати сукупність цих пошуків, практичних навичок і досвіду, якими повинні бути очищення, аскеза, зречення, звернення погляду всередину самого себе, зміна буття, що представляють – не для свідомості, а для самого суб'єкта, для його буття ту ціну, яку він повинен заплатити за осягнення істини. Можна виділити три характеристики духовності:

1. Волюдіння істиною не є невід'ємним правом суб'єкта. Щоб її пізнати, він повинен сам перетворитися на щось інше. Його буття поставлено на карту: ціною осягнення істини є звернення суб'єкта.

2. Істина не може існувати без звернення або перетворення суб'єкта. Це перетворення здійснюється: а) рухом любові, за допомогою якого суб'єкт втрачає свій статус; б) його роботою над самим собою, що має дозволити йому набути здатності осягати істину: рух аскези.

3. Результатом осягнення істини є її повернення до суб'єкта. Істина – це те, що осяває суб'єкт. З точки зору духовного досвіду, істина в дійсності не є, свого роду, нагородою суб'єкту за його пізнавальний акт і не дається йому просто як завершення цього акту. Істина – це те, що осяває суб'єкт, що дає йому душевний спокій. Коротше кажучи, в

самій істині, в її пізнанні, полягає щось, що дозволяє здійснитися самому суб'єкту, що реалізує саме його буття.

З точки зору духовного досвіду, ніколи акт пізнання сам по собі і як такий не міг би забезпечити осягнення істини, якби він не був підготовлений, супроводжуваний, дубльований, завершений певним перетворенням суб'єкта – не індивідуума, а самого суб'єкта в його бутті як суб'єкта. Гнозис – це, в кінцевому рахунку, те, що завжди прагне перемістити (*transf* й *ter*), перенести (*transposer*) в сам пізнавальний акт умови, форми та наслідки духовного досвіду. Можна сказати схематично, що з часів античності філософське питання “як осягнути істину?” і практика духовності, як необхідної трансформації буття суб'єкта, яка дозволить йому осягнути істину, – суть дві проблеми, що належать до однієї тематики і тому вони не можуть розглядатися ізольовано одна від одної. І, за винятком Аристотеля, для якого духовність не грала настільки суттєвої ролі, основне питання філософії, яке розуміється як питання про духовність, полягає в наступному: що являють собою перетворення, що здійснюються в бутті суб'єкта, необхідні для осягнення істини?

Кілька століть тому, в той день, коли був сформульований постулат про те, що пізнання є єдиний шлях до осягнення істини, в картезіанський момент історії думка і історія істини вступили в сучасний період розвитку. Інакше кажучи, я вважаю, що сучасна історія істини веде свій відлік з того моменту, коли пізнання, і лише воно одне, стає єдиним способом осягнення істини, тобто цей відлік починається з того моменту, коли філософ або вчений, або проста людина, яка намагається знайти істину, починає розбиратися в собі самій за допомогою лише одних актів пізнання, коли більше від неї нічого не потрібно – ні модифікації, ні зміни її буття. З цього моменту можна вважати, що суб'єкт здатний пізнати істину, але з двома застереженнями: внутрішніми по відношенню до пізнання і зовнішніми по відношенню до індивіда. З тієї хвилини, коли буття більше не піддається перегляду необхідністю осягнення істини, ми вступаємо в нову еру взаємин суб'єктивності й істини. У сучасну епоху істина вже не в змозі більше служити порятунком суб'єкту. Знання накопичується в об'єктивному соціальному процесі. Суб'єкт впливає на істину, проте істина не впливає більше на суб'єкт. Зв'язок між доступом до істини і вимогою перетворення суб'єкта та його буття ним самим був остаточно перерваний, а істина стала являти собою автономний розвиток пізнання. Не слід шукати сліди цього розриву в науці – вони в теології. Це конфлікт не між духовністю та наукою, а між духовністю та вірою (теологією). Однак навіть у Спінози, Канта, Шопенгауера, Гегеля і Ніцше ще виявляються сліди структури цієї духовності, яка була пройнята питанням: як має бути трансформований суб'єкт, щоб відкрити собі шлях до істини? (Саме в цьому полягає сенс “Феноменології духу” Гегеля). В рівній мірі в марксизмі та психоаналізі виявляються основні проблеми, пов'язані з поняттям *epimeleia*.

Політика і турбота про себе

Можна виділити три фази розвитку поняття *epimeleia*: 1) сократівсько-платонівська поява поняття *epimeleia* в філософії; 2) золотий вік турботи про себе і культури свого Я (I і II ст. до н.е.); 3) перехід від філософської язичницької аскези до християнського аскетизму (IV і V ст. н.е.). Перша фаза (див. насамперед “Алківіад” Платона). Прояв турботи про самого себе був твердженням такої форми існування, яка була пов'язана з деяким політичним привілеєм: якщо ми всі матеріальні турботи доручаємо іншим, то лише з метою мати можливість зайнятися самим собою. Соціальні, політичні, економічні привілеї цієї групи, солідарної зі спартанською аристократією, проявлялися у формі “нам необхідно дбати про самих себе і, щоб мати цю можливість, ми доручаємо нашу роботу іншим”. Сократ – це той, хто прагне перетворити статус Алківіада, його вихідне верховенство – в політичну дію, в діве керівництво іншими людьми. Необхідність піклування, турботи про себе пов'язана із здійсненням влади.

Список джерел

1. Августин Блаженный. Христианская наука, или Основания герменевтики и церковного красноречия. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/hristianskaja-nauka-ili-osnovanija-germenevtiki-i-tserkovnogo-krasnorechija
2. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С.117-120.
3. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I-II. М: РОССПЭН, 2004. С.7-11.
4. Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб.: Европейский Дом. 2004. С.41-48
5. Дильтей В. Собрание сочинений. Т. IV. Герменевтика и теория литературы. М.: Дом Интеллектуальной Книги, 2001. С. 254-257.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginum, 1997. С.148-152.
7. Гадамер. Истина и метод. Основы филос. герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С.459-471
8. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. С. 41-47.
9. Фуко М. Герменевтика субъекта. Забота о себе и самопознание. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/fo0/soo/zoo00553/index.shtml>

ТЕМА 12. АКсіОЛОгіЯ

- 12.1. Г. Ріккерт. Природа і культура.
- 12.2. В. Віндельбанд. Що таке філософія?
- 12.3. В. Дільтей. Автобіографія.
- 12.4. Н. Гартман. Метафізика цінностей.
- 12.5. М. Шелер. ORDO AMORIS.
- 12.6. М. Вебер. Теорія ступенів і напрямів релігійного неприйняття світу.
- 12.7. С.О. Левицький. Про поняття “цінності”.
- 12.8. Ф. Ніцше. Воля до влади. Досвід переоцінки всіх цінностей.
- 12.9. А. Камю. Нігілізм і історія.

12.1. Г. РІККЕРТ. ПРИРОДА І КУЛЬТУРА

Строго систематичний виклад, що ставить на перший план логічні проблеми, мав би виходити з роздумів про формальні відмінності методів, тобто спробував би прояснити поняття науки про культуру з поняття історичної науки. Але якщо для приватних наук вихідним моментом є предметні відмінності та якщо поділ праці в науках в її подальшому розвитку визначається насамперед матеріальною протилежністю природи та культури, то я почну, щоб не віддалитися ще більш, ніж це поки потрібно, від інтересів спеціального дослідження, з предметної (sachlich) протилежності, а потім вже перейду до з'ясування формальних методичних відмінностей, після чого тільки постараюся показати відносини між формальним і матеріальним принципом поділу.

Слова “природа” і “культура” далеко не однозначні, особливо ж поняття природи може бути точніше визначено лише через поняття, якому його в даному випадку протиставляють. Ми найкраще уникнемо уявної довільності у вживанні слова “природа”, якщо будемо дотримуватися спершу початкового його значення. Продукти природи – те, що вільно виростає з землі. Продукти ж культури виробляє поле, яке людина зорала та засіяла. Отже, природа є сукупність усього того, що виникло само собою, саме народилося і досягло власного росту. Протилежністю природі в цьому сенсі є культура, як те, що або безпосередньо створено людиною, чинним згідно оціненим нею цілям, або воно вже існувало раніше, у крайньому випадку, свідомо виплекане заради пов'язаної з нею цінності.

Як би широко ми не розуміли цю протилежність, сутність її завжди залишається незмінною: у всіх явищах культури ми завжди знайдемо втілення будь-якої визнаної людиною цінності, заради якої ці явища або створені, або, якщо вони вже існували раніше, виплекані нею. І навпаки, все, що виникло і виросло саме по собі, може бути розглянуто поза всяким ставленням до цінностей, а якщо воно й насправді є нічим іншим, як природа, то і має бути розглянуте таким чином. У об'єктах культури закладені (haften) цінності. Ми назвемо їх благами (Guter), щоб відрізнити їх як цінні частини дійсності від самих цінностей як таких, що не представляють собою дійсності та від яких ми тут можемо відволіктися. Явища природи уявляються не як блага, а поза зв'язком з цінностями. І якщо у об'єкта культури забрати будь-яку цінність, то він стане частиною простої природи. Завдяки такому або наявному, або відсутньому віднесенню до цінностей ми можемо з упевненістю розрізнити два роди об'єктів. Ми вже тому маємо право робити це, що будь-яке явище культури, якщо відволіктися від закладеної в ньому цінності, необхідно може бути розглянуто як те, що знаходиться також у зв'язку з природою і, отже, становить її частину.

Що ж стосується того роду цінностей, що перетворює частини дійсності в об'єкти культури і виділяє їх цим самим з природи, то ми повинні сказати наступне. Про цінності не можна говорити, що вони існують або не існують, але тільки, що вони означають (gelten) або не мають значущості. Культурна цінність або фактично визнається загально-значущою, або ж її значимість, і тим самим більше ніж чисто індивідуальне значення об'єктів, з якими вона пов'язана, постулюється, принаймні, хоч однією культурною людиною. При цьому, якщо мати на увазі культуру в вищому сенсі слова, то мова повинна йти не про об'єкти простого бажання (Begehren), але про блага, до оцінки яких або до роботи над якими ми відчуваємо себе більш-менш морально зобов'язаними в інтересах того суспільного цілого, в якому живемо, або якою-небудь іншою підставою. Цим самим ми відокремлюємо об'єкти культури як від того, що оцінюється і бажається тільки інстинктивно (triebartig), так і від того, що має цінність блага, якщо і не на підставі одного лише інстинкту, то завдяки примхам настрою.

Легко показати, що ця протилежність природи та культури, оскільки справа стосується відмінності обох груп об'єктів, дійсно лежить в основі поділу наук. Релігія, церква, право, держава, моральність, наука, мова, література, мистецтво, господарство, а також необхідні для його функціонування технічні засоби є, в усякому разі на певному щаблі свого розвитку, об'єктами культури або культурними благами в тому сенсі, що пов'язана з ними цінність або визнається значущою усіма членами суспільства, або її визнання передбачається. Тому, розширивши наше поняття культури настільки, щоб в нього могли увійти також і початкові щаблі культури та стадії її занепаду, а крім того, і вийща, що сприяють або перешкоджають культурі, ми побачимо, що воно охоплює собою всі об'єкти науки про релігію, юриспруденцію, історію, філологію, політичну економію й так далі, тобто всіх "наук про дух", за винятком психології.

Та обставина, що ми зараховуємо до культури і знаряддя виробництва сільського господарства, а також хімічні допоміжні засоби, не може, звичайно, служити аргументом проти нашого поняття науки про культуру, як вважає Вундт, але, навпаки, вона показує, що цей вислів набагато краще підходить до неприродничо-наукових дисциплін, ніж термін "наука про дух". Хоча технічні винаходи звичайно і відбуваються за допомогою природних наук, але самі вони не належать до об'єктів природного дослідження; не можна також помістити їх в один ряд наук про дух. Тільки в науці про культуру їхній розвиток може знайти своє місце.

Можна, звичайно, сумніватися, куди належать такі дисципліни, як географія та етнологія. Однак вирішення цього питання залежить тільки від того, з якої точки зору вони розглядають свої предмети. Тобто, вони дивляться на них як на чисту природу або ставлять їх в певне відношення до культурного життя. Земна поверхня, сама по собі чистий продукт природи, має, як арена всякого культурного розвитку, інший, крім чисто наукового, інтерес. І дикі народи можуть, з одного боку, розглядатися як "природні народи", з іншого – їх можна вивчати з точки зору наявності "зачатків" культури. Ця подвійність розгляду тільки підтверджує наш погляд, що справа зовсім не в розходженні природи та духу, і ми маємо тому право безбоязно називати приватні неприродничо-наукові дисципліни науками про культуру, в означеному вище значенні цього слова.

Однак часто слово це вживається в іншому сенсі, тому було б, мабуть, корисно чітко відмежувати наше поняття від тих родинних йому понять, в яких слово "культура" обіймає частково занадто широку, але частково й дуже вузьку область. Обмежуся лише кількома прикладами.

Як приклад надто широкого формулювання, я беру визначення науки про культуру, дане Паулем. Короткий порівняльний аналіз його поглядів тим більш бажаний, що своїми переконливими дослідженнями Пауль не тільки сприяв заміні терміна науки про дух терміном науки про культуру, а й за новітніх часів був одним з перших, хто вказав на фундаментальну логічну відмінність між наукою закономірною (Gesetzeswissenschaft) і історичною, які ще займають нашу увагу в майбутньому. Але, незважаючи на це, Пауль все ще бачить "характерну ознаку культури" в "виконанні психічних факторів". Йому це здається навіть "єдино можливим точним відмежуванням даної області від об'єктів чис-

то математично-природничої грамотності”, і якщо для нього “психічний елемент є... найістотнішим чинником всякого культурного розвитку”, “навколо якого все обертається”, то і психологія стає для нього “найголовнішою базою всіх наук про культуру у вищому сенсі цього слова”. Терміну науки про дух він уникає виключно тому, що, “як тільки ми вступимо в область історичного розвитку... ми будемо мати справу не лише з психічними, а й з фізичними силами”. Звідси випливає, що психічне там, де воно проявляється самостійно, тобто є об’єктом чистої науки про дух, але вся дійсність, що складається з фізичного і психічного буття, належить до наук про культуру.

У цьому міркуванні безперечно вірно те, що науки про культуру не можна обмежувати дослідженням одних тільки духовних процесів, і що через це вираз “науки про дух” мало говорить і з цієї точки зору. Але потрібно рухатися далі і запитати, чи мають науки про культуру взагалі право відокремлювати фізичне від психічного буття так, як це робить психологія, і чи збігається дійсно поняття духовного, яке живиться науками про культуру, з поняттям психічного, утвореним психологією. Але залишаючи навіть це в стороні, я ніяк не можу зрозуміти, яким чином Пауль, йдучи своїм шляхом, хоче “точно” (exakt) відокремити природознавство від наук про культуру. Він сам робить висновок, що, згідно з його визначенням, потрібно визнати навіть тваринну (tierisch) культуру, але ж і він не може стверджувати, що тваринне життя, при розгляді духовних процесів, безумовно належить до наук про культуру. Останнє буде мати місце тільки тоді, коли ми будемо розглядати його не як попередню сходинку людського духовного життя взагалі, але як щабель до людського культурного життя, в зазначеному мною вище сенсі. Як тільки це віднесення до культурних цінностей відпаде, ми будемо вже мати справу виключно з природою, і “єдино можливе точне відмежування” області виявляється тут абсолютноно безсилем.

Пауль сам імплиціте погоджується з цим, коли наводить як приклад науки про культуру історію розвитку художніх інстинктів і громадської організації у тварин. Адже говорити про художні інстинкти та громадські організації тварин має сенс лише тоді, якщо мова йде про явища, які можуть цілком розглядатися за аналогією з людською культурою, але тоді вони будуть також культурними процесами в моєму розумінні. Така точка зору стосовно життя тварин не може вважатися єдино правомірною; більш того, можна було б навіть показати, що перенесення понять людської культури на суспільства тварин, в більшості випадків, є лише забавною, але заплутаною аналогією. Що слід розуміти під словом “держава”, якщо під ним мається на увазі Німецька імперія і бджолиний вулик, що – під художнім витвором, якщо під ним маються на увазі гробниця Медічі Мікеланджело і спів жайворонка? Як би там не було, визначення Пауля саме внаслідок того, що психічне повинно бути його суттєвою ознакою, не в змозі відокремити культуру від природи, і його подальші міркування показують, що для нього самого це визначення виявляється недостатнім.

Але я не буду розбирати цього далі. Мені хотілося б тільки на прикладі Пауля ще раз показати, як без точки зору цінності, яка відділяє блага від цінності дійсності, не можна провести різкого відмежування природи і культури, і я хотів би тепер ще з’ясувати, чому при визначенні поняття культури так легко місце цінності займає поняття духовного.

Справді, явища культури повинні бути розглянуті не тільки по відношенню до цінності, але також і по відношенню до оцінюючої їх психічної суті, тому що цінності оцінюються тільки психічною істотою, – обставина, завдяки якій психічне взагалі розглядається як щось більш цінне в порівнянні з тілесним. Те що насправді існує зв’язок між протиставленням природи та культури, з одного боку, природи і духу – з іншого, оскільки в явищах культури, що представляють собою блага, завжди повинна брати участь оцінка, а тому разом з нею – і духовне життя. Однак, якби це не було вірно, звідси все ж ще не випливає, що поділ наук, заснований на протилежності природи і духу, правильний, адже проста наявність психічного (бо життя душі, як таке, може бути розглянуте також як природа) ще не створює об’єкта культури і тому не може бути використане для визначення поняття культури. Останнє було б можливо тільки в тому випадку, якщо б в понятті психічного, як необхідної передумови будь-якої оцінки, завжди було укладено

вже й поняття самоцінності і до того ж, як загальнозначущої цінності. Можливо, часто так і буває насправді, чим і пояснюються відкидаємі нами спроби поділу.

Але таке ототожнення духу з оцінкою загальнозначущої цінності неприпустиме, оскільки під духом буде матися на увазі психічне. Необхідно, навпаки, між духовним буттям, або психічними актами оцінки, з одного боку, і самими цінностями та їх значимістю – з іншого, проводити таку ж різку логічну (begriffliche) відмінність, як між благами і закладеними в них цінностями. Також потрібно усвідомити, що в “духовних цінностях” центр ваги лежить не в духовному, але в цінностях. Тоді вже ні до чого буде більш вживати психічне для відмежування культури від природи. Тільки як оцінка пов’язане воно з культурою, але, й будучи оцінкою, воно ще не збігається з цінністю, що перетворює дійсність у культурне благо.

12.2. В. ВІНДЕЛЬБАНД. ЩО ТАКЕ ФІЛОСОФІЯ?

Якщо Кант, відмовившись від колишньої метафізики, відчував себе, насамперед, вимушеним визначити філософію як метафізику не речей, а знання, то для нього ця теорія пізнання була історією індивідуального або культурного розвитку, не генетично-психологічною теорією, а критичним дослідженням. Все одно яким чином, з якого приводу і за якими законами в свідомості особистості або роду виробилися ті судження, які вимагають загального та необхідного значень, філософія запитує не про їхні причини, а про їхні підстави, вона не пояснення, а критика. Тут не місце: 1) говорити про те, якими засобами і яким шляхом Кант виконав цю критику, аби показати, як у нього новий принцип всюди насилу вибивається з пут психологічного способу розгляду. Нам важливо тільки виявити досить повно абсолютно нове поняття філософії, яке було відкрито його “Критикою”. Оскільки вона – теорія, вона спрямована тільки на дослідження того, за яким правом відомим уявленням і з’єднанням уявлень приписується якась вища необхідність і загальна значимість, що виходять за межі необхідності їхнього емпіричного виникнення. Уявлення приходять і йдуть; як це відбувається, нехай пояснить психологія. Філософія досліджує, яка їхня цінність з критичної точки зору істини.

Цей принцип, встановлений спочатку для теорії пізнання та рішення її спеціальних завдань, розвивається Кантом з великою послідовністю. Наукове пізнання аж ніяк не єдина область психічного життя, де серед явищ, однаково обумовлених природною необхідністю, ми розрізняємо такі, яким приписується необхідна та загальнозначуща цінність, і такі, у яких вона заперечується. В області моралі ми оперуємо тією ж самою цінністю, абсолютно незалежною від її психологічного походження, при визначенні вчинків, переконань і характерів, як хороших, так і поганих. В області естетики ми претендуємо на неї при тих своєрідних почуттях, які без жодного відношення до будь-яких свідомих цілей, або інтересів, характеризують свій предмет як приємний або неприємний. Отже, в обох цих областях перед філософією постає завдання, цілком аналогічне тому, яке стоїть перед нею в теорії пізнання, а саме – дослідження правомірності цих домагань. І тут філософія виступає не як *quaestio facti*, а як *quaestio juris*.

При такому узагальненні “критична” філософія виступає як наука про необхідні та загальнозначущі визначення цінностей. Вона запитує, чи існує наука, тобто мислення, яке із загальною та необхідною значимістю володіє цінністю істини; вона запитує, чи існує мораль, тобто воля і діяльність, яка із загальною і необхідною значимістю володіє цінністю блага; вона запитує, чи існує мистецтво, тобто споглядання і відчуття, яке із загальною і необхідною значимістю володіє цінністю краси.

У всіх цих трьох відділах до своїх об’єктів філософія знаходиться (отже, в першому, теоретичному відділі, і до науки) в зовсім іншому відношенні, ніж інші науки до своїх спеціальних предметів. Її ставлення критичне, і воно полягає в тому, що вона випробу-

вує фактичний матеріал мислення, воління, відчуття, з точки зору необхідного та загального значення, виключає і відкидає все, що не витримує цього випробування. Наведено найвидатніший і найбільш знайомий приклад: Кант показує, що метафізика в її старому розумінні, як наука світогляду, не може володіти загальною значимістю, хоч би як наполегливо не тягло до цього психологічне прагнення до знання.

Можна простежити своєрідне, узагальнююче і разом з тим абсолютно реорганізоване ставлення нового визначення поняття філософії до колишніх її визначень. Ця філософія найменше виявляє домагання бути всією наукою; але, досліджуючи в своєму теоретичному відділі ті підстави, на яких покоїться загальна значимість наукового мислення, вона робить своїм об'єктом сукупність всіх наук. Однак вона надає спеціальній науці, а саме психології, пояснення виникнення й закономірності цього свого об'єкта, досліджуючи, зі свого боку, лише підстави, на які спирається цінність уявлень істин без жодного відношення до походження цих уявлень. Але, поширюючи свою критику на всю сукупність загальнозначущих оцінок, здійснюваних розумною істотою, вона стає загальноним дослідженням вищих цінностей; і якщо поступова зміна сенсу слова "філософія" була характерною для значення, яке в кожному епоху приписувалося науковому пізнанню, то Кант, представивши спільне рішення своїх критичних питань в трьох великих трудах, дав і цій проблемі абсолютно нове формулювання, що відповідає умовам сучасної культури.

Як уже було згадано, багато заварило тому, щоб принцип Канта був правильно зрозумілий і став переважним. З його послідовників найбільше тримався цього принципу Герbart. Інші негайно знову перетворили його результати в метафізику або в універсальну філософську науку, причому повинні були відверто зізнатися, що останні висновки цих дисциплін треба шукати в етичних постулатах або естетичному спогляданні. Багато мислителів намагалися знову перетворити філософію в теорію пізнання, і більшість з них повернулися або шляхом самостійних досліджень, або шляхом відтворення навчань XVIII століття до тенденції психологізму. Наявні були навіть голоси, які знову намагалися звести філософію до дослідження того, що має значення для практичних життєвих цілей людей.

Всі ці спроби наштовхуються на одну з двох небезпек: вони знищують або характер філософії як науки взагалі, або ж її характер як особливої науки, строго відмежованої від усіх інших. У першому випадку вони роблять з філософії логічний "роман", що складається з поняття, у другому – перетворюють її в рагу з залишків психології та історії культури. Самостійною наукою філософія може залишитися або стати тільки в тому випадку, якщо вона в повному і чистому вигляді збереже кантівський принцип. Не заперечуючи історичної еволюції слова "філософія" і не віднімаючи ні у кого права назвати філософією все, що йому заманеться, я лише користуюся цим правом, яке випливає з відсутності точного історичного значення, якщо, спираючись на викладений тут історичний розгляд питання, вважаю за можливе розуміти під філософією в систематичному (а не історичному) сенсі критичну науку про загальнообов'язкові цінності. Ухвалою "наука про загальнообов'язкові цінності" встановлюється предмет філософії; визначенням "критична наука" – її метод.

Я переконаний, що це розуміння є не що інше, як всебічний розвиток основної ідеї Канта; проте, я не наважився б заявити про право цього трактування іменуватися філософією, як щоб, незалежно від історичного розвитку, незалежно від формул кантівського вчення, не можна було б переконливо довести необхідність цієї особливої науки, до якої могла б міцно прикріпитися блукаюча назва "філософія". Після того як Канту вдалося поставити яйце Колумба, повторити цей фокус вже неважко.

Всі пропозиції, в яких ми висловлюємо наші погляди, поділяються, незважаючи на видиму граматичну їх тожність, на два протилежні класи: на судження й оцінки. У перших висловлюється зв'язок двох уявлень свідомості, в останніх – виражається ставлення оцінюючої свідомості до запропонованого предмету. Є корінна різниця між двома пропозиціями "ця річ білого" і "ця річ хороша", хоча граматична їх форма абсолютно однакова. В обох випадках, з точки зору граматичної форми, підмету приписується при-

судок; але в одному випадку – як предикат судження – як готове визначення, запозичене з утримання об'єкта уявлення. У другому випадку – як предикат оцінки – як відношення, яке вказує на цілеспрямовуючу свідомість. У судженні завжди висловлюється, що відоме уявлення (суб'єкт судження) мислиться в деякому відношенні – різному в залежності від форми судження – до відомого іншим поданням (предикату судження). В оцінці, навпаки, до предмету, передбачуваному вже цілком представленим, або пізнанням (до суб'єкта оцінки), приєднується предикат оцінки, який анітрохи не розширює пізнання даного суб'єкта, а лише виражає почуття схвалення або несхвалення, з яким оцінююча свідомість відноситься до предмету уявлення. Всі предикати судження суть позитивні уявлення, що належать до пропонованого світу в якості родових понять, властивостей, діяльностей, станів, відносин і так далі. Річ є тіло, вона велика, тверда, солодка, вона рухається, вдаряє, покоїться, створює інші речі... Всі предикати оцінки, навпаки, суть вираження симпатії або антипатії представляючої свідомості: річ приємна чи неприємна, поняття істинне або хибне, дія добра або погана, місцевість прекрасна або потворна і так далі. Ясно, що оцінка нічого не додає до розуміння сутності оцінюваного об'єкта. Щоб твердження “річ приємна, хороша, прекрасна” мало сенс, треба припустити, що річ вже відома, тобто що про неї склалося закінчене уявлення. І всі ці предикати оцінки мають сенс тільки остільки, оскільки піддається перевірці відповідність предмета уявлення тій меті, в зв'язку з якою його судить оцінююча свідомість. А вся оцінка передбачає, в якості свого власного мірила, певну мету, а також має сенс і значення тільки для того, хто визнає цю мету. Тому будь-яка оцінка виступає в альтернативній формі схвалення або несхвалення, суб'єкт подання або відповідає меті, або їй не відповідає, і наскільки різні будуть ступені цієї відповідності або невідповідності, або протиріччя, настільки ж різною буде інтенсивність схвалення або несхвалення. Але одне з двох, схвалення або несхвалення, має проявитися, якщо мова йде про оцінку, що вже відбулася. Ця різниця між судженнями та оцінкою, з її фундаментальним і різнобічним значенням, розумілася б нами набагато краще, якби ми не приводили постійно обидва ці види в своєрідну комбінацію один з одним. Судження, тобто чисто теоретичні з'єднання уявлень, що здійснюються в різних формах, виступають в звичайному плинні уявлень, так само як в науковому житті, тільки в тому сенсі, що їм приписують відому цінність, що виходить за межі природної закономірної необхідності асоціації уявлень.

12.3. В. ДІЛЬТЕЙ. АВТОБІОГРАФІЯ

Автобіографія – це вища і найбільш командна форма, в якій нам представлено розуміння життя. Життєвий шлях тут даний як щось зовнішнє, чуттєве, від чого розуміння повинно проникнути до того, що зумовило цей шлях в певному середовищі. Тому людина, що розуміє цей життєвий шлях, ідентична тому, хто створив цей шлях. З цього виростає особлива інтимність розуміння. Той самий чоловік, який намагається знайти зв'язність історії свого життя, реалізовував все те, що він сприймав як цінність свого життя, як його мету, що він проектував як план життя, те, що він, вдивляючись у своє минуле, інтерпретував як розвиток себе, а заглядаючи вперед – як формування свого життя, як його вище благо, – у всьому цьому він уже виявив зв'язність свого життя в різних аспектах, яку зараз необхідно розкрити. Згадуючи різні миті свого життя, випробувані людиною як найбільш значущі, вона виділяє і робить акцент на деяких з них, а інші піддає забуттю. Її помилкові оцінки значущості тієї чи іншої миті життя виправить майбутнє. Таким чином, найближчі завдання осягнення та зображення історичного зв'язку вже наполовину вирішені самим життям. Різні види єдності формуються в різних концепціях переживань, в яких сучасне і минуле утримуються разом завдяки загальному значенню. Серед цих переживань зберігаються в пам'яті ті, які витягуються з

нескінченного потоку подій, а піддаються забуттю лише ті, які мають особливу значимість самі по собі та для зв'язності життя, і ця зв'язність створена самим життям, зберігаючись в різних місцезнаходженнях людини, в постійних її пересуваннях. Отже, завдання історичного опису наполовину виконане самим життям. Різні види єдності мають форму переживань; з їх нескінченної, незліченної безлічі здійснюється вибір того, що підходить для опису.

І між цими ланками проглядає зв'язність, яка, звичайно, не може бути просто відображенням реального життєвого шляху протягом багатьох років, яка і не прагне до цього, тому що мова йде лише про розуміння, але яка виражає те, що саме індивідуальне життя усвідомлює завдяки розумінню цю зв'язність.

Тут ми лише підійшли до витоків будь-якого історичного пізнання. Автобіографія – це осмислення людиною свого життєвого шляху, яка отримала літературну форму вираження. Такого роду самоосмислення, тією чи іншою мірою, притаманне кожному індивіду. Воно існує завжди і проявляється у все нових формах. Це самоосмислення виявляється як у віршах Солона, так і в роздумах про себе філософів-стоїків, в медитаціях святих, в сучасній філософії життя. Тільки воно робить можливим історичне бачення. Сила і широта власного життя, енергія його осмислення є основою історичного бачення. Лише воно робить можливим те, що безкровні тіні минулого знаходять друге життя. Зв'язок цього самоосмислення з не маючою кордонів потребою віддаватися чужому буттю аж до втрати власного Я і відрізняє великого історика.

Але що ж при розгляді свого життєвого шляху конституює зв'язок, за допомогою якого ми з'єднуємо його окремі ланки в одне ціле, що дозволяє досягти розуміння життя? До загальних категорій мислення в розумінні життя приєднуються категорії цінності, цілі й значення. Серед цих категорій – такі універсальні поняття, як формування та розвиток життя. Різниця цих категорій обумовлена, перш за все, точкою зору, з якої здійснюється розуміння життя за часом.

Завдяки ретроспективному погляду в минуле, що здійснюється в спогаді, ми досягаємо зв'язок минулих ланок життя за допомогою категорії значущості спогадів. Живучи в теперішньому, повному реальності, ми позитивно або негативно емоційно оцінюємо його, і з того, як ставимося до майбутнього, виникає категорія мети. Ми тлумачимо життя як реалізацію певної вищої мети, яка підкорить собі всі інші цілі, як засіб реалізації вищого блага. Жодна з цих категорій не може бути підпорядкована іншій, адже кожна з них, згідно з іншою точкою зору, дозволяє здійснити розуміння цілісності життя. Таким чином, ці точки зору не можна порівнювати одна з одною.

Однак їхня відмінність щодо розуміння життя все ж виявляється. Власні цінності, які впізнаються в переживанні справжнього і тільки в ньому, – це первинно досягається, однак ці цінності відокремлені одна від одної. Кожна з них виникає з актуальних відносин суб'єкта до якогось наявного предмету (інакше ми поводимося, коли висуваємо мету уявлень про об'єкт, яка повинна бути реалізованою). Таким чином, власні цінності пережитого справжнього відокремлені одна від одної; вони піддаються тільки порівнянню і оцінці. Те, що зазвичай називаємо цінностями, характеризує лише ставлення до власних цінностей. Якщо ми приписуємо предмету об'єктивну цінність, то це говорить лише про те, що у ставленні до нього переживаються різні цінності. Якщо ми приписуємо предмету ціннісні наслідки, то це лише означає можливість появи цінності в пізнішій точці потоку часу. Все це чисто логічні відносини, в які може входити цінність, пережита в сьогодні. Таким чином, життя з точки зору цінності постає нескінченим багатством позитивних і негативних цінностей буття. Життя – це хаос гармонії та дисонансів. Кожен з них – це поєднання звуків, що наповнює теперішнє; але по відношенню один до одного вони не мають ніякого музичного співвідношення. Категорія мети або добра, що досягає життя з точки зору спрямованості в майбутнє, передбачає категорію цінності. Але підхід з точки зору цієї категорії не дозволяє уявити зв'язність життя. Адже співвідношення цілей – це тільки ставлення можливості, вибору, субординації. Лише категорія значення долає просту розташованість рядів, просту субординацію ланок життя. І оскільки історія – це спогад, а категорія значення входить до складу спогадів, остільки саме

ця категорія є найбільш специфічною категорією історичного мислення, тому слід було б розвинути її, і перш за все – в її поступовому становленні.

Доповнення до параграфу “Можливості підключення життя”

У зв'язку з категоріями впливу і страждання тут виникає категорія сили. Вплив і страждання – це, як ми бачили, основа принципу каузальності в природничих науках. Цей принцип, в його суворій формі, розвинений в механіці. Поняття сили в природничих науках – поняття гіпотетичне. Якщо погодитися з важливістю цього поняття для природничих наук, то слід сказати, що воно визначається принципом каузальності. В науках про дух це поняття є категоріальним вираженням пережитого. Воно виникає, якщо ми звернені в майбутнє, що здійснюється по-різному – в мріях про майбутнє щастя, в фантазії, що грає можливостями, в тривозі та страху. Але як тільки ми стягнемо це безцільне розширення нашого буття в одну точку – осередком можливостей стане наша рішучість реалізувати одну з них. Подання про цілі, яке тут формується, містить щось нове, чого ще не було в різних сферах дійсності і зараз має увійти в них. Те, про що тут йде мова (цілком незалежно від будь-яких теорій волі) є напруга, яку психолог міг би інтерпретувати фізично, – це спрямованість на мету, а точніше, виникнення інтенцій до реалізаційного – до того, чого ще не було в дійсності, вибір можливостей, а інтенція до реалізації якогось... певного уявлення мети, вибір засобів до її здійснення і самоздійснення. Оскільки це здійснюється зв'язно життя, ми називаємо її силою.

Це – вирішальне поняття наук про дух! Скрізь, де ми маємо справу з цими науками, ми маємо справу з цілим, зі зв'язком. Усюди в них як щось само собою зрозуміле фіксується стійкість станів, однак, оскільки історія намагається зрозуміти і висловити зміни, вона досягає цього за допомогою понять, які виражають енергію, напрямок руху, зміну історичних сил. Чим більшою мірою історичні поняття приймають такий характер, тим краще вони висловлюють природу свого предмета. Те, що в фіксації предмета в понятті надає останньому характер незалежної від часу значущості, відноситься лише до логічної форми понять. Тут вже мова йде про формування понять, що виражають волю життя та історії. Гоббс часто говорив, що життя – це постійний рух. Лейбніц і Вольф висловлювали думку про те, що щастя – в усвідомленні прогресу окремих людей і співтовариств.

...Осягнення і тлумачення власного життя проходить ряд ступенів: найбільш досконала їх експлікація і є автобіографія. Тут Я осягає свій життєвий шлях так, що усвідомлюється людський субстрат, історичні відносини, в які воно вплетено. Таким чином, автобіографія здатна, нарешті, розвернутися в історичну картину. Її межі та значення визначені тим, що вона вилучена з переживання, глибина якого робить зрозумілим мое Я і мое ставлення до світу. Роздуми людини про саму себе залишаються метою та основою.

12.4. Н. ГАРТМАН. МЕТАФІЗИКА ЦІННОСТЕЙ

При всьому при цьому, однак, сутність “добра”, як такого, поки що передбачається відомою. Дана передумова також не є надійною. Це доводиться вже великим числом різновидів моралі. З часів Ніцше все чіткіше показувалося, що тут мова йде зовсім не про якийсь єдиний принцип (як вважав ще Кант), але про безліч цінностей, які в ході історії лише поступово відкривалися людині.

Правда, в цьому відношенні проблема цінностей не є метафізичною. Адже і реальний світ відкривається людському розумінню лише поступово. Але вона, мабуть, стає метафізичною, ледь мова заходить про спосіб буття цінностей. У старій етиці дане питання завуальоване відсутністю поняття цінності. У стародавніх місцях цінності займає

“ідея” (ідея справедливості, добрості, блага взагалі), а характер власної цінності проявляється лише в змісті, а в інших способах буття оптичних принципів (таких, наприклад, як єдність, протилежність, форма, матерія) він не виділений. Кант, навпаки, дуже строго і ретельно відокремлює моральний закон від предметних принципів (наприклад, категорій) за допомогою поняття належного. Однак він переносить джерело належного в розум, і в силу цього виникає нова складність. Тому що цей розум, який розуміється в якості практичного, є те, що виробляє вільне рішення на користь або проти морального закону. Він, таким чином, повинен, з одного боку, сам видавати цей закон, з іншого ж, однак, – мати всупереч цьому закону якийсь простір для дій. Якщо б у останнього його не було, він підпорядковувався б цим законам “як законам природи”. В цьому випадку він хоча і був би безпомилковим в своїх діях, але ця безпомилковість не складала б його моральної цінності.

Кант, таким чином, об’єднав в практичному розумі дві гетерогенні автономії – закон належного та рішення щодо цього закону, що явно було ненадійно. А оскільки свободу неможливо шукати ні в чому іншому, крім волі суб’єкта, то помилка повинна полягати в суб’єктивному походженні належного. Але якщо зняти останнє, то на перший план знову виступає апорія способу буття належного. Бо тепер мова може йти тільки про об’єктивні причини. Але та насамперед потребує з’ясування свого способу буття. Тому що він повинен бути іншого роду, ніж спосіб буття буттєвих принципів.

Дана апорія означає, що проблема цінності знаходиться в невирішеному, а при сьогоднішньому положенні дослідження – навіть і зовсім нерозв’язаному стані. При цьому вона аж ніяк не є чисто етичною проблемою. Вона виникає у всіх інших ціннісних областях, у сфері цінностей блага, вітальних, естетичних. Вона аж ніяк не усувається оголошенням цих областей автономними. Бо саме розуміння автономії цілком і повністю залежить від розуміння її способу буття.

Згідно сказаному, проблема стоїть таким чином. Те, що вільне від думки (Dafuehalten) суб’єкта, існує “в собі”. Тому йому нема чого бути реальним. При розгляді способу буття цінностей, реальність навіть зовсім не враховується, адже вони існують явно незалежно від того, чи реалізуються вони в світі, а якщо так – то наскільки. А це можливо лише завдяки тому, що моральні цінності мають характер належного і постають перед людиною в якості вимог. Необхідно, таким чином, приписати цінностям інший спосіб буття. Правда, після цього вони не виявилися б на самоті. Існує достатня кількість закономірностей і сутностей, що володіють чисто “ідеальним буттям”: з часів Платона на користь цього факту наводили приклад математичних відносин. Але який спосіб буття ці відносини мають – не з’ясовано: саме сьогодні з цього приводу йде жвава суперечка; так само як і немає сумніву в тому, що їх спосіб буття не може цілком збігатися зі способом буття цінностей. Бо математичні відносини не мають характеру належного й здійснюють панування над реальністю, наскільки вони взагалі її стосуються, безперешкодно, подібно до законів природи. Інакше природна математична закономірність, хоч би якою обмеженою вона не була, стала б неможливою. Ідеальне буття цінностей, таким чином, має належати до іншого роду буття, який не спирається на суб’єкта і не збігається зі способом буття інших сутностей.

Такий тепер, мабуть, можна допустити, але його не можна безпосередньо виявити або більш детально онтологічно охарактеризувати. Він утворює сьогодні відкриту проблему – лише недавно поставлену, не тільки допоки нерозв’язану, а й ледь зрозумілу в усій своїй важливості. Завдання формування метафізики цінностей залежить від неї. І це завдання існує незалежно від того, до якої міри змістовно розкривається і феноменологічно описується різноманіття цінностей.

Важливість цього завдання найкращим чином видно з того, що від його рішення залежить відповідь на велике спірне питання про абсолютність або відносність цінностей. Цінність дана не інакше, як через її усвідомлення, а саме – в формі ціннісного почуття. Але в історичному плані ціннісне почуття мінливе. Історичний релятивізм підхоплює цей факт і стверджує, що цінності схильні до історичної зміни, з чого виходить, що цінності залежні від усвідомлення цінностей. Такому ціннісному релятивізму протистоїть

інша точка зору, згідно з якою хоча царство цінностей в собі й існує в незмінності, але ціннісна свідомість щоразу осягає лише його фрагменти. У відповідності з цим ціннісне почуття відноситься до сфери цінностей так само, як пізнання до сущого взагалі, адже і пізнання не осягає весь сущий світ відразу, воно відкриває його собі лише поступово, рухаючись вперед, і його картини світу історично змінюються так само, як змінюються різні в змісті цінностей типи моралі різних народів і епох.

Але якщо перша точка зору заперечує поза-суб'єктне буття цінностей, друга робить його своєю передумовою, то і рішення щодо правоти чи неправоти ціннісного релятивізму належить, в кінцевому рахунку, основному онтологічному питанню. Немає абсолютно ніякого сенсу в бажанні впоратися з цим питанням шляхом спекулятивного попереднього рішення. Так його лише ще більше обтяжують неконтрольованими передумовами. Тим самим не прояснюють його, а лише затемнюють. Тільки від серйозної роботи над онтологічною підставою можна очікувати дійсного прояснення. Але ця робота сьогодні знаходиться ще в зародковому стані.

12.5. М. ШЕЛЕР. ORDO AMORIS

I. Нормативне та дескриптивне значення “ordo amoris”

Я перебуваю в неосяжному світі чуттєвих і духовних об'єктів, безперестанку хвилюючих мою душу і пристрасті. Я знаю, що від того, як розігрується цей рух моєї душі, так само залежать і предмети мого сприйняття та розумового пізнання, і все те, чого я хочу, що вибираю, роблю, виконую. Звідси випливає, що будь-якого роду правильність або неправильність і збоченість мого життя і потягів буде визначатися тим, чи є об'єктивно правильний порядок цих рухів моєї любові та ненависті, схильності та відрази, мого різноманітного інтересу до речей цього світу, і чи можливо мені закарбувати в душі цей “ordo amoris”.

Досліджую я індивіда або історичну епоху, сім'ю, народ, націю чи інші соціоісторичні єдності на предмет їх внутрішньої сутності – найглибшим чином я пізнаю і зрозумію її тоді, коли пізнаю систему її фактичних ціннісних оцінок і ціннісних переваг, завжди якимось чином розчленовану. Цю систему я називаю етосом цього суб'єкта. А справжньою серцевиною цього етосу є лад любові та ненависті, форма побудови цих панівних і переважаючих страстей, перш за все – те, якою є ця форма в шарі, який став зразковим. Світогляд, а також вчинки та дії суб'єкта, завжди знаходяться під управлінням цієї системи.

Отже, поняття *ordo amoris* має два значення: нормативне і тільки фактичне, і дескриптивне. Нормативно його значення не в тому сенсі, що цей порядок є сукупність норм. Тоді б він міг покладатися лише за допомогою деякого воління – будь то воління людини або Бога, – але не міг би пізнаватися очевидним чином. Є саме пізнання субординації за все, що тільки можна любити відповідно до його внутрішньої, належної йому цінності. Це пізнання є центральною проблемою будь-якої етики. Любити ж речі по можливості так, як любить їх Бог, і розумно співпереживати в своєму акті любові зустріч-збіг божественного і людського акту в одній і тій же точці ціннісного світу – це було б вищим, на що здатна людина. Отже, об'єктивно правильний *ordo amoris* стає нормою, тільки якщо він, як пізнаний, співвідноситься з волінням людини і вимагається від нього волінням. Але і в дескриптивному значенні поняття *ordo amoris* має фундаментальну цінність. Бо тут це засіб виявити за фактами морально релевантних людських дій, що первісно вводять в оману, виразних проявів, бажань, традицій, звичаїв, творинь духу – найпростішу структуру найелементарніших цілей доцільного чинного ядра особистості – виявити ніби основну моральну формулу, за якою морально існує і живе цей суб'єкт. Отже, все, що в людині або групі ми пізнаємо як морально істотне, повинно – як би там не було опосередковано – бути зведено до особливого роду будови його актив

любові та ненависті і потенцій любові та ненависті: до пануючого над ними, що виражається у всіх рухах “ordo amoris”.

II. Форма “ordo amoris”

В іншому місці ми детально говорили про сутність любові в самому формальному сенсі слова. При цьому ми відволікалися від психологічних і організаційних особливостей і супутніх явищ, що відрізняють, або таких, що принижують любов, носієм якої є людина. Тоді у нас ще залишалося те сутнісне визначення, що любов є тенденція або, відповідно, вже акт, який намагається направити – і направляє там, де не виникає перешкод, кожному річ в сторону властивої їй ціннісної досконалості.

Таким чином, ми визначаємо як сутність любові акцію спорудження і побудови в світі та над світом. “У світі тихому оглядися, лише любов забирає вгору” (Гете). Тільки любов людини є особливим різновидом і навіть приватною функцією цієї універсальної, діючої у всьому і на всьому сили. Притому любов для нас завжди була, в динамічному відношенні, становленням, ростом, розбуканням речей в напрямку прототипу, яким першообразом вони вважалися Бога. Отже, кожна фаза цього внутрішнього збільшення цінності речей, що творяться любов'ю, завжди є також і станція – яка б там не була віддалена, опосередкована станція на шляху світу до Бога. Будь-яка любов є незавершена, нерідко завмираюча або захоплива, немов робляча привал на своєму шляху до Бога. Чи любить людина якусь річ, якусь цінність, як, наприклад, цінність пізнання, чи любить вона природу в тому чи іншому її образі, чи любить людину: це завжди означає, що в своєму особистісному центрі вона виступає за межі себе як тілесної єдності, що вона бере участь в акції чужого предмета, співучасть завдяки їй в цій тенденції чужого предмета стверджувати власну досконалість, сприяти їй, заохочувати її, благословляти.

Тому любов була для нас завжди одночасно і тим першоактом, за допомогою якого суще, не припиняючи бути обмеженим суцим, – залишає себе саме, щоб як інтенціональне суще брати участь в іншому суцумо, щоб обидва вони не стали якимось чином реальними частинами один одного. Буттєві відносини, які ми називаємо “знанням”, завжди передбачають, таким чином, цей першоакт: акт покидання себе і своїх станів, своїх власних “змістів свідомості”, їхнє трансцендування, щоб вступити по можливості в переживаючий контакт зі світом. А те, що ми називаємо “реальним”, дійсним, – це, перш за все, передбачає акт реалізування воління деякого суб'єкта, а цей акт воління – попередній йому, що надає напрямок і зміст любові (Lieben). Отже, любов завжди пробуджує пізнання та воління – вона є навіть мати самого духу і розуму. Але це одне, що бере участь таким чином у всьому, без чийогось воління ніщо реальне не може бути реальним. Через це деяким чином (духовно) беруть участь одна в одній і солідарні одна з одною всі речі того одного, що створило їх і до чого вони сукупно спрямовуються в відповідні та запропоновані їм кордони: це одне є вселюблячий, а тому так само і усепізнаючий і всеволящий Бог – особистісний центр світу, як космосу і цілого. Цілі та сутнісні ідеї всіх речей вічно попередньо осмислені в ньому.

Отже, “ordo amoris” є серцевина світопорядку як порядку Божого. У цьому світопорядку знаходиться і людина. Вона перебуває в ньому як гідна служіння, як вільна служачка Богу, і лише як така вона може називатися і паном творіння. Лише та частина “ordo amoris”, яка належить їй, властива їй, повинна бути тут прийнята до уваги.

Людина, перш ніж вона є ens cogitans або ens volens, є ens amans. Повнота, поступовість, диференціація, сила її любові встановлює межі повноти, функціональної специфікації, сили її можливого духу і можливої для неї широти контакту з універсумом. Їй своєю суттю доступна лише частина всього, що можна любити, чії суті апріорно встановлюють межі доступної їй осягаючої здатності фактичних благ. Ця частина визначається ціннісними якістьями та ціннісними модальностями, які людину взагалі можуть спілкувати, в тому числі – і в будь-яких речах. Чи не ті речі та їх властивості, які здатна пізнати людина, визначають і обмежують її ціннісний світ, але саме її цінносутнісний світ встановлює межі і визначає доступне її пізнанню буття і немов острів піднімає її з моря бут-

тя. До чого горнеться її душа, там всякий раз і виявляється для неї “серцевина” так званої “сутності” речей. І всякий раз буде для людини “уявним” і “похідним” те, що віддаляється від цього предмета. Її фактичний етос, тобто правила переваги одних цінностей і відсунування на задній план інших, визначає також структуру та зміст її світогляду, її пізнання світу, її мислення про світ, а до того ж її волю до самовіддачі речей або до панування над ними. Це має силу для індивідів і рас, націй, культурних прошарків, народів і сімей, партій, класів, каст, станів. В середині загальнозначущого людського порядку цінностей кожній особливій формі людяності призначені певні якісні сфери цінностей, і тільки їх гармонія, їх змикання в будові загальної світової культури здатні зобразити всю велич і широту людської душі.

Нехай з точки зору божественної вселюбові гідне любові створюється актом цієї любові та носить на собі її печатку: любов людини не відбивається на гідній любові і не створює її. Вона повинна тільки визнавати її предметні вимоги і підкорятися існуючій в собі, але в собі “для” людини, влаштованої на прикладі її особливої сутнісної субординації, гідної любові. Любов, яка характеризується як справжня і несправжня, є лише тому, що фактичні схильності та акти любові людини можуть узгоджуватися з субординацією гідної любові та суперечити їй – ми навіть можемо сказати, що вони можуть відчувати і усвідомлювати себе в єдності або розладі і протиріччі з тією любов’ю, якою Бог вже любив ідею світу, відповідно, і його змісту, перш ніж Він створив його, і якою Він продовжує зберігати його кожен секунду. Якщо в своїй фактичній любові або в порядку будови своїх актів любові, в перевазі та нехтуванні, ми руйнуємо цей існуючий в собі порядок, то, щодо себе, одночасно руйнуємо, по інтенції, божественний світопорядок. І де б людина його таким чином не руйнувала, всюди з необхідністю рухнув слідом і її світ, як можливий предмет пізнання і як поле дії, впливу і волі.

Тут не місце говорити про зміст субординації царства того, що гідне любові. Досить буде сказати дещо про форму та зміст цього царства.

Починаючи з першого та піщинки і аж до Бога, царство це є одне царство. Ця “єдність” не означає замкнутості. Ми усвідомлюємо, що жодна з даних нам його кінцевих частин не здатна вичерпати його повноти і протяжності. Якщо хоча б раз у нас був досвід того, як поруч з одним, що гідне любові, раптово спливає в тому ж самому або іншому предметі щось ще, або як раптово над тим, що в певній ціннісній сфері здавалося нам “найвищою мірою” гідним любові, виявлялося ще щось більш високе, то, значить, нам знайома сутність просування або проникнення в це царство, у якого, як ми розуміємо, не може бути певних меж. Лише тому ясно також, що для будь-якого задоволення любовного спонування через його виконання адекватним йому предметом істотна нездатність полягає в тому, щоб бути остаточним. Так само, як для певних розумових операцій, самозаконності виробляють власні предмети (наприклад, для виведення з n до $n+1$), зрозуміло, що їх застосуванням не може бути покладена межа і для акту любові, який знаходить своє виконання в тому, що гідне любові, – істотна можливість просуватися від цінності до цінності, від вершини – до більш високої вершини. “Наше серце занадто просторе”, – говорить Паскаль. Нехай навіть наша фактична здатність любові вельми обмежена і нехай ми навіть знаємо про це – але ми одночасно знаємо і відчуваємо абсолютно точно, що ця межа пролягає в гідних любові кінцевих об’єктах, ні по суті акту любові як такої, але може пролягати лише в нашій організації і в тому, як вона обумовлює вчинення і виключення (Auslösung) акту любові. Бо це виключення пов’язано з нашим тілесним життям потенцій і тим, як воно задіюється збудливим об’єктом. Але поза зв’язку з цим залишається те, що ми тут досягаємо як власне гідне любові, а також форма і структура того царства, членом якого є для нас це гідне любові.

12.6. М. ВЕБЕР. ТЕОРІЯ СТУПЕНІВ І НАПРЯМІВ РЕЛІГІЙНОГО НЕПРИЙНЯТТЯ СВІТУ

Межі освіти і культури смаку – різкі та неперервні з усіх станових відмінностей. Тепер гріх став не випадковим явищем, а складовою частиною всієї культури в цілому, всієї діяльності культурного світу і, нарешті, всього життя взагалі. Найвище, що може запропонувати земний світ, виявилось обтяжене найбільшою провиною. Зовнішній порядок соціальної спільноти можна було зберегти лише – і тим більше, чим більше він наближався до державного космосу, – за допомогою жорстокої влади, тільки номінально і спорадично зацікавленої в справедливості. У всякому разі лише оскільки це допускалося власним *ratio*, в результаті чого постійно виникає все нове насильство і, понад те, знаходяться надумані приводи для нього, це може означати тільки явну або, того гірше, фарисейські приховану відсутність любові. Об'єктивований економічний космос, отже, вища раціональна форма необхідної для кожної мирської культури забезпечення матеріальними благами, в корені позбавлений любові. Всі види діяльності в упорядкованому світі обтяжені однаковою провиною. Прихована і сублімована жорстокість, ворожа братству ідіосинкразія та ілюзії, що перешкоджають справедливій оцінці, неминуче пов'язані зі статевою любов'ю і тим тісніше, ніж сильніша її влада, і тим більше вони не помічаються або фарисейські приховуються. Раціональне знання, до якого етична релігійність сама апелювала, автономно створювало всередині світу, дотримуючись власних норм, космос істин, який не тільки не мав нічого спільного з систематизованими постулатами релігійної етики, де було написано, що світ як космос задовольняє її вимогам або дозволяє виявити будь-який сенс, але принципово відкидає їх. Космос природної каузальності та постульований космос етичної каузальності зрівнювання різко суперечили один одному. І хоча наука, яка створила цей космос, не могла достовірно обґрунтувати власні кінцеві посилки, вона виступила з вимогою бути в ім'я "інтелектуальної чесності" єдино можливою формою осягнення світу. При цьому інтелект, як і всі культурні цінності, створив незалежну від особистих етичних якостей людей, отже, позбавлену почуття братерства еліту, яка володіє раціональною культурою. Однак з цим вищим для "мирської" людини володінням культурою пов'язано, крім її етичної обтяженості провиною, щось, що ще більш це володіння знецінює, а саме: з очевидністю проступає безглуздість, якщо підходити до неї з її власним мірилом.

Безглуздість чисто мирського самовдосконалення людини, її прагнення досягти вершин культури, безглуздість цієї найбільшої цінності, до якої може бути зведена "культура", яка слідувала стосовно релігійного мислення вже з очевидною безглуздістю – з мирської точки зору – смерті, що надає саме в умовах "культури" остаточного акценту безглуздості життя. Селянин міг померти, відчуваючи, що він "насичений життям", як Авраам. Феодал і воїн також. Бо той і інший зробили круговорот свого життя, за межі якого вони не виходили. У відомому сенсі вони виконали своє земне призначення, що вишлює з наївної однозначності змісту їхнього життя. Але "прагненням" до самовдосконалення в сенсі присвоєння або створення "культурних цінностей" "освічена" людина не задовольняється. Звичайно, вона могла "втомитися від життя", але не "насититися життям", вважаючи, що завершила цикл. Бо її вдосконалення в принципі так само безмежне, як вдосконалення культурних цінностей. І чим більше диференціювалися і множилися культурні цінності та цілі самовдосконалення, тим нікчемнішою ставала та частка культури, яку протягом кінцевого життя пасивно в якості сприймаючого або активно в якості створюючого могла засвоїти людина.

Що ж тоді ймовірно було, що діюча в рамках цього зовнішнього або внутрішнього космосу людина могла сприйняти всю культуру в її сукупності або в будь-якому сенсі "істотне" в ній, масштаб чого до того ж відсутній, що, отже, "культура" і прагнення до неї можуть знайти для неї будь-який сенс в мирському розумінні.

Безумовно, “культура” складалася для окремої людини не в кількості сприйнятих нею “культурних цінностей”, а у відповідному їхньому відборі. Однак немає ніякої гарантії, що цей відбір отримає своє осмислене завершення саме в “випадковий” момент смерті. А якщо людина зарозуміло відмовляється від життя – “досить, життя дало мені все (або відмовило мені у всьому), заради чого варто було жити”, – то ця гордія повинна представлятися релігії порятунку блюзнірським відкиданням призначеного Богом шляху і долі: жодна релігія спасіння не виправдовує “самовільну смерть”, яка оспівується лише філософами.

З цієї точки зору будь-яка “культура” є виходом людини з органічно визначеного їй циклу природного життя, внаслідок чого вона з кожним кроком приречена все більше занурюватися в згубну безглуздість; що ж стосується служіння “культурі”, то чим більше воно стає священним завданням, “покликанням”, тим більше перетворюється на безглузде переслідування цілей, які не мають ніякої цінності й до того ж наповнені протиріччями, антагоністичними один щодо одного.

Світ, як осередок недосконалості, несправедливості, страждання, гріха, минуцості, обтяжений виною, стає все більш безглуздою у своєму розвитку та диференціації культурою. Цей світ з чисто етичної точки зору повинен був видаватися релігії повністю позбавленим у своєму існуванні божественного “сенсу” й цінності. На цю втрату цінності – наслідок конфлікту між раціональними домаганням і дійсністю, раціональною етикою і частиною – раціональними, частиною – ірраціональними цінностями, конфлікту, який з кожним виявленням специфічної своєрідності зустрічається в світі особливої сфери, здавався все різкішим і нерозв’язаним, – потреба в “порятунку” реагувала наступним чином: чим систематичнішим ставав роздум про “сене” світу, тим раціональнішим був цей світ в своїй зовнішній організації, ніж сублімованим було усвідомлене переживання його ірраціонального змісту, тим більше віддалявся від світу, від упорядкованості життя специфічний зміст релігійності. І до цього вело не тільки теоретичне мислення, спрямоване на розчаклування світу, але саме спроба релігійної етики практично раціоналізувати світ в етичному сенсі.

І, нарешті, в світі цього конфлікту до мирської відсутності братства стали відносити і специфічно інтелектуальні, містичні пошуки спасіння. З одного боку, ця харизма була доступна далеко не всім, і тому вона за своїм змістом являла собою аристократизм вищої потенції – аристократизм релігійного порятунку. І всередині раціонально організованої для професійної діяльності культури взагалі не лишалось місця для акосмічного братства (виняток становили економічно незалежні шари): спроба ввести в технічних і соціальних умовах раціональну культуру життя Будди, Ісуса, Франциска заздалегідь приречена на невдачу.

Окремі види етики порятунку в минулому з їх запереченням світу можуть бути віднесені до різних розділів чисто раціонально побудованої тут шкали. Крім численних конкретних обставин, від яких це залежало і виявити які в теоретичній побудові неможливо, певну роль відігравав також і раціональний елемент – структура тієї теодицеї, за допомогою якої метафізична потреба знайти в цих непереборних відмінностях, незважаючи на все, якийсь загальний зміст, впливала на саме усвідомлення цих протиріч. З трьох видів теодицеї задовольнити цю потребу міг, в достатній мірі, дуалізм. Споконвіку і в усі часи співіснування і протиставлення сили світла, істини, чистоти і добра силі п’тьми, брехні, нечисті та зла були в кінцевому підсумку тільки систематизацією магічного плюралізму духів та їх поділу на добрих (корисних) і злих (шкідливих), попереднім щаблем до протиставлення богів і демонів. У вченні Заратустри – тієї пророчої релігії, яка найбільш послідовно провела дану концепцію, дуалізм безпосередньо примикав до магічної протилежності “чистого” й “нечистого”, що включає всі чесноти і вади. Це означало відсутність віри у всемогутність Бога, межею якого служила антагоністична йому сила. І дійсно, теперішні послідовники зороастризму (Парсе) справді відмовилися від дуалізму, адже постійно відчувати цю межу було нестерпно. Якщо в найбільш послідовній есхатології світ чистого і світ нечистого, в змішанні яких склався суперечливий емпіричний світ, назавжди розділені на два царства, то в наші дні надія на порятунок при-

зводить до віри в перемогу Бога чистоти і добра, подібно до того, як в християнстві Спаситель перемагає диявола. Ця непослідовна форма дуалізму увійшла в народне, по всьому світу поширене уявлення про рай і пекло. Воно дозволяє відновити суверенну владу Бога над злим духом, якого Він сам створив, дозволяє вважати, що тим самим врятовано всемогутність Бога; однак, зберігаючи віру у всевідання Бога, доводиться явно чи приховано жертвувати повнотою Його любові, якій неможливо приписати створення сили радикального зла, тим більше – допущення гріха та вічних мук пекла, призначених створеному Богом кінцевому створенню за його гріхи в тимчасовому житті. Послідовніше було б відмовитися від уявлення про всю доброту Бога.

12.7. С.О. ЛЕВИЦЬКИЙ. ПРО ПОНЯТТЯ “ЦІННОСТІ”

Своє завершення цей філософський світогляд знаходить в “аксіології” – науці про цінності, теорії цінностей. Перше місце в аксіології належить етиці – вченню про імперативні цінності, про добро. До області аксіології належить і естетика, вчення про споглядальні цінності, про красу. Нарешті, завершальною частиною аксіології є філософія релігії, як вчення про абсолютні цінності, про Бога. У цьому сенсі аксіологія настільки ж стара, як і сама філософія. Однак до недавнього часу чітко не усвідомлювали, що в основі етики, естетики та філософії релігії лежить загальне поняття цінності. Загальна теорія цінностей стала надбанням лише сучасної думки. При цьому, зрозуміло, поняття цінності аж ніяк не має економічного сенсу. Економічні цінності займають досить підлегле місце в загальній ієрархії цінностей. Правда, дати визначення цінності – одне з найважливіших завдань аксіології. Як все первинне (а цінність настільки ж первинна, як і буття), цінність не піддається раціональному визначенню. Методологічно первинне завдання аксіології – встановлення суб’єктивності або об’єктивності, відносності або абсолютності тих чи інших цінностей. Одним з досягнень сучасної філософії є встановлення принципової об’єктивності царства цінностей, принципове відмежування об’єктивних за своєю природою цінностей від суб’єктивних і відносних, і теж за своєю природою, благ. Тільки за умови об’єктивності царства цінностей можна говорити про цінності “вищі” та “нижчі”, можна говорити про ієрархію цінностей за їхнім рангом. Проблема ієрархії цінностей має і першорядне практичне значення, бо абсолютизація помилкових, відносних цінностей і сліпота до цінностей абсолютних становить одвічну трагедію людства. Зокрема, трагедія нашої епохи полягає в крайньому перекрученні царства цінностей, в зведенні службових цінностей в ранг самодостатніх (обожнювання свого народу, пролетаріату, індустрії і так далі). Обґрунтування самоцінності людської особистості, її права на свободу, а також позитивне розуміння свободи можуть бути дані лише в рамках розгорнутої аксіології. Персоналістське вчення про особистість і суспільство передбачає існування надособистих і надгромадських цінностей, тобто як аксіологія свою основу.

Гранична проблема аксіології – це проблема абсолютної верховної цінності (Бога і Його Царства), в якій ієрархія цінностей знаходить своє завершення і свій верховний критерій.

Найбільш болісна проблема аксіології – це проблема “негативних цінностей”, проблема світового зла. Бо світ наш “у злі лежить” [11 – 1 Ін. 5:19]. Нижчі та негативні цінності мають на практиці більшу потужність, ніж цінності позитивні. З цим пов’язана і проблема “теодицеї” (теодицея – від грец. Θεοῦ – бог і Κτ – справедливість) – релігійно-філософське вчення, що прагне узгодити ідею благого і розумного Бога з наявністю світового зла, “виправдати” його за зло на землі. Термін належить Лейбніцу, який написав спеціальний трактат “Досліди теодицеї про ласку Божу, свободу людини і походження зла” (1710) – болісне і насущне для всякого віруючого християнина питання про те, як поєднати буття і всемогутність Божу з існуванням зла в світі.

Загальна теорія цінностей – аксіологія – створює необхідну методологічну базу для постановки всіх цих проблем, без тієї чи іншої відповіді на які не може жити людський дух.

Глава 10. Про поняття “цінностей”.

10.1. Про теорії пізнання цінностей

Дати визначення цінності майже так само важко, як дати визначення буття. Бо цінності суть щось настільки ж первинне, як і буття. Тому цінності не піддаються звичайному визначенню – через загальний рід і специфічну видову ознаку. Спробуємо, проте, якщо не визначити, то якось підійти до поняття цінності, “сформулювати” це поняття в порядку його смислового опису.

В цьому описі розрізняються два основні види суджень про цінності – суб’єктивні та об’єктивні. Суб’єктивні судження висловлюють фактичну оцінку будь-якого об’єкта, без претензії на об’єктивне значення цієї оцінки. Так, ми говоримо “ця людина мені подобається”, не затверджуючи при цьому, що ця людина має якості, гідні того, щоб подобатися. На відміну від цього, в об’єктивних судженнях стверджується об’єктивна, позитивна чи негативна цінність об’єкта оцінки. Так, судження “ця людина добра”, “ця п’еса талановито написана” є прикладами об’єктивних суджень про цінності. Зрозуміло, ця різниця чисто формальна. Об’єктивні за формою судження про цінності дуже часто виявляються необґрунтованими і помилковими. В даному випадку нас цікавить, однак, формальний сенс цих суджень. Бо наше дослідження про цінності буде виходити з аналізу об’єктивних суджень про них.

Що ж розуміємо ми під “цінностями” як предметами об’єктивних суджень? Найближчу формальну відповідь на це питання можна сформулювати так: цінності суть якісь якості речей, подій, особистостей, що виражаються зазвичай в мові за допомогою прикметників: добрий, злий, гарний, потворний, ніжний, грубий, чудовий, відштовхуючий, симпатичний, антипатичний і так далі. Так, ми говоримо: ця людина добра або зла, ця мелодія ніжна, цей пейзаж гарний, цей вчинок благородний... Звідси видно, що якості, які сприймаються нами як цінності, завжди стосуються якогось носія якостей, що виражається за допомогою іменника. Спробуйте штучно відкинути цінності – і світ втратить свою якісну сторону, своє ціннісне значення, стане мертвим і схематичним. Бо якості, які сприймаються як цінності, пронизують собою буття.

Розуміння цінностей як якостей носить, однак, невизначено широкий характер: є якості, які самі по собі не містять в собі цінності. Так, фарби і звуки суть якості, але лише певне поєднання їх може бути позитивно або негативно цінним – гармонійним або дисгармонійним. Отже, якщо цінності суть якості, то не всі якості суть цінності. Цінними можуть бути ті якості, які мають для нас те чи інше значення. Цінності суть ті якості, які володіють своєю логічною протилежністю, які логічно зворотні. Так, цінність доброго передбачає протилежну цінність злого, цінність красивого – протилежну цінність потворного. Отже, цінності суть логічно зворотні якості – якості, що мають позитивне або негативне значення. У понятті цінності зустрічаються категорії “якості” та “значення”.

Для аналізу цінностей нам слід, в силу цього, звернутися до тієї сфери людської свідомості, де якості виступають не як ознаки предметів, але де вони безпосередньо надані свідомості. Такою сферою свідомості є емоційна сфера. Бо якщо для розуму цінності суть лише “прикметники”, “предикати”, то в емоціях цінності безпосередньо переживаються. Сучасна гносеологія вимагає починати аналіз з безпосереднього опису безпосередніх даних свідомості. Гносеологічні дослідження цінностей слід починати, отже, з аналізу безпосередніх даних емоційної свідомості.

З точки зору емоційної свідомості, цінності перестають бути тільки предикатами об’єктів. Вони самі стають предметними даностями. Носії ж якостей стають відносно

вторинними. Інакше кажучи, в сфері емоційної свідомості якість переважає над кількістю, “значення” – над “означуваням”, цінності – над буттям. Якщо розум має схильність відволікатися від усього якісного, вважаючи цінності суб’єктивними вторинними властивостями, то емоційна свідомість має зворотну схильність – відволікатися від фактичного складу предметів, подій для того, щоб знайти і пережити ті цінності, які в них містяться.

Подібно до того як якості предметів можуть бути з успіхом відвернені від самих предметів, наприклад, кольору – від речей, в які вони пофарбовані, – подібно до цього цінності можуть бути з успіхом відвернені від тих предметів і подій, які ці цінності мають. І подібно до того, як сутність квітів і звуків найкраще пізнається саме в цьому відволіканні (“чисті” кольори – спектр, музичні звучання), сутність цінностей найкраще пізнається в їхньому відволіканні від “носіїв” цінностей.

Мало того, це відволікання цінностей від предметів інстинктивно відбувається в актах сприйняття цінностей – в актах емоційного переживання цінностей. Таким шляхом утворюються загальні поняття світу цінностей. Так, “гарний” з предиката перетворюється в ідею краси, яка лише втілюється в різних предметах. Так, ми говоримо про красу пейзажу, симфонії, доброту людини, шляхетність вчинку, в той час як судження “пейзаж красивий”, “людина добра” і так далі – неадекватні переживанням цінностей, що відкриваються в пейзажі, людині. Світ цінностей відкривається лише тим, хто здатний розрізняти поняття “гарний” та ідею краси, поняття “добрий” та ідею добра... (у Канта є відмінність між “пов’язаною” та “вільною” красою [точніше, між красою “фіксованою” і “вільною”. “Краса, – пише Кант, – для якої належить шукати ідеал, повинна бути красою не вільною, а фіксованою поняттям об’єктивної доцільності, отже, повинна належати об’єкту не зовсім чистому, а частково інтелектуалізованому смаком... Мислити ідеал прекрасних квітів, прекрасного меблювання, прекрасного пейзажу неможливо... Лише те, що має мету свого існування... лише людина... може бути ідеалом краси...” (Кант І. Критика здатності судження. – М., – 1994, – с. 101-102)]. На наш погляд, для емоційної свідомості будь-яка краса “вільна”, в той час як для розуму всяка краса “пов’язана”). Тут ми маємо щось аналогічне проблемі реальності загальних понять в логіці, з тією, однак, відмінністю, що “загальні поняття” світу цінностей не піддаються раціоналізації. Бо розум сам по собі сліпий до світу цінностей.

Питання про те, чи відповідають ідеям краси, добра якісь реальності, або вони суть лише умовні позначення, позбавлені сенсу. Бо для емоційної свідомості сама краса є предметна реальність, яка свідчить про себе в переживаннях краси. Можна стверджувати лише, що емоції суть чисто суб’єктивності стану, і в силу цього аналіз даних емоційної свідомості виявляється чисто суб’єктивною побудовою.

Для того щоб дати відповідь на це питання, піддамо аналізу склад емоційної свідомості. Бо проблема суб’єктивності або об’єктивності цінностей може бути правильно поставлена саме через аналіз емоцій. При цьому ті, хто стоїть на точці зору розуміння емоцій як чисто суб’єктивних станів, не можуть не визнати нашої побудови хоча б в якості феноменології емоційної свідомості.

10.2. Спростування релятивізму в аксіології

Найбільш поширена думка в області аксіології – релятивізм. Якщо в області буття мало хто робить з релятивізму послідовні висновки (суб’єктивний ідеалізм), то в області цінностей релятивізм проявляється зазвичай у крайній його формі в утвердженні відносності та суб’єктивності всіх цінностей. Заяви на кшталт: “всяка мораль відносна”, “про смаки не сперечаються” – стали мало не приказками. Залишимо поки осторонь ту обстановку, що сповідування відносності моралі на практиці призводить до заперечення будь-якої моралі, що всерйоз прийнятий моральний релятивізм може привести, на межі, до виправдання злочину. Зосередимося поки на чисто теоретичній стороні справи, тобто саме на тій області, в якій аксіологічний релятивізм здається самому собі найбільш невразливим.

Згідно аксіологічному релятивізму, єдина незаперечна цінність – суб'єктивне задоволення або користь.

Відповідно до цього, аксіологічний релятивізм прагне зрозуміти всі так звані об'єктивні цінності як продукт психологічно добре обґрунтованої ілюзії, реальне ядро якої становить більш-менш складна гра суб'єктивних задоволень та їхніх асоціативних компонентів (див., наприклад, психологічне обґрунтування етики у Дж. Ст. Мілля).

Найбільш груба форма аксіологічного релятивізму – гедонізм, що бачить єдину позитивну цінність в насолоді моментом. Глибшою та тоншою формою аксіологічного релятивізму є евдемонізм, який вважає основною цінністю суб'єктивне благо, причому в поняття блага входять не тільки фізіологічні, одномоментні, а й духовні стани задоволеності. Евдемонізм може бути індивідуальним або соціальним. В останньому випадку за основну цінність береться благо суспільства. Особлива форма аксіологічного релятивізму – утилітаризм, згідно з яким основною цінністю є користь, індивідуальна або колективна. Відповідно до цього, потрібно розрізняти індивідуалістичний і колективістський утилітаризм.

Поняття користі, проте, за своїм змістом відносне. Щось може бути корисним не саме по собі, а по відношенню до якоїсь цінності, прийнятої за основну. Якщо ця основна цінність є об'єктивною, надособистою, то утилітаризм стає моментом об'єктивістської аксіології. Зазвичай, проте, користь розуміється як те, що служить для особистого або суспільного блага. Тому утилітаризм, строго кажучи, є не стільки самостійне етичне вчення, скільки така форма особистого або соціального евдемонізму, в якій підкреслюється значення засобів для досягнення блага.

При цьому всі форми аксіологічного релятивізму бачать у всіх “об'єктивних” цінностях лише засіб для досягнення суб'єктивного задоволення, особистого або групового. Надзвичайно важливо при цьому підкреслити, що будь-яка колективістська аксіологія, колективістська етика – теж форма аксіологічного суб'єктивізму та релятивізму. Бо цінність, з цієї точки зору, – те, що служить благу даної громадської групи, а не те, що цінне саме по собі. Крім того, якщо зазвичай соціальні утилітаристи й евдемоністи розуміють суспільство механістично, як суму осіб, то будь-яка колективна етика зводиться зрештою до особливого різновиду індивідуалізму. Втім, спростування колективізму в аксіології буде дано нами нижче. Зараз же спробуємо простежити останні логічні висновки з аксіологічного релятивізму та суб'єктивізму індивідуалістичного типу.

Отже, згідно з аксіологічним релятивізмом, єдина основна цінність – суб'єктивний стан задоволення того чи іншого виду.

Так, люблячи і цінуючи музику, я йду на концерт і слухаю симфонію не заради безкорисної любові до цього роду мистецтва, але тому, що слухання музичного твору приносить мені особливе почуття задоволення, яке і є єдино справжнім мотивом моєї любові до музики.

Або якщо я надаю допомогу в біді, ризикуючи своїм життям, то і тут кінцева мета мого благородного вчинку – особливе почуття задоволення, яке я відчуваю при здійсненні вчинку і після нього. Таким чином, справжнім мотивом моралі виявляється прагнення до досягнення самозадоволення, тобто зрештою – любов до себе.

Інакше кажучи, єдиною справжньою цінністю, згідно з цією теорією, виявляється мій суб'єктивний стан задоволення. Педагог міг би сказати, що він нічого не має проти такої теорії; головне – аби стан задоволення досягався за допомогою моралі, мистецтва та іншого, а не за допомогою безпардонного егоїзму, пияцтва, розпусти. У досягненні того, щоб вищі, а не нижчі цінності пробуджували почуття задоволення, скаже він, і полягає головне завдання виховання.

Однак педагог може так говорити лише тому, що сам він при цьому мимоволі стає на точку зору аксіологічного об'єктивізму. Досить поставити йому питання: чому він вважає стан задоволення від здійснення морального вчинку ціннішим, ніж задоволення після вдалої крадіжки, – як цей педагог зіткнеться віч-на-віч з проблемою об'єктивної оцінки внутрішніх задоволень різного виду. Він повинен буде висловити об'єктивне судження про цінності, вийшовши зі сфери суб'єктивності. Він буде вимушений порів-

новати різні задоволення стосовно їхньої об'єктивної цінності (прихильник психологічного обґрунтування етики, Дж. Ст. Міль, мислитель, який відрізняється інтелектуальною чесністю, повинен був визнати це складне становище, що зустрічається на шляху будь-якої психологічної аксіології).

Для людини ж, яка всерйоз керується прагненням до самозадоволення, не буде ніяких “вищих” чи “нижчих” цінностей. Така людина була б, подібно до пушкінського Германа, “*homme sans mœurs et sans religion*” – людиною без моралі та релігії [епіграф до четвертого розділу “Пікової дами”: “Людина, у якій немає ніяких моральних правил і нічого святого!” (Пушкін А.С. Зібрання творів. – У 10 т. – М., – 1981, – т. V. – с. 222)]. Бо аксіологічний релятивізм знищує сенс таких понять, як добро, краса та інші цінності, за своїм змістом, надособисті. Але, повторюємо, вказівка на антиморальні висновки з будь-якої теорії ще не є спростування цієї теорії. Крім того, аксіологічний релятивіст міг би дорікнути нас в спотворенні його теорії, бо в ній не затверджується, що люди свідомо керуються прагненням до самозадоволення. Бо, скаже він, в силу складної гри асоціацій, предметами так званих етичних і естетичних прагнень є “загальне благо” та інші цінності, що ми називаємо об'єктивними і що мають психологічно переконливу видимість таких. Однак аксіологічного релятивіста неважко змусити визнати, що зрештою в основі всіх, в тому числі й моральних, спонукань лежить прагнення до самозадоволення. Вся різниця між моральними і неморальними вчинками зводиться лише до різниці в засобах, в “асоціаціях” прагнення до самозадоволення (так, якщо постійно карати дитину за крадіжку і втлумачувати їй, що це – гріх, то у неї ідея крадіжки буде настільки міцно асоціюватися з неприємними наслідками, що вона згодом буде захищена від спокуси крадіжки). Але для людини, яка усвідомила ту “істину”, що егоїзм є справжня основа моралі, немає підстав соромитися у виборі бажаних для неї коштів для досягнення самозадоволення.

12.8. Ф. НІЦШЕ. ВОЛЯ ДО ВЛАДИ. ДОСВІД ПЕРЕОЦІНКИ ВСІХ ЦІННОСТЕЙ

ПЕРЕДМОВА

1. Великі предметники вимагають, щоб про них мовчали або говорили велично: тобто цинічно і з непорочністю.

2. Те, про що я розповідаю, це історія найближчих двох століть. Я описую те, що насувається, що тепер уже не може прийти в іншому вигляді: це поява нігілізму. Цю історію можна тепер уже розповісти, бо сама необхідність доклала тут свою руку до справи. Це майбутнє проявляється вже в сотні ознак, це доля всього співіщає про себе, до цієї музики майбутнього вже чуїно прислухаються всі вуха. Вся наша європейська культура вже давно рухається в бік катування напрутою, зростання із сторіччя в сторіччя, і ніби направляється до катастрофи: неспокійно, насильно, рвучко, подібно до потоку, який прагне до свого результату, не замислюючись, боячись замислюватися.

3. Хто говорить тут, навпаки, тільки і зайнятий був досі тим, що замислювався: як філософ і самотник інстинктивно, який бачив свою вигоду в тому, щоб жити в стороні, поза рухом, терпіти, не поспішати, вже блукаючи колись по кожному з лабіринтів майбутнього; як дух птаха, звертає назад свої погляди, коли він оповідає про прийдешнє; як перший досконалий нігіліст Європи, він вже пережив в собі до кінця цей нігілізм, у нестямі.

4. Бо хай не помиляються щодо сенсу заголовка, наданому цьому Євангелію майбутнього. “Воля до влади. Досвід переоцінки всіх цінностей” – в цій формулі виражений якийсь рух, виступаючий проти принципу та задачі, рух, який коли-небудь в майбут-

ньому змінить вищесказаний досконалий нігілізм, але для якого він є передумовою, логічною та психологічною, яка може виникнути виключно після нього і з нього. Бо чому поява нігілізму в даний час необхідна? Тому, що всі речі, що були до цього часу в ходу, самі знаходять в ньому свій останній вихід; тому, що нігілізм є до кінця продумана логіка наших великих цінностей та ідеалів, – тому, що нам потрібно спочатку пережити нігілізм, щоб переконатися в тому, яка по суті була цінність цих "цінностей". Нам потрібно коли-небудь знайти нові цінності...

Книга перша. Європейський нігілізм

Нігілізм стоїть за дверима: звідки йде до нас цей самий g, моторошний з усіх гостей?

1. Початкова точка – в помилковому вказуванні на "тяжкий стан суспільства" або "фізіологічне виродження", або, мабуть, на зіпсованість, як на причини нігілізму. Необхідність душевна, тілесна, інтелектуальна; потреба сама по собі зовсім не здатна породити нігілізм (тобто радикальне відхилення цінностей, сенсу, бажаності). Ці види потреби зазнають найрізноманітніші тлумачення, в той час, як в одному цілком певному тлумаченні – християнсько-моральному – закладений корінь нігілізму.

2. Загибель християнства – від його моралі (вона невіддільна); ця мораль звертається проти християнського Бога (відчуття правдивості, високо розвинене християнством, починає відчувати відразу до фальші та перекручень всіх християнських тлумачень світу та історії. Різкий поворот назад від "Бог є істина" до фанатичної віри "Все хибно". Буддизм справи).

3. Скепсис по відношенню до моралі є вирішальним. Падіння морального тлумачення світу, що не знаходить собі більші санкції після того, як ним була зроблена спроба знайти притулок в деякому потойбіччі: в останньому рахунку – нігілізм. "Все позбавлене сенсу" (неможливість провести до кінця тлумачення світу, на яке було витрачено величезні сили, викликає сумнів, чи правдиві взагалі всі тлумачення світу). Буддистська риса, прагнення в ніщо (індійський буддизм не має за собою корінного морального розвитку, тому в його нігілізмі є тільки невизначена мораль: буття як покарання, комбіноване з буттям як помилкою, отже обман, як покарання, – моральна оцінка).

Філософські спроби подолати "морального Бога" (Гегель, пантеїзм). Подолання народних ідеалів: мудрець, святий, поет. Антагонізм "істинного", "прекрасного" та "доброго".

4. Проти "безглуздості", з одного боку, проти моральних оцінок – з іншого: в якій мірі вся наука та філософія були до цього часу під владою моральних суджень? І чи не виходить тут, на додачу, ворожнеча з боку науки або антинауковості? Критика теорії Спінози. В соціалістичних і позитивістських системах – всюди затрималися християнські оцінки. Бракує критики християнської моралі.

5. Нігілістичні наслідки сучасного природознавства (поруч зі спробами втечі в потойбіччя). Як наслідок, зрештою розпад, поворот проти себе, антинауковість. З Коперника людина котиться від центру в ікс.

6. Нігілістичні наслідки політичного та економічного способу мислення, де всі "принципи" прямо можуть бути віднесені до акторства: віяння посередності, нікчемності, нещирості й так далі. Націоналізм. Анархізм. Покарання. Бракує спокутування стану й людини; бракує виправдовувачів.

7. Нігілістичні висновки "історії" та "практичних істориків", тобто романтиків. Положення мистецтва: абсолютна неоригінальність його положення в сучасному світі. Його затьмарення. Так зване олімпійство Гете.

8. Мистецтво та підготовка нігілізму: романтика (вагнерівський висновок нібелунгів).

I. Нігілізм

1. Нігілізм як наслідок колишнього, досі в ходу тлумачення цінності буття.

2. Що означає нігілізм? Те, що вищі цінності втрачають свою цінність. Немає мети. Немає відповіді на питання “навіщо?”

3. Радикальний нігілізм є переконанням в абсолютній неспроможності світу по відношенню до вищих з визнаних цінностей; до цього приєднується свідомість, що ми не маємо ні найменшого права визнати будь-яке потойбіччя або існування речей в собі, яке б “божественним”, втіленим мораллю воно не було. Ця свідомість є наслідком повернутої “правдивості”; отже саме воно – результат віри в мораль.

4. Які переваги представляла християнська моральна гіпотеза?

1) Вона надавала людині абсолютну цінність, на противагу її малості та випадковості в потоці становлення та зникнення.

2) Вона служила адвокатом Бога, залишаючи за світом, незважаючи на страждання і зло, характер досконалості, включаючи сюди і “свободу”, – зло було повним сенсу.

3) Вона бачила в людині знання абсолютних цінностей і тим давала їй щось найважливіше для адекватного пізнання.

4) Вона охороняла людину від презирства до себе як до людини, від повстання з її боку на життя, від відчаю в пізнанні: вона була засобом збереження.

In summa: мораль була великим засобом для протидії практичному та теоретичному нігілізму.

5. Але серед тих сил, які зростила мораль, була правдивість: вона зрештою звертається проти моралі, відкриває її телеологію, її корисливий розгляд речей, – і ось її осягнення здавна увійшло в плоть і кров перекрученості, від якої вже зневірився звільнитися.

Ми констатуємо тепер в собі потреби, насаджені довгою моральною інтерпретацією, вони представляються нам нижчою потребою в неправді. З іншого боку, з ними, мабуть, пов'язана цінність, заради якої ми виносимо життя. Цей антагонізм – не цінувати те, що ми пізнаємо, і не мати більше права цінувати ту брехню, в якій ми хотіли б себе запевнити, – викликає процес розкладання.

6. Парадокс ось у чому: оскільки ми віримо в мораль, ми засуджуємо буття.

7. Вищі цінності, в служінні яким повинно було б складатися життя людини, особливо тоді, коли вони висувають до неї найважчі вимоги, що дуже дорого обходяться, ці соціальні цінності, щоб посилити їх звучання, як деяких наказів Божих, – були споруджені над людиною як “реальність”, як надія, як “справжній” і прийдешній світ. Тепер, коли з'ясовується низинне джерело цих цінностей, то і Всесвіт представляється нам знеціненим, “безглуздим”... але це тільки перехідний стан.

8. Нігілістичний висновок (віра в відсутність цінностей) як наслідок моральної оцінки; еґоїстичне є неавтономним для нас (навіть при усвідомленні нееґоїстичних неможливостей); необхідність нам неавтономна (навіть при свідомості неможливості *liberum arbitrium*’а і “осягаємої розумом свободи”). Ми бачимо, що не досягаємо тієї сфери, куди були вкладені цінності, але тим самим та інша сфера, в якій ми живемо, не виграла в цінності: навпаки, ми втратили головне наше спонукання. “Досі марно!”

9. Песимізм як форма, що передує нігілізму.

10. Песимізм як сила – в чому? В енергії його логіки, як анархізм і нігілізм, як аналітика.

Песимізм як занепад – в чому? Як зніженість, як космополітична співчутливість, як “*tout comprendre*” та історизм.

Критична напруженість: крайності виступають вперед і отримують перевагу.

11. Логіка песимізму – що тягне її до крайнього нігілізму? Поняття відсутності цінності, відсутність сенсу: оскільки моральні оцінки ховаються за всіма іншими високими цінностями.

Результат: моральні оцінки суть обвинувальні вироки, заперечення, моральна відраза від волі до буття...

Протягом ста п'ятдесяти років метафізичного бунту і нігілізму, знову і знову під різними масками наполегливо являв своє виснажене обличчя людський протест. Всі повстали проти долі людської та її творця стверджували самотність людини, марноту будь-якої моралі. Але в той же час прагнули до творення чисто земного царства, де правив би їхній власний закон. Логічно, що суперники Творця замислили переробити світобудову на свій лад. Одні, ті, що заради створення ними світу, відкидали будь-який закон, крім закону власного бажання й сили, йшли прямо до самогубства або божевілля, оспівуючи апокаліпсис. Інші теж прагнули встановити закон власними силами, вважали за краще пусте балаганне уявлення, самозамилування або буденність, або ж вбивство та руйнування. Але Сад і романтики, Карамазов і Ніцше увійшли в царство смерті тільки тому, що хотіли справжнього життя. Не дивно, що трагічний заклик до законності, порядку і моральності звучить в цьому божевільному веселіті немов наслідком. Їхні висновки стали фатальними або свободобивчими тільки після того, як вони скинули тягар бунту, пішли від властивої йому напруги і вважали за краще душевний комфорт, дарований тирасією або рабством.

У своїх піднесених і трагічних формах повстання людей є не що інше, як багаторічний протест проти смерті, шалене звинувачення долі людської, зумовленої загальним смертним вироком. У всіх розглянутих вище випадках протест кожен раз спрямований на ті сторони світобудови, які є дисонансом, замутненням, розривом зв'язків. Тобто мова йде про постійну вимогу єдності. Неприйняття смерті, спрага нескінченного та ясного життя – такі пружини всіх цих безумств, піднесених або дитячих. Хіба мова йде тільки про особисте боягузливе небажання вмирати? Ні, оскільки багато хто з цих бунтарів заплатили належну ціну за те, щоб бути на висоті своїх домагань. Повсталий прагне не стільки самого життя, скільки сенсу життя. Він не приймає тих наслідків, які тягне за собою смерть. Якщо всьому приходить кінець, ніщо не знаходить виправдання; все, що вмирає, позбавлене сенсу. Боротися проти смерті – значить вимагати сенсу життя, боротися за порядок і єдність.

Багатозначний в цьому відношенні протест проти зла, що становить саму серцевину метафізичного бунту. Обурливо не саме по собі страждання дитини, а той факт, що її страждання не виправдані. Зрештою, ми часом готові змиритися з болем, вигнанням, тюремним ув'язненням, якщо медицина чи здоровий глузд переконують нас в їх необхідності. А в очах бунтаря як мукам, так і радощам нашого світу бракує саме принципу пояснення. Повстання проти зла означає, перш за все, вимогу єдності. Світу смертників, смертельній незбагненності долі людської бунтар невинно протиставляє спрагу життя та остаточного розуміння. Сам того не усвідомлюючи, він не припиняє пошуків моралі або якоїсь святині. Бунт – це аскеза, нехай навіть сліпа. Якщо бунтар богохульствує, то він чинить так в надії на нового бога. Бунтар буває вражий першим, найглибшим релігійним поривом, але цей релігійний порив безплідний. Благодійний бунт сам по собі, а не висунуті ним вимоги, навіть якщо підсумком бунту виявиться нищість.

У всякому разі, треба вміти розпізнати те низьке, що приносить з собою бунт. Кожного разу, коли бунт обожає тотальне неприйняття всього сущого, тобто абсолютне "ні", він йде на вбивство. Коли він сліпо приймає все існуюче і проголошує абсолютне "так", він також йде на вбивство. Ненависть до творця може обернутися ненавистю до творення або ж безоглядної любові до існуючого світу. Але в обох випадках бунт призводить до вбивства і втрачає право називатися бунтом. Нігілістом можна бути двоюким чином, і кожен раз через непомірну спрагу абсолюту. По видимості, є бунтари, які бажають померти, і є інші, бажаючи умертвляти. Але за своєю суттю це одні й ті ж люди, так само позбавлені буття. Вони сплячуться спрагою справжнього життя і надають перевагу загальній несправедливості, а не ущербній справедливості. Обурення досягає такого ступеня, що розум починає шаленіти. Якщо вірно, що інстинктивний бунт людського

серця від століття до століття стає все більш усвідомленим, то, як ми вже бачили, він переростає також в сліпу відвагу і, втрачаючи з певного моменту почуття міри, вирішує відповісти на загальний злочин метафізичним вбивством.

Те хоча б, як ми переконалися, знаменує собою вершину метафізичного бунту, незмінно знаходить своє вираження в абсолютному руйнуванні. Ні, не бунтом, не благородством бунту освітлений сьогодні світ, а нігілізмом. І наслідки нігілізму ми повинні простежити, не випускаючи з уваги правду його витоків. Хоча б навіть Бог існував, Іван Карамазов не прийшов би до нього, знаючи про несправедливість, досконалу по відношенню до людини. Але занадто довге переживання цієї справедливості, занадто гірке усвідомлення її перетворили формулу “якщо ти існував” в формулу “ти не заслуговуєш існування”, а потім – “ти не існуєш”. Жертви черпали силу і шукали аргументи на користь останнього злочину в своїй невинності, яку вони не ставили під сумнів. Зневірившись знайти безсмертя, знаючи про свій смертний вирок, вони зважилися на вбивство Бога. Невірно було б сказати, що з цього дня і почалася трагедія сучасної людини. Але невірно також стверджувати, що в цей день вона завершилася. Навпаки, замах на Всевишнього знаменує кульмінацію драми, яка почалася з заходом античного світу, останні слова якого ще не відлунали. З цього моменту людина вирішує відмовитися від божественної благодаті й жити, покладаючись тільки на власні сили. Від маркіза де Сада до наших днів прогрес полягає в тому, що розширювався замкнений простір, де за власними законами відчайдушно править людина без Бога. Огороджений табір, який протистоїть божеству, розсуває свої кордони все далі і далі, поки весь весвіт не перетворився в фортецю, споруджену проти скинутого, вигнаного Бога. Довівши свій бунт до останньої межі, людина стала затворником; вся її велика свобода звелася лише до того, щоб від жахливих замків де Сада до концтаборів будувати в’язниці для своїх злочинів. Але стан облоги мало-помалу стає повсякденним, а вимога свободи поступово поширюється на всіх. Тобто, необхідно створити єдине царство справедливості, що протистоїть царству благодаті, і заснувати нарешті людську спільність на уламках спільності божественної. Вбити Бога і побудувати церкву – такий сталий розвиток і суперечливе устремління бунту. Абсолютна свобода стає в’язницею абсолютних обов’язків, колективною аскезою, історією, яку належить завершити. XIX століття – століття бунту – прокладає шлях XX століттю – століттю справедливості та моралі, де кожен б’є себе в груди. Шамфор, мораліст бунту, вже висловив це у своєму афоризмі: “Перш ніж бути великодушним, треба бути справедливим: адже спочатку потрібні сорочки, а вже потім мережива до них”. Мораль розкоші буде відкинута в ім’я суворой етики будівельників.

Тепер нам належить розглянути цей конвульсивний порив до світового панування і універсального закону. Ми підійшли до моменту, коли бунт, відкидаючи будь-яке рабство, прагне опанувати усім світом. Як ми вже бачили, після кожної поразки бунт заявляв про політичне та насильницьке вирішення проблем, що виникли. Відтепер з усіх своїх придбань він збереже тільки волю до влади і моральний нігілізм. В принципі, бунтар хотів відвоювати лише своє власне буття та зберегти його перед обличчям Бога. Але він забуває про свої витoki і, дотримуючись закону духовного імперіалізму, спрямовується до світового панування, здійснюючи величезну кількість вбивств. Бунт вигнав Бога з небес, але, оскільки бунтарський дух пронизує весь революційний рух, ірраціональна вимога свободи парадоксальним чином бере на озброєння розум, єдине знаряддя боротьби, яке видається бунтарю чисто людським. Бог помер, залишаються люди, тобто історія, яку необхідно розуміти і будувати. Будувати її можна, використовуючи будь-які засоби, – тільки і додає нігілізм, який поглинає творчу силу бунту. На землі, відтепер самотній, людина на своєму шляху до імперії людей має намір до злочинів ірраціонального додати злочини розуму. Розмірковуючи про найбільшу мету бунту і його смерті, до формули “я бунтую, отже, ми існуємо” людина додає слова: “І ми самотні”.

Список джерел

1. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1995. С.54-58.
2. Виндельбанд В. Философия культуры: избранное. М.: ИНИОН, 1994. С.43-49.
3. Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. №4. 1988. – С. 139-141.
4. Гартман Н. К основоположению онтологии. – СПб.: Наука, 2003. С.113-116.
5. Шеллер М. Ordo amoris. Режим доступа:
<http://filosof.historic.ru/books/item/foo/soo/zoo000166/index.shtml>.
6. Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С.34-38.
7. Левицкий С. Трагедия свободы. М. Астрель, 2008. С.29-30; С.170-182.
8. Ницше. Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: ТОО “ТРАНС-ПОРТ”. 1995. С. 35-40.
9. Камю А. Человек бунтующий. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С.195-198.

**РОЗДІЛ ІV. ОСНОВНІ
ФІЛОСОФСЬКІ НАПРЯМИ
СУЧАСНОСТІ**

ТЕМА 13. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

- 13.1. Е. Гуссерль. Філософія як сувора наука.
- 13.2. Г.Г. Шпет. Інтуїція дослідна й ідеальна.
- 13.3. М. Гайдеггер. Феноменологічний метод розвідки.
- 13.4. Ж.-П. Сартр. У пошуках буття.
- 13.5. М. Мерло-Понті. Феноменологія сприйняття.
- 13.6. Е. Левінас. Неінтенціональна свідомість.
- 13.7. А. Шютц. Основний аргумент “Ідей II” Гуссерля.
- 13.8. О.Ф. Лосев. Філософія імені.
- 13.9. Б. Вальденфельс. Досвід Чужого і домагання з боку Чужого.

13.1. Е. ГУССЕРЛЬ. ФІЛОСОФІЯ ЯК СУВОРА НАУКА

Будь-яке природознавство за своїми початковими точками наївно. Природа, яку воно хоче дослідити, існує для нього просто в наявності. Само собою зрозуміло, речі існують як спокійні, рухомі та змінювані в нескінченному просторі і, як тимчасові речі, в нескінченному часі. Ми сприймаємо їх, описуємо їх в простих судженнях досвіду. Пізнати ці самі собою зрозумілі даності в об'єктивно значущій суворій науковій формі і є мета природознавства. Те саме стосується і природи в розширеному, психофізичному сенсі і, відповідним чином, і досліджуваних її наук, отже, психології особливо. Психічне не є світ для себе (*Welt fur sich*), воно дано, як Я або як переживання Я (взагалі в дуже різному сенсі), яке виявляється, згідно з досвідом, сполученим з відомими фізичними речами, що називаються тілами. І це так само є сама собою зрозуміла даність. Науково досліджувати це психічне в тому психофізичному природному зв'язку, в якому воно існує як само собою зрозуміле, визначити його з об'єктивною значимістю, відкрити закономірність у його самотворенні та самоперетворенні, в його появі та існуванні – ось завдання психології. Будь-яке психологічне визначення є ерро психофізичне саме в тому широкому сенсі (якого ми з цього часу і будемо дотримуватися), що воно одночасно володіє фізичним співзначенням, яке ніколи не помиляється. Навіть і там, де психологія – досвідчена наука – зосередила свої сили на визначенні самих процесів свідомості, а не на психофізичних залежностях в звичайному вузькому сенсі слова, навіть там ці процеси мисляться, як процеси природи, тобто ті, що підпадають під людську або тваринну свідомість, які, в свою чергу, мають зрозумілий і доступний розумінню зв'язок з тілами людей або тварин. Виняткове ставлення до природи забрало б у психічного характер об'єктивно визначеного у часі факту природи, навіть сам характер психологічного факту. Отже, будемо вважати твердо встановленим таке положення: будь-яке психологічне судження містить в собі екзистенційну основу фізичної природи, байдуже – виражену або ні.

Згідно з щойно висловленим стає зрозумілим і наступне положення: якщо існують аргументи, за якими фізичне природознавство не може бути філософією в специфічному сенсі слова, ніде і ніколи не може служити основою для філософії і саме тільки на основі попередньої йому філософії може піддатися філософській оцінці заради цілей метафізики, то в такому випадку всі подібні аргументи повинні бути без подальшого застосовані і до психології.

Але таких аргументів дуже багато.

Досить згадати лише про ту “наївність”, завдяки якій, згідно вищесказаного, природознавство приймає природу як дану, – наївність, яка в ньому, так би мовити, безсмертна і повторюється знову і знову в будь-якому пункті його розвитку, щоразу як воно вда-

ється до простого досвіду, – і зрештою зводить весь дослідно-науковий метод знову таки до самого досвіду. Звичайно, природознавство в своєму роді вельми критичне. Один тільки розрізнений, хоча б при цьому і значно накопичений досвід, має для нього невагоме значення. В методичному розпорядку і з'єднанні окремих дослідів, у взаємодії між досвідом і мисленням, яке має свої логічно міцні правила, розмежовуються придатний і негідний досвіди. Кожен досвід отримує своє певне значення і виробляється взагалі об'єктивно значиме пізнання – пізнання природи. Однак, як би не задовольняв нас цей рід критики досвіду, поки ми перебуваємо в природознавстві і мислимо в його напрямку, залишається ще можливою і незамінною зовсім інша критика досвіду, яка ставить під знак питання весь досвід взагалі і в той же час – дослідно-наукове мислення.

Як досвід в якості свідомості може дати предмет або просто торкнутися його; як окремі досліді за допомогою інших дослідів можуть виправдовуватися або виправдовувати, а не тільки суб'єктивно усуватися або суб'єктивно зміцнюватися; як гра свідомості може давати об'єктивну значимість, що відноситься до речей, які існують самі по собі, чому правила гри свідомості не байдужі для речей; як може природознавство у всіх своїх частинах стати зрозумілим, коли воно на кожному кроці відмовляється вважати і пізнавати природу, яка існує в собі, – в собі, в порівнянні з суб'єктивним потоком свідомості: все це стає загадкою, як скоро рефлексія серйозно перейде до цього питання. Як відомо, такою дисципліною, яка хоче відповісти на них, є теорія пізнання, але до цього часу, незважаючи на величезну роботу думки, яку витратили на ці питання найбільші дослідники, вона ще не відповіла на них з науковою ясністю, однозначністю та рішучістю.

Необхідна була тільки сувора послідовність у збереженні рівня цієї проблематики (послідовність, якої, зрозуміло, не вистачало всім досі існуючим теоріям пізнання), щоб побачити нісенітницю будь-якої психологічної “природничо-наукової теорії пізнання”. Якщо, кажучи взагалі, загадки іманентні природознавству, то, само собою зрозуміло, їх рішення залишаються принципово трансцендентними йому за своїми передумовами та результатами. Очікувати рішення будь-якої проблеми, яка властива природознавству, як такому, – іншими словами, властива йому корінним чином, з початку і до кінця, – від самого природознавства або навіть тільки думки, що воно може надати зі свого боку якій б то не було причини для вирішення подібної проблеми, – значить обернутися в безглузду колі.

Ясно також і те, що як будь-яке наукове, так і будь-яке донанукове становлення природи в теорії пізнання, яка хоче зберегти свій однозначний сенс, принципово має бути виключено, а з ним разом і всі висловлювання, які внутрішньо містять в собі позитивні (thetische) екзистенційні твердження про речовинність в просторі, часі, причинних зв'язках і інше. Це розповсюджується, очевидно, також і на всі екзистенційні судження, які стосуються існування досліджень людини, її психічних здібностей.

Якщо теорія пізнання хоче, тим не менш, досліджувати проблеми відносин між свідомістю і буттям, то вона може мати при цьому на увазі тільки буття як корелят свідомості, як те, що нами “продумано” згідно з властивостями свідомості: як сприйняте, згадане, очікуване, образно представлене, фантазоване, ідентифіковане, розрізнене, взяте на віру, припущене, оцінене і так далі. В такому випадку видно, що дослідження має бути направлене на наукове пізнання сутності свідомості, на те, чим “є” свідомість у всіх своїх різних утвореннях, за своєю суттю, і в той же час – на те, що воно “означає”, так само як і на різні способи, якими воно, згідно з сутністю цих утворень, – то ясно, то неясно, то доводячи до наочності, то, навпаки, усуваючи її, то подумки допомагаючи, то в тому або іншому аттенціональному модусі, то в незліченних інших формах, – мислить “предметне” і “виявляє” його як “значиме”, “дійсно” існуюче.

Всякий рід предметів, якому належить бути об'єктом розумної мови, об'єктом донанукового, а потім і наукового пізнання, повинен сам проявитися в пізнанні, тобто в свідомості, і, згідно зі змістом всякого пізнання, стати даністю. Всі роди свідомості, коли вони, так би мовити, телеологічно збираються під назвою “пізнання” або, вірніше, групуються відповідно різним категоріям предмета (Gegestands-Kategorien) – як спеціально відповідні їм групи функцій пізнання – повинні бути піддані вивченню в своєму істот-

ному зв'язку і своєму ставленні до відповідних їм формам свідомості даності. Ось як повинен розумітися сенс питання про право, який слід ставити по відношенню до всіх актів пізнання, а сутність обґрунтованої правоти та ідеальної обґрунтованості або значущості цілком з'ясована, і до того ж для всіх ступенів пізнання, головним чином – для наукового пізнання.

Сенс висловлювання про предметності, що вона є і пізнавальним чином проявляє себе як суще і притому суще в певному вигляді, повинен тільки завдяки свідомості стати очевидним і, разом з тим, зрозумілим. А для цього необхідним є вивчення всієї свідомості, адже вона у всіх своїх утвореннях переходить в можливі функції пізнання. А оскільки всяка свідомість є “свідомість про” (“Bewusstseins von”), оскільки вивчення сутності свідомості включає в себе вивчення сенсу свідомості й предметності свідомості, як такої, то вивчати будь-який рід предметності в його загальній сутності (вивчення, яке повинно переслідувати інтереси, що лежать далеко від теорії пізнання та дослідження свідомості) означає простежити способи його даності й черпати його істотний зміст у відповідних процесах “приведення до ясності”. Якщо тут дослідження ще не спрямоване на форми свідомості та їхню сутність, то метод приведення до ясності тягне за собою те, що і при цьому не можна позбутися від рефлексії, яка спрямовується на способи спільності й даності. Так само і навпаки, приведення до ясності всіх основних родів предметності неминуче для аналізу сутності свідомості і, відповідно з цим, закладене в ньому. Ще необхідніше воно в гносеологічному аналізі, який бачить своє завдання саме в дослідженні співвідношень. Тому всі такого роду дослідження, хоч між собою вони і повинні відокремлюватися, ми об'єднуємо під ім'ям “феноменологічних”.

При цьому ми натрапляємо на одну науку, про колосальний обсяг якої сучасники не мають ще жодного уявлення, яка є наукою про свідомість і все таки це не психологія, – на феноменологію свідомості, протилежну природознавству свідомості. Саме тут, однак, мова буде йти не про випадковий збіг назв, чого заздалегідь слід очікувати, що феноменологія та психологія повинні перебувати в дуже близьких відносинах, оскільки обидві мають справу зі свідомістю, хоча й по-різному, в різних “установках” (Einstellung). Висловити це ми можемо так: психологія повинна оперувати з “емпіричною свідомістю”, зі свідомістю в її дослідній установці, як з існуючою в загальному зв'язку природою. Навпаки, феноменологія повинна мати справу з “чистою” свідомістю, тобто зі свідомістю в феноменологічній установці.

Якщо це справедливо, то звідси має випливати, що, незважаючи на ту істину, що психологія настільки ж мало є і може бути філософією, як і фізичне природознавство, вона все ж на досить істотних підставах (за посередництвом феноменології) повинна ближче стояти до філософії, залишаючись в своїй долі внутрішнім чином переплетеною з нею. Звідси, нарешті, можна заздалегідь побачити, що будь-яка психологічна теорія пізнання своїм джерелом має те, що, схибивши проти справжнього сенсу гносеологічної проблематики, вона вступає на шлях легко виникаючого змішання чистої та емпіричної свідомості або, що те саме, що вона “натуралізована” чиста свідомість.

Такий насправді мій погляд, і в подальшому він знайде ще деякі роз'яснення.

13.2. Г.Г. ШПЕТ. ІНТУЇЦІЯ ДОСЛІДНА Й ІДЕАЛЬНА

Феноменологія, в нашому тлумаченні, бажає вивчати “все”, але все в її “сутності” або “ідеї”, ейдосі. Цим висловлюється старе визначення Платона, в якому філософ любить будь-який сенс і ненаситний в ньому. Цього ще мало, є любителі прекрасних звуків, фарб, форм, але їх розум не здатний бачити і любити природу найпрекраснішого. Істинний філософ здатний прагнути краси самої по собі і бачити її саму по собі, тобто в її сутності. Таким чином, з'ясування поняття сутності, і особливо в його ролі предмета фено-

менології, є найближчим питанням, яке можна буде бачити, що становить вже частину її самої, адже при вирішенні цього питання вже намічаються перші й основні проблеми, які підлягають вирішенню феноменології. Характер спеціальної феноменологічної “установки” та її сенс – наступна і пов’язана з цим питанням проблема, що веде, в свою чергу, до встановлення та визначення методів феноменологічного опису.

Гуссерлівське вирішення питання про “сутності”, ейдос, знову наближає нас в даному разі до Платона. Феноменологія, як основна філософська наука, не може обійти корінне питання будь-якої філософії, що випливає з антиномії: всяке буття – індивідуальне, усе знання – загальне. І, тим не менш, пізнання буття, як воно є, завдання не тільки метафізики, а й науки, хоча тільки метафізика так формулює своє завдання, приймаючи її у всій її безпосередності.

“Теорія пізнання” (суб’єктивістична метафізика) спеціально засвоїла це питання під заголовком “Про ставлення свідомості до буття”, але робить тут явну підміну і починає з нічим не виправданого догмату, бажаючи пізнати саме пізнання, але вже не як буття, а як його “умову”, – голослива антиципація, поки ми не знаємо, що пізнання є і як воно є, і *nonsens, contradictio in adjecto*, коли виявляється, що реальне буття підпорядковується трансцендентальній умові.

Звідси неважко побачити, що гносеологічні рішення цієї антиномії по суті, якщо тільки мати на увазі “суб’єктивізм” такого рішення, зобов’язує до номіналізму. Справа зовсім не змінюється від того, чи будемо ми називати свою теорію пізнання психологічною або трансцендентальною.

Тут номіналізм Берклі, Юма або Мілля одного порядку з номіналізмом Канта та новокантіанським позитивізмом. Зрештою, номіналізм, будучи доведений до скептичного абсурду, як у Ріккертта, з проголошенням ідеалу пізнання в найбільшому віддаленні від дійсності, вже не може розглядатися, як спроба вирішення питання, тому що являє собою просте повернення до нього. На питання, як вирішити наведену антиномію, позитивізм відповідає: визнанням і затвердженням антиномії! Це – крайній номіналізм.

Гуссерль, на наш погляд, повертає спостерігача до його нормальної позиції: дане розглядається, перш за все, як дане, як таке, як таке, що перед нами, як предмет, як дане питання. Тут немає теорій і готових відповідей. Всяке висловлювання про дане піддається аналізу з метою виділення насправді даного і, далі, первинно даного. Все існує та суще, – які б не були форми їх буття, – представляють собою різноманітні названих предметів, на які спрямовується наше теоретичне (в найширшому сенсі) відношення, як на задачу, в якій першим питанням є первинне дане прямий наданій інтуїції. Реально дане ми отримуємо в інтуїції через “сприйняття”, як індивідуальне, фактичне. В “сприйнятті” ми відрізняємо дане в “спогаді” або іншим відтворюючим чином від того, що дано “первинно”. Ми бачили, як корелятивно “випадковості” цього індивідуально даного встановлюють “необхідність” сутності. Неважко побачити, що “що” індивідуального стає “що” відповідної суті, оскільки ми його встановлюємо, “вважаємо в ідеї”. Емпірична або індивідуальна інтуїція, таким чином, перетворюється в ідеації, ідеальну інтуїцію або інтуїцію суті. Дане цієї інтуїції становить, по відношенню до емпіричної інтуїції, відповідну їй чисту сутність, або ейдос, – однаково, чи йде мова про вищі категорії або її специфікації, аж до повної конкретності. Поряд з предметами “природного” світу ми починаємо говорити про нові, інші предмети, іншого сорту інтуїції і, очевидно, іншого роду буття. “Сутність (ейдос) є предмет нового виду. Як дане індивідуальної або дослідної інтуїції є індивідуальний предмет, адже надана інтуїціям суть – чиста сутність”. Є всі підстави говорити тут про особливого роду предмет і особливого роду інтуїції, адже мова йде не про звичайну зовнішню аналогію, а про дійсно загальну: так само, як емпірична інтуїція “дає” індивідуальний предмет, абсолютно так само інтуїція суті є свідомість чогось, “предмета”, чогось, на що спрямовується її погляд, і що в ній “дано само”. Але що потім також в інших актах може “представлятися”, смутно або чітко мислитися, робитися суб’єктом справжньої й несправжньої предикації – саме як будь-який “предмет” у необхідно широкому сенсі формальної логіки.

Але само собою зрозуміло в той же час, що ця інтуїція повинна ретельно і принципово відрізнятися від емпіричної інтуїції, – як каже Гуссерль, вона “принципово власного і нового виду”.

Варто ближче придивитися до характеру обох “видів” інтуїції, щоб зробити якомога яснішим їхнє ставлення та уникнути в майбутньому непорозумінь. Гуссерль говорить про два види інтуїції.

Чи цілком це точно? Інтуїція “взагалі” є родом, і ми отримуємо право встановлювати відносини і робити висновки, які взагалі допускає логіка, коли мова йде про становлення “виду” і “роду”. Але варто вдуматися, з одного боку, в їхню принципову відмінність, схожу з відмінністю “фактичного”, випадкового й необхідного, що стосується предмета, і ще глибше, в відмінності їх положення серед інших актів, і навіть просто психічних процесів, а з іншого боку, і в те, що, дійсно, є для них “загальним”.

У першому відношенні підкреслимо тільки одне: репродукція емпіричного сприйняття, як спогад в часі, не має нічого спільного з репродукцією ідеальних інтуїцій, які “відтворюють” одну й ту саму сутність поза часом.

Ясно, що з цього випливає нескінченний ряд інших, не менш принципових відмінностей. З іншого боку, адже єдиним “загальним” є для них “первинна даність”, причому характер цієї даності вже принципово різний.

Чи не маємо ми справу в цьому узагальненні, зрештою, не з “узагальненнями”, а з логічною формальністю. Звичайно, якщо мати це на увазі, можна уникнути еквівокації, користуючись терміном “вид”.

Але тут, дійсно, є привід до непорозумінь, що виникає з нерозуміння саме взаємних відносин інтуїцій, ясно з тієї полеміки, яку викликає їхній наведений поділ. Їх взаємне ставлення, мабуть, ясне: мова йде не про дві емпіричні точки “зору”, не про дві “сторони” або “підходи”, або ще якимось, а про деяке одне устремління, “спрямованість” погляду свідомості, який охоплює те, що ми, при природному відношенні до світу, називаємо фактом, дослідно даним, досвідченою інтуїцією. Але той самий “погляд” не зупиняється на цьому, а ніби йде далі, “пронизує наскрізь” індивідуальне аж до його сутності в різних, може бути, нескінченних, шаблях його специфікації та генеріфікації.

І зрозуміло, що це “проникнення” “йде” від індивідуальної інтуїції, – хоча також воно може брати свою основу від спогадів і навіть способу фантазії. Але воно ні в якому разі не охоплювання її самої, не встановлення якої б то не було насправді дійсності, а встановлення принципово нового сорту предметів. У той же час і в зв’язку з цим встановлення інтуїцій суті не включає, звичайно, встановлення емпіричного існування, і чисті висловлювання про сутність не містять ніяких тверджень щодо фактів, у всякому разі, з них одних не можна дійти до фактичних істин. Таким чином, незважаючи на їхній тісний “зв’язок” і навіть на “невіддільність” ейдосу від індивідуального, ми не можемо знайти між ними нічого “загального”, крім формальної ознаки безпосередньої первинної даності. Нарешті, кожен “сорт” інтуїції може встановлювати скільки завгодно видів предметів, і можна говорити про види як дослідної, так й ідеальної інтуїції. Між відповідними з них може спостерігатися постійне корелятивне відношення, але все одно вони самі по собі залишаються принципово різними, фактом і сутністю, а з боку самого буття – “існуванням” і “суттю” (“Existenz” und “Essenz”).

13.3. М. ГАЙДЕГГЕР. ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ МЕТОД РОЗВІДКИ

З попередньої характеристики тематичного предмета розвідки (буття суцього, тобто сенс буття взагалі) мабуть вже намічений і його метод. Виділення буття суцього і експлікація самого буття є завданням онтології. І метод онтології залишається надзвичайно сумнівним, поки хочуть просити поради у історично успадкованих онтологій або подіб-

них спроб. Якщо термін “онтологія” для даної розвідки застосовується формально в широкому сенсі, шлях прояснення її методу через простеження її історії забороняється сам собою.

З вживанням терміна “онтологія” нічого не сказано також і на користь якоїсь певної філософської дисципліни, яка перебувала б у взаємозв'язку з іншими. Взагалі треба не задачі тієї чи іншої відданої дисципліни задовольняти, але навпаки: з об'єктивних потреб певних питань і зі способу опрацювання, який вимагається “самими речами”, може в будь-якому випадку сформуватися дисципліна.

З провідним питанням про сенс буття пошук стоїть при фундаментальному питанні філософії взагалі. Спосіб опрацювання цього питання феноменологічний. Цим дана робота не продає себе якійсь “точці зору”, ні якомусь “напрямку”, оскільки феноменологія не буває і ніколи не зможе стати ні тим, ні іншим, поки розуміє сама себе. Вираз “феноменологія” означає, перш за все, методичне поняття. Він характеризує не змістовне “що” предметів філософського дослідження, але їхнє “як”. Чим довша внутрішня дієвість методичного поняття і чим ширше воно визначає собою принципівий почерк тієї чи іншої науки, тим вихідніше воно вкорінене в розгляді з самими речами, тим далі відстоїть від того, що ми називаємо технічним прийомом, яких багато в теоретичних дисциплінах.

Титул “феноменологія” висловлює максиму, яка таким чином може бути сформульована: “до самих речей” – проти всіх вільно ширяючих конструкцій, випадкових знахідок, проти запозичення будь-яких лише уявно доведених концепцій, проти уявних питань, які часто протягом поколінь випинаються як “проблеми”. Але – заперечить хтось – ця максима багато в чому сама собою зрозуміла, крім того, вона виражає принцип будь-якого наукового пізнання. Не видно, чому ця самозрозумілість повинна бути спеціально включена в позначення титулу дослідження. Йдеться насправді про “самозрозумілість”, яку ми хочемо розглянути ближче, наскільки це має відношення до прояснення підходів даного трактату. Ми висловлюємо тільки попереднє поняття феноменології.

Вираз має дві складові частини: феномен і логос; обидва сходяться до грецьких термінів: φαίνόμενον и λόγος. Беручи зовні, титул “феноменологія”, відповідно утворений як теологія, біологія, соціологія, найменування яких переводяться: наука про Бога, про життя, про суспільство. Феноменологія буде тоді наукою про феномени. Попередні поняття феноменології належить встановити через характеристику того, що мається на увазі обома складовими частинами титулу, “феномен” і “логос”, і через фіксацію сенсу, складеного із їхнього ім'я. Історія самого слова, імовірно, виникла в школі Вольфа, це неважливо.

А. Поняття феномена

Грецький вираз φαίνόμενον, з якого бере початок термін “феномен”, є похідним від дієслова φαίνωμενота, який означає: назвати себе; φαίνόμεθα означає: те, що показує себе, самокажуче, очевидне; саме φαίνόμεν – медійна форма від φαίνωμεν, виводить на світло, приводить до ясності; феномен належить до кореня (φα – світло, ясність, тобто те, в чому щось виявляє себе, само по собі здатне стати видимим). Значення виразу “феномен” треба фіксувати: само-по-собі-себе-гадане, очевидне, φαίνόμεν “феномени” тоді сукупність того, що лежить в світлі або може бути виведене на світло, що греки часом просто ототожнюють з та ογμάем (сущим). Сущє може назвати себе з себе самого різним чином, залежно від способу підходу. Існує навіть можливість, що існуюче говорить про себе як те, що воно саме в собі не є. Показуючи себе таким чином, існуюче “виглядає так, немов...” Таку назву себе ми називаємо кажимістю. І так само в грецькому виразі ίενον феномен має значення: виглядає так, немов “здається”, “видимість”; φαίνόμεθα – значить благо, яке виглядає так, немов “в дійсності” не є те, за що себе видає. Для подальшого осмислення поняття феномена все залежить від того, щоб побачити обидва названі значення φαίνόμενον (“феномен” – кажуче себе і “феномен” – удаване) за своєю струк-

турою між собою взаємопов'язані. Лише оскільки щось взагалі за своїм змістом претендує казати себе, тобто бути феноменом, воно може казати себе як щось, що воно не є, може “тільки виглядати так, немов...” У значенні φαῖνομεν (“видимість”) початкове значення (феномен – очевидне) теж вже лежить як фундамент іншого. Ми відводимо титул “феномен” термінологічно позитивному і початковому значенню – φαῖνομενov і відрізняємо феномен від видимості, як приватної модифікації феномена. Те, що висловлюють обидва терміни, не має зовсім нічого спільного з тим, що називають “явищем” або тим більше – “тільки явищем”.

Так говорять про “патологічні явища”. Маються на увазі тілесні симптоми, які кажуть себе і в цьому є “показниками” чогось, що саме себе не показує.

Прояв цих симптомів, їх самопоказ супроводжує наявності порушень, які себе не показують. Явище як прояв “чогось” означає, відповідно, не показування самого себе, але давання знати про себе чогось, що себе не показує, через щось, що показує. Явище є себе-ні-казання. Це “ні” не можна, однак, жодним чином звалювати в одну з привативним “ні”, в якості якого воно визначає структуру кажимості. Що себе таким чином не показує, як це робить проявляюче, не може і здаватися. Усі індикатори, показання, симптоми та символи мають зазначену формальну основоструктуру про явища, ніби вони не розрізняються між собою.

Хоча “явище” ніколи не є казання себе в сенсі феномена, все ж воно можливе лише на основі якогось казання себе. Але це казання себе робить і явище теж можливим, хоча саме не є явище. Явище є давання знань про себе через щось, що показує. Якщо тоді скажуть, що словом “явище” ми вказуємо на щось, у чому щось є, не будучи саме явищем, то поняття феномена цим не окреслено, а припущено. Якесь припущення залишається прихованим, оскільки в даному визначенні “явища” вираз “бути” застосовується двозначно. Те, в чому щось “виявляється”, значить у чомусь щось дає про себе знати, тобто не показує себе; а в словах: саме “явищем” не будучи, явище означає казання себе. А це казання себе належить, по суті, тому “в-чому”, в якому щось дає про себе знати. Феномени тому ніколи не явища, але звичайно ніякому явищу не обійтися без феноменів. Визначаючи феномен за допомогою поняття “явища”, до того ж неясного, ставлять все на голову, і “критика” феноменології на цій базі є воістину дивна справа.

Вираз “явище” може мати двояке значення: по-перше, (про) явище в сенсі давання про себе знати як себе-не-казання і потім саме дає знати, що в своєму казанні себе вказує на щось себе-не-удавати. І нарешті, можна застосовувати явище як титул для автентичного сенсу феномена як казання себе. Коли ці три різних стани речей позначають як “явище”, то плутанина неминуча.

Вона, однак, суттєво зростає ще від того, що “явище” може обирати інше значення. Якщо те, що дає знати, вказує в своєму казанні себе на неочевидне, беруть як те, що поступає на неочевидному, з нього випромінюється, а саме так, що неочевидне мислиться за своєю суттю як ніколи не очевидне – то явище буде рівнозначним твору, відповідно зробленому, але яке власного виробляючого буття не складає: явище в сенсі “тільки явища”. Те, що дає знати в творі, показує себе, правда, самостійно – так, що ним, як випромінюванням того, про що воно дає знати, це останнє постійно в собі самому приховане. Але це приховане непоказування знову ж таки не видимість. Кант застосовує термін “явище” в цьому зчепленні. Явище це, по-перше, є “предмет емпіричного розглядання”, те, що себе в цьому останньому показує. Це удаване себе (феномен в автентичному споконвічному значенні) є разом з тим “явище”, як те, що дає знати про випромінювання чогось, що в явищі таїться.

Якщо “явище” в значенні давання про себе знати через кажучий себе конститутивний феномен, може привативно змінюватися до кажимості, то і явище може стати голою видимістю. У певному освітленні хтось може виглядати так, немов його щокі почервоніли. Це удаване почервоніння може бути прийняте за лихоманку, яка дає про себе знати, що зі свого боку знову відображає ще якесь порушення в організмі.

Феномен – себе-в-собі-самому-показування – означає особливий рід зустрічі чогось. Явище навпаки має на увазі суціль в самому суцільному відсилаючий зв'язок, а саме так, що

відсилаюче (даюче знати) здатне задовольнити свої можливі функції, тільки якщо воно покаже себе саме по-собі, є “феноменом”. Явище і видимість самі різним чином фундаментовані у феномені. Заплутує багатоскладність “феноменів” названими титулами “феномен”, “видимість”, “явище”, “голе явище”. Така багатоскладність піддається розшлітуванню тільки якщо з самого початку осмислено поняття феномена: себе-само-по-собі-удаване.

Якщо в цій редакції поняття феномена залишається невизначеним, суще якого розглядається як феномен і залишається взагалі відкритим, чи є це себе-гадана завжди суцзя або буттєва риса сущого, то досягнуто лише формальне поняття феномена. Якщо ж під кажучим себе розуміється суще, доступне, скажімо, в сенсі Канта через емпіричну наочність, то формальне поняття феномена приходить тут до правомірного застосування. Феномен в цьому вживанні заповнює значення поширеного поняття феномена. Це поширення проте не є феноменологічне поняття феномена. У горизонті кантівської проблематики те, що розуміється під феноменом феноменологічно, можна, не торкаючись інших відмінностей, проілюструвати, сказавши так: що в явищах, по-різному зрозумілому феномені, кожного разу себе передуюче або супроводжуюче, може бути тематично приведені до показу себе, і це себе-так-само-по-собі-кажуче суть феномени феноменології. Бо простір і час очевидно повинні бути здатні себе, так би мовити, повинні бути здатні стати феноменом, якщо Кант претендує на сутнісно обґрунтоване трансцендентальне висловлювання, коли говорить, що простір є апріорне те-в-чому порядку.

Якщо, однак, треба осмислити феноменологічне поняття феномена взагалі, не дивлячись на те, як кажуче себе можна визначити ближче, то необхідною передумовою того буде виникання в зміст формального поняття феномена та його правомірного застосування в розхожому значенні. До фіксації попереднього поняття феноменології треба окреслити значення лоуос, щоб стало ясно, в якому сенсі феноменологія взагалі може бути “наукою про феномени”.

13.4. Ж.-П. САРТР. У ПОШУКАХ БУТТЯ

1. Ідея феномена

Сучасна думка досягла значного прогресу, перетворивши суще в серію явищ, які його виявляють. Цим хотіли усунути ряд дуалізмів, що обтяжували філософію, і замінити їх монізмом феномена. Чи вдалося зробити це?

Перш за все, безсумнівно звільнилися від того дуалізму, коли в сущому внутрішнє протиставляється зовнішньому. Немає більше зовнішнього, якщо під ним розуміти поверхневу оболонку, яка приховувала б від поглядів справжню природу об'єкта. У свою чергу, немає й тієї істинної природи, яку потаємної реальності речі, існування якої можна передчувати або припускати, але до якої ніколи не дістатися, оскільки вона завжди залишається “всередині” даного об'єкта. Явища, які виявляють суще, не внутрішні й не зовнішні: вони варті один одного, всі вони відсилають до інших явищ і жодному з них не можна надати перевагу. Сила, наприклад, не є метафізичне прагнення невідомого роду, яка замаскована своїми діями (прискоренням, відхиленням і так далі): вона – сукупність своїх дій. Так само електричний струм не має таємниць: він ніщо інше, як сукупність фізико-хімічних дій (електроліз, нагрівання вуглецевої нитки, відхилення стрілки гальванометра і так далі), які його виявляють. Жодної з цих дій окремо недостатньо, щоб його розкрити. Жодне з них не вказує на що-небудь позаду себе: воно позначає саме себе і весь ряд в цілому. З цього випливає, звичайно, що дуалізм буття і кажимості тепер втрачає право громадянства в філософії. Видимість відсилає до цілої низки своїх проявів, а не до прихованої реальності, яка вбирала б у себе все буття сущого. І видимість, зі свого боку, не позбавлена основи виявлення цього буття. Доки можна було вірити в но-

уменьальну реальність, видимість вважали чистою негативністю. Вона була “тим, що є буття”; у неї не було іншого буття, крім буття ілюзії та помилки. Але це було буття в борг, воно було порожньою відмовкою, і найбільша складність полягала в тому, щоб хоч якось надати видимості зв'язність існування і не допускати її розчинення в глибині нефеноменального буття. Але, якщо ми одного разу порвали з тим, що Ніцше назвав “ілюзією задніх світів”, і якщо ми більше не віримо в буття поза явищем, це останнє стає цілком позитивним, його сутність є “кажимість”, яка більше не протиставляється буттю, але, навпаки, є його міра, бо буття суцього і є саме те, чим воно показується. Таким чином, ми приходимо до ідеї феномена, яку можна зустріти, наприклад, в “Феноменології” Гуссерля або Гайдеггера, – феномена, або відносного абсолюту. Феномен відносний, тому що “кажимість”, за своєю природою, передбачає когось, кому вона показується, але немає подвійної відносності кантівського *Erscheinung*. Він не вказує зверхньо на справжнє буття абсолюту. Тим, що він є, він є абсолютно, бо він себе викриває, як є. Феномен можна досліджувати та описувати як такий, тому що він абсолютно виявляє самого себе.

Заодно відповідає дуалізм здатності та звершення. Все дієво. За дією немає ні здатності, ні єхiс, ні сили. Ми відмовляємося, наприклад, розуміти геніальність в тому сенсі, в якому говорять, що Пруст “був генієм”, або “мав геніальність”, тобто особливу здатність створювати твори, яка не вичерпувалася б їх створенням. Геніальність Пруста – це не його твір сам по собі і не суб'єктивна здатність його створення. Це твір як сукупність проявів його особистості.

Ось чому, нарешті, ми можемо також відкинути дуалізм видимості та сутності. Видимість не приховує суті, вона її розкриває, вона є ця сутність. Сутність суцього вже не є властивість, що закладена всередині нього. Це закон, який виявляє та керує послідовністю своїх явищ, це логічне підґрунтя даного ряду. Номіналізм Пуанкаре визначає фізичну реальність (електричний струм, наприклад) як суму її різних проявів; Дюгем резонно протиставив власну теорію, яка з поняття робить синтетичну єдність його проявів. І, звичайно, феноменологія зовсім не номіналізм. Але, зрештою, сутність, будучи підставою ряду, є не що інше, як зв'язок явищ, тобто вона сама – явище. Ось що пояснює, як можлива інтуїція сутностей (*Wesenschau* Гуссерля, наприклад). Так виявляє себе феноменальне буття, воно виявляє свою сутність так само, як і своє існування, і воно є не що інше, як ряд пов'язаних між собою проявів.

Чи означає це, що нам вдалося усунути всі форми дуалізму, перетворивши суще в його прояви? Швидше, мабуть, ми їх всіх перетворили в нову форму дуалізму – дуалізм кінцевого і нескінченного. Справді, суще не можна звести до кінцевого ряду проявів, оскільки кожне з них є ставленням до постійно мінливого суб'єкту. Коли об'єкт відкривається через одиничність *Abschattung*, то один лише факт буття суб'єкта має на увазі можливість збільшення точок зору на даний *Abschattung*.

Цього достатньо, щоб збільшити розглянутий *Abschattung* до нескінченності. Крім того, якби ряд явищ був кінцевим, це означало б, що колишні образи не зможуть з'явитися знову, а це безглуздо, або що вони могли бути дані всі відразу, а це ще безглуздіше. Справді, потрібно як слід зрозуміти, що наша теорія феномена замінила реальність речі об'єктивністю феномена і що вона обґрунтувала останню за допомогою нескінченного. Реальність цієї чашки в тому, що вона є, але що вона не є Я. Ми хочемо цим сказати, що ряд її явищ пов'язаний підставою, яка не залежить від нашої волі. Але явище, взяте саме по собі і без звернення до ряду, частину якого воно становить, може бути тільки інтуїтивною та суб'єктивною повною: певним способом впливу на суб'єкт. Якщо феномен повинен розкрити свою трансцендентність, треба, щоб сам суб'єкт вийшов за межі даного явища і перейшов до цілого ряду, членом якого він є. Потрібно, щоб він осягав червоне за допомогою враження, який він одержує від червоного. Червоне є підставою даного ряду вражень; електричний струм отримують за допомогою електролізу і так далі. Але якщо трансцендентність об'єкта ґрунтується на необхідності для явища завжди себе перевершувати, з цього випливає, що об'єкт в принципі вважає нескінченний ряд своїх явищ. Отже, явище, яке, звичайно, саме позначається в своєму кінці, в той же час вимагає переходу до нескінченного, щоб бути пізнаним як явище – того, що про-

являється. Ця нова протилежність: “кінцеве і нескінченне”, або, краще, “нескінченне в кінцевому”, – замінює дуалізм буття і кажимості: справді, те, що показує себе, є тільки один аспект об’єкта, і об’єкт цілком в цьому аспекті й цілком поза ним. Цілком всередині, тому що він виявляється в цьому аспекті: він вказує на самого себе як на структуру даного явища, яке є в той же час підставою цього ряду. Цілком поза, тому що сам ряд в цілому ніколи не проявляється і не може проявитися. Так зовнішнє знову протиставляється внутрішньому, і буття, яке-не-показує-себе, – явищу. Так само феномену повертається якась “здатність”, що надає йому трансцендентність, – здатність бути розгорнутим в ряд, серію реальних або можливих явищ. Геній Пруста, навіть якщо звести його до створених ним творів, дорівнює нескінченному числу можливих точок зору на його творчість, що і назвуть “невичерпністю” прустівської спадщини. Але ця невичерпність, яка має на увазі трансцендентність і погляд в нескінченне, чи не є якийсь “exis” – стан в той самий момент, коли його вловлюють в об’єкті? Нарешті, сутність повністю відділяється від індивідуальної видимості, яка її виявляє, тому що вона принципово є те, що повинно бути виявлено в ряду індивідуальних проявів.

Отже, придбали ми що-небудь або втратили, замінивши різноманітність протилежностей єдиним дуалізмом, який лежить в їх основі? Це ми скоро побачимо. Поки що перший наслідок “теорії феномена” – те, що явище не відсилає до буття, як кантівській феномен до ноумену. Оскільки немає нічого позаду явища і воно вказує тільки на саме себе (і весь ряд явищ), воно не має іншої підтримки, окрім власного буття, і не може бути тонкою плівкою ніщо, яке відокремлює буття-суб’єкт від буття-абсолюту. Якщо сутність явища є кажимістю, яка більше не протиставляється будь-якому буттю, виникає законна проблема буття цієї кажимості. Саме ця проблема і буде нас тут займати, вона і стане відповідною точкою наших досліджень буття і ніщо.

2. Феномен буття і буття феномена

Явище не підпирається будь-яким сущим, відмінним від нього самого: у нього своє власне буття. Отже, перше буття, з яким ми стикаємося в наших онтологічних дослідженнях, є буття явища. Чи явище воно саме? Спершу воно так і виглядає. Феномен є те, що себе виявляє, і буття, так чи інакше, себе виявляє перед усіма, оскільки ми можемо про нього говорити і певною мірою його розуміти. Отже, повинен бути феномен буття, явище буття, що описується як таке. Приступ нудоти, нудьги і так далі викриє нам це буття в його безпосередності, і онтологія буде описом феномена буття таким, яким він себе виявляє, тобто яким безпосередньо є. Однак будь-якій онтології слід поставити попереднє питання: чи тотожний отриманий таким чином феномен буття буттю феноменів, тобто: буття, яке викриває себе переді мною, яке мені являється, – це буття того самого роду, що і буття сущих, які мені являються? Тут, здається, не виникає труднощів. Гуссерль показав, що завжди можлива ейдетична редукція, тобто завжди можна перейти від конкретного феномена до його суті, і, по Гайдеггеру, “людська реальність” володіє онтико-онтологічною природою, тобто вона завжди може переводити феномен в його буття. Але перехід від одиничного об’єкта до суті є перехід від подібного до подібного. Хіба ж такий перехід від сущого до феномену буття? Перейти від сущого до феномену буття, чи означає перейти до його буття, як переходять, наприклад, від даного відтінку червоного до суті останнього? Вдивимося пильніше.

В одиничному об’єкті можна завжди розрізнити якості, такі, як колір, запах та інше. І, починаючи з них, можна завжди визначити сутність, яку вони містять в собі, подібно до того, як знак містить значення. Сукупність “об’єкт – сутність” створює організоване ціле: сутність не в об’єкті, вона – сенс об’єкта, логічне підґрунтя ряду явищ, які її відкривають. Але буття – не якість об’єкта, пізнаване поряд з іншими якостями, і не зміст об’єкта. Об’єкт не відсилає до буття, як до своїх значень. Не можна, наприклад, визначити буття як присутність, оскільки відсутність теж розкриває буття, бо не бути тут – значить бути де-небудь ще. Об’єкт не володіє буттям, і його існування не є причетність до буття або будь-який зовсім інший рід відносин. Він – це єдине, чим можна визначити

його спосіб буття. Бо об'єкт не маскує буття, але також і не розкриває його: він не маскує його, адже намагання усунути будь-які якості суцього були б марними, щоб знайти за ними буття; буття притаманне всім якостям в рівній мірі, і він не розкриває буття, тому що марно було б податися до об'єкта, щоб вловити його буття. Суцце є феномен, тобто воно означає себе як організовану сукупність якостей. Себе, але не своє буття. Буття – просто умова всякого розкриття: воно є буття-для-виявлення, але не розкриття буття. Отже, що означає той перехід до онтологічного, про який говорить Гайдеггер? Напевно, я можу перейти від цього столу або цього стільця до їх буття і поставити питання про буття-стільці або буття-столу. Але в цей момент я відводжу очі від столу-феномену, щоб подивитися на буття-феномен, який вже не є умовою будь-якого розкриття, але є щось розкриття, якість явище і як таке, в свою чергу, що потребує буття в якості підстави свого можливого розкриття.

Якщо буття феноменів не переходить в феномен буття і якщо, тим не менш, ми нічого не можемо сказати про буття, не звертаючись до такого феномену буття, то, перш за все, потрібно встановити точне ставлення, яке з'єднує феномен буття з буттям феномена. Нам буде легше це зробити, якщо візьмемо до уваги, що вся сукупність попередніх зауважень прямо була викликана інтуїцією феномена буття. Розглядаючи небуття як умову розкриття, але буття як явище, яке можна закріпити в поняттях, ми з самого початку зрозуміли, що знання не може обґрунтувати право явища на самостійне існування, тобто, що буття феномена можна звести до феномену буття. Одним словом, феномен буття "онтологічний" в тому сенсі, в якому називають онтологічним доказ святого Ансельма або Декарта. Це є заклик буття. Як феномен, він вимагає трансфеноменальної підстави. Феномен буття вимагає трансфеноменальності буття. Цим ми не хочемо сказати, що буття ховається за феноменами (ми бачили, що феномен не може маскувати буття), або що феномен був би видимістю, яка відсилає до відмінного від неї буття (саме в якості видимості феномен і має місце, тобто позначає себе на основі буття). Попередні міркування мають на увазі, що буття феномена, хоча і співіснує з феноменом, має уникнути умови феноменальності – існування лише в міру свого розкриття – і що, отже, буття охоплює й обґрунтовує знання, яке про нього є.

13.5. М. МЕРЛО-ПОНТІ. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ СПРИЙНЯТТЯ

ПЕРЕДМОВА

Що таке феноменологія? Може здатися дивним, що це питання ставиться через півстоліття після появи перших робіт Гуссерля; проте воно ще далеко від вирішення. Феноменологія – це вивчення сутностей, і всі проблеми відповідно зводяться до визначення сутностей: сутність сприйняття, сутність свідомості, наприклад. Але ж феноменологія – це також філософія, яка поміщає суті в екзистенцію і вважає, що людина і світ можуть бути зрозумілими, лише виходячи з їх "фактичності". Це – трансцендентальна філософія, яка, щоб зрозуміти положення природної установки, утримує їх у підвішеному стані, але це також філософія, для якої світ завжди "вже тут", до рефлексії, як якоїсь непереборної присутності, і всі її зусилля, отже, спрямовані на те, щоб відшукати найвчистий контакт зі світом, щоб надати йому нарешті філософський статус. Це – домагання філософії, яка вважає себе "суворою наукою", і звіт про "проживаючих" простір, час, світ. Це – спроба прямого опису нашого досвіду таким, яким він є, не звертаючись до психологічного генезису і причинних пояснень, які можуть дати йому вчений, психолог або соціолог, хоча сам Гуссерль в останніх роботах говорить про "генетичну" і навіть "конструктивну" феноменологію. Чи не можна усунути ці протиріччя, відокремивши феноменологію Гуссерля від феноменології Гайдеггера? Але "Буття і час" виходить з одного його положення і є ніщо інше, як роз'яснення "Natürlichen Weltbegriff" або "Lebenswelt", які Гуссерль під кінець життя вважав головною темою феноменології, тому протиріччя виявля-

ється і в філософії самого Гуссерля. Квапливий читач не захоче мати справу з доктриною, якій вже нема чого сказати, і стане питати, а чи гідна філософія, якій не вдається себе визначити, піднятому навколо неї шуму, чи не йдеться тут, скоріше, про міф або моду.

Навіть якщо це і так, то слід було б зрозуміти, в чому чарівність цього міфу і яке походження цієї моди. Серйозність філософа щодо такої ситуації позначилася б у твердженні, що феноменологію можна приймати і практикувати як спосіб або стиль, вона існує як рух ще до того, як досягає повного філософського усвідомлення. Вона вже давно в дорозі, її прихильники знаходять її всюди – у Гегеля і К'єркегора, само собою, але також у Маркса, Ніцше, Фрейда. Філологічний аналіз текстів ні до чого не призведе: в текстах ми знаходимо лише те, що самі в них вклали, а якщо історія зажадала наше тлумачення, то це вже історія філософії. Саме в нас самих ми знаходимо єдність феноменології та її достеменний сенс. Справа не стільки в тому, щоб вести рахунок цитат, скільки в тому, щоб визначити та об'єктивувати цю феноменологію для нас, завдяки якій, читаючи Гуссерля або Гайдеггера, більшість наших сучасників зазнали таке відчуття, ніби вони дізналися не нову філософію, але, скоріше, зустрілися з тим, що давно очікували. Феноменологія доступна тільки феноменологічному методу. Спробуємо обдумано пов'язати відомі феноменологічні теми так, як вони самі по собі зв'язалися в житті. Бути може, ми зрозуміємо тоді, чому феноменологія довгий час залишалася в стані починання, виступала в якості завдання і бажаної мети.

* * *

Йдеться про те, щоб описувати, а не пояснювати або аналізувати. Ця перша вказівка, яку Гуссерль надав починаючій феноменології, закликаючи її бути “дескриптивною психологією” або повернутися “до самих речей”, свідчить, перш за все, про його відмову від науки. Я не є результат або перешлетення багатьох причинностей, які визначають моє тіло або мою “психіку”, я не можу мислити себе як частину світу, як простий об'єкт біології, психології та соціології, я не можу замкнути на собі універсум науки. Все, що я знаю про світ, нехай навіть і через науку, я знаю, виходячи з мого бачення або того життєвого досвіду, без якого символи науки були б порожнім місцем. Весь універсум науки будувється на життєвому світі, і якщо ми хочемо думати з усією строгістю про саму науку, з усією точністю визначити її зміст і спрямованість, нам слід спочатку повернутися до цього досвіду, вторинним проявом якого є наука. Наука не має і ніколи не матиме того ж обґрунтування, що й сприймаємий світ, по тій простій причині, що вона є його визначенням або роз'ясненням. Я не є “жива істота” або навіть “людина”, або навіть “свідомість”, з усіма характеристиками, які зоологія, соціальна анатомія або індуктивна психологія визнають за ціми продуктами природи або історії, – я абсолютний витік. Моє існування йде не від моїх попередників, від мого фізичного або соціального оточення, воно йде до них і їх підтримує, бо моє Я змушує бути для мене (і, отже, бути в тому єдиному сенсі, який це слово може мати для мене) цю традицію, яку я вирішую продовжити, або це той горизонт, відстань до якого зійде нанівець, оскільки він не стане його властивістю, якщо я не окину його поглядом. Наукові погляди, згідно з якими я є момент світу, відрізняються наївністю і лицемірством, оскільки вони беззастережно підтримують іншу точку зору – точку зору свідомості, згідно з якою світ спочатку розташований навколо мене і сам, за власною ініціативою, починає існувати для мене. Повернутися до самих речей – значить повернутися до цього світу, про який завжди говорить знання і щодо якого будь-яке наукове визначення буде абстрактним, знаковим і залежним: так географія описує пейзаж, на лоні якого нам довелося дізнатися, що таке ліс, долина або річка.

Це рух ні в якій мірі не є ідеалістичним поверненням до свідомості, і вимога чистого опису виключає як рефлексивний аналіз, так і наукове пояснення. Декарт і, особливо, Кант дали свободу суб'єкту, або свідомості, виявивши, що я не в змозі схопити яку-небудь річ як існуючу, якщо я до цього не відчув себе існуючим в акті схоплення. Во-

ни показали свідомість, цю абсолютну достовірність мого Я для мене як умову, без якої взагалі б нічого не було, а акт скріплення – як основу того, що пов'язано. Само собою зрозуміло, що акт скріплення – ніщо без картини світу, яку він пов'язує, єдність свідомості, за думкою Канта, виникає одночасно з єдністю світу, а методичний сумнів Декарта не веде нас до жодних втрат, оскільки весь світ, принаймні, в якості нашого досвіду, включений в Cogito, достовірний разом з ним, відзначений тільки знаком “мислення про...”

Однак відносини суб'єкта і світу не є строго двосторонніми: якби справа йшла так, достовірність світу у Декарта була наявна з самого початку поряд з достовірністю Cogito, а Кант не став би говорити про “коперниківський переворот”. Рефлексивний аналіз, спираючись на наш життєвий досвід, сходить до суб'єкта як до можливої та відмінної від нього умови; він показує загальний синтез як щось таке, без чого не було б світу. У цій мірі він перестає належати нашому досвіду, замінює звіт реконструкцією. Зрозуміло, чому Гуссерль дорікав Канту в “психологізмі здібностей душі” і протиставив поетичному аналізу, який засновує світ на синтетичній діяльності суб'єкта, свою “ноематичну рефлексію”, яка перебуває в об'єкті та роз'яснює його першовихідну єдність, замість того, щоб його породжувати.

Світ вже тут, до мого аналізу, і протиприродно було б виводити його з ряду узагальнень, які спочатку пов'язують відчуття, а потім перспективні аспекти об'єкта, хоча і ті, й інші суть не що інше, як продукти аналізу, і не повинні існувати до нього. Рефлексивний аналіз вважає, що шлях попереднього конституювання може бути пройдений в протилежному напрямку, що у “внутрішній людині”, про яку говорить св. Августин, можна знайти конституруючу здатність, яка завжди живе в ньому. Таким чином, рефлексія захоплює саму себе і переміщається в невразливу суб'єктивність, по цей бік буття і часу. Але ж ця наївність або, якщо завгодно, неповноцінна рефлексія, яка втрачає усвідомлення свого початку. Я приступив до рефлексії, моя рефлексія – це рефлексія про нерелективне, вона не може залишатися в невіданні щодо себе як події, тому вона постає перед собою як справжня творчість, як зміна структури свідомості, і вона мусить визнати по цей бік власних операцій існування світу, що він дав суб'єкту остіжлість, оскільки суб'єкт даний самому собі. Реальне слід не конструювати або конституювати, а описувати. Це означає, що я не можу ототожнити сприйняття з операціями синтезу, які належать до плану судження, дій або предикації. Кожної миті моє перцептивне поле наповнене відображеннями, потрiскуваннями, швидкоплинними тактильними відчуттями, які мені не під силу в точності прив'язати до контексту сприйняття і які, тим не менш, я одразу розміщую в світі, жодним чином не змішуючи їх з моїми мріями. Кожної миті я мрію в колі речей, уявляю собі об'єкти або персонажі, присутність яких несумісна з контекстом, та тільки вони не домінують до світу, вони існують попереду світу, на сцені уявного. Якби реальність мого сприйняття була заснована виключно на внутрішній зв'язності “уявлень”, то вона постійно б коливалася і, будучи у владі своїх припущень, я мав би щохвилини руйнувати ілюзорні синтези і регенерувати в реальне спотворені феномени, які спочатку від нього відділилися. Нічого такого і в помині немає. Реальне – це міцна тканина, воно не чекає наших суджень, щоб приєднати до себе найнеймовірніші феномени або відкинути найправдоподібніші уявлення.

Сприйняття не є знання про світ, це навіть не акт, не обдумане заняття позиції. Сприйняття – це основа, на якій розгортаються всі наші акти, воно передбачається ними. Світ не є об'єкт, закон конституювання якого я тримаю в своїх руках, світ – це природне середовище і поле всіх моїх думок і всіх моїх виразних сприйнять. Істина не “живе” лише у “внутрішній людині” або, точніше, немає ніякої внутрішньої людини. Вона живе в світі, і саме в світі себе пізнає. Коли, виходячи з догматизму здорового глузду або догматизму науки, я повертаюся до мого Я, то знаходжу не внутрішній осередок істини, але суб'єкта, приреченого (voué) бути в світі.

* * *

Тут проступає справжній сенс знаменитої феноменологічної редукції. Немає, звичайно, іншого такого питання, на яке Гуссерль витратив би більше часу, намагаючись зрозуміти самого себе, і питання, до якого б він частіше повертався, оскільки “проблематика редукції” займає в невіданих роботах далеко не останнє місце. Протягом довгого часу і аж до пізніших текстів редукція представлялася як повернення до трансцендентальної свідомості, перед якою світ розгортається в абсолютній прозорості, під впливом пронизуючої його аперцепції, яку філософ повинен реконструювати, виходячи з її результату. Таким чином, моє сприйняття червоного відзначається як прояв якогось пропущеного через відчуття червоного кольору, червоний колір – як прояв червоної поверхні, а вона – як прояв червоного картону, і, нарешті, останній – як прояв або обриси червоної речі, цієї книги. Це, отже, було б розумінням якоїсь *hylè*, що означає феномен вищого порядку, *Sinn-gebung*, активною операцією означення, яка визначала б свідомість, і світ був би не чим іншим, як “світоозначенням”. Феноменологічна редукція була б ідеалістичною в сенсі трансцендентального ідеалізму, який трактує світ як ціннісну єдність, яку не поділили між Полем і П’єром. В ньому перспективи того чи іншого перетинаються і сприяють спілкуванню між “свідомістю П’єра” і “свідомістю Поля”, оскільки сприйняття світу П’єром не є справою П’єра, як і сприйняття світу Полем не є справою Поля – в кожному з них це справа доособистих свідомостей, спілкування яких не становить проблеми, оскільки його вимагає саме визначення свідомості, сенсу або істини. У тій мірі, в якій я є свідомість, інакше кажучи, в тій мірі, в якій щось має сенс для мене, я не є ні тут, ні там, ні П’єр, ні Поль, я нічим не відрізняюся від якоїсь “іншої” свідомості, оскільки всі ми суть безпосередні присутності в світі, а світ цей, будучи системою істин, за визначенням єдиний. Послідовний трансцендентальний ідеалізм позбавляє світ непрозорості та трансцендентності. Світ є саме те, що ми собі уявляємо, не в силу того, що ми люди або емпіричні суб’єкти, але в силу того, що всі ми – єдиний світ і причетні до єдиного, тому не розділяємо його між собою. Рефлексивний аналіз ігнорує проблему іншого, як проблему світу, оскільки породжує в мені разом з першими проблемськими свідомості здатність йти прямим шляхом до загальної істини. І оскільки інший теж позбавлений буття в світі, місця й тіла, то Alter і Ego суть одне в істинному світі, зв’язок думок. Неважко зрозуміти, як Я можу мислити іншого, оскільки Я і, отже, інший, не вплетені в тканину феноменів і, скоріше, є цінностями, ніж існуваннями.

Немає нічого прихованого за цими особами або цими жєстами, ніякого недоступного для мене пейзажу, хіба що деципа тіні, якої не було б без світла. Для Гуссерля, як відомо, навпаки, проблема іншого існує, Alter Ego – це парадокс. Якщо інший насправді є “для себе”, якщо він – по той бік свого буття для мене і якщо ми є “один-для-іншого”, а не для Бога, то необхідно, щоб ми були один для одного. Щоб і у нього, і у мене був зовнішній вигляд і щоб він, крім перспективи для себе (моє бачення мого Я і бачення іншим його Я) мав би перспективу для іншого – моє бачення іншого і бачення іншим мене. Само собою зрозуміло, ці дві перспективи в кожному з нас не можуть бути просто поруч розташованими, бо тоді інший побачив би не мене, а я побачив би не його. Необхідно, щоб я мав зовнішність, щоб тіло іншого залишалось самим собою. Цей парадокс і ця діалектика Ego і Alter можливі лише в тому випадку, якщо Ego і Alter Ego визначаються їхньою ситуацією, якщо вони не позбавлені взаємоприсутності, тобто якщо філософія не завершується поверненням до мого Я, якщо завдяки рефлексії я відкриваю не тільки мою присутність для мене, а й можливість “стороннього спостерігача”. Тобто якщо знову в ту саму мить, коли я відчуваю своє існування, і аж до крайньої точки рефлексії, мені бракує цієї абсолютної щільності, яка змусила б мене вийти за рамки часу, і я виявляю в собі свого роду внутрішню слабкість, яка заважає мені бути абсолютним індивідом і виставляє мене під погляди інших, як людини серед інших людей, або, принаймні, як свідомість серед інших свідомостей. До теперішнього часу Cogito знецінювало сприйняття іншого, вчили мене тому, що Я є лише самому собі, оскільки Cogito визначало мене через те, що я мислю про себе самого, що я один і можу цим мисленням володіти, принаймні, якщо брати його в цьому граничному значенні. Щоб слово “інший” не було порожнім звуком, необхідно, щоб моє існування аж ніяк не зводилося до усвідом-

лення існування, щоб воно включало також можливість свідомості іншого і, отже, моє втілення в природі та можливість, щонайменше, історичної ситуації. Cogito має розкрити мене в ситуації, лише за такої умови трансцендентальна суб'єктивність зможе стати, як каже Гуссерль, інтерсуб'єктивністю. Як мисляче Ego я, зрозуміло, можу відрізнити світ і речі від мого Я, оскільки ясно, що я не існую так, як існують речі. Більш того, я повинен відокремити від мого Я моє тіло, яке розуміється як річ серед речей, є якоюсь сумою фізико-хімічних процесів. Але cogitatio, яке я таким чином виявляю, хоча і не має місця в об'єктивному часі та просторі, не позбавлене його в феноменологічному світі. Світ, який я відрізняю від мого Я як суму речей або процесів, пов'язаних відносинами причинності, я заново відкриваю в моєму Я як невитравний горизонт всіх моїх cogitationes і як якийсь вимір, по відношенню до якого я себе маю. Справжнє Cogito не визначає існування суб'єкта через його мислення про існування, не звертає достовірність світу в достовірність думки про світ, не заміщає, нарешті, світ значенням світу. Навпаки, Cogito визнає моє мислення як щось невідчужуване і скасовує будь-якого роду ідеалізм, відкриваючи мене як "буття в світі".

13.6. Е. ЛЕВІНАС. НЕІНТЕНЦІОНАЛЬНА СВІДОМІСТЬ

Метод

Сенс філософського шляху змінюється для того, хто йде цим шляхом в залежності від моменту або місця, коли і де цей йдучий намагається віддати собі в цьому звіті. Тільки ззовні можна охопити шлях і винести судження про таке становлення. Досліднику залишається тільки описати теми, які його займають на зупинці, де він намагається підвести підсумок.

Безумовно, саме Гуссерль є тим, хто стоїть біля витоків моїх праць. Йому я зобов'язаний поняттям інтенціональності, що приводить в рух свідомість і, особливо, ідею горизонтів смислів, які поступово зникають, коли мислення занурюється в мислиме, яке завжди має певне значення буття. Аналіз, названий інтенціональним, знаходить горизонти смислів, звертаючись до мислення, яке "опиняється втраченим" в рефлексії, і, таким чином, оживляє ці горизонти як горизонти буттєвого та буття. Принципами таких аналізів, прикладів і моделей я, перш за все, зобов'язаний Гуссерлю, але також і Гайдеггеру: вони навчили мене виявляти ці горизонти, а також тому, як їх потрібно шукати. Для мене саме тут знаходиться основний внесок феноменології, до якої приєднується і фундаментальний принцип, від якого все залежить (мислиме – об'єкт, тема, зміст) і який апелює до мислення, яке його мислить, але також визначає суб'єктивну артикуляцію його прояву: буття визначає свої феномени.

Все це встановлює новий спосіб конкретизації. Для феноменології ця конкретизація охоплює та підтримує наївні абстракції повсякденної свідомості, а також і поглиненої об'єктом, пов'язаної з об'єктом наукової свідомості. Звідси походить і новий спосіб розгортання понять, переходу від одного поняття до іншого; це новий спосіб, який не зводиться ні до емпіричного процесу, ні до дедукції – аналітичної, синтетичної або діалектичної.

Проте, в феноменологічному аналізі цієї конкретизації духу, у Гуссерля, відповідно великій західній традиції, надається перевага теорії, поданням, знанню, і, з того часу, онтологічному сенсу буття. І це, незважаючи на всі протилежні заяви, які так само можна запозичувати в його роботі: нетеоретична інтенціональність, теорія Lebenswelt (життєвого світу) і роль власного тіла, що і зумів оцінити Мерло-Понті. Тут (так само, як і в подіях, що сталися між 1933 і 1945 роками, яких вчений не зміг ні уникнути, ні зрозуміти) криється причина, через яку мої роздуми віддаляються від останніх положень трансцендентальної філософії Гуссерля або, принаймні, від його формулювань.

Ось ті пункти, які я хотів би підкреслити, в першу чергу, для того, щоб потім окреслити перспективи, які мені відкриває утвердження пріоритету ставлення до іншого. Ця тема займає мене протягом багатьох років, і в ній не йдеться про структуру знання, відповідні інтенціональності. Ця тема Гуссерль вводить в дослідження про інтерсуб'єктивності. Я завершу поняттям сенсу, який, починаючи з цього моменту, зовсім іншим способом визначає себе в мисленні.

Феноменологія та знання

Саме в психіці, як в знанні, що йде до усвідомлення себе, філософія, як повідомлене знання, визначає походження, або джерело, розуму і розпізнає дух. Все, що трапляється в людській психіці, все, що там відбувається, чи не закінчується воно самопізнанням? Таємниця і несвідоме, спотворене або пригнічене, поки ще вимірюються або виліковуються за допомогою свідомості, яку або вони втратили, або вона втратила їх.

Все, що вижило законно, називається досвідом. Він перетворюється в “отримані уроки”, які в цілому збігаються зі знанням, якими б не були його параметри і властивості: споглядання, воля, емоційність, або чуттєвість і розум, зовнішнє сприйняття, усвідомлення себе і роздуми про себе, або об'єктивне тематизування і невимушеність того, що себе не пропонує, або первинні й вторинні якості, кінестетичні й сенстетичні почуття. Взаємовідносини з майбутнім, з соціумом, з Богом – все це буде також колективним і релігійним досвідом. Навіть зведена до недетермінованості процесу життя, до формальності чистого існування, чистого буття, психіка переживає ту за допомогою бачення, відчуваючи це, якщо б дієслова “жити” і “бути” були перехідними, а “це” і “те” – доповненнями об'єкта дії. Без сумніву, таке знання, що мається на увазі, виправдовує широке використання Декартом терміна *Cogito* в “Роздумах”. І це дієслово першої особи позначає єдність Я, де будь-яке знання є самодостатнім.

В якості знання, мислення відзначає мислиме, що називається буттям. Відзначаючи буття, воно знаходиться поза самого себе, але, що дивно, перебуває в самому собі або повертається до самого себе. Зовнішність, або іншність себе, відновлюється в іманентності. Те, що мислення розуміє або дізнається в своєму “досвіді”, одночасно є й інший, і власний аспекти мислення.

Дізнаючись щось, ми дізнаємося тільки те, що вже знаємо це, і те, що воно входить в мислення як те, що відновлює спогад, який ми можемо повторно уявити. Ремінісценції та уява як синхронія та єдність засвідчують те, що в досвіді, підпорядкованому часу, втрачається або все ще тільки відбудеться.

У Гуссерля ми знаходимо перевагу присутності, сьогодення і реактуалізації. Діахронія часу майже завжди інтерпретується як втрата синхронії. Прихід майбутнього розуміється, виходячи з протекції, якщо б темпоралізація майбутнього здійснювалася б через спробу відшкодування, коли б наступ майбутнього був тільки початком справжнього.

В якості розуміння мислення передбачає взяття, схоплювання, володіння та захоплення того, що зрозуміле. “Схоплювання” в процесі розуміння не є виключно метафорою. Задовго до технічної зацікавленості, воно вже є начерком інкарнірованої практики, вже “взятої в руки”. Присутність здійснюється зараз. Чи має найабстрактніший урок який-небудь мануальний вплив на речі “життєвого світу”, знаменитого *Lebenswelt*? Буття, яке з'являється в мені з пізнання, не тільки про нього говорить, але *ipso facto* віддається йому. Вже сприйняття схоплює; *Begriff* зберігає це значення захоплення. Якими б не були зусилля, які вимагаються дистанцією “розмикання губ” в масштабах мислячого мислення, “отдача себе” віщує йому, через свою “трансцендентність”, володіння, насолоду та задоволення. Як ніби втілена думка, в силу своєї здатності мислити, дійсно могла приєднати те, що вона мислить. Думка і психіка іманентні: від достатності – до себе. Саме це є феноменом світу: факт того, що узгодженість підтверджена в схоплюванні між мислячим і мислимим, того, що його поява також є віддання себе, того, що знання є задоволення, ніби воно тамувало потреби. Може бути, саме це висловлює Гуссерль, коли стверджує зв'язок – саме цей зв'язок – між світом і мисленням. Гуссерль описує теоре-

тичне знання в закінчених формах – знання об'єктивуються і тематизуються, ніби доходячи до крайності, до порожньої інтенціональності, що виконується.

Гегелівська творчість, до якої незабаром прийдуть всі течії європейської думки, є одночасно філософія і абсолютного знання, і задоволеної людини. Психіка теоретичного знання засновує мислення, яке мислить пропорційно і в своїй пропорційності мислимому прирівнюється до самого себе і стає свідомістю себе. Це тотожне, яке знаходиться в іншому.

Діяльність мислення має підстави для будь-якої іпності, і в цьому, кінцевому рахунку, полягає його власна раціональність. Понятійний синтез і синопсія – сильніші, ніж дисперсія та невідповідність того, що представляється як інше, як *до* і як *після*. Вони знову відсилають до єдності сюжету і трансцендентальної аперцепції *я мислю*. Гегель пише (Wissenschaft der Logik II, Lasseton, S. 221): “Саме до найглибших і великих цілей “Критики чистого розуму” належить та, яка полягає у визнанні єдності, що становить сутність поняття як синтетичної єдності аперцепції, спільність *я мислю* або самосвідомість себе”. Єдність *я мислю* є крайня форма духу як знання, мабуть, воно збігається з буттям, яке воно пізнає, і з системою теорії пізнання.

Єдність *я мислю* є крайня форма духу як знання. І при створенні системи все зводиться до цієї єдності. В кінцевому рахунку система інтелігібельного є самосвідомість. Тут можна поставити питання: мислення, відповідне з мислячим, не є трюїзмом? Якщо тільки це не означає нездатне мислення Бога.

Ми запитуємо: інтенціональність, як її стверджують Гуссерль і Brentano, чи має вона своєю основою реактуалізацію? Або інтенціональність – це єдиний спосіб “передачі змісту”? Сенс, чи завжди він коррелятивний тематизації та реактуалізації? Чи є він результатом скучення множинності та тимчасової дисперсії? Мислення, присвячене одразу адекватності та істині? Чи не є воно тільки бранцем у своїй ідеальній ідентичності? Чи є воно в своїй основі ставленням до того, що йому однаково, тобто атеїстично по суті?

Погана свідомість і невблаганний

1. Починаючи з інтенціональності, свідомість повинна бути сприйнята як модальність волі. На це вказує слово “інтенція”. Таким чином, ця назва підтверджує дії, зіставлені з одиницями інтенціональної свідомості. З іншого боку, інтенціональна структура свідомості характеризується реактуалізацією. Вона присутня в якості основи в усякій теоретичній або нетеоретичній свідомості. Ця теза Brentano залишається вірною для Гуссерля, незважаючи на всі привнесені ним уточнення та обережності, якими він оточив цю тезу, вводячи поняття “об'єктивні акти”. Свідомість має на увазі присутність, позицію-перед-собою, тобто “світову”, факт-бути-даними, схильність взяття, захоплення, схоплювання як розуміння, присвоєння.

Чи має інтенціональна свідомість в бутті активний вплив на сцену, де розгортається, акумулюється, проявляється буття суцільне? Свідомість як сам сценарій, що не припиняє зусилля *esse* в силу самого *esse*, квазі-тавтологічно ставить під сумнів *sonatus*, до якого зводиться формальне значення цього привілейованого дієслова, легковажно названого допоміжним.

Але спрямована на світ і об'єкти свідомість, структурована як інтенціональна, також є, побічно і крім того, свідомістю самого себе: свідомість мене активного, яка уявляє собі світ і об'єкти так само, як свідомість самих своїх реактуалізуючих дій, свідомість ментальної активності. Хоча і будучи непрямою, свідомість безпосередньо позбавлена інтенціональної мети, імпліцитна та характеризується чистим супроводом. Неінтенціональна свідомість відрізняється від внутрішнього сприйняття, в яке вона здатна була б перетворитися. Ця неінтенціональна, відбита свідомість приймає за об'єкти Я його стан і ментальні дії.

У відбитій свідомості свідомість, спрямована на світ, шукає допомоги проти неминучої наївності своєї інтенціональної прямолінійності, нехтує “побічно прожитим” неінтенціональним та його горизонтами, нехтує тим, що його супроводжує.

З того часу в філософії, напевно занадто швидко, вирішили розглядати це прожите як ще не ексциповане знання або як ще неясну реактуалізацію минулого, яке ще має прояснити роздум. Іntenціональна свідомість конвертує невідомий контекст тематичного світу в ясні та чіткі відомості, подібні до тих, які представляють самостійно сприйнятий світ. Тим не менш, не забороняється запитати себе: з точки зору відбитої свідомості, взятої як самосвідомість, чи зберігає і передає неінтенціональне, пережите в контрапункті інтенціонального, свій істинний сенс?

Критика, яка традиційно розвивалася відносно інтроспекції, завжди мала на увазі видозміну, яка зазнавала так звану спонтанну свідомість під пильним поглядом; тематизуюча, об'єктивуюча і "роздягаюча" роздуми; як і порушення та невизнання будь-якого секрету. Критика все ще спростована, але відроджується.

Отже, що відбувається в цій нереклексивній свідомості, яку прийнято вважати дорефлексивною і яку, як передбачається, супроводжує інтенціональна свідомість, інтенціонально маючи на меті в міркуванні самого себе, якщо б я – мислячий – з'явився в світі та йому належав? Що відбувається в цій початковій дисиміляції, в цьому невимовному способі, в цьому зкуколюванні неясного? Що може означати, в деякому роді позитивно, так зване незнання, ця імплікація? Чи доречно встановлювати різницю між охопленням приватного в понятті, маючи на увазі передбачуване в понятті й потенційне можливого, інтимністю неінтенціонального в дорефлексивній свідомості?

2. "Знання" дорефлексивної свідомості себе, власне кажучи, чи знає вона? Свідомість заплутана. Мається на увазі, що свідомість передчує наміру або звільнена від будь-якого наміру, вона є не дія, а чиста пасивність. Така свідомість можлива не тільки за допомогою свого буття-не-вибравши-буття або свого падіння в сум'яття можливого, вже реалізованого до всякого умертвіння, як в гайдеггерівському *Geworfenheit*. "Свідомість" є, швидше, поступове ослаблення або стримування присутності, ніж позначення знання себе. Погана свідомість – це свідомість без намірів, які не цілеспрямовані, у якій немає маски персонажа. Свідомість споглядає себе в дзеркалі світу, вона заспокоєна і задає собі питання. Без імені, без місця розташування, без назв. Присутність, яка побуває присутністю, позбавлена будь-яких атрибутів. Це не оголеність зняття покриву або початок пошуку правди. У своїй інтенціональності, по цей бік всякого бажання, перш усякої похибки, в своєму неінтенціональному ототожненні, ідентичність відступає перед своїм затвердженням, перед тим, що повернення до "себе" ототожнення можна сприйняти як завзятість. Погана свідомість або скромність: не звинувачуючи та без відповідальності за свою присутність. Утримуючись від неінвестованого, від невинуватого, від того, щоб бути "ізгоем" згідно з автором псалма, без батьківщини та без житла, бути тим, хто не наважується увійти. Це може бути саме внутрішнім аспектом інтелекту. Не в світі, але в сумніві. По відношенню до чогось, в "спогаді" про щось, Я задається питанням і затверджується або вже затвердилося в світі та бутті, але воно залишається досить двозначним або загадковим для того, щоб визнати себе, згідно вислову Паскаля, ненависним в самому прояві емпатичної ідентичності самості в мові, в тому, щоб сказати Я. Первинне положення, що А є А, принцип інтелігібельності й значущості, ця незалежність, ця свобода в людському Я також є, якщо можна так сказати, сходженням на престол смирення. Поставлене під сумнів твердження і зміцнення буття знаходяться в відомому і злегка риторичному пошуку "сенсу життя", якщо б Я, що існує в світі, виходячи з нагальних, соціальних або психічних кінцевих цілей, вже набуло сенс і піднялося до своєї поганої свідомості.

Дорефлексивна, неінтенціональна свідомість не змогла б описати саму себе як свідомість, захоплену цією пасивністю, якщо б вона в собі відрізняла б роздум від суб'єкта, виступаючи в якості "незмінюваного називного відмінка", впевненого у своєму праві буття і "пануючого" над скромністю неінтенціонального; необхідно подолати дигинство духу або напад безсилля, що дістався до незворушної психіки. Спочатку неінтенціональне є пасивністю, в деякому роді "знахідний відмінок" є перший "відмінок". По правді кажучи, ця пасивність, яка не є корелятом ніякої дії, все-таки описує "погану свідомість" неінтенціонального, яка не дозволяє описувати себе нею. Погана свідомість, яка не є

остаточністю існування, позначена в тузі. Моя смерть, завжди передчасна, прирікає на невдачу буття, яке, оскільки воно є буттям, наполягає на бутті, але цей обурливий факт не впливає ні на сумлінну свідомість буття, ні на мораль, засновану на невід'ємному праві *sonatus'a*. У пасивності неінтенціонального, в самому світі його "спонтанності" і всякого формування "метафізичних" ідей – в зв'язку з цим ставиться під сумнів сама справедливність положення в бутті, яка затверджується з інтенціональною думкою, знанням і захопленням "на даний момент": бути у вигляді поганої свідомості, бути під питанням, але з питанням, необхідність відповідати – народження мови; необхідність говорити, необхідність сказати Я, бути в першій особі, бути саме Я; але з цього моменту, в цьому твердженні буття свого Я, необхідно нести відповідальність за своє право бути.

Тут розкривається глибокий зміст виразу Паскаля: "Я – ненависно".

13.7. А. ШЮТЦ. ОСНОВНИЙ АРГУМЕНТ "ІДЕЙ II" ГУССЕРЛЯ

1. Регіон неживих предметів

Конституція неживого матеріального об'єкта в зовнішньому світі справжньої речі є першою областю дійсності, проаналізованої Е. Гуссерлем. Те, що річ протяжна в просторі і тривала в часі, що у неї є такі якості, як вага, еластичність, колір, що вона знаходиться в певних відносинах з іншими речами, знаходиться в русі або нерухома, – все це переживається в нашому сприйнятті. Але чи можемо ми сприймати саму матеріальність, буття реально існуючого об'єкта? Адже і фантом володіє просторовими ознаками, тривалістю "існування" в часі, кольором, знаходиться в русі або спокої. Ми так само сприймаємо веселку і блакитне небо. Те, що річ, а також фантом відкривають для нашого сприйняття, є просто схемою їх відчуття (*sensorial schema*), як називає це Гуссерль, змінюється відповідно до "ракурсів", в яких ми їх сприймаємо. Однак специфічна матеріальність, що відрізняє справжню матеріальну річ від фантома, не може бути встановлена до того часу, поки ми розглядаємо конкретну (*particular*) річ, яка переживається окремо, поза її зв'язків з "обставинами". Реальність речі, її матеріальність, не може бути віднесена тільки до схеми відчуттів. Ця схема змінюється, якщо змінюються обставини. При цьому змінювані схеми розуміються як маніфестації певної єдності, а їх зміни – як залежні від відповідних реальних обставин. Дійсні стани властивостей речі – наприклад, різний колір при різному освітленні – розуміються просто як модифікації об'єктивного кольору, яким річ володіє як в темряві, так і при сонячному світлі, залежні насамперед від мінливих обставин, таких, як світло. Через таке "розпізнавання розуміння" (*realizing apprehension*) конститууються не тільки всяка "об'єктивна", "дійсна" властивість феноменальної речі, а й дійсність самої речі як субстрату її мінливих властивостей. При цьому змінювані властивості сприймаються не як прості схеми відчуттів, а як маніфестації реального стану "субстанції" в даний момент. Іншими словами, саме властивість фундаментально (*originarily*) дана тільки в поточному стані функціональних залежностей від відповідних обставин. Ці залежності є каузальними, не просто покладаємими, а "видимими" або тими, що "сприймаються". Те, чим річ є в своїй матеріальності, може бути розкрито тільки в процесі нашого переживання; це слід розуміти так, що кінцеві переживання можуть підтверджувати, позбавляти значущості або скасовувати попередні. Знати річ – це знати, як вона поведе себе під тиском, при нагріванні й так далі. Коротше кажучи, знати всі її каузальні залежності від інших речей, які також переживаються як дійсні, матеріальні об'єкти зовнішнього світу. Таким чином, субстанціальність, реальність і каузальність нерозривно пов'язані між собою і дійсні якості з *eo ipso* каузальними властивостями.

3. Область (регіон) духу

А. Персоналістична установка та комунікативне загальне оточення. До цього часу гуссерлівський аналіз конституції світу мав справу з конституюванням природи, по-перше, як насправді матеріальних речей, по-друге, як дійсності психе. Тепер ми повинні досліджувати суб'єктивність, яка більш не є природою, а є дух (Geist). У натуралістичній установці психе є ніщо інше, як пласт естезіологічних переживань подій, що відбуваються з тілом. Одухотворене тіло є об'єктом природи всередині об'єктивного просторово-часового світу. Тварини, люди (як інші, так і ми самі) завжди є – в термінах натуралістичної установки – живими тілами, кожен зі своєю локалізованою чутливістю; вся свідомість ґрунтується на тілі, локалізується в ньому і координується з ним у часі. Таким чином, вони належать до субстанційально-каузальної природи. Все це відноситься також і до емпіричного (психологічного) Я, яке живе в цих станах. З цієї точки зору виникнення “когіто” є фактом природи.

Основний аргумент “Ідей II” Гуссерля

Від цієї натуралістичної установки потрібно відрізнити персоналістичну установку, яка властива нам в повсякденному житті, коли ми знаходимося серед інших людей, які перебувають з нами в різноманітних відносинах. Людину робить тим, чим вона є, її оточення. Особисте оточення є світ, який апперципується, запам'ятовується, приймається на віру людиною в її діях, яка існує для неї і щодо якої приймає теоретичну, практичну або оціночну установку. Таким чином, об'єктивна фізична реальність, як така, не є дійсним оточенням якої б то не було людини. Особисте оточення є не світ “в собі”, а світ для людини, яка повинна знати про нього або через актуальну апперцепцію, або, вважаючи його, або принаймні представляючи його більш-менш ясно і виразно, тобто бути готовою до того, щоб бути апперципуваною. Це світ, інтенціонально пережитий людиною в якості володіючої особливою смисловою структурою, яка, звичайно, завжди змінюється і яку можна модифікувати шляхом скасування та перегруповування смислових змістів. В силу цього факту особисте оточення завжди знаходиться в стані становлення. Його основою є фактично сприйнятий світ як даний нашими відчуттями, але Я виявляє себе зверненням до нього в нових актах теоретичних або практичних оцінок. З цієї причини об'єкти всередині особистого оточення є не просто природними сутностями, але об'єктами для споживання, задоволення продуктами харчування, одягом, зброєю, знаряддями праці, творами мистецтва та літератури, засобами досягнення правових або релігійних цілей.

Феноменологія та підстави соціальних наук: “Ідеї III” Гуссерля

“Ідеї III” базуються на рукописах 1912 року, що відносяться до того ж часу, що й “Ідеї I”. На відміну від робіт, що увійшли в том II, вони ніколи не переписувалися ні автором, ні його асистентами. Тому даний том більш уніфікований, ніж близький йому по темі том II, над яким Гуссерль працював з перервами аж до 1928 року. Однак в томі III представлені більш ранні ідеї засновника сучасної феноменології, які не завжди співвідносяться з положеннями попереднього тому, не кажучи вже про феноменологічну філософію більш пізнього часу. Деякі читачі, знайомі з томом I, вважатимуть корисним вивчити “Ідеї III” перш, ніж звернутися до складних і глибоко розроблених “Ідей II”.

Першу главу Гуссерль починає з дослідження різних областей дійсності – матеріальної речі, одухотвореного тіла, психе, щоб встановити фундаментальні види апперцепції, що відповідають кожній з них, і характер тих, хто вивчає їхні науки. Матеріальні речі спочатку дані в акті матеріального сприйняття, що представляє собою в цьому сенсі лише особливий випадок сприйняття протяжних об'єктів; воно може також включати

сприйняття фантомів. Однак те, що відрізняє справжні матеріальні речі від фантомів, які не є їхнє буття як “субстанції” в сенсі Декарта або Спінози.

Існує безліч еквівалентних виразів для одного й того ж, і ми повинні відрізнити нееквівалювані, неаналізовані поняття від аналітично еквівалюваних і обидві ці групи – від “аналітичних висловлювань” в сенсі Канта, що позначають ноематичний об’єкт першої та другої груп як один і той самий. Тобто ми повинні розрізнити неаналізоване поняття і поняття, яке по відношенню до першого функціонує як його експлікація. В процесі прояснення ми трансцендуємо сферу простого сенсу терміна і сферу мислення про сенс: ми приводимо ноематичний об’єкт сенсу у відповідність з ноематичним об’єктом нашої інтуїції. Але аналіз вербального сенсу, встановлення відповідності – такої досконалої, наскільки можливо, – між когнітивною та інтуїтивною ноемою має тільки пропедевтичну функцію для процесу прояснення, який повинен бути здійснений інтуїцією. За допомогою ейдетичних методів таке прояснення повинно пройти всі рівні конституції конкретного об’єкта, що досягається через інтуїцію, яка в даний момент розглядається як приклад або зразок ейдетичної ноєми: об’єкт, як він має бути на увазі, повинен бути приведений в процесі прояснення до досконалої самоданності, ясності та виразності. Ми дізнаємося в цьому спільне завдання і напрямок нескінченно повертаемого ідеалу феноменології Гуссерля: досягнути в інтуїції і довершеній ясності – як і в систематичній завершеності – універсум ідей, всіх можливих сутнісних видів об’єктивностей в цілому, визначити на основі включених до таких інтуїцій ноєм всі можливі понятійні сутності; приписати цим сутностям слова і сенси слів, які виражають їх прямо і недвозначно; отримати таким чином завершений набір повністю прояснених понять і, відповідно, термінів. Феноменологія може виконати цю роботу, адже в ній представлені всі ейдетичні аксіоми; таким чином, феноменологія є матрицею, з якої виникають всі онтологічні інтуїції (insights).

13.8. О.Ф. ЛОСЄВ. ФІЛОСОФІЯ ІМЕНІ

11. Резюме попереднього; поняття смислової енергії та предметної сутності. Якщо узагальнити весь пройдений нами шлях, то вийде наступна картина: 1) Існує тільки сенс і більше нічого. 2) Щоб існувати, він відрізняється від іншого, від інобуття, яке є, навпаки, ірраціональність, межа і обрис сенсу. 3) Сам сенс живе своїм внутрішнім життям, потребуючи іншого лише в навколишній темряві. Інше – ніщо. Але можливо, що сенс, продовжуючи жити своїм власним внутрішнім життям, передається цьому іншому, захоче жити в ньому. 4) Тоді це означає, що він стане представляти собою вже різну ступінь смислової освітленості, різну ступінь вираженості; сенс, залишаючись тим, чим був до входження в меон, перетворюється в різний ступінь свідомості, від повного сенсу в іншому до повного безглузда в іншому. 5) Спостерігаючи ці ступені висхідного осмислення меон, або спадної сили меон, ми знаходимо: а) повну темряву, роздробленість і самозабуття сенсу (фізичний простір), де сенс і знання дані тільки у нестямі; б) початок взаємопроникнення, коли одна річ починає знати іншу річ, не володіючи ще ніяким іншим знанням (організм і його роздратування), де сенс і знання хоча і дані у нестямі, але це “поза-себе” включають в себе так, що виходить суб’єкт, що знає себе як цілком зовнішнього собі; с) знання речі самої себе в результаті спілкування з іншим, хоча і без усвідомлення цього знання, знання себе як невинно-плинного, нерозрізненого, ірраціонального меон (відчуття), де сенс і знання дані вже не у нестямі, а всередині себе, включають себе як предмет знання – в себе ж, хоча ще не локалізують і не відрізняють цього знання, тому отримані знання знають себе несвідомо і не відрізняються; d) знання, коли знаються не тільки нерозрізнено, і тому ірраціональна плинність меон в собі і іншому, але коли сенс, який пішов в меон, ніби прокидається від сну самозабуття і знаходить, що

знає і себе, і інше, і той первісний зміст, який залишається без меонального взаємовизначення і яким він був сам до занурення в меон (мислення з іншими підлеглими моментами). Тут сенс і знання, перебуваючи всередині себе і знаючи себе як себе, фіксують в собі інше, роздільність, тому виходить вже розчленоване знання себе, коли вся іншакість не поза суб'єктом, а в ньому, тобто утворюється мислення. Все це – ще в фактичній заглибленості в цьому меоні; е) залишається ще фактичний вихід з пут меона, коли сенс в своїй самосвідомості не буде більше анітрохи ним затемнюватися, коли сенс і знання, перебуваючи всередині себе і розчленовано знаючи себе, вже не потребують навіть того, щоб бути всередині себе і бути в розчленуванні, адже ім'я сяє тут в екстатичній свободі від всього меонального. Коротше кажучи: фізична річ – тільки інобуття, тільки інша суть, або сенс, і, отже, вона існує лише цим останнім, затверджується не є, але сутністю. Роздратування є інобуття, яке затверджує, але поки не себе, а тільки інше себе. Відчуття є інобуття, яке стверджує вже себе, але все ще як інше себе, тобто у нестями. Сприйняття є інобуття, яке стверджує себе як себе, але не цілком як себе, а як затверджене, певне інобуття, тобто твердження себе в якості лише затвердженого інобуття. Уявлення є інобуття, яке стверджує себе як себе, але знову не цілком як себе, але як твердження свого власного затвердження від інобуття, тобто твердження себе в якості стверджуючого інобуття всередині себе, або твердження себе в якості залежного від внутрішнього інобуття. Мислення є твердження себе як себе в якості початку, що породжує і затверджує вже саме своє інобуття. Нарешті, гіпер-ноезис є твердження себе як себе в якості початку, якого не потребує навіть ні в якому самоствердженні. Сутність є самостверджувана інтелігенція. І ось перед нами ієрархія інтелігентних самостверджень: внизу – річ, яка є чисте інобуття, яка поза інтелігентністю залежить від інобуття (фізична енергема); далі – інтелігентна залежність від інобуття, тобто залежність від чужої інтелігенції (органічна і сенсуальна енергема); ще вище – позаінтелігентна незалежність (перцептивна та імагінативна енергема), за якою – інтелігентна незалежність (когітація); і, нарешті, незалежність від самого себе і від своєї власної інтелігентної та позаінтелігентної незалежності (гіперноетична енергема).

§13.

6) Всі ці ступені є різні ступені слова, імена. На кожний з них слово має особливу природу. На першій воно – нежива річ, на другій – органічне насіння, в кінці – розумне і надрозумне ім'я. Між початком і кінцем – “нормально-людське” слово, яке, будучи розумною ідеєю, обростає своїми особливими меональними якостями, запозиченими з різних діалектичних стадій імені взагалі, як, наприклад, звуковим тілом, значенням *hic et nunc* і тими або іншими психологічними варіаціями.

7) Всі ці стадії, або ступені, – образи взаємовизначення сенсу, або сутності, та іншого. Але оскільки тільки сенс є буття, а інше – небуття, то всі ці доли сенсу в іншому залежать у своїй смисловій стихії від сенсу, або предметної сутності. У сенсі імені, або в його предметній сутності, незалежній від взаємовизначення з меону і визначеній самостійно, по-своєму, – розгадка, опора і виправдання всіх меональних доль імені.

Ясно, що всі ці численні доли імені є тільки різний ступінь прояву та вираженості сенсу, або, що те ж, різна ступінь затемненості буття. Відволікаючись від усієї цієї енергематичної різноманітності, що виражає дії предметної сутності, і узагальнюючи все це в одному моменті, з яким сутність звергається до несучої, ми отримуємо універсальне поняття енергії суті, смислової енергії, і в імені – енергію його предметної сутності, або енергійний момент.

Залишаючи цей енергійний момент в стороні і зосереджуючись на сутності як такій, ми повинні тепер в ній знайти підставу для всіх вище окреслених меональних доль імені. Тому вся ця універсальна картина взаємовизначення повинна знайти свій прообраз там. Ми повинні вміти заново конструювати предметну сутність імені, з її власним діалектичним визначенням, і тільки тоді стане зрозумілою вся меональна доля імені до кінця.

II. ПРЕДМЕТНА СТРУКТУРА ІМЕНІ

12. Предмет імені – опора всіх доль імені; перша діалектична установка – діалектика зовнішньої появи ейдосу та її необхідні категорії. У предметній сутності імені – останні виправдання та опора всіх якостей, властивостей і доль сказаного слова. Те, що здавалося непов'язаним або необґрунтованим в слові, як в арені зустрічі “двох” енергій, в слові як знарядді спілкування, те саме повинно знайти своє повне підкріплення і виправдання в предметній сутності слова як в такій. Ми вже говорили про характер зв'язку предметної сутності імені як такої зі словом, як з ареною зустрічі. Ми говорили, що цей зв'язок – непрямий. Однак на ній і ґрунтуються всі долі живого слова. Предметна сутність імені, яка відкривається нам в своїх смислових енергіях, повинна зв'язати та возз'єднати рішуче все, про що ми говорили досі.

а) Сутність є щось, отже, вона щось одне, єдине. Це щось одне існує і, отже, відрізняється від іншого, не є це інше. Однак інше не є суще, воно – не існуюче, але не просто відсутність суті, а деякий момент в самому суцюзю. Іншими словами, в суцюзю, якщо воно дійсно існує, є зараз не-суще. Але суще – стійкість і визначеність. Отже, те, що несе – початок нестійкості та невизначеності, тобто початок зміни. Отже, дійсно суще є завжди змінним. Однак воно продовжує бути абсолютно єдиним, незважаючи ні на які зміни. Отже, єдність його вище єдності змінних моментів, і якщо ці мінливі моменти створюються, як сказано, самим буттям, то первісна єдність сутності необхідним чином вище самої сутності; вона – єдність суцюзю і не-суцюзю.

Так народжуються з діалектичною необхідністю три необхідних моменти в кожній сутності: 1) момент генологічний, або момент надсуцюзю єдності, що охоплює всі буттєві і все небуттєві, меональні моменти мови; 2) момент ейдетичний, або момент оформлення мови, обриси її, момент окреслення контуру, момент явленого сенсу, або ідеї; і 3) момент генетичний, тобто алогічно-відновлюваний, або момент вічної рухливості та життєвості встановлюваного сенсу в межах ейдосу та початкової єдності. До цього необхідно додати: 4) момент меонально-фактичний, тілесно-сутнісний, гілетичний, софійний (в широкому сенсі), та ейдетично-інший, на тлі якого, як факту, відбувається змалювання, тобто оформлення самого сенсу. Необхідно найсуворішим чином відрізнити цей меонально-сутнісний момент від абсолютно-меонального принципу в слові, що протистоїть будь-якій сутності взагалі, іншими словами, від абсолютної темряви, на тлі якої предметна сутність втілюється в живе людське слово. Меонально-сутнісний момент діє в сфері самої сутності і тому поділяє всі ознаки сутності. Тут вона – те саме світло, що і сам сенс, він – тільки початок роздільності в надрах самої сутності. Він не зменшує суті та не перетворює її в інше тіло. Це – взаємовідношення сенсу з самим собою. Абсолютний меон перетворює надсуцюзю природу в психічне, рослинне і тваринне насіння, розшарує і послаблює аж до фізичної смерті, доводячи до небуття. Змістовний же, або сутнісний, меон є роздільність і фактичність в надрах самого сенсу; там він не зменшує сенсу, але оформляє і стверджує його, будучи настільки ж світлим і осмисленим. Якщо абсолютний меон для ідеї є початок тілесності, текучої, тимчасової та смертної, то сутнісний меон є теж початок тілесного, це – теж тіло, але тіло світле і вічне, як і сам сенс. Це – факт і подія сенсу, але факт не гине і подія не гане в часі. Сутнісний меон – смислове тіло ідеї, тілесна і фактична роздільність вічного світла в собі.

13.9. Б. ВАЛЬДЕНФЕЛЬС. ДОСВІД ЧУЖОГО І ДОМАГАННЯ З БОКУ ЧУЖОГО

1. Поява Чужого в історії

Насамперед, Чуже є для нас чимось повсякденним, давно знайомим. До цього належать закони гостинності стосовно Чужого та право на захисток для переслідуваного; множинність чужих мов, з якої виокремлюється рідна; цурання дитини, коли вона навчається відрізнити знайомі образи від чужих; клінічний феномен відчуження від власного тіла, внаслідок чого власна рука переживається як нежива річ, та ще багато іншого. Звичайно, Чуже, яке спалахує повсюди, залишається приборканим доти, доки Своє і Чуже посідають своє місце у рамках міфу або як, наприклад, в античних греків – у побудові космічного порядку. Є лише відносно Чуже, пов'язане з певними місцями; радикально Чужого, яке підточує буття як таке в його цілісності, годі й шукати. Для цього існує чіткий критерій. Чуже (ξένον) не є засадничим поняттям класичної філософії. Тут немає нічого, що, наскільки воно взагалі так чи інакше є, виявляється Чужим. Людина також, відповідно до своєї сутності, має логос, який притаманний усім людям; чим більше людина у своїх вчинках і думках керується логосом, тим менше вона відрізняється від інших людей. Хоча у V ст. до Христа у греків і з'являється розрізнення греків і варварів, але при цьому йдеться про вертикальне, а не горизонтальне розрізнення. Конус чужості звужується вгору з наближенням до розуму.

Ситуація змінюється, коли на початку Нового часу руйнуються великі порядки, коли розривається “ланцюг буття”, який спочатку зв'язував усе з усім, і коли суб'єкт, у якому, здавалося, загальний порядок знаходить свій центр і вершину, поступово усувається з цього центру. Ця руйнація розуму та ця децентрація суб'єкта належать до колізії західного Модерну. Ці колізії, що їх супроводжували відкриття та загарблення, в яких відкривалися нові та далекі світи та збиралися “дивовижні багатства”, тривали довго; лише у XVIII та XIX ст., а остаточно - у XX ст. Чуже виразно та незворотно увійшло до ядра розуму й до ядра Свого. Виклик із боку радикально Чужого, з яким ми стикаємося, означає, що немає світу, в якому ми цілком удома, і що немає суб'єкта, який був би господарем у власному домі. Звичайно, ще й сьогодні стоїть питання про те, якою мірою цей виклик приймають і якою мірою його відкидають.

Є мовні покажчики, які позначають певне переосмислення. У центрі гегельяно-марксистської традиції ми натрапляємо на “відчуження” (Entfremdung), відчуження духу або практики. Проте тут Чуже постає все ще як проста перехідна стадія до загального, в якому знімається відмінність Свого і Чужого. Більш радикальні риси має літературне розроблення “відчуження” (Verfremdung), яке звертається до ξενικόν аристотелівської “Риторики” (III, 2-3) і як у російському формалізмі, так й у Брехта дозволяє виникнути новому через відхилення від норм виразу (див. Hansen-Löve, 1978, с. 24 і наступні, а також Waldenfels, 1987, с. 230). І в гуманітарних науках XIX ст., які отримали критичну спадщину ідеалістичного духу, Чужість стає конститутивним моментом, але це робиться дуже обережно. Проте для батьків новітньої герменевтики розуміння та тлумачення посідають своє місце не потойбіч, а між Своєм і Чужим. Дільтей (Dilthey GS, т. VII, с. 225) посилається на Шлейєрмахера, який стверджує: “Тлумачення було б неможливим, якби вирази життя були цілком чужими. Воно було б непотрібним, якби в ньому не було нічого Чужого”. Для Гадамера (Gadamer, 1965, с. 279) істинне місце герменевтики так само лежить “між” чужістю та знайомістю. Утім, постає питання, як слід милити це “між”, як спекулятивну, опосередковувальну середину чи як хіатус, який остаточно розділяє Своє та Чуже. В цій альтернативі вирішується, якою мірою відбувається історичізація та культуралізація духу, його розсіювання в історичному часі та географічному просторі.

Перед філософією також постає питання, чи має вона лише поширюватися, з огляду на історично-культурну множинність, або ця множинність веде до урізноманітнення у

формі такої філософії, що презентує себе як інтеркультурну, спрямовану на розуміння Чужого, що можна розгледіти тіні політики Чужого, яка у високо індустріалізованих країнах зумовлена відкриттям державних кордонів, безпосереднім сусідством та широким змішанням культурних форм життя і яка вже належить до політичної повсякденності.

На тлі цих далекосяжних тенденцій, які вже давно стали предметом різнобічних історичних та інших спеціальних досліджень, слід порушити питання про феномен Чужого, а саме - в тому пункті, де Чуже розриває свою феноменальність, свої смислові образи та структури правил, своє буття для нас і порушує питання про нас самих у нашій своїстості. Такий феномен слід було б охарактеризувати як гіперфеномен, який виходить за межі умов своєї появи. В цьому аспекті наші міркування націлені на домагання з боку Чужого, які провокують і завжди провокували досвід Чужого.

2. Феноменологія досвіду

Коли ми говоримо про феномен Чужого, що передує його теоретичному опрацюванню, то нас скеровують імпульси, які походять від Гуссерля і які зазнали помітного збагачення та відчутної радикалізації у Гайдеггера, Альфреда Шюца та у французькій феноменології. Перш ніж спеціальний досвід Чужого стане предметом докладного обговорення, слід окреслити те, що в подальших феноменологічних розглядах слід розуміти під досвідом. Досвід, передусім, означає подію, в якій виявляються "самі речі", про які відповідно йдеться. Ще в Дільтея це означає: "Емпірія, а не емпіризм" (Dilthey GS, т. XIX, с. 17). Емпірія не означає тут наявність даних або накопичення їх у банках даних, а вказує на аристотелівську *επιτηρία*, яка набуває образу в повторюваному поводженні з речами. До цього також належить те, що ми навчаємося через страждання та розчарування. "Набувати досвіду" означає зазнавати, а не продукувати щось. Утім, ця концепція досвіду спрямована не лише проти емпіризму, який спирається на знайдені або продюковані факти, але також проти раціоналізму, який виходить із накреслених наперед схем мислення та категорій. На відміну від цього, досвід означає процес, у якому утворюється й артикулюється смисл і в якому речі набувають структури та образу.

Феноменологія, за Мерло-Понті, має справу зі смислом *in statu nascenti*, а не з даністю готового світу. Наскрізною структурою події досвіду є те, що Гуссерль називає інтенціональністю.

Незалежно від проблематичних передумов учення про свідомість та від доволі вузьких даних аналізу мови, інтенціональність означає те, що нам являє себе щось як щось, тобто в конкретному смислі, конкретному образі, структурі або правилі. Ця сигніфікаційна відмінність не може зникнути; чисте Щось, яке не було б даним і помисленим як щось Конкретне, було б Ніщо, яке ухилиється від будь-якого погляду та будь-якого мовлення.

Феноменологія лише тоді знаходить свій шлях, коли вона в тому, що постає, мислить спосіб, у який воно постає, і межі, в яких воно постає. Феноменологія досвіду цілком залежить від тієї передумови, що стан речей і спосіб доступу не можна розділити.

Зрештою, досвід вказує на порядки, які варіюються в певних межах. Те, що щось постає як щось, водночас означає, що щось постає так, а не інакше, а отже, що певні можливості досвіду виокремлюються, а інші виключаються. Одночасові селекція та виключення ведуть до того, що існують певні порядки, але не єдиний порядок. Ця контингентність обмежених порядків утворює передумову того, що існує Чуже, а саме - в точному сенсі того, що щось ухилиється від схоплення в межах порядку.

3. Мовні розрізнення

За німецькими словами “чуже” або “чужість”, які постають у таких загальноживаних словосполученнях, як “чужий досвід” або “чужа мова”, прихований доволі складний набір значень. Це стає зрозумілим, якщо звернутися до інших мов, які вживають більше слів, щоб позначити цей рясногранний феномен.

Чуже, по-перше, це те, що відбувається поза своєю цариною (пор. *externum, extraneum, peregrinum; ξένον; étranger; foreign*) і що (ще в Шиллера) персоніфікується у формі “чужинця” та “чужинки”. Чуже, по-друге, є тим, що належить Іншому (пор. *ἀλλότριον/alienum; alien*). Як чуже постає, по-третє, щось чужого роду, яке і вважається чужорідним (пор. *insolitum; ξένον; étranger; strange*). Існує, отже, три аспекти – місце, володіння та рід, – які відрізняють Чуже від Свого. Ці прикмети можуть варіюватися незалежно одна від одної. Сусід у моему місті може за своїми звичаями бути мені чужим; натомість сусідній будинок, який належить іншому, може бути знайомим мені; чужа мова навіть тоді не стає рідною, коли я вільно володію нею.

Серед трьох названих аспектів тон задає аспект місця. Хоча тілесне тут, у якому я посідаю своє місце, не можна помислити без окупації як оволодіння та без реалізації чогось своєрідного, але воно має певну перевагу. Мовні зважування показують, що в разі Чужого ми маємо справу з надскладним феноменом. Чуже не є просто Іншим (*έτερον; aliud*), яке виникає – як у “Софісті” Платона – через відмежування від Того Самого (*ταυτόν; idem*). Коли ми розрізняємо яблуко і грушу або стіл і ліжко, ми навряд чи стверджуємо, що все це є чужим стосовно одне одного; строго кажучи, тут взагалі немає взаємності одного і другого. Одне просто є іншим іншого, якщо ми визначаємо це як те або те. Означення “a= неb” завжди може бути замінено на означення “b = не a”.

Список джерел

1. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Режим доступу: https://royallib.com/book/gusserl_e/filosofiya_kak_strogaya_nauka.html
2. Шпет Г.Г. Явление и смысл. (Феноменология как основная наука и её проблемы). Томск, 1996. С.27-32
3. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginum, 1997. С.27-30.
4. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С.31-37.
5. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука. 1999. С.5-12.
6. Левинас Е. Неинтенциональное сознание. – Режим доступу: <https://philpapers.org/rec/-1283>
7. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. М.: Институт фонда “Общественное мнение”, 2003. С.10-36.
8. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С.73-75.
9. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: Студії до феноменології Чужого. - Режим доступу: http://platona.net/load/knigi_po_filosofii/fenomenologija/valdenfels_topografija_chuzhogo_studiji_fenomenologiji/53-1-0-1508

ТЕМА 14. ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ

- 14.1. О. Больнов. Існуючий мислитель.
- 14.2. С. К'єркегор. Хвороба до смерті.
- 14.3. М. Гайдеггер. Онтична перевага буттєвого питання.
- 14.4. Ж.-П. Сартр. Безпосередні структури для-себе.
- 14.5. Ж. Марітен. Суб'єкт (*suppositum*).
- 14.6. Г. Марсель. Метафізичний щоденник.
- 14.7. К. Ясперс. Осяжне.
- 14.8. М.О. Бердяєв. Екзистенціальна діалектика божественного і людського.
- 14.9. В. Франкл. Екзистенціальна динаміка і невротична втеча.

14.1. О. БОЛЬНОВ. ІСНУЮЧИЙ МИСЛИТЕЛЬ

1. Походження поняття існування

Поняття екзистенціального існування (*der Begriff der Existenz*) в тому вигляді, в якому воно лежить в основі екзистенціальної філософії, являє собою розумовий вираз абсолютно певного вирішального переживання в людині, яка виділяється з усіх моментів невизначеності та нерішучості релігійного життя характером незаперечної остаточної відчуженості (*die Letztthinnigkeit*). Надалі таке переживання могло б коротко позначатися як “екзистенційне переживання” (“*existentielles Erleben*”). Тому чітке розуміння цього своєрідного переживання і заснованого на ньому поняття екзистенціального існування є обов'язковою передумовою для ясного розуміння екзистенціальної філософії. Хоча поняття існування і вкорінене глибоко в історії західноєвропейської думки, воно було потім сприйняте і розвинене екзистенціальною філософією в особливому, притаманному лише тільки їй сенсі.

Таким чином, це поняття істотно відрізняється від того значення, яке воно мало у філософії спочатку і яке, поширюючись, перейшло в щоденне слововживання. Тому-то подібне розмежування особливо важливо зробити з самого початку, бо тут легко виникає і практично завжди відбувається плутанина, через яку відповідне розуміння екзистенціальної філософії стає вже неможливим.

Екзистенційно-філософське поняття існування в кінцевому рахунку сходиться, природно, до давньої відмінності між поняттями *essentia* і *existentia* суцього (*das Seiende*). Есенція, як відомо, виражає те, що є щось (*was etwas ist*), тобто те, що складає змістовні визначення цього суцього. Отже, есенція позначає так-буття (*das Sosein*) або точніше: істотне так-буття (*das Sosein*), яке залишається лише в результаті виключення всіх випадкових визначень-так-буття або коротко: сутність речі. Екзистенція, навпаки, орієнтується на те, що щось є (*das etwas ist*), інакше кажучи, що дійсно є ось це, створене так чи інакше суще.

На противагу повноті змістовних визначень, тут йдеться виключно про момент голого “що”. Таким чином, екзистенція означає буття в сенсі ось-буття (*Da-sein*) або ж – якщо брати в невизначеному сучасному сенсі – реальність (*die Realität*) даного суцього.

Однак потім поняття існування рішучим чином піддається новому карбуванню в екзистенціальній філософії. Перш за все, воно так скорочується в своєму обсязі, що в ній воно може застосовуватися лише до людини. Отже, мовою екзистенціальної філософії існування завжди і неминуче означає людське існування. Але з подібним звуженням обсягу одночасно значно змінюється і зміст поняття, в результаті чого складається визначеність нового роду.

Екзистенціальне існування передбачає тепер людське буття в тому абсолютно певному тлумаченні, як воно виростає на ґрунті екзистенціального переживання. За рахунок цього, образ людини в екзистенціальній філософії суттєво відрізняється від попередніх форм ідеалістичної та гуманістичної філософії.

2. К'єркегорівське поняття існуючого мислителя

Кращим введенням в це нове розуміння виявляється к'єркегорівське поняття “існуючого” або “суб'єктивного мислителя”, яке він розвиває в “завершенні ненаукової післямови” до “Філософських крихт” 1846 року. Тут можна простежити перехід від традиційного поняття існування до його нової екзистенційно-філософського карбування певною мірою в момент його виникнення. Поняття “існуючий мислитель”, як і будь-яке інше серйозне філософське новоутворення, відбулося, перш за все, з абсолютно певної ситуації протиборства і має правильно розумітися лише з неї, а саме – зі з'ясування відносин з гегелівською або взагалі з ідеалістично-систематичною філософією. Це поняття є зброєю проти поняття “абстрактний” або “систематичний мислитель”, втілення якого К'єркегор бачить, насамперед у Гегеля, і ця ворожнеча по відношенню до всієї об'єктивно-систематичної філософії залишається вирішальною і для наступних форм екзистенціальної філософії.

У проблемі “існуючого мислителя” мова йде про питання, яким чином мислення людини відноситься до її існування (слово взято поки що в невизначеному сенсі). При цьому під найменуванням “абстрактний” розуміється такий мислитель, який в своєму мисленні (das Denken) рухається в середовищі чистої думки (das Gedanke) і більш не звертає уваги на потреби і передумови свого буття. Навпаки, існуючий мислитель – це той, чиє мислення обумовлене певними завданнями і труднощами його життя, інакше кажучи, чиє мислення не є самоціллю, а знаходиться на службі його існування. Абстрактний мислитель мислить, виходячи з чисто теоретичної позиції і тому в своєму пізнанні залишається “неупередженим”. Суб'єктивний мислитель, навпаки, не неупереджений, але, оскільки його мислення вкорінене в особливих потребах, стосується його певним чином власного буття, внутрішньо бере участь в своєму мисленні: “Тоді як об'єктивне мислення байдуже по відношенню до мислячого суб'єкту та його існування. Суб'єктивний мислитель, як існуючий, зайнятий своєю суттю, своїм мисленням: адже він існує в тому?”

При цьому відмінність обох форм мислення не слід розуміти так, ніби це є протистояння рівноправних типів: поняттям суб'єктивного мислителя позначена така форма філософствування, яка сутнісним чином відповідає людському життю, в той час як об'єктивний мислитель від завдань реального життя ухиляється. У абстрактного мислителя буття і мислення неминуче розпадаються. У той час як мислення втрачається в безперешкодному, одночасно позбавленому напрямку просторі нескінченних можливостей, його власне буття залишається мисленнєво не оформленим. Він відсторонюється від завдань свого буття і “відстає його в бік, як відстають тростину”. На цьому тлі існуючий мислитель виділяється в якості такого, в чиему мисленні мова йде про завдання самого існування.

Тим самим одночасно визначена і зовнішня форма філософствування: систематичний вид, досяжний лише абстрактному мисленню, яке перестрибнуло через труднощі та перешкоди дійсного життя, бо в реальному житті прагнення до замкнутої уявної картини світу зазнає аварії в силу опору дійсності і в силу самої природи людського життя. З одного боку, так чи інакше певна в кожному конкретному випадку точка зору окремої людини з її особливими потребами перешкоджає огляду цілого і кожен раз прирікає цю людину на ті чи інші приватні погляди. З іншого боку, саме людське буття створене так, що безперервне розгортання думки в ньому виявляється неможливим. Людське буття, за своєю суттю, чуже думці. “Існування не дозволяє мислити”. Справжнє, чинне та рішуче існування реалізується абсолютно в іншій площині, ніж мислення, і в момент справжнього виконання виключає розумове осягнення. Лише в якості службової ланки, до

деякої міри, мислення задіяно в паузах справжнього існування і за допомогою виконання цього існування завжди руйнується знову. Тому-то Керкегор може узагальнити свою думку в наступних фразах: “В існуванні думка знаходиться в чужому середовищі”. “Існуючий... мислить моментами, він думає до і думає після. Його мислення не отримує абсолютної континуальності”. Так, людське життя в своєму граничному ядрі “парадоксальне”. Саме в його вирішальних питаннях виявляються ті протиріччя, перед якими неміч (die Ohnmacht) мислення стає очевидною, і за допомогою яких мислення утримується в невпинному пристрасному русі.

III. Екзистенційний досвід

1. Виконання екзистенційного переживання

Те, що визначає в позитивному сенсі поняття екзистенціального існування на противагу поняттю життя, не можна відобразити простою дефініцією. Це є філософський вираз певного радикального людського досвіду, і тому єдино співрозмірний підхід тут полягає в тому, щоб зобразити шлях цього особливого досвіду настільки широко, щоб потім в його живому виконанні раптом виявилось безпосереднє розуміння поняття екзистенціального існування.

Отже, позначає поняттям екзистенціального існування найбільш сокровенне ядро людини в його своєрідності виступає як щось дійсно граничне і безумовне в силу того, що все багатство життєвого змісту і життєвих відносин, все те, в чому філософія життя рухається як в сумірному їй середовищі, ним, навпаки, сприймається в кінцевому підсумку як щось зовнішнє. Людина, в свою чергу, знаходить тут абсолютно нову площину, в якій виявляється в змозі від всього цього дистанціюватися. Про все те, що в природному життєвому досвіді змістовно належить життю, чим людина володіє і про що в будь-якому сенсі може сказати, що вона це “мала би”, про все це вона може у відповідні миті дізнатися, що це не належить їй за своєю суттю і може бути від неї відібраним, не заподіявши тим самим шкоди останньому, глибинному ядру. Так, розмежовуючись внутрішньо з усім цим у дійсному (wirklich) зверненні та переживанні, в неї з’являються в самій собі остаточна впевненість і безумовність. І це остаточне таємне ядро людини, що лежить “по той бік” всіх змістовних даностей і стає відчутним лише за допомогою того, що все, в тій чи іншій мірі, змістовне певне відпадає від нього в якості чогось зовнішнього, це ядро позначають в строгому екзистенційно-філософському сенсі поняттям екзистенціального існування.

Так, наприклад, коротко намічаючи внутрішній процес подібної реалізації, людина може відкрити (erfahren) для себе, що її майно і настільки добре знайомий “рідний” край, в якому вона зазвичай відчуває себе захищеною, внутрішньо стають їй чужі, що вона втратила би саму себе, якби “зв’язала” з цим своє серце. Відповідно, вона може відкрити, що все належне їй в сфері тілесного володіння власними кінцівками, використання власних почуттів, саме тіло з його слабкостями і недугами – подібним чином виявляється їй зовнішнім і що в ній є остаточне ядро людської істоти, яке не може бути порушеним, зменшеним навіть і при важких втратах в цій області.

Вже звідси проступає перша значна риса існування, за допомогою якої воно різко відрізняється від поняття життя: життя може бути сильнішим чи слабшим, багатшим або біднішим, шляхетніше або грубіше, воно може змінюватися, рости або зменшуватися. Існування ж лежить по ту сторону цих визначень. Воно може бути лише цілком здобутим або цілком втраченим. Воно сутнісним чином неподільне і припиняється лише тоді, коли людина мертва або ж є абсолютно душевнохворою.

Подібні відкриття повторюються, в свою чергу, в світі духу та культури. Багатство творчих можливостей останніх настільки сприятливе для духу і посилення життя, настільки здатне зачіпати людину в її глибинах, що можливість відкриття, яка свідчить, що і це ще є для людини зовнішнє і що вона здатна тут себе “втратити”, якщо прийме цю сферу за щось остаточне, виявляється зовсім невелика. У своїй глибокій можливості таке

має місце навіть всередині самої людської душі. Бо все те, чим людина володіє як душевними здібностями і слабкостями, що вона розвинула в собі як правила і навички, аж до погамованої етичної сфери, що притаманне людині у вигляді моральних чеснот і випробуваного характеру, – навіть щодо всього цього людина ще може зробити відкриття, що в основі основ це все ж таки виявляється для неї зовнішнім і що в ній міститься якимось “понад того”, що не виявляється у всіх цих – привхідних або серцевинних – визначеннях так-буття. Якщо людина по-справжньому внутрішньо пройде до кінця весь цей шлях досвіду, що само по собі незбагнено, то вивільнене в ній до певної міри за рахунок осадження будь-яких мислимих змістовних свідчень і буде досвідом існування в строгому екзистенційно-філософському сенсі.

14.2. С. К'ЕРКЕГОР. ХВОРОБА ДО СМЕРТІ

Вступ

“Ця хвороба не до смерті” (Іоанн, 11,4), – і, проте ж, Лазар помер. Але учні не зрозуміли подальшого, коли Христос сказав: “Лазар помер” (Іоанн, 11, 14). Стало бути, Лазар помер, але, тим не менше, це не була смертельна хвороба; він дійсно помер, але, проте ж, не був хворий до смерті.

Абсолютно ясно, що Христос думав тут про диво, яке могло б показати сучасникам, тобто тим, хто може вірити, “славу Божу”, про диво, яке пробудило б Лазаря з мертвих, тобто про те, що “ця хвороба не до смерті, а на Божу славу, щоб прославився через неї Син Божий”.

Але навіть якщо б Христос не пробудив Лазаря, хіба не було б істиною, що ця хвороба, навіть сама смерть, не є хвороба до смерті!

Як тільки Христос наближається до гробниці, вигукуючи: “Лазарю, вийди сюди” (11, 43), ми запевняємося, що “ця” хвороба – не на смерть. Але навіть і без цих слів, просто наближаючись до гробниці, хіба Він, який є “воскресіння і життя” (11, 25), хіба не показує тим самим, що ця хвороба – не на смерть? І в силу самого існування Христа, хіба тут немає свідцтва? Який толк для Лазаря бути воскреслим, якщо він повинен зрештою померти! Який толк, без існування Того, хто є воскресіння і життя, для будь-якої людини, яка в Нього вірує! Ні, зовсім не завдяки воскресінню Лазаря ця хвороба – не хвороба до смерті, але лише остільки, оскільки Він є, через Нього. Бо мовою людей смерть – це кінець всього, і, як вони кажуть, поки є життя, є надія. Однак для християнина смерть – зовсім не кінець всього, і не простий епізод в єдиній реальності, якою є вічне життя. Вона вміщує нескінченно більше надії, ніж несе нам життя, навіть наповнене здоров'ям і силою. Таким чином, для християнина навіть смерть не виступає “смертельною хворобою”, а вже тим більше не виступає таким все, що впливає з тимчасових страждань: біль, хвороба, злидні, горе, ворожість, недуги тілесні або душевні, засмучення і траур. І з усього спадку, що випадає людині, яким би суворим він не був, принаймні до тих, хто страждає, до тих, хто говорить: “Смерть не може бути гірше цього”, – з усього цього спадку, подібного хворобі, навіть коли він такий не є, для християнина ніщо не виступає смертельною хворобою.

Такий великодушний світ, про який християнство вчить міркувати християнина, світ у всіх його проявах, включаючи і смерть. Схоже, ніби мова йшла про гордість бути вище всього, що зазвичай вважається нещастям, всього, що зазвичай називається гіршим із зол... Однак в помсту християнство виявило нещастя, існування якого невідомо людині – це смертельна хвороба. Природна людина (naturlige Menneske) може скільки завгодно перераховувати все жахливе і все відчувати; християнин тільки посміється над цим списком. Ця відстань від природної людини до християнина подібна відстані, що розділяє дитину і дорослого: те, від чого тремтить дитина, для дорослого – дрібниця. Ущербність

дитинства полягає в тому, що спочатку воно не знає жахливого, а потім в тому, що внаслідок свого невігластва тремтить від того, чого не слід боятися. Так само складається справа і з природною людиною: вона не знає, в чому дійсно перебуває жахливе, – що, втім, не заважає їй тремтіти, однак вона тремтить не від жахливого. Так само діє язичник у своєму ставленні до божественного, – він не просто не знає істинного Бога, але й поклоняється ідолу як Богу.

Християнин – єдиний, хто знає, що таке смертельна хвороба. Він черпає з християнства хоробрість, якої так бракує природній людині, – хоробрість, отриману разом зі страхом від крайнього ступеня жахливого. Тобто, хоробрість нам завжди дарована, а страх перед великою небезпекою дає нам рішучість протистояти меншій небезпеці. Нескінченний страх перед єдиною небезпекою робить всі інші неіснуючими. А жахливий урок християнина – це те, що він навчається розпізнавати “смертельну хворобу”.

Частина 1. Смертельна хвороба і відчай (Fortvivlelse)

Книга I. Про те, що відчай – це смертельна хвороба

Глава I. БУДУЧИ ХВОРОБОЮ ДУХУ, АБО Я, ВІДЧАЙ може набувати ТРИ СПОСОБИ: відчайдушний, не розуміючий СВОГО Я (неістинний ВІДЧАЙ), відчайдушний, не бажаючи бути СОБОЮ, і відчайдушний, ЯКИЙ БАЖАЄ бути таким.

Людина є дух. Але що ж таке дух? Це Я. Але тоді – що ж таке Я? Я – це відношення, що відносить себе до себе самого, – інакше кажучи, воно знаходиться по відношенню до внутрішньої орієнтації такого ставлення, тобто Я – це не відношення, але повернення ставлення до себе самого.

Людина – це синтез нескінченного і кінцевого, тимчасового і вічного, свободи і необхідності, коротше кажучи, синтез. Синтез – це відношення (Forhold) двох членів. З цієї точки зору Я ще не існує.

У цій справі між двома членами саме ставлення виступає як щось третє (det Tredie) в якості негативної частини, а два ці члени належать до відношення, існуючи кожен у своєму ставленні до відношення. Тоді для того, хто розглядає так душу, ставлення душі та тіла становить просте ставлення. Якщо ж, навпаки, ставлення відноситься до себе самого, це останнє відношення виступає як позитивна третя частина, і ми маємо Я.

Подібне ставлення, що відноситься до себе самого, це Я, не може бути покладено інакше, як через себе або ж через іншого (et Andet). Якщо ж таке ставлення, яке відноситься до себе самого, було покладено через іншого, таке ставлення, звичайно, є чимось третім, але це третє одночасно саме є відношенням, інакше кажучи, воно відноситься до того, хто і поклав все це ставлення.

Подібне ставлення, що вилучається або закладається таким чином, і є Я людини: це відношення, яке відноситься до себе самого і в той же час – до іншого. Звідси випливає, що існують два види справжнього відчаю. Якби наше Я гадало себе саме, існував би тільки один вид: небажання бути собою самим, бажання позбутися свого Я, і мова не йшла б про інший вид відчаю – про відчайдушне прагнення бути самим собою. По суті, таке формулювання показує залежність від всієї сукупності відносин, що являє собою Я, тобто нездатність цього Я власними силами прийти до рівноваги і спокою, бо ніщо не здатне на це у своєму ставленні до себе самого інакше, як тільки ставлячись до того, хто поклав всю сукупність відношень. Більш того, цей другий вид відчаю (прагнення бути собою) настільки мало являє собою якийсь особливий вид, що, навпаки, будь-який відчай зрештою дозволяється в ньому і до нього призводить. Якщо людина, яка впадає у відчай – наскільки вона в це вірить, – усвідомлює свій відчай, якщо вона безглуздо говорить про цей розпач, як про щось, що прийшло ззовні (подібно до того, хто, страждаючи від запаморочення, каже, йдучи на поведу у своєї нервовості, що відчуває важкість на голові, ніби щось звалилося на нього зверху і так далі, тоді як насправді ця тяжкість або тиск зовсім не є чимось зовнішнім, але представляє собою вивернуті внутрішні відчуття). Якщо такий зневірний посилі бажав перемогти свій відчай через самого себе і

тільки через самого себе, він заявляє, що не може вийти з такого відчаю і що всі його зусилля лише глибше занурюють його в цей відчай. Розбіжності, які спостерігаються в цьому розпачі, не є простими розбіжностями, але походять від відносин, які, ставлячись до себе самих, проте належать комусь іншому; так, розбіжності в цьому відношенні, існуючи в собі самих, нескінченно відбиваються зовні у відносинах зі своїм автором.

Отже така формула, яка описує стан мого Я, коли відчай з нього абсолютно викорчований: звертаючись до себе самого, прагнучи бути собою самим, моє Я занурюється – через свою власну прозорість – в ту силу, яка його засновує.

Глава II. Можливість (Mulighed) і дійсність (Virkelighed) відчаю

Перевагою або пороком є відчай? Тим і іншим в чистій діалектиці. Зберігаючи від нього лише абстрактну ідею, не звертаючись до конкретного випадку, доводиться вважати його величезною перевагою. Те, що ми схильні до цього, підносить нас над тваринами, це перевага, яка відрізняє нас зовсім іншим чином, ніж пряма хода, бо вона служить знаком нашої нескінченної переваги або величі нашої духовності. Перевага людини над твариною полягає в тому, що ми схильні до розпачу; перевага християнина над природною людиною – в тому, що вона це усвідомлює, а блаженство християнина – в можливості зцілення від відчаю.

Отже, нескінченною перевагою є те, що ми можемо впадати у відчай, і, проте, відчай – це не просто гірше зі страждань, це наша загибель. Звичайно ставлення можливого до реального представлене інакше, оскільки перевагою є, наприклад, можливість бути тим, ким хочеш, але ще більшою перевагою є бути таким, інакше кажучи, перехід від можливого до реального є прогрес, сходження. Навпаки, коли ми візьмемо відчай, виявиться, що з переходом від потенційного до реального має місце падіння, і нескінченна перевага потенційного над реальним саме і служить тут мірою падіння. Схоже, що підніматися – це не бути зневіреним. Однак наше визначення все ще залишається двозначним. Заперечення тут – зовсім не те саме, що означає не бути кульгавим, не бути сліпим і так далі. Бо якщо можливість не впадати у відчай дорівнює абсолютній відсутності відчаю, то прогресом буде саме відчай. Не бути зневіреним означає руйнування здатності бути таким: для того щоб людина справді не була такою, слід, щоб вона в кожному мить знищувала в собі можливість цього. Однак зазвичай ставлення можливого до реального інше. Філософи стверджують, що реальне – це знищене можливе, проте вони не зовсім праві, оскільки реальне – це радісне можливе, чинне можливе. Тут, навпаки, реальне (тобто не бути зневіреним), отже, якимсь запереченням – це неплодотворне і зруйноване можливе; звичайно реальне підтверджує можливе, тут же воно заперечує можливе.

Відчай – це внутрішня невідповідність у синтезі, коли відношення відноситься до самого себе. Однак синтез – це не невідповідність, він є просто можливість або ж можливість невідповідності передбачається в синтезі. Якби це було не так, тут не було б і сліду відчаю, і впадати у відчай було б просто однією з природних рис, притаманних людській природі, – стражданням, на кшталт хвороб, до яких ми схильні, або на зразок смерті, яка становить нашу спільну долю. Ні, відчай – в нас самих. Якщо б ми не були синтезом, ми не могли б і впадати у відчай, і якби цей синтез не отримував би своє виправдання від Бога вже з самого початку, ми також не могли б впадати у відчай.

Але звідки ж береться відчай? З відносин, в яких синтез відноситься до себе самого, бо Бог, створюючи з людини це відношення, ніби відпускає його потім зі своїх рук, і починаючи з цього моменту, таке ставлення має самостійно направляти себе. І це ставлення є дух, або Я, і в ньому міститься відповідальність, від якої завжди залежить всякий відчай, оскільки він існує. Він залежить від відповідальності, незважаючи на те, що багато зневірених обманюються самі і обманюють інших, приймають відчай за нещастя, – подібно до того, як справа із запамороченням, яке багато в чому нагадує відчай, не дивлячись на відмінності в їхній природі. Запаморочення для душі – те саме, що відчай – для духу, і тут можлива безліч аналогій.

Нарешті, коли така невідповідність, то є відчай, є в наявності, чи виходить звідси, що він неодмінно зберігається? Зовсім ні; тривалість невідповідності не впливає з самої цієї невідповідності, але з відношення, яке відноситься до себе самого. Інакше кажучи, щоразу, коли проявляється невідповідність і поки вона існує, слід звертатися до такого відношення. Скажімо, наприклад, хтось підчепив хворобу, припустимо, через необережність. Потім хвороба проявляється, і, починаючи з цього моменту, вона вже реальність, чий витік все більше і більше відходить у минуле. Було б жорстоко і жахливо весь час дорікати хворому в тому, що він заражається хворобою, ніби розчиняючи в кожну мить реальність цього нещастя в його можливості. Звичайно, він підчепив хворобу з власної вини, проте ця вина настала лише раз. А збереження нещастя – це просто наслідок того єдиного разу, коли він заразився і до якого він не може у будь-яку мить зводити все подальше; він підчепив хворобу, проте не можна сказати, ніби він продовжує ще заражатися. Однак з відчаєм інша справа; всякий з реальних моментів покликаний повертатися до своєї можливості, повсякчас, коли людина впадає у відчай, вона підкріплює його. Кожного разу теперішнє зникає в реальному минулому, повсякчас реальну мить відчаю доведений до відчаю несе в собі все можливе минуле в якості теперішнього. Це відбувається так, тому що відчай – категорія духу, і вона може бути застосована до людини в її вічності. Однак від цієї вічності ми не можемо позбутися, ми не можемо відкинути її одним махом; повсякчас мить, коли ми позбавлені її, тобто коли ми її відкинули або відкидаємо, вона повертається. Інакше кажучи, у будь-яку мить, коли ми впадаємо у відчай, ми знову заражаємося відчаєм. Бо відчай – це не послідовність невідповідностей, але ставлення, яке орієнтоване на саме себе. І від цього ставлення до самої себе людина може звільнитися не більше, ніж від власного Я, і це в кінцевому рахунку одне й те ж, бо саме це Я є повернене ставлення до себе самого.

14.3. М. ГАЙДЕГГЕР. ОНТИЧНА ПЕРЕВАГА БУТТЄВОГО ПИТАННЯ

Наука взагалі може бути визначена як сукупність обґрунтовуючих взаємозв'язків істинних положень. Ця дефініція неповна, вона не вловлює науку в її розумінні. Науки, як образи поведінки людини мають спосіб буття цього суцього (людини). Це суще ми схоплюємо термінологічно як присутність. Наукове дослідження не єдиний і не найближчий можливий спосіб буття цього суцього. Сама присутність, понад те, відмінна від іншого суцього. Ця відмінність треба попередньо виявити. Відповідне прояснення повинно випереджати наступні та вперше власне відкриті аналізи.

Присутність є суще, яке не тільки трапляється серед іншого суцього. Воно навпаки, онтично відрізняється тим, що для цього суцього в його бутті мова йде про саме це буття. До цього буттєвого пристрою присутності, проте, тоді належить, що в своєму бутті воно має буттєве ставлення до цього буття. І цим знову сказано: присутність розуміє таким чином і з такою явністю в своєму бутті. Цьому суцьому властиво, що з його буттям і через нього це буття йому самому розімкнуте. Зрозумілість буття сама є буттєва визначеність присутності. Онтична відмінність присутності в тому, що вона існує онтологічно.

Бути онтологічно значить не вибудовувати онтологію. Якщо ми тому резервуємо титул “онтологія” для експліцитного теоретичного запитування про сенс суцього, то наявне на увазі буття онтологічної присутності слід позначити як доонтологічне. Це знову ж таки означає не все одно що, просто онтично-суще, але суще способом розуміння буття.

Саме буття, до якого присутність може так чи так ставитися і завжди якимось ставилося, ми називаємо екзистенцією. І оскільки сутнісно визначити це суще через завдання предметного що не можна, скоріше істота його лежить в тому, що воно завжди може бути своїм буттям як своїм, для позначення цього суцього обраний як вираз чистого буття титул “присутність”.

Присутність розуміє себе завжди зі своєї екзистенції, можливості її самої бути самою собою або не самою собою. Ці можливості присутність або вибрала сама, або вона в них потрапила, або в них якось вже виросла. Тільки сама повсякчасна присутність вирішує способом оволодіння або упуцнення про екзистенції. Питання екзистенції повинно виводитися начистоту завжди тільки через саме екзистування. Провідну при цьому зрозумілість собі самій ми називаємо екзистентною. Питання екзистенції є онтичною “справою” присутності. Тут не потрібно теоретичної прозорості онтологічної структури екзистенції. Питання про структуру націлене на розкладку того, що конституює екзистенцію. Взаємозв'язок цих структур ми називаємо екзистенціальним. Їх аналітика має характер не екзистентного, а екзистенціального розуміння. Завдання екзистенціальної аналітики присутності в плані її можливості та необхідності передбачена онтичним пристроєм присутності.

Оскільки, стало бути, екзистенція визначає присутність, онтологічна аналітика цього суцього завжди вже вимагає прийняття до уваги екзистенціальної. Останню ж ми розуміємо як буттєвий пристрій суцього, який екзистує. В ідеї такого буттєвого пристрою вже лежить знову ідея буття. Таким чином, можливість проведення аналітики присутності залежить від попереднього вивчення питання про сенс буття взагалі.

В науці є способи присутності, завдяки яким вона віднесена і до суцього, яке не обов'язково саме. Проте до присутності за своєю суттю належить буття в світі. Те що належить до присутності розуміння буття, тому так само належить розуміння чогось на кшталт “світу” і розуміння буття суцього, доступного всередині світу. Онтології, що мають темою суццю неприсутність розмірного характеру буття, самі, тому фундовані та мотивовані в онтичній структурі присутності, яка вбирає в себе визначеність доонтологічного розуміння буття.

Тому фундаментальну онтологію, з якої можуть виникати всі інші, треба шукати в екзистенціальній аналітиці присутності.

Присутність має, таким чином, багаторазову перевагу перед будь-яким іншим сущим. Перша перевага онтична: це суще визначається в своєму бутті екзистенцією. Друга перевага онтологічна: присутність, на основі своєї визначеності екзистенцією, сама по собі “онтологічна”. До присутності належить знову ж таки однаково відповідно – як конститутив зрозумілості екзистенції: розуміння буття всього – неприсутність розмірного суцього. Присутність має звідси третю перевагу як онтично-онтологічну умову можливості всіх онтологій. Присутність виявляється першою, тому будь-яке інше суще підлягає онтологічному опитуванню.

Екзистенціальна аналітика, зі свого боку, знову, в кінцевому рахунку, екзистентна, тобто онтично вкорінена. Тільки коли філософськи досліджується питання саме екзистентно взятої на себе буттєвої можливості конкретної екзистентної присутності, існує можливість розмикання екзистенціальної екзистенції, а з нею - можливість підступити впритул до задовільно фундованої онтологічної проблематики взагалі. Тим самим, прояснилася й онтична перевага питання про буття.

Онтично-онтологічні переваги присутності побачили вже давно, без того щоб при цьому сама присутність була розпізнана в її генуїній онтологічній структурі або хоча б стала націленою на це проблемою. Аристотель говорить: $\eta \psi\upsilon\chi\acute{\eta} \tau\acute{\alpha} \delta\upsilon\tau\alpha \omega\lambda\epsilon\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota\nu$. Душа (людини) є відомим чином суще. “Душа”, складова людського буття, відкриває в своїх способах буття, $\alpha\iota\omega\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ і $\nu\omicron\theta\eta\sigma\iota\varsigma$. Все суще в плані факту і тастості його буття, тобто завжди в його бутті. Це положення, що відсилає до онтологічної тези Парменіда, Фома Аквінський включив в характерне міркування. В рамках завдання дедукції “трансценденції”, тобто рис буття, що лежать вище всякої можливої предметно-змістовно-родової визначеності суцього, всякого *modus specialis entis*, і необхідно властивих будь-якому щось, яким би воно не було, в якості одного такого *transcendens* підлягає виявленню також *verum*. Це робиться через апеляцію до суцього, яке у зв'язку з самим його способом буття має властивість “сходитися” з будь-яким завгодно сущим. Це виключне суще, *ens, quod natum est convenire cum omni ente*, душа (*anima*). Виступаюча тут, хоча онтоло-

гічно ще не прояснена перевага “присутності” перед будь-яким іншим суцям явно не має нічого спільного з поганою суб’єкцією всесвіту суцього.

Демонстрація онтико-онтологічної відмінності питання про буття заснована в попередньому показі онтико-онтологічної переваги присутності. Але аналіз структури буттєвого питання як такого (§ 2) натрапив на виняткову функцію цього суцього всередині самої постановки питання. Присутність прочинилась при цьому як суцце, яке повинно бути, перш за все, задовільно розроблено онтологічно, щоб питання могло стати прозорим. Тепер, однак, виявилось, що онтологічна аналітика присутності ззагалі становить всю фундаментальну онтологію, що присутність служить тим суццям, яке в принципі має бути попередньо опитано при його бутті.

Коли інтерпретація сенсу буття стає завданням, присутність не тільки первинно опитує суцце, воно понад те суцце, яке в своєму бутті завжди вже має відношення до того, про що в цьому питанні йдеться. Але буттєве питання є тоді ніщо інше, як належна радикалізація самої присутності сутнісної буттєвої тенденції, доонтологічної буттєвої теми.

14.4. Ж.-П. САРТР. БЕЗПОСЕРЕДНІ СТРУКТУРИ ДЛЯ-СЕБЕ

1. Присутність по відношенню до себе

Заперечення відсилає нас до свободи, остання – до самообману, а він – до буття свідомості як умови його можливості. Таким чином, в світлі вимог, визначених у попередніх розділах, слід продовжити опис, який ми почали у введєнні цієї роботи, тобто повернутися на ґрунт дорефлексивного *cogito*. Але *cogito* ніколи не дає того, що у нього запитують. Декарт опитував його в функціональному аспекті: “Я сумніваюся, я мислю” і, бажаючи перейти до екзистенціальної діалектики, без цієї дороговказної нитки функціонального аспекту, впаів в субстанціалістську ілюзію. Гуссерль знає про цю помилку і боязко залишається на площині функціонального опису. Тим самим він ніколи не виходить за рамки чистого опису явища як такого; він замикається в *cogito* і заслуговує бути названим, незважаючи на його заперечення, швидше - феноменалістом, ніж феноменологом, і його феноменалізм постійно стикається з кантіанським ідеалізмом. Хайдеггер, бажаючи уникнути цього феноменалізму опису, який призводить до антидіалектичної ізоляції сутностей в душі Мегарської школи, прямо приступив до екзистенціальної аналітики, не звертаючись до *cogito*. Але *Dasein*, позбавлене спочатку вимірювання свідомості, ніколи не зможе знову знайти його. Гайдеггер наділяє людську реальність розумінням себе, яке він визначає як “екстатичний проект” [“*projet ekstatique*”] своїх власних можливостей. Ми не маємо наміру заперечувати існування цього проекту. Але чим було б розуміння, яке в собі самому не було б свідомістю буття розуміння? Цей екстатичний характер людської реальності занурився б в сліпе і речове в-собі, якби не виник зі свідомості екстазу (*ekstase*). По правді кажучи, потрібно виходити з *cogito*, але про нього можна сказати, пародіюючи відому формулу, що він веде до всього за умови виходу з нього. Наші попередні дослідження, в яких йшлося про умови, можливості певних дій, ставили метою лише навчитися опитувати *cogito* про його буття та надати нам діалектичний інструмент, що дозволяє знайти в самому *cogito* засіб перейти від миттєвості до тотальності буття, що утворює людську реальність. Повернемося, однак, до опису нететичної (непокладаємої) свідомості себе, досліджуємо його результати і запитаємо себе, що означає для свідомості необхідність бути тим, чим вона не є, і не бути тим, чим вона є.

“Буття свідомості, – писали ми у введєнні, – є буття, для якого в його бутті стоїть питання про його буття”. Це означає, що буття свідомості не збігається саме з собою в повній тотожності. Ця тотожність в-собі, взята як така, виражається в простій формулі: буття є те, що воно є. Ні в-собі жодної частки буття, що може бути надана на якійсь відстані від себе самої. У бутті, понятюмо таким чином, немає ні найменшого натяку на подвій-

ність; саме такий зміст ми будемо вкладати в вираз, що щільність буття-в-собі нескінченна. Це заповнений простір. Принцип тотожності, можна сказати, синтетичний не тільки тому, що він обмежує своє значення певною областю, але особливо тому, що він об'єднує в собі нескінченність щільності. А означає А: А існує під нескінченим стисненням, в нескінченній щільності. Тотожність є граничним поняттям об'єднання; не можна сказати, що в-собі потребує синтетичного об'єднання свого буття. На крайній межі самого себе об'єднання зникає і переходить в тотожність. Тотожність є ідеал одиниці, а одиниця приходить в світ за допомогою людської реальності. По-собі повно само собою, і не можна уявити більш цілісну повноту, більш досконалу адекватність змісту; немає ні найменшої пустоти в бутті, навіть найменшої щілини, через яку могло б прослизнути ніщо.

Навпаки, характеристика свідомості полягає в тому, що воно є декомпресія (роз'єднання) буття. Справді, його неможливо визначити як збіг з собою. Про цей стіл я можу сказати, що він є просто-напросто цей стіл. Але говорячи про свою віру, я не можу обмежитися твердженням, що вона є віра: моя віра є свідомістю віри. Часто кажуть, що рефлексивний погляд змінює факт свідомості, на який він спрямований. Сам Гуссерль визнає, що факт "бути розглянутим" тягне для кожного Erlebnis повну зміну. Але ми вважаємо, що показали, що перша умова всякої рефлексивності є дорефлексивне cogito. Це cogito, звичайно, не вважає об'єкт, воно залишається всередині свідомості. Але тим не менше, воно є однорідним рефлексивним cogito в тому, що з'являється в якості першої необхідності для невідображувачої свідомості, щоб потім ним розглядатися. Отже, воно, своєрідним чином наділене, позбавляється властивості виступати в якості свідка, хоча свідок, для якого існує свідомість, є воно саме. Таким чином, в результаті того, що моя віра досягається як віра, вона виявляється більше ніж вірою, тобто вона вже не є більше віра, вона – тривожна віра. Отже, онтологічне судження "віра є свідомість віри" ні в якому разі не може бути розглянуте як судження тотожності: суб'єкт і предикат радикально різняться, і це відбувається в нероздільній єдності того ж самого буття.

Припустимо, що це так, скажуть нам, але принаймні можна стверджувати, що свідомість віри (про віру) є свідомістю віри (про віру).

Ми повертаємося на цей рівень тотожності в-собі. Йдеться тільки про те, щоб вибрати відповідну площину, де ми спіткали б наш об'єкт. Але це невірно: стверджувати, що свідомість віри (про віру) є свідомість віри (про віру) – значить розвести свідомість і віру, скасувати дужки і зробити віру об'єктом для свідомості. Це означає зробити швидкий стрибок на ґрунт рефлексивності. Справді, свідомість віри (про віру), яка була б тільки свідомістю віри (про віру), мала б приймати свідомість самої себе (про саму себе) в якості свідомості віри (про віру). Віра стала б чистою трансцендентною і ноєматичною якістю свідомості; свідомість вільно визначалася б як їй заманеться по відношенню до цієї віри. Вона стала схожа б на той незворушний погляд, який привертає свідомість Віктора Кузена до психічних феноменів, щоб їх по черзі прояснити. Але аналіз методичного сумніву, який провів Гуссерль, добре показав, що тільки рефлексивна свідомість може відмежуватися від того, що відображає свідомість. Лише на рефлексивному рівні епосу можна зробити висновок в дужках, відмовитися від того, що Гуссерль називає *mitmachen*.

Свідомість віри (про віру), непоправно змінюючи повністю віру, не відрізняється від неї, вона є, щоб здійснити акт віри. Таким чином, ми повинні визнати, що свідомість віри (про віру) є вірою. Отже, ми досягаємо на самому початку цю подвійну гру зміщення: свідомість віри (про віру) є вірою, і віра є свідомістю віри (про віру). Ні в якому разі ми не можемо сказати ні те, що свідомість є свідомість, ні що віра є віра. Кожне з понять відсилає до іншого і переходить в інше, і, тим не менш, кожне відмінне від іншого. Ми бачили, що ні віра, ні задоволення, ні радість не можуть існувати перед тим, як бути усвідомленими; свідомість є мірою їхнього буття. Але, тим не менш, правда, що віра, виходячи з самого факту, що вона може існувати тільки як тривожна, існує з самого початку як вислизаюча в себе, як розриваюча єдність всіх понять, в яку хочуть її укласти.

Таким чином, свідомість віри (про віру) і віра є одним і тим буттям, характеристика якого – бути абсолютною іманентністю. Але в той момент, коли хочуть осягнути це буття, воно вислизає з рук, і ми опиняємося перед виникаючою подвійністю, грою віддзеркалення, бо свідомість є відображенням. Але саме як відображення воно є відображаючим, і, якщо ми намагаємося його зрозуміти як відображаюче, воно зникає, і ми повертаємося до відображення. Ця структура відображення-відображуюче турбувала філософів, які хотіли пояснити її за допомогою посилення на нескінченність, то висувають, як Спіноза, *idea ideae*, яка вимагала *idea ideae ideae*, і так далі, то вказуючи, як Гегель, на повернення до себе, як справжню нескінченність. Але введення нескінченного в свідомість, крім того, що воно заморожує феномен і затемнює його, безумовно є лише пояснювальною теорією, призначеною звести буття свідомості до буття-в-собі. Об'єктивне існування відображення-відображуючого, якщо ми його приймаємо як дане, навпаки, змушує нас зрозуміти спосіб буття, відмінний від буття-в-собі: не єдність, яка містить подвійність, не синтез, який долає і знімає абстрактні моменти тези й антитези, але подвійність, яка є єдність, відображення, яка є своє власне відображення. Справді, якщо ми намагаємося досягти цілісного феномена, тобто єдності цієї подвійності або свідомості віри (про віру), він нас негайно відсилає до одного з понять, і це поняття, зі свого боку, відсилає нас до єдиної організації іманентності. Але якщо, навпаки, ми хочемо виходити з подвійності як такої і встановити свідомість і віру в якості якоїсь пари, ми зустрінемо *idea ideae* Спінози і втрачимо дорефлексивний феномен, який ми хочемо дослідити. Сама дорефлексивна свідомість є свідомістю себе (про себе), і саме це поняття себе потрібно вивчити, адже воно визначає буття свідомості.

Зауважимо спочатку, що поняття “по-собі”, яке ми запозичили за традицією для позначення трансцендентного буття, неточне. Справді, на межі збігів з собою воно зникає, щоб залишити місце тотожному буттю. *Сам, себе* не можуть бути властивістю буття-в-собі. За природою вони є поворотними, як ясно вказує синтаксис, особливо логічна строгість латинського синтаксису і точні відмінності, які встановлює граматики між використанням “*ejus*” і “*sui*”. Поняття “себе” відсилає саме до суб'єкта. Воно вказує на відношення суб'єкта з самим собою, і це ставлення є саме подвійність, але подвійність особлива, оскільки вона вимагає особливих словесних символів. Однак, з іншого боку, *себе* не означає буття ні як суб'єкт, ні як предикат. Якщо в дійсності я розглядаю “ся” (“себе”) як, наприклад, в словах “він нудьгує” (“*il s'ennuie*”), (“він мучиться”), я констатую, що воно дається, щоб виявити за собою сам суб'єкт.

Вона зовсім не суб'єкт, оскільки суб'єкт без ставлення до себе ущільнюється в тотожність-в-собі; воно і не є більше щільним зчленуванням реального, адже виявляє суб'єкта позаду себе. Фактично *себе* не може бути зрозуміле як реально існуюче; суб'єкт не може бути собою, адже збіг з собою, як ми бачили, веде до зникнення себе. Але він не може не бути собою, оскільки *себе* є зазначенням самого суб'єкта. Себе представляє, проте, ідеальну дистанцію в іманентності суб'єкта по відношенню до нього самого, спосіб не бути своїм власним збігом, уникнути будь-якої тотожності, вважаючи її як єдність, одним словом, бути в постійній нестійкій рівновазі між тотожністю, як абсолютною монолітністю без сліду відмінності, і єдністю, як синтезом множинності. Саме це ми будемо називати присутністю по відношенню до себе. Закон буття для-себе, як онтологічний фундамент свідомості, є саме буття в формі присутності до себе.

Ця присутність по відношенню до себе, яку часто брали за повноту існування чи забобон, широко поширена серед філософів, змушувала приписувати свідомості найвищу гідність буття. Але цей постулат не може бути підтриманий при більш точному описі поняття присутності. Справді, будь-яка “присутність по відношенню до” передбачає подвійність, отже, принаймні, можливий поділ. Присутність буття по відношенню до себе передбачає відставання буття від себе самого. Збіг, тотожність є істинною повнотою буття саме тому, що в цьому збігу не залишається місця ніякій негативності. Безсумнівно, принцип тотожності вимагає принципу несуперечності, як вважав Гегель. Буття, яке є те, чим воно є, має бути буттям, яке не є те, чим воно не є. Але спочатку це заперечення, як і всі інші, з'являється на поверхні буття за допомогою людської реальності, як ми

це показали, а не за допомогою діалектики, властивій самому буттю. Крім того, цей принцип може лише вказати відношення буття із зовнішнім, оскільки саме він керує відносинами буття з тим, чим воно не є. Йдеться, отже, про конститутивний принцип зовнішніх відносин, якими вони можуть виявлятися в людській реальності, представлений в бутті-в-собі і включений в світ. Він не стосується внутрішніх відносин буття; ці відносини, якщо вони припускають мінливість, не існують. Принцип тотожності є запереченням будь-якого роду відносин всередині буття-в-собі. Навпаки, присутність по відношенню до себе передбачає, що невідчутна щільна проникла в буття. Якщо є присутність по відношенню до себе, то це означає, що зовсім немає себе. Присутність є безпосередньою втрапою (руйнуванням) збігу, адже вона передбачає відділення. Але якщо ми запитаємо зараз, чим є те, що відокремлює суб'єкт від нього самого, ми змушені будемо зізнатися, що воно є нічим. Зазвичай те, що відокремлює, є відстанню в просторі, проміжком часу, психологічною відмінністю або просто індивідуальністю двох присутніх, коротше кажучи, певною реальністю. Але в разі, який нас цікавить, свідомість віри (про віру) нічим не може бути відокремлена від віри, оскільки віра є ніщо інше, як свідомість віри (про віру). Вести в єдність дорефлексивного cogito певний елемент, зовнішній цьому cogito, – означало б розірвати дану єдність, знищити її прозорість. Тоді в свідомості існувало б щось, свідомістю чого воно не було б і що не існувало б в собі самій як свідомість. Поділ, який відокремлює віру від неї самої, не можна ні зрозуміти, ні навіть якось уявити. Якщо намагаються його знайти, він зникає: знову знаходять віру як чисту іманентність. Але якщо, навпаки, хочуть зрозуміти віру як таку, тоді тут виникає щільна, з'являючись, коли не хочуть її бачити, і зникаючи, коли намагаються її споглядати. Ця щільна, отже, є чистим запереченням. Відстань, проміжок часу, психологічну різницю можна зрозуміти і самі по собі, як ті, що містять в собі елементи позитивності; вони мають просто негативну функцію. Але щільна всередині свідомості є ніщо поза тим, що вона заперечує, і може мати буття тільки, якщо її не бачать. Це заперечення, яке є ніщо буття і ніщо, яке заперечує все в цілому, є саме ніщо. Ніде ми не могли б досягнути його в подібній чистоті. У будь-якому іншому місці той чи інший спосіб можна надати йому буття-в-собі як ніщо. Але ніщо, яке виникає в центрі свідомості, не існує. Воно було. Віра, наприклад, не є суміжністю одного буття з іншим буттям; вона є своя власна присутність по відношенню до себе, своя власна декомпресія (роз'єднання) буття. Інакше єдність для-себе зруйнувалася б в подвійність двох в-собі. Таким чином, для-себе повинно бути своїм власним ніщо. Буття свідомості як свідомості означає існування на відстані від себе в якості присутності по відношенню до себе, і ця недійсна відстань, яку буття носить в своєму бутті, і є ніщо. Таким чином, щоб існувало деяке себе, потрібно, щоб єдність цього буття несло своє власне ніщо як знищення тотожності. Бо ніщо, яке прослизає в віру, і є саме її ніщо, ніщо віри як віри в себе, як повної та сліпої віри, як “простодушної віри”. Для-себе є буття, яке визначає саме себе до існування, оскільки воно не може збігатися саме з собою.

Звідси зрозуміло, що, опитуючи без дороговказної нитки це дорефлексивне cogito, ми ніде не знайшли б ніщо. Ніщо не знаходять, не розкривають тим способом, яким можна знайти і розкрити буття. Ніщо завжди знаходиться в іншому місці. Обов'язок для-себе – завжди існувати в іншому місці по відношенню до самого себе, існувати як буття, яке постійно зажурено неміцністю буття. Ця неміцність не надсилає до іншого буття, вона лише є постійним відсиланням від себе до себе, від відображення до відображуючого, від відбиваючого до відбиття. Проте це відсилання не викликає в глибині для-себе нескінченного руху, воно дане в єдності одного акту: нескінченний рух притаманний лише рефлексивному погляду, який хоче досягнути феномен як цілісність і відсилається від відображення до відображуючого, від відбиваючого до відбиття, не маючи можливості зупинитися. Таким чином, ніщо є та прірва в бутті, де падіння в-собі до себе, яким конститується для-себе. Але це ніщо може “бути колишнім”, тільки якщо його запозичене існування коррелятивно акту, знищуючому буття. Цей постійний акт, за допомогою якого в-собі деградує в присутність по відношенню до себе, ми будемо називати онтологічним актом. Ніщо ставить під питання буття за допомогою буття, тобто є

саме свідомістю або для-себе. Це і є абсолютна подія, яка відбувається з буттям за допомогою буття і яке, не маючи буття, постійно підтримується буттям. Буття-в-собі є ізольованим в своєму бутті за допомогою своєї повної позитивності; ніяке буття не може утворитися з буття, і нічого не могло б статися з буттям через буття, якщо не було б цього ніщо. Ніщо є власна можливість буття і його єдина можливість. Крім того, ця первісна можливість належить тільки абсолютному акту, який її реалізує. Ніщо, будуючи ніщо буття, може прийти до буття тільки через саме буття. І, безсумнівно, воно приходить до буття через особливе буття, яким є людська реальність. Але це буття конституюється як людська реальність, оскільки воно є не що інше, як початковий проект свого власного ніщо. Людська реальність, будуючи буття як воно є в своєму бутті та для свого буття, є єдина основа ніщо в глибині буття.

14.5. Ж. МАРИТЕН. СУБ'ЄКТ (SUPPOSITUM)

Я говорив (в попередньому розділі другого розділу книги, не включеної в даний збірник, – прим. ред.) про екзистенційний (практично-екзистенційний) характер судження совісті, істинність якого вимірюється вірно орієнтованим вольовим динамізмом суб'єкта. Тепер дамо деякі роз'яснення, що стосуються важливих моментів самого поняття “суб'єкт” і того місця, яке воно займає в цілісному баченні філософії томізму. В силу саме екзистенціалізму (екзистенціалістському інтелектуалізму) цієї філософії поняття “суб'єкт” грає в ній найважливішу роль, і ми можемо навіть сказати, що суб'єкти займають весь простір томістського універсуму в тому сенсі, що для томізма існують тільки суб'єкти з властивими їм рисами, які походять із них дією і тими відносинами, які встановлюються між ними. Тільки індивідуальні суб'єкти здійснюють акт “існування”.

Те, що ми називаємо “суб'єктом”, Фома Аквінський називав *suppositum*. Сутність є те, що вдає із себе річ; підставою є те, що володіє сутністю, те, що здійснює існування та дію, – *actiones sunt suppositorum*, те, що існує. Тут ми маємо справу з метафізичним поняттям, що доводить до міgrenі стільки дослідників і спантеличує всіх, хто не зрозумів справжньої – екзистенціальної – підстави томістської метафізики: поняття буттєвості.

Ми повинні говорити про це поняття буттєвості з величезною повагою не тільки завдяки його трансцендентному вживанню в теологію, а й тому, що в рамках самої філософії воно характеризує вищу напругу сформульованої думки, яка намагається інтелектуально “схопити” те, що вислизає від світу понять або ідей розуму, – типову реальність суб'єкта. Екзистенціальний суб'єкт схожий на акт існування тим, що вони обидва перевершують поняття або ідею, як кордони першої операції духу, простого сприйняття. Я спробував показати в попередній частині, як інтелект, оскільки він охоплює себе, фіксує в ідеї, першій зі своїх ідей, саме акт існування, що становить інтелегібельний або надінтелегібельний зміст, притаманний судженню, а не простому сприйняттю. Тепер ми звертаємося не до акту існування, а до того, хто здійснює цей акт. Подібно до того, як в мові немає нічого більш звичного, ніж слово “буття” – і це становить найбільшу таємницю філософії, – немає нічого більш звичайного, ніж поняття “суб'єкт”, з яким всім нашим думкам ми приписуємо предикат. І коли ми робимо метафізичний аналіз реальності цього суб'єкта, цієї індивідуальної речі, яка міститься в існуванні, цієї надзвичайно конкретної реальності, і намагаємося віддати належне її несвідомій оригінальності, ми повинні звернутися до найбільш абстрактних і розроблених понять нашої лексики. Який же подив викликає той факт, що видатні діячі, які прагнуть легкого вирішення проблем, приймають за порожні схоластичні тонкощі і китайські загадки-пояснення, за допомогою яких Каєтан і Фома Аквінський демонструють нам відмінність буттєвості як від сутності, так і від існування, описуючи її як субстанціальний модус. Я згоден, що стиль їх міркування заводять нас дуже далеко від досвіду, на “третє небо абстракції”. І, тим не

менш, в дійсності їх мета полягала в тому, щоб виробити об'єктивне поняття суб'єкта, або підстави, об'єктивно виявити – онтологічним аналізом структури реальності – ті властивості, завдяки яким суб'єкт є суб'єктом, а не об'єктом, і трансцендує або, скоріше, перевершує по глибині весь універсум об'єктів.

Коли вони пояснюють нам, що сутність, або природа, не може існувати поза розуму як об'єкт думки і, тим не менш, індивідуальна природа існує і, отже, щоб існувати, вона повинна бути чимось іншим, ніж об'єкт думки, вона повинна нести в собі якусь вищу закінченість, а вона нічого не додає до лінії суті (і відповідно, нічим новим, що її характеризує, не збагачує наше розуміння). Але обмежує її самою цією лінією, яка її окреслює або дає їй місце, конститує її як “в собі” або в якості когось внутрішнього по відношенню до існування, з тим, щоб вона могла зробити своїм цей акт існування, для якого вона створена і який перевершує її. Коли вони пояснюють нам таким чином те, в силу чого в плані реальності *quod* (те, що підлягає розгляду), існуюче і чинне, є щось відмінне від *quid* (сутності), яку ми сприймаємо, вони тим самим характеризують екзистенціальний характер метафізики, руйнують платонівський світ чистих об'єктів, обґрунтовують перехід в світ суб'єктів, або підстав, рятують для метафізичного інтелекту цінність і реальність суб'єктів.

Бог не творить сутностей, не надає їм остаточного вигляду буття, щоб потім змусити їх існувати. Бог творить існуючі суб'єкти, або підстави, які існують в своїй індивідуальній природі, яка їх констатує, і отримують з творчого джерела свою природу, а також власне буття, існування та активність. Кожен з цих суб'єктів має сутність і виражає себе в дії, кожен з них в реальності свого індивідуального існування являє для нас невичерпне джерело знання. Ми ніколи не дізнаємося всього про найменшу травинку або брижі в стрімкому потоці. У світі існування є лише суб'єкти, або підстави того, що приходить від них в буття. Ось чому цей світ є природа і пригоди, світ, в якому відбуваються випадкові та раптові події та в якому потік подій гнучкий і мінливий, в той час як закони сутнісного порядку необхідні. Ми пізнаємо суб'єкти, і ніколи до кінця їх не пізнаємо. Ми не пізнаємо їх в якості суб'єктів, ми їх пізнаємо лише об'єктивуючи, займаючи по відношенню до них об'єктивну позицію, перетворюючи їх в об'єкти, оскільки об'єкти є не що інше, як щось в суб'єкті, перекладеному в стан нематеріального існування інтелектуальним актом. Ми пізнаємо суб'єкти не як суб'єкти, а як об'єкти, отже, тільки в тому чи іншому аспекті або, скоріше, в інтелектуальному наближенні та інтелектуальній перспективі, в яких вони представлені розуму і які ми ніколи до кінця не розкриваємо в них.

В русі по сходах буття до більш високих його східців ми маємо справу з суб'єктами існування, з підставами, все більше і більше багатими в своїй внутрішній складності, чия індивідуальність все більш і більш концентрована та інтегрована, чия дія демонструє все більш і більш досконалу спонтанність: від простої транзитивної активності неживих тіл до приховано іманентної активності рослинного життя, до явно іманентного чуттєвого життя і зовсім іманентного життя інтелекту. На цьому останньому щаблі долається поріг свободи вибору і одночасно – поріг власної незалежності (попри його недосконалість) і особистості. З появою людини свобода спонтанності стає свободою автономії, *suppositum* стає *persona* – цілим, яке існує в силу самого буття з існування душі, саме дає собі цілі, є самостійним універсумом, мікрокосмом, який, незважаючи на постійну загрозу своєму існуванню, в глибинах матеріального універсуму, проте, має більшу онтологічну щільність, ніж весь цей універсум. Тільки особистість вільна, тільки у неї є, в повному розумінні слова, внутрішній світ і суб'єктивність, оскільки вона рухається і розвивається в собі. Особистість, за словами Фоми Аквінського, найбільш шляхетна і найбільш піднесена серед всієї природи.

14.6. Г. МАРСЕЛЬ. МЕТАФІЗИЧНИЙ ЩОДЕННИК

22 листопада

Цікава думка: звинувачення, або, скоріше, потреба звинуватити (мати що-небудь або кого-небудь, щоб покласти на нього провину), чи не лежить в основі всякого “каузального пояснення”? Я відчуваю, що цю ідею можна розвинути далі. Мені здається, це зовсім близько до ніцшеанської психології.

Нотатки до виступу на засіданні філософської громади (ці недатовані записи відносяться до 1927-го або 1928 р.).

Коли я стверджую, що якась річ існує, я завжди маю на увазі під цим, що вона пов'язана з моїм тілом, що між нею і моїм тілом можливий безпосередній контакт настільки, настільки і впливовий. Потрібно тільки усвідомити, що пріоритет, який я віддаю моему тілу, пов'язаний не з тим фактом, що останнє я сприймаю не як щось виключно об'єктивне, а з тим фактом, що це саме моє тіло. Цей одночасно містичний та інтимний зв'язок між мною і моїм тілом (я спеціально не вживаю термін “відношення”) насправді накладає відбиток на всі екзистенційні судження.

Я хочу відзначити ще раз, що в дійсності неможливо відділити одне від одного існування, свідомість себе, як існуючого і свідомість себе, як того, хто “одягнув” тіло, як втіленого.

Це, мабуть, тягне за собою деякі важливі висновки:

1. Екзистенціальний погляд на реальність можливий тільки як точка зору втіленої особистості: настільки можна увияти собі чисте мислення, настільки воно буде позбавлене можливості мислити речі як існуючі або неіснуючі.

2. З іншого боку, проблема існування зовнішнього світу трансформується і тим самим втрачає своє значення. Я не можу насправді помислити, не падаючи в протиріччя, своє тіло як неіснуюче, адже саме по відношенню до нього (оскільки це моє тіло) займаю положення і визначаю все існуюче. Однак можна задати питання: чи дійсно є достатні підстави, щоб надати моему тілу привілейований метафізичний статус по відношенню до інших об'єктів?

3. Якщо це так, дозволю собі запитати: чи відрізняється реально союз душі й тіла від союзу душі з іншими об'єктами, що володіють існуванням; іншими словами, чи не міститься в усякому екзистенційному затвердженні певний досвід зв'язку між суб'єктом і світом?

4. Потрібно розглянути, чи не призведе така інтерпретація екзистенціальності до суб'єктивізму.

5. Показати неухильну тенденцію ідеалізму до елімінації всіх екзистенціальних суджень через радикальну неінтелігібельність існування. Ідеалізм проти метафізики. Духовні цінності вільні від екзистенції: вони занадто реальні, щоб існувати.

Тісний взаємозв'язок між проблемами екзистенціалізму та персоналізму. Проблема безсмертя душі – основа метафізики.

Все існуюче мислиться як перешкода, яка чуттєво сприймається, – як щось таке, на що я міг би напшовхнутися при певних обставинах, що опирається, що непереможне. Ця нездоланність, без сумніву, мислиться, але вона мислиться як щось не зовсім мислиме.

Так само і моє тіло мислиться як якесь тіло, але моя думка стикається з тим фактом, що це моє тіло.

Говорячи, що якась річ існує, я не тільки кажу, що вона належить до тієї ж системи, що й моє тіло (що вона пов'язана з ним якимись раціонально визначними відносинами); я цим говорю також, що вона знаходиться в якійсь єдності зі мною, як і моє тіло.

Втілення – центральне поняття метафізики. Втілення – такий стан, який проявляється у вигляді зв'язку з тілом. Стан сам по собі непрозорий: він протилежність мисленню. Про це тіло я не можу сказати ні що воно моє, ні що воно не моє, ні що воно для

мене (об'єкт). Тут відразу виявляється переборена протилежність суб'єкта й об'єкта. Навпаки, якщо я зроблю що протилежність вихідною та фундаментальною, я втрачу логічний центр, в якому міг би фокусуватися і об'єднуватися мій досвід. Тоді цей досвід незвичайно був би втрачений або не розпізнаний, що, по суті, одне й те ж. Не варто заперечувати, що цей досвід є деякою умовністю. В дійсності, будь-яка метафізична побудова потребує вихідного пункту подібного роду. Його можна почати тільки з такої позиції, коли наявне відображення об'єкта суб'єктом, але відсутнє розуміння.

Розглянути, чи є інкарнація фактом. Мені так не здається. Вона є точка відліку, виходячи з якої стає можливим будь-який факт (з точки зору мислення це не вірно).

Ситуація фундаментальна, яка не може бути ні в якому разі подолана, пригнічена, розкладена на складові частини. Ця неможливість повністю підтверджується, коли я говорю, що я – це моє тіло, іншими словами, що я не можу сприймати себе як щось відмінне від мого тіла, що знаходиться з ним в певних відносинах. Втім, як я сказав, з того моменту, коли тіло починає розглядатися як об'єкт науки, я відразу переселяюся в сферу нескінченності.

Саме з цієї причини я не можу мислити свою смерть тільки як припинення функціонування цієї машини.

Може бути, було б точніше сказати, що я не можу передбачити свою смерть, тобто запитати себе, чим я стану, коли машина не буде більше діяти.

12 червня

Проблема пріоритету суті по відношенню до існування продовжує мене займати. Я думаю, що в основі її лежить чиста ілюзія, оскільки ми протиставляємо те, що нами не пізнане (і що, як ми вважаємо, нам дозволено розглядати як неіснуюче) тому, що ми знаємо. Насправді, це лише дві різні екзистенційні форми. Мислення не може вийти за рамки існування; воно може лише до певної міри від нього абстрагуватися, і найголовніше – щоб воно не підвело в цьому акті абстрагування. Вихід з існування є чимось абсолютно немислимим і навіть зовсім позбавленим сенсу. Те, що ми так називаємо, насправді є лише внутрішньо-екзистенціальна трансформація. І тільки так можна позбутися від ідеалізму. Однак потрібно сказати, що думка знаходиться всередині екзистенції, що вона є якоюсь її привілейованою модальністю, здатною абстрагуватися від самого існування, яке, в кінцевому рахунку, її визначає. Не було б помилкою, якби ми сказали, що думка містить в собі деяку брехню або, точніше, фундаментальну оману. Помилка, яка розсіюється в міру того, як відбувається пізнання, тобто повернення до буття. Але це повернення може бути цілком усвідомленим тільки за умови, що колишня омана буде недвозначно визнана такою. У цьому відношенні всяке картезіанство і, тим більше, фіхтеанство, представляються мені найнебезпечнішими помилками, в яких коли-небудь була винна метафізика. Ніколи ніхто не зможе сказати, наскільки формула *es denkt in mir* краща, ніж *cogito*, що спрямовує нас в чистий суб'єктивізм. “Я мислю” – це не джерело, це завіса.

14.7. К. ЯСПЕРС. ОСЯЖНЕ

Як живі істоти, що існують в навколишньому світі, ми затронуті в цьому поділі тим, що пізнається нами в наочному чуттєвому досвіді і в переживанні дійсно виявляється таким справжнім (*Gegenwärtige*), яке не висловити ні в якому загальному знанні.

Як екзистенція ми маємо відношення до Бога – трансценденції. Це відношення здійснюється за допомогою мови речей, що перетворює їх в шифри або символи. Ні наш розум, ні наша вітальна чуттєвість не охоплюють дійсність цього зашифрованого буття.

Буття Бога, в Його предметному перебуванні, є дійсністю для людини тільки як екзистенції і знаходиться зовсім в іншому вимірі, ніж емпірично реальні, примусово мислимі, чуттєво аффініруючі предмети.

Таким чином, осяжне, як тільки ми хочемо бути певними в ньому, відразу поділяється на кілька способів свого буття, і цей поділ відбувається саме на дороговказній нитці трьох способів суб'єкт-об'єктного поділу: перший має справу з розумом як свідомістю взагалі – в цій іпостасі ми всі ідентичні; другий має справу з живим існуванням (Dasein) – в цій іпостасі кожен з нас є особлива індивідуальність; і третій має справу з екзистенцією – в якості такої ми справді є самими собою в нашій історичності.

Розробку подібної точки зору неможливо викласти коротко. Досить сказати, що охоплює, якщо воно мислиться як саме буття, називається трансценденцією (Богом) і світом; якщо ж воно мислиться як те, що є ми самі, то називається існуванням, свідомістю взагалі, духом і екзистенцією.

Якщо ми за допомогою нашої основної філософської операції розв'язали пута, які пов'язують нас з об'єктом, помилково прийнятими за саме буття, то для нас тепер стає зрозумілим смисл містики. Протягом тисячоліть філософи Китаю, Індії та Заходу висловлювали щось, що скрізь і завжди залишалося одним і тим самим, навіть при всіх розбіжностях в способах повідомлення: людина в стані переступити суб'єкт-об'єктний поділ назустріч повному єднанню (Einswerden) суб'єкта й об'єкта, що супроводжується зникненням всякої предметності й згасанням Я. Тут відкривається справжнє буття, і при пробудженні залишає усвідомлення якогось глибшого, невичерпного значення. Однак для того, хто це відчуває, таке єднання і є справжнє пробудження, а пробудження свідомості з його суб'єкт-об'єктним поділом виступає, скоріше, як якийсь сон. Ось що пише Плотін, найвідоміший з філософів-містиків Заходу: "Часто, коли я з дрімоти тіла пробуджуюся до самого себе, я бачу вражаючу красу і тоді зовсім твердо вірю в свою приналежність до кращого і вищого світу, в мені з силою діє найвродливіше життя, і я стаю єдиним з Божественним".

У містичному досвіді не може бути ніякого сумніву, так само як немає сумніву в тому, що у кожного містика в мові, за допомогою якої він хотів би повідомити себе, сутнісне не висловлюється. Містик занурюється в осяжне. Те, що висловлюється, вступає в суб'єкт-об'єктний поділ, це означає, вступає на шлях нескінченного прояснення в свідомості, ніколи не досягаючи повноти першоджерела. Однак ми можемо вести мову тільки про те, що отримує предметну форму. Все інше має безпосередній характер. Але те, що воно є імпліцитним фоном (Hintergrund) тих філософських думок, які ми називаємо спекулятивними, становить зміст і сенс цих думок.

На підставі нашого філософського посвідчення в осяжне, ми можемо також краще зрозуміти великі вчення про буття, метафізичні вчення про вогонь, матерії, дух, про світловий процес і так далі. Адже жодне з них насправді не було вичерпано предметним знанням, в якості якого вони часто розумілись і в якості якого вони завжди є хибними, – але всі вони були шифруванням буття, накиданим філософами для прояснення себе і буття, виходячи з присутності осяжного. Однак дуже скоро ці вчення про певне об'єктивне буття були помилково прийняті за вчення про буття як таке.

Перебуваючи серед явищ світу, ми починаємо усвідомлювати, що саме буття не може бути дано ні в предметі (який завжди має звужуючий характер), ні в горизонті нашого світу (який завжди обмежений і постає як сукупність явищ), але є тільки в осяжному, яке перевищує всі предмети і горизонти, перевищує суб'єкт-об'єктний поділ.

Коли ми за допомогою основної філософської операції виходимо до усвідомлення осяжного, то всі перераховані спочатку метафізичні вчення, всі ці уявні пізнання буття руйнуються, якщо починають претендувати на те, щоб чергове велике і суттєве суще в світі прийняти за саме буття. Однак ці навчання є для нас єдиною можливою мовою, користуючись якою, ми виходимо за межі всього сущого, усього того, що може бути предметно продумано, за горизонти світу, за межі явищ для того, щоб побачити саме буття.

Але все ж цієї мети ми не досягнемо, залишаючи світ, хіба що в некомунікабельній містиці. Тільки в чіткому предметному знанні наша свідомість може зберігати ясність.

Тільки в ньому свідомість, знаходячи досвід своїх кордонів, може завдяки тому, що відчутно на кордоні, отримати своє утримання. У такому перевищуючому свої межі мисленні (Darüber-hinaus-Denken) ми завжди залишаємося одночасно всередині цього акта, залишаємося прикутими до явища, в той час як воно саме стає для нас прозорим.

Завдяки метафізиці ми можемо розчутити осяжне трансценденції. Ми розуміємо цю метафізику як шифр.

Однак ми упустимо його сенс, якщо впадемо в ні до чого не зобов'язуючу естетичну насолоду подібними думками. Адже їхній зміст виявляється тільки в тому випадку, якщо ми в шифрі "чуємо" дійсність, – але чуємо ми, тільки виходячи з дійсності нашої екзистенції, а не на підставі голого розуму, який, навпаки, взагалі ніякого сенсу тут не бачить.

Але ми тим більше не повинні приймати шифр (символ) дійсності за живу реальність подібно реальності речей, з якими ми маємо справу, осягаючи і споживаючи їх. Суть будь-якої догматики в тому і полягає, що об'єкт, як такий, приймається за власне буття. Якщо ж символи як матеріальне втілення реального приймаються за саме реальне, то саме в цьому і полягає, перш за все, сутність забобони, бо марновірство – це прикованність до об'єкта, тоді як віра занурена своєю основою в осяжне.

І нарешті, останній методологічний наслідок, що випливає з посвідчення в осяжне, – це свідомість розлому (Gebrochenheit) нашого філософського мислення.

Якщо в ході філософської роботи виходимо в мисленні до осяжного, ми знову перетворюємо в предмет те, що по своїй суті предметом не є. І тому необхідне постійне застереження, що скасовує сказане як предметний зміст, щоб таким чином досягти розуміння осяжного, яке не є результатом дослідження, а виступає відтепер як завчений зміст, але є установка (Haltung) нашої свідомості. Не моє знання, але саме моя свідомість стає іншою.

Але в цьому полягає основна риса будь-якого справжнього філософствування. У мисленні предметного певного мислення і тільки в ньому відбувається зліт людини до осяжного. Він призводить до того, що в свідомості проступає основа нашого існування, що корениться в самому бутті, від неї починає виходити направляюча дія, вступає в силу основне налаштування, яке визначає глумачення нашого життя та діяльності. Цей зліт звільняє нас від пут певного мислення не тим, що залишає його, але тим, що доводить його до крайньої точки. Він дозволяє відкрити в загальній філософській думці фланг для свого здійснення в нашому сьогодні.

Для того щоб буття було для нас, воно в поділлі на суб'єкт і об'єкт має за допомогою досвіду знаходити свою живу присутність (gegenwärtig wird) і для душі. Звідси й виникає наше прагнення до ясності. Все, що поки що залишається темним, має бути схоплено в предметній формі, виходячи з самої суті, що виконується Я. І саме буття, всепояснююче, безумовне, також бажає постати перед очима в формі предметності, навіть якщо саме воно і має форму, яка предметності не відповідає і тому знову і знову в ній розривається, і в розірваному вигляді відтіняє присутність осяжного.

Лише усвідомлення, з одного боку, суб'єкт-об'єктного поділу за основоположну основу (Grundtatbestand) нашого мислячого існування і, з іншого боку, – осяжне, яке в цьому поділлі присутне, приносить нам свободу філософствування.

Ця думка допомагає нам виплутатися з будь-якого суцього. Вона наполегливо виводить нас з тушиків закостеніння. Це, дійсно, поворотна для нас думка.

Якщо абсолютність речей і предметна теорія пізнання втрачаються, то для того, хто бачив в них свою опору, це означає нігілізм. Все, що знаходить свою визначеність, а разом з нею – і кінцівку завдяки мові та формі предметності, втрачає своє виняткове право на те, щоб бути дійсністю й істиною. Наше філософське осяжне мислення проходить через цей нігілізм, який є, скоріше, звільненням, який веде до справжнього буття. Завдяки відродженню нашої сутності, в філософствуванні вимальовується обмежений сенс і цінність всіх кінцевих речей, стає абсолютно певною неминучість проходження через них, але разом з цим досягається основа, виходячи з якої тільки й можливе вільне обходження з речами.

14.8. М.О. БЕРДЯЄВ. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ДІАЛЕКТИКА БОЖЕСТВЕННОГО І ЛЮДСЬКОГО

Передмова

Макс Штірнер сказав: "Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt" (я заснував свою справу на ніщо). Я скажу: я заснував свою справу на свободу. Свобода є ніщо в сенсі реальностей природного світу, не є щось. Тому я назвав іронічно свою першу главу – "неблагочестивими роздумами". Традиційно-благочестивий роздум не починається зі свободи. Як син свободи, я визнаю вільну критику історичного християнства і вільну критику одкровення, які повинні бути подібні критиці чистого розуму. Ця книга не догматична, зовсім не теологічна, хоча я хотів би мати право сказати, що вона віруюча. Філософія повинна бути орієнтована не тільки на наукові знання, але й на релігійний досвід. Сієнтизм є помилкова і обмежена філософія. У книзі я хотів висловити пережиту внутрішню духовну боротьбу останніх років, випробувані муки і страждання, їх подолання, пережиті надії. Думка моя, спрямована на початкове та кінцеве, допускає єдино можливу метафізику – метаісторію. Все екзистенціальне є історія, динаміка, доля – людина є історія, світ є історія. Бог є історія, де здійснюється драма. Філософія, яку я хотів би висловити, є драматична філософія долі, існування в часі, що переходить у вічність, час, спрямований до кінця, який є не смерть, а перетворення. Тому все повинно розглядатися з точки зору філософії історії. Сама ж філософія історії може бути тільки профетичною, може розгадувати таємниці майбутнього.

Я не вірю в феноменологічний метод, який може бути плідним в психології, може допомогти пізнанню метафізичного і метаісторичного. Я вірю лише в екзистенційно-антропоцентричний і духовно-релігійний методи, якщо, втім, їх можна назвати методами. Гуссерль хоче досліджувати феноменологічним методом есенції. Гайдеггер хоче дослідити феноменологічним методом екзистації. Але екзистації при цьому зникають, і відбувається об'єктивізація, яка закриває таємницю життя людини, світу і Бога. Експресіонізм в філософії є єдиний вірний шлях. Єдина можлива метафізика є метафізика профетична, вживаючи вислів Ясперса, і метафізика великого стилю завжди була такою. Екзистенціальна філософія є вираз (експресіонізм) моєї особистої долі, але доля моя повинна виражати і долю світу, і людини. Це не перехід від індивідуального до загального, а інтуїтивне розкриття універсального в індивідуальному. Філософія, метафізика є не відображення об'єктивних реальностей, а зміна всередині людського існування, виявлення сенсу існування. Метафізика є вираз істоти. Світ належить іншим, в залежності від того зайнята людина господарською працею, політичною боротьбою, інтелектуальною, художньою творчістю або релігійним спогляданням. І людина розуміє що-небудь лише тоді, коли думка переймається почуттям і починає рухатися все єство людини. Те, що називають буттям, визначається не думкою, не пізнанням, не ідеєю, а цілісним суб'єктом, тобто і почуттям, і волею, і всією спрямованістю. Цим створюються різні світи. Істина твориться в суб'єкті, вона не дається об'єктивно ззовні. Світ представляється іншим, в залежності від того, молоді ми чи старі, здорові або хворі, радісні або сумні, вчені або неосвічені, віруючі або скептики і так далі. До екзистації не можна прийти, можна лише вийти з неї. Істина є акт волі, вона створюється. К'єркегор каже, що істина тотожна з суб'єктивністю. Бог відкривається для єдиного. Бог присутній лише в суб'єктивності. Об'єктивна істина є смерть існування. Є велика правда в словах К'єркегора, хоча неповна та іноді перекручена. Ясперс говорить, що трансцендентне вловимо лише через занурення в глибину іманентного. Це те саме, що я говорю, але виражено інакше. Той же Ясперс стверджує, що прикордонне положення людини впирається в трансцендентність. Для нього об'єктивно все відносно, екзистенціальне ж в

абсолютному. На відміну від таких екзистенційних філософів, як Гейдеггер і багато інших, я впевнений, що релігійний досвід, в існуванні якого не можна сумніватися, збагачує пізнання і просвітлює філософію. Але це передбачає інше ставлення між філософією та релігією, ніж як його зазвичай розуміють. Справжня філософія ворожа до абстрактного, вона прагне конкретного. До цього прагнув і Гегель, хоча не цілком досягав. Діалектика цієї книги буде не логічною, а життєвою, екзистенційною діалектикою. Для моєї думки характерна есхатологічна спрямованість. З цієї книги буде ясно, що це буде означати. Вона була написана в виключно важкий період мого життя і зовні, і внутрішньо. Це стосується екзистенціальності суб'єкта, що творить. Потрібна була велика духовна зосередженість, щоб умови життя не розчавили.

Глава VI. ЗЛО

Страждання і зло пов'язані між собою, але не тотожні. Страждання може і не бути злом, може бути навіть добром. Існування зла є найбільша таємниця світового життя і найбільше утруднення для офіційної теологічної доктрини і для будь-якої моністичної філософії. Раціоналістичне рішення проблеми зла є таким самим важким, як і рішення проблеми свободи. Можна стверджувати, на основі вагомих підстав, що зло не має позитивного буття і спокушає лише тим, що краде у добра. Але, тим не менш, зло не тільки є, але й переважає в світі. Те, що можна назвати небуттям, може мати екзистенціальне значення. Ніщо має велике екзистенційне значення, хоча не можна сказати, що воно існує. Одна зі спроб вирішити проблему зла і узгодити його з можливістю теодицеї, полягала в тому, що зло є лише в частинах, в цілому ж є лише добро. Так думав Бл. Августин, Лейбніц та інші, бо вони допускали, що Бог користується злом для цілей добра. Але такого роду доктрина заснована на запереченні безумовного значення будь-якої особистості, і вона характерна скоріше для античної, ніж для християнської моралі. Це означає перевагу естетичної точки зору над етичною.

Насправді вірно, що в цьому емпіричному світі немає доброї божественної доцільності. Її не може бути в світі, який визнається переможеним. Можна було б сказати, що доцільність є для окремих груп явищ, але не для цілого світу феноменального, не для зв'язку цих явищ в ім'я добра. Традиційне вчення про промисел змушене заперечувати зло і несправедливість в світі. Воно виходить зі скрути тим, що замість зла визнає лише існування гріха. Існує в нашому світі нездоланий конфлікт індивіда й роду. Надзвичайно тенденційне індивідуальне життя, людське й тваринне, але надзвичайно продуктивна сила родового життя, все знову породжує життя. Доктрина, яка бачить зло лише в частинах і не бачить його в цілому, знаходиться у владі роду і байдужа до індивіда. Геній роду хитрий і завжди підказує нещасній людині брехливі виправдання, якими тримає її в рабстві. Тому історичне та соціальне життя засноване на такій кількості брехні. Брехня може бути самообманом, коли людина стає іграшкою соціально-родових сил життя. Брехня може бути також формою захисту життя від нападу на нього. Питання про правду та брехню є основним моральним питанням.

Від болісного питання про зло людина хоче сховатися в сферу нейтрального і цим намагається прикрити свою зраду Богові. У більш глибокому розумінні нейтрального немає, воно знаходиться на поверхні. Можна було б навіть сказати, що диявол нейтральний. Помилково думати, що він являє собою полюс, протилежний Богові. Полярно протилежний Богові полюс є Бог, інша особа Бога, – крайнощі сходяться. Диявол, князь світу цього, переховується в нейтральному. У релігійному житті взагалі, як і в християнському, величезну роль грала віра в демонів і диявола. Це було одне з рішень проблеми зла. Коли диявола визнають джерелом зла, то відбувається об'єктивація внутрішньої драми людської душі. Він являє собою екзистенціальну реальність, але зовсім не об'єктивна предметна реальність подібна реальностям природного світу, це реальність духовного досвіду, шляхів, якими йде людина. Ідеєю диявола соціально зловживали, залякували нею людей і до величезних розмірів розширили царство диявола, приєднуючи до нього все нові й нові області. Так створився справжній духовний терор. Звіль-

нення душі від терзаючих її демонів можливо лише в очищеній духовній релігії. Демонологія і демонологія були лише на шляху людини до царства духу, царства свободи і любові, до Царства Божого.

Боротьба проти зла легко сама набуває характеру зла, заражається злом. Є зловісна моральна діалектика маніхейського дуалізму. Занадто великі вороги зла самі стають злими. Це парадокс боротьби зі злом і злими: добрі для перемоги над злими стають злими і не вірять в інші способи боротьби зі злими, крім злих способів. Доброта викликає до себе зневажливе ставлення і здається нецікавою, прісною. Злість імпонує, вона здається цікавішою і красивішою. Люди боротьби думають, що злість розумніша за доброту. Проблема тут в тому, що, по суті, не можна здійснювати цілей добра, добрих цілей. Це занадто легко веде до зла, до злих засобів. Потрібно вирити в добро і випромінювати добро. Тільки Євангеліє долає це переродження боротьби зі злом в нове зло, визнає засудження грішників новим гріхом. Потрібно людяно, з добротою ставитися і до диявола. Існує діалектика ставлення до ворога і зла. Ви починаєте боротися в ім'я добра з ворогом і зі злом. Але ви закінчуєте тим, що самі переймаєтеся злом. Основна моральна проблема нашого часу є проблема ставлення до ворога. Ворога перестають вважати людиною, до нього не повинно бути людського ставлення. У цьому відбулося найбільше відступництво від євангельської істини. Я не думаю, щоб існували безнадійно демонічні натури, тобто натури, над якими тяжіє фатум демонічної одержимості, як не думаю, щоб існували демонічні народи. Існує лише демонічний стан людей і народів. Тому ні над ким не можливий остаточний суд.

Як існує діалектика ставлення до ворога, в силу якої той, хто бореться зі злим ворогом в ім'я добра, сам стає злим, так існує і діалектика смиренності, через яку вона перетворюється в пасивність перед злом, в пристосування до зла. Також є діалектика покарання за злочин, який сам перетворюється в злочин. У людей є непереможна потреба у козлі відпущення, у ворозі, який став причиною всіх їхніх нещастій і якого можна і навіть потрібно ненавидіти. Це можуть бути євреї, єретики, масони, єзуїти, яacobініці, більшовики, буржуазія, міжнародні таємні товариства і так далі. Революція завжди потребує ворога для свого харчування і вигадує ворога, коли його вже немає. Те саме робить і контрреволюція. Коли знайдений козел відпущення, то людина відчуває себе краще. Це є об'єктивація зла, викидання його в зовнішню реальність. Держава має право боротися зі злочинами і дуже сильними зовнішніми проявами зла, але воно саме скоює злочини і робить зло. Як найхолодніше з чудовиськ (вираз Ніцше), воно скоює злочин і творить зло безпристрасно і абстрактно. Підтримуючи право, держава зберігає добро, але вона створює і своє особливе зло. Об'єктивується зла потреба випробувати радість жорстокості, колективне задоволення від заподіяння болю, від права карати і бути присутнім при покаранні.

Відносини між добром і злом непрості, і в них є складна екзистенціальна діалектика. Добро може перероджуватися в зло, зло може перероджуватися в добро. Саме розрізнення між добром і злом було вже болючим роздвоєнням і мало початку проходження через падіште. Є щось від раба в розумінні гріха як злочину, що порушує волю Божу і викликає судовий процес з боку Бога. Подолання цього розуміння означає рух всередину, в глибину. Гріх є роздвоєність, обмеження, неповнота, роз'єднаність, поневолення, ненависть, а не непослух і не формальне порушення волі Божої. Неможливо і неприпустимо будувати онтологію зла. Тому безглузда і зла ідея вічного пекла. Зло є лише шлях, випробування, зрив. Гріхопадіння є, перш за все, випробування волі. Людина йде до світла через темряву. Це найглибше розкрито Достоєвським.

Зло пояснюють свободою. Це найпоширеніше пояснення зла. Але свобода є таємниця, що не піддається раціоналізації. Шкільно-традиційне вчення про свободу волі статичне і дуже мало розкриває таємницю виникнення зла. Залишається незрозумілим, як з доброї природи людини і самого диявола, з райського життя в променях Божого світла, завдяки свободі тварі, яка розуміється як вищий дар Божий і знак богоподібності, виникло зло, зле життя людини стало нагадувати пекло. Потрібно допустити існування нествореної свободи, що передує буттю, зануреному в ірраціональну і меонічну сферу, те, що

Беме називає *Ungrund*, але чому він давав дещо інший сенс. Визнання такої добуттєвої свободи, дотваринної свободи, ставить перед людиною творчу задачу продовження миротворення, а саме зло робить шляхом, важким досвідом, а не онтологічним початком, перехідним у вічність (пекло). Свободу потрібно розуміти динамічно, в діалектичному процесі. Існують протиріччя свободи та різні її стани й закони. Зло гостро ставить есхатологічну проблему, і воно знімається, долається лише есхатологічно.

Зі злом треба боротися, і зло повинно бути остаточно подолано. І разом з тим проходження через досвід зла було шляхом не тільки вниз, але й вгору. Не саме зло було шляхом вгору, а духовна сила пробудженого їм опору і породжене їм знання. Зло безглузде, і воно має вищий сенс. Також свобода протилежна необхідності та рабству, і вона може перероджуватися в необхідність і рабство, переходити в свою протилежність. Людина повинна пройти через випробування всіх можливостей, пережити досвід пізнання добра і зла, і саме зло може стати діалектичним моментом добра. І зло може бути іманентно подолано, тобто має відбутися те, що Гегель називав *Aufhebung*, коли долається негативне і все позитивне входить в наступну стадію. Так і атеїзм може стати діалектичним моментом богопізнання. Це доля людини – пройти через атеїзм, через комунізм і багато іншого, щоб іманентно збагаченим подоланням вийти до світла. Потрібно не винищення “злих”, а їхнє просвітлення. Зло можна перемогти лише зсередини, а не одним насильницьким недопущенням і винищенням. І разом з тим повинні бути покладені зовнішні межі проявів зла, винищуючим життя. Зі злом повинна бути духовна та соціальна боротьба. Соціальна боротьба не може не вдаватися до сили в умовах цього світу. Духовна ж боротьба може бути лише просвітленням і перетворенням, а не насильством.

14.9. В. ФРАНКЛ. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ДИНАМІКА І НЕВРОТИЧНА ВТЕЧА

Людині потрібно проявити і реалізувати цей сенс. Вплив екзистенціальної динаміки, який відбивається в логотерапевтичній понятті “сислової орієнтації”, був відзначений Котхеном, коли він відкрив значну позитивну кореляцію між орієнтацією на зміст і психічним здоров'ям. Девіс, Маккорт і Соломон показали, що галюцинацій, що виникають під час сенсорної депривації, не можна уникнути, просто забезпечуючи суб'єкт сенсорним сприйняттям, але можна уникнути, відновлюючи смисловий контакт із зовнішнім світом. І нарешті, Пірл Шредер повідомив, що у клієнтів, які показали високий рівень відповідальності, терапевтичні зміни виявилися більш значимими, ніж у індивідів з низьким почуттям відповідальності.

Сильна смислова орієнтація може також подовжувати життя або навіть рятувати його. Це нагадує мені той факт, що Гете працював сім років над завершенням другої частини “Фауста”. Зрештою, в січні 1832 року, він завершив рукопис, а через два місяці помер. Насмілюся припустити, що протягом останніх семи років свого життя він біологічно жив за межею своїх можливостей. Він затримав свою смерть і залишався живий, поки не закінчив свою роботу і не реалізував сенс свого життя. Що ж стосується того, що смислова орієнтація рятує життя, я можу спиратися на свій клінічний і метаклінічний досвід, набутий в живій лабораторії концентраційних таборів.

Акцентуючи користь смислової орієнтації та її вирішальне значення для збереження та відновлення психічного здоров'я, я далекий від недооцінки таких корисних засобів психіатрії, як електрошок, транквілізатори або навіть лоботомія. Кілька разів за час моєї клінічної роботи я діагностував показання для лоботомії, яку і робив в декількох випадках сам – згодом я не шкодував про те, що провів ці операції. Ми також не повинні у важких випадках ендогенної депресії позбавляти пацієнта того полегшення, яке може принести електрошок. Я вважаю невірним, що в таких випадках не можна звільнитися

від почуття провини тільки тому, що за ним дійсно полягає справжня вина. У цьому сенсі кожен з нас стає винним протягом свого життя; ця екзистенційна провина є атрибутивною для кінцевої людини. Просто пацієнт, що страждає ендогенною депресією, переживає її патологічно деструктивно. Із цього не випливає, що екзистенційна провина є причиною ендогенної депресії. Ендогенна депресія тільки викликає патологічну свідомість цієї провини. Так само, як поява рифа з моря під час відпливу не є причиною відпливу, але обумовлена ним, так і почуття провини, з'являючись під час ендогенної депресії – емоційного відпливу, – не є причиною депресії. Більш того, прояв для пацієнта його екзистенційної провини під час стану депресії може настільки посилити його прагнення до самозвинувачення, що він, зрештою, провокує самогубство.

Інша відбувається при невротичній депресії. В цьому випадку типово невротична втеча має бути припинена. Ця втеча має відношення не тільки до провини, але також до двох інших складових того, що я називаю трагічною тріадою людського буття, – до болю і смерті. Людина повинна змиритися зі своїм кінцем в цих трьох аспектах, прийнявши як факт: 1) що вона зазнала невдачі; 2) що вона страждає і 3) що вона помере. Отже, після того, як ми розглянули провини, давайте повернемося до болю і смерті.

Принципом логотерапії є те, що сенс життя може бути знайдений не тільки через сприйняття благ, але також через страждання. Ось чому життя не втрачає свого сенсу до останнього моменту. Навіть безпросвітна доля, пов'язана, наприклад, з невиліковною хворобою, дає людині шанс реалізувати найглибший сенс. Все залежить від тієї позиції, яку вона займає в такій ситуації. Життя можна зробити осмисленим: 1) тим, що ми даємо світу своїм творенням; 2) тим, що ми беремо від світу в нашому сприйнятті; 3) тією позицією, яку ми займаємо по відношенню до світу, що включає в себе певне обране нами ставлення до страждання.

Дозвольте мені проілюструвати те, що я маю на увазі. Одного разу літній лікар звернувся до мене за допомогою з причини жорстокої депресії. Він не міг пережити втрати своєї дружини, яка померла два роки тому, і яку він любив понад усе на світі. Як я міг допомогти йому? Що я повинен був сказати йому? Я не став йому нічого говорити, а замість цього поставив йому питання: “Що б сталося, доктор, якби ви померли першим, а вашій дружині довелося б пережити вас?” Він відповів: “О, це було б жахливо для неї; як же вона повинна була б страждати!” Я сказав: “Ви бачите, доктор, їй вдалося уникнути таких страждань; і саме ви позбавили її від них, але тепер ви натомість повинні жити та оплакувати її”. Він не сказав більше ні слова, але потиснув мою руку і спокійно вийшов з мого офісу. Страждання в певному сенсі перестає бути стражданням в той момент, коли воно набуває сенсу, такий, як сенс жертви.

Звичайно, це не було, власне кажучи, терапією, оскільки, по-перше, його відчай не був захворюванням, і, по-друге, я не міг змінити його долю – адже я був безсилий воскресити його дружину. Але я принаймні зумів змінити його ставлення до долі так, що він зміг побачити сенс в своєму стражданні. Логотерапія наполягає на тому, що людина має перейматися не тим, як знайти задоволення або уникнути болю, але, скоріше, тим, як знайти сенс свого життя. Таким чином ми бачимо, що людина готова страждати, якщо тільки вона переконана, що її страждання мають сенс.

Згідно з ученням логотерапії, людська свобода ні в якій мірі не є свободою від умов, але, скоріше, свободою зайняти певну позицію по відношенню до умов. Тому вибір позиції щодо сенсу страждання збільшує свободу. Діючи таким чином, людина в певному сенсі підноситься над світом і своїм скрутним становищем. Я постараюся проілюструвати сказане своїм досвідом, який я почерпнув в перші дні перебування в концентраційному таборі в Аушвіці. Шанси виживання там були не більше, ніж один з дванадцяти. Навіть рукопис книги, який я ховав у своєму пальто, мені не представлялося можливим врятувати. Цей рукопис був першою версією моєї книги “Доктор і душа: введення в логотерапію”, яка була пізніше, в 1955 році, опублікована в Нью-Йорку. У концентраційному таборі я повинен був здати свій одяг з рукописом. Отже, я повинен був пережити втрату своєї духовної дитини і відповісти на питання – позбавила б мене ця втрата сенсу життя? Відповідь на це питання я отримав швидко. В обмін на мій одяг, мені дали лах-

міття арештованого, якого вже послали в газову камеру; в кишені я знайшов самотню сторінку з єврейського молитовника. У ній була головна іудейська молитва Shema Yisrael, яка представляла собою заповідь: “Люби твого Господа всім своїм серцем, всією своєю душею, з усією твоєю силою”, або, як можна було б інтерпретувати її, – заповідь сказати життю “так”, не дивлячись на обставини, страждання або навіть смерть. Я сказав собі, що життя, сенс якого залежить від того, чи буде опублікований рукопис, не є, в кінцевому рахунку, вартим життя. Таким чином на тій єдиній сторінці, яка замінила багато сторінок мого рукопису, я побачив символічний заклик надалі переживати свої думки замість того, щоб просто записувати їх на папері.

Тут я хочу розповісти такий випадок. Мати двох хлопчиків потрапила в мою клініку після спроби самогубства. Один з її синів був розбитий дитячим паралічем і міг пересуватися тільки в інвалідному кріслі, інший її син тільки що помер у віці одинадцяти років. Мій помічник доктор Кокоу-рек запросив цю жінку приєднатися до терапевтичної групи. Він вів у цій групі психодраму. І сталося так, що я зайшов до кімнати саме в той момент, коли ця мати розповідала свою історію. Вона не змирлася зі своєю долею, вона не могла пережити втрату сина, але, коли вона спробувала накласти на себе руки разом з покаліченим сином, він не тільки відмовився від цього, але зміг і її утримати від самогубства. Для нього життя залишалось наповненим змістом. Чому не для його матері? Як могли ми допомогти їй знайти сенс?

Я запитав в іншої жінки, яка перебувала в групі, скільки їй років. На її відповідь, що їй було тридцять, я заперечив: “Ні, вам не тридцять, вам зараз вісімдесят років, і ви лежите на смертному одрі. Ви озираетесь на своє життя, яке було бездітним, але повним фінансових успіхів і соціального престижу”. Потім я запропонував їй уявити собі, що б вона відчувала в такій ситуації. “Що ви подумаете про це? Що ви скажете собі самій?” Я прочитую її відповідь так, ніби він був записаний на магнітофонній плівці: “О! Я вийшла заміж за мільйонера; у мене було легке життя, повне багатства, і я прожила його! Я фліртувала з чоловіками. Я дражнила їх! Але зараз мені вісімдесят, у мене немає своїх дітей. Озираючись назад, як літня жінка, я не бачу, для чого все це було потрібно; насправді я повинна сказати, що життя прожитке невдало!”

Потім я запропонував матері покаліченого сина уявити себе в такій ситуації. І знову я цитую запис: “Я хотіла мати дітей, і моє бажання здійснилося. Один хлопчик помер, інший, каліка, буде відправлений до інституту, якщо я не зможу про нього подбати. І хоча він беспорядний каліка, це останній мій хлопчик. Тому я зробила можливість для нього більш повноцінне життя; я виростила більш повноцінну людину зі свого сина”. У цей момент вона заплакала, але продовжила: “Що стосується мене, я можу, озирнувшись назад, примиритися з моїм життям, тому що я можу сказати, що моє життя було наповнене сенсом, і я намагалася реалізувати його; все, що я зробила кращого, я зробила для свого сина. Моє життя не було невдалим!” Представляючи собі те, як вона буде дивитися на своє життя зі свого смертного одра, вона раптом змогла побачити його сенс, який охоплював всі її страждання. Таким же чином для неї стало ясно, що навіть коротке за тривалістю життя, як у її померлого сина, може бути настільки багате радістю і любов'ю, що в ньому виявиться більше сенсу, ніж в деяких життях, що тривали по вісімдесят років.

За прямим і вертикальним шляхом страждань людина перетинає вимір удачі та невдачі, який превалює в сучасному діловому світі.

Бізнесмен рухається між полюсами успіхів і невдач. Homo pattern, однак, піднімається над цим виміром; він рухається між полюсами сенсу і безглуздості, які знаходяться на лінії, перпендикулярній по відношенню до лінії удачі та невдачі. Що я маю на увазі? Хтось може насолоджуватися життям, наповненим задоволеннями і владою, і в той же час відчувати почуття його досконалої безглуздості. Згадайте пацієнтку, чию записану на плівку оцінку своєму життю я відтворив вище. Навпаки, стає зрозумілим, що людина, навіть зіткнувшись з безнадійною ситуацією, може реалізувати сенс свого життя, як такий. Вона може втратити багатство і здоров'я і все ще бажати страждання, бути здатною страждати, – заради справи, щодо якої взяла на себе зобов'язання, заради людини,

яку любити, або заради Бога. Згадаймо пацієнтку, яку я цитував останньою. Таке досягнення, безсумнівно, є каменем спотикання і дурістю для матеріалістів.

Через свою свободу людина не тільки здатна відокремлювати себе від світу, але здатна також на самоусунення. Іншими словами, людина може зайняти потрібну позицію щодо самої себе: вона, як духовна особистість, може сформувати те чи інше ставлення до свого психологічного характеру. Наступна історія є хорошою ілюстрацією цієї, специфічно людської, здатності до самоусунення. Під час Першої світової війни єврейський військовий доктор австрійської армії сидів поруч з полковником, коли почався сильний обстріл. Жартома полковник сказав: “Ще один доказ переваги арійської раси над семітською! Адже ви боїтеся, чи не так?” “Звичайно, я боюся, – відповів доктор, – але хто вище? Якби ви, полковнику, боялися так само, як я, ви б довго бігли звідси без оглядки”. Страх і тривожність як такі в розрахунок не беруться. Що має значення, так це наше ставлення до фактів – воно більше, ніж самі факти. Це також може бути застосоване до фактів нашого внутрішнього життя.

Список джерел

1. Больнов, О. Фр. Философия экзистенциализма: философия существования. - <http://kosilova.textdriven.com/narod/studia/bollnow.htm> O.F.Bollnow. Existenzphilosophie
2. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 251-350.
3. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginum, 1997. С.11-14.
4. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С.154-160.
5. Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Mariten/krat_och.php
6. Марсель Г. Быть и иметь. — Новочеркасск: Сагуна, 1994. С.10, 25.
7. Ясперс К. Введение в философию. М.: Канон+. Реабилитация, 2000. С.18-22.
8. Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж. YMCA-PRESS, 1952. С.255-256, 300-303.
9. Франкл В. Экзистенциальная динамика и невротическое бегство. Воля к смыслу/Пер. с англ. - М.: Апрель-Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. С.81-85.

ТЕМА 15. АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

- 15.1. У. Джеймс. Перцепт і концепт. Значення концепту
- 15.2. М. Шлік. Поворот в філософії
- 15.3. Р. Карнап. Подолання метафізики. Логічний аналіз мови
- 15.4. Б. Рассел. Логічний атомізм
- 15.5. Л. Вітгенштейн. Логіко-філософський трактат
- 15.6. Л. Вітгенштейн. Філософські дослідження.
- 15.7. Г. Райл. Позитивне значення “знання як”
- 15.8. П.Ф. Стросон. Індивіди. Досвід дескриптивної метафізики

15.1. У.ДЖЕЙМС. ПЕРЦЕПТ І КОНЦЕПТ. ЗНАЧЕННЯ КОНЦЕПТУ

Різниця між перцептом і концептами

Тепер для нас доцільніше всього розпочати розгляд питання про відмінність між думками і речами. Речі ми пізнаємо за допомогою наших відчуттів, і деякі мислителі позначають їх терміном “подання” на відміну від ідей, відтворень, які ми можемо мати, крім органів відчуттів. Я особисто давно звик позначати контраст між речами і думками шляхом протиставлення термінів “перцепт” (відчуття) і “концепт” (поняття), але потрібно визнати, що концепти виділяються поступово з перцептів і знову розчиняються в них. Вони так тісно взаємно переплетені, і ми в житті до того безроздільно і упереміш ними користуємося, що нерідко важко буває повідомити починаючому вивчати філософію чітке уявлення щодо відмінності, яка існує між ними. Відчуття і мислення в людині тісно сплетені, але вони змінюються незалежно один від одного. Наші чотириногі предки проявляли розумову здатність в мінімальному ступені, але ми не маємо жодних підстав припускати, що їх чуттєві, безпосередні переживання є багатшими або біднішими за наші. Потрібно допустити, що спочатку відчуття були самодостатніми і що мислення приєдналося пізніше як додаткова функція, яка давала нам в руки засоби для пристосування до більш широкого кола життєвих умов у порівнянні з тим, який доступний тваринам. Деякі частини потоку відчуттів і у тварин, і у людей, напевно, більш інтенсивні, більш виразні, викликають більш емоційне збудження, але в той час, як нижчі тварини просто реагують на більш гострі порушення відповідними рухами, вищі тварини запам’ятовують їх, а люди реагують на них своїм мисленням і за допомогою іменників, прикметників, дієслів позначають їх для подальшого пізнання.

Істотна різниця між перцептами та концептами полягає в тому, що перцепти безперервні, а концепти – ні. Я не хочу цим сказати, що концепти переривні в їх існуванні, бо формування концепту, як акту мислення, це частина загального потоку відчуттів, але концепти дискретні, переривчасті в тому сенсі, що кожен має своє особливе значення. У кожного концепту є його єдиний сенс, що виключає всі інші, і якщо людина, що користується цим поняттям, не усвідомлює, чи має вона на увазі при цьому той чи інший сенс, то це показує, що в її свідомості концепт сформований недосконало. Навпаки, потік чуттєвих переживань, як такий, не означає нічого і є просто безпосереднє переживання. У найменшій своїй частині він утворює лише якусь різноманітну сукупність і містить в собі безліч аспектів і рис, які можуть бути ізольовані і виділені поняттям, ставши після цього його постійним значенням. Потоку свідомості властиві тривалість, напруженість, складність або простота, захопливість, хвилювання, приємність переживань або прямо протилежні тому властивості.

У потік свідомості входять всі можливі чуттєві дані, кожна з яких займає значну або незначну частину загального поля свідомості. І все-таки ці частини утворюють одну

непорушну єдність. Кордон між цими частинами не більш виразний, ніж межа між окремими частинами єдиного поля зору, адже межами можуть служити речі, що знаходяться в проміжку. Так само в загальному чуттєвому потоці може бути мова тільки про частину самого потоку, а кордони всередині цього потоку настільки нечіткі, що розрізняються та виокремлюються нами в процесі мислення, але одразу змішуються, взаємно проникають один в одного і, розливаючись, зливаються з сусідніми частинами. Зрозуміло, в такому випадку ми маємо справу лише з чисто ідеальними “відрізками” в чуттєвому потоці. Якщо ви, читач, відчуваєте себе здатним відмовитися від будь-якого інтелектуального тлумачення і ось тепер, в цю хвилину, поринути в сферу безпосередніх чуттєвих переживань, то перед вами постане те, що хтось назвав неосяжним строкато-гучним хаосом, – різноманітна єдність, про яку однаково можна сказати, що вона і вільна від суперечностей, і що вона явним чином виткана з них.

Сфера концептів

З цього первісного чуттєвого різноманіття увагу “викроюють” окремі об’єкти, яким нами в процесі мислення даються назви, щоб навіки розрізнити в небесах “сузір’я”, на землі – “берег”, “море”, “скелі”, “кущі”, “траву”. Ми “викроюємо” з потоку часу “дні” і “ночі”, “літа” й “зими”. Ми говоримо, що є та чи інша частина чуттєвого безперервного потоку, і всі ці “що”, отримані нами шляхом абстрагування, і суть концепти.

Створюваний мною погляд знаходиться в прямому протиріччі з кантівським поглядом на цю проблему, який з того часу став панівним. Кант завжди говорить про первинний чуттєвий потік, як про “різноманіття”, головною особливістю якого є незв’язність. Він вважає, що необхідною умовою, яка вносить в це нескладне різноманіття об’єднуючий початок, є активність “трансцендентальної апперцепції”, нашого Я. Для установлення певних зв’язків між чуттєвими даними, потрібна співучасть діяльності розуму, який за допомогою категорій вносить в чуттєві дані синтезуючу єдність. Нехай читач вирішує, чий опис даного процесу більш узгоджується з його особистим досвідом – Канта або мій.

Розумове життя людини майже цілком зводиться до заміщення даних чуттєвого порядку, є для нього початковим емпіричним матеріалом, даними інтелектуального порядку. Але перш ніж з’ясувати наслідки подібного заміщення, я вважаю за потрібне сказати щось про інтелектуальну сферу як таку.

Ряди концептів, відокремлених від перцептів, у думці дорослої людини накопичуються все більше і більше, і деякі частини цих ланцюгів концептів так само привертають нашу увагу, як його залучають окремі сторони чуттєвого потоку перцептів; таким шляхом зароджуються концепти вищого порядку відволікання. Ці нові утворення думки безмежно розростаються внаслідок того, що люди володіють надзвичайно загостреною здатністю розрізнення, як і тому, що деякі особи виявляють виняткову здатність помічати наймінливіші риси в сфері явищ, що відбуваються перед ними. Відкриваються нові точки зору по відношенню до сталого погляду, виділяються нові якісні риси у вже знайомій якості, встановлюються нові відносини поряд з колишніми, констатуються в даному об’єкті нові риси, інші заперечуються, визнаються відсутніми – все це зрештою фіксується інтелектом за допомогою нових термінів, які приєднуються до раніше придбаного людством запасу іменників, дієслів, прикметників, сполучників і прийменників, завдяки яким наш розум осягає явища навколишнього життя. При знайомстві з кожною новою книгою ми фіксуємо в своєму розумі за допомогою слів якийсь новий концепт, цінність якого прямо залежить від того, наскільки корисним є його застосування. Так виникають різні світи думок, які відрізняються один від одного специфікою взаємовідносин їх складових частин. Світ “речей”, як їх уявляє собі обиватель з точки зору здорового глузду, світ практичних завдань, що підлягають виконанню, математичний світ чистих форм, світ моральних основ, світи логіки, музики і так далі – всі ці світи є продуктами абстракції, узагальнень, для яких вихідними пунктами є давно забуті, безпосередні дані чуттєвого порядку; світи думки ніби виростають на ґрунті цих чуттєвих даних і

знову повертаються до них, занурюючись зокрема в сьогоденні та майбутні потоки відчуттів.

За допомогою наших “що” (тобто концептів) ми фіксуємо наші “це” (тобто перцепти). Перцепти і концепти взаємопроникають один в одного, стають невіддільними один від одного, а в загальній суміші наповнюють і запліднюють один одного. Реальність в її повноті недоступна пізнанню за допомогою лише одного з цих елементів. Ми також потребуємо обох, як потребуємо обох ніг, щоб ходити. Починаючи з Аристотеля і до наших днів, філософи відверто визнавали, що для повного пізнання факту необхідні обидва елементи – і чуттєвий, і інтелектуальний. Я сказав: “для повного пізнання факту”, але ж факти суть поодинокі даності, вони завжди пов’язані з практичними потребами і засобами щодо їх задоволення. У греків незабаром склалося переконання, ніби єдиним родом пізнання, гідним істинно філософського розуму, є пізнання універсальї, тобто концептів абстрактних форм, якостей, чисел і відносин. Поодинокі факти мінущі, а наше сприйняття фактів мінливе. А концепт залишається навіки незмінним, і між такими незмінними елементами думки, як концепти, і відносини можна встановити постійні, які є вираженням вічних істин. Звідси в філософії виникла тенденція, що проходить через всю її історію: різко протиставляти пізнання “універсальних”, “осягаємих розумом” основ як чогось божественного, гідного і почесного для духу, що пізнає, чуттєвому пізнанню одиничного – як чомусь порівняно нижчому, що ріднить нас з тваринами.

15.2. М. ШЛК. ПОВОРОТ В ФІЛОСОФІЇ

Якщо ми зустрічаємося зі справжньою проблемою, то в теорії завжди можна відкрити шлях, який призводить до її вирішення. Бо очевидно, що вказівка шляхів вирішення збігається із зазначенням змісту цієї проблеми. Практичне проходження цим шляхом може, звичайно, утруднитися обставинами фактичного порядку – наприклад, недоліком людських здібностей. Акт верифікації, до якого зрештою призводить шлях вирішення, завжди однаковий; це якийсь певний факт, який підтверджений наглядом і безпосереднім досвідом. Таким способом визначається істинність (або хибність) кожного твердження – в повсякденному житті або в науці. І не існує інших способів перевірки та підтвердження істин, крім спостереження та емпіричної науки. Будь-яка наука (оскільки ми розуміємо під цим словом – зміст, а не людські пристосування для його відкриття) є система пізнавальних пропозицій, тобто істинних тверджень досвіду. І всі науки в цілому, включаючи й затвердження повсякденного життя, є системою знань. Не існує (в доданні до цього) якоїсь області “філософських” істин. Філософія не є системою тверджень, це не наука.

Але тоді що ж це? Звичайно, це не наука, але, тим не менш, вона є щось значне і важливе, що її, як і раніше, можна удостоїти звання цариці наук, бо ніде не записано, що цариця наук сама повинна бути наукою. Поворот, що відбувається сьогодні, характеризується тим, що ми бачимо в філософії не систему пізнання, а систему дій. Філософія – така діяльність, яка дозволяє виявляти або визначати значення пропозицій. За допомогою філософії пропозиції пояснюються, за допомогою науки вони верифікуються. Наука займається істинністю пропозицій, а філософія – тим, що вони насправді означають. Зміст, душа і дух науки складаються, природньо, в тому, що саме в дійсності означають її пропозиції. Філософська діяльність щодо наділення сенсом є, таким чином, альфа і омега всього наукового знання. Це розуміли і раніше, коли говорили, що філософія одночасно і лежить в основі, і є найвищою точкою в будівлі науки. Правда, помилково вважали, що фундамент складається з “філософських” пропозицій – пропозицій теорії пізнання, а вінцем є філософські пропозиції, названі метафізикою.

Легко бачити, що в завдання філософії не входить формулювання пропозицій – наділення пропозицій змістом не може бути здійснено за допомогою самих пропозицій. Бо

якщо, скажімо, я говорю про сенс моїх слів, застосовуючи роз'яснюючі пропозиції та визначення, тобто з допомогою інших слів, слід було б запитати, в свою чергу, про сенс цих роз'яснюючих слів і так далі. Це не може тривати без кінця і завжди приходить в кінцевому рахунку до вказівки на те, що мається на увазі і, таким чином, до реальних актів. Проте саме ці дії не можуть бути далі роз'яснені, та вони й не потребують роз'яснення. Остаточне наділення сенсом, таким чином, завжди відбувається за допомогою діянь. Саме діяння, або дії, є основою філософської діяльності.

Однією з найсерйозніших помилок минулого була віра в те, що дійсне значення і справжній зміст так само формулюються у вигляді пропозицій і, отже, можуть бути репрезентовані в пізнавальних пропозиціях. Це було помилкою “метафізики”. Зусилля метафізиків завжди були спрямовані на абсурдну мету – висловити чисту якість (“сутність” речей) за допомогою пізнавальних пропозицій, тобто висловити невимовне. Якісті не можуть бути “висловлені”. Вони можуть бути лише продемонстровані в досвіді. Однак до цього демонстрування пізнання не має ніякого відношення.

Таким чином, метафізика гине не тому, що людський розум не в змозі вирішити її завдань (як, наприклад, думав Кант), але тому, що таких завдань не існує. З виявленням помилкових формулювань цієї проблеми пояснюється також і історія метафізичних суперечок.

Якщо наша концепція вірна в головному, ми повинні обґрунтувати її історично. Слід пояснити зміни в сенсі слова “філософія”.

Ось в чому тут справа. Якщо в давнину (і навіть до самого останнього часу) філософія вважалася тотожною всякому чисто теоретичному науковому дослідженню, то це вказує на той факт, що наука була в змозі сама виконувати завдання прояснення власних фундаментальних понять. Емансипація спеціальних наук від філософії доводить, що сенс деяких фундаментальних понять став достатньо ясним, щоб забезпечити в подальшому успішну роботу з ними. Якщо сьогодні етика й естетика, а часто також і психологія, вважаються відгалуженнями філософії, це означає, що вони не володіють поки що досить ясними базисними поняттями, що їх зусилля до цього часу спрямовані головним чином на зміст власних тверджень. Нарешті, якщо всередині вже уставленої науки в якийсь момент виникає раптом необхідність знову подумати над істинним сенсом фундаментальних понять і в результаті досягається більш глибоке розуміння їхнього змісту, це відразу ж вважається видатним філософським досягненням. Всі згодні, наприклад, що робота Ейнштейна, спрямована на аналіз змісту тверджень про час і простір, була філософським досягненням. Тут ми повинні додати, що вирішальні й епохальні кроки в науці завжди мають такий характер; вони припускають прояснення сенсу фундаментальних тверджень, і тільки ті досягають в них успіху, хто здатний до філософської діяльності. Великий дослідник – завжди філософ.

Часто також назва “філософія” застосовується до дій, які спрямовані не на чисте пізнання, а на поведінку в житті. Це цілком зрозуміло. Бо мудра людина возвеличується над нерозумним натовпом тільки тим, що може вказати більш ясно сенс тверджень і питань, що відносяться до життєвих відносин, фактів і бажань.

Поворот в філософії означає також рішучу відмову від помилкових шляхів, які були намічені в другій половині XIX століття і призвели до абсолютно неправильних оцінок того, що таке філософія. Я маю на увазі уявлення про індуктивний характер філософії і, відповідно, переконання, що філософія складається виключно з пропозицій, що володіють гіпотетичною істинністю. Ідея про те, що пропозиції філософії лише ймовірні, не була раніше популярною. Мислителі минулого відкинули б таку ідею як несумісну з гідністю філософії, і в цьому виявлялося здорове інстинктивне відчуття, що філософія повинна займатися пошуком останніх підстав пізнання. Зворотню сторону медалі була догма про те, що філософія шукає безумовно справжні апіорні аксіоми; це ми повинні розглядати як вкрай невдалий вираз вказаного інстинкту, особливо в світлі того, що філософія взагалі не складається з пропозицій. Однак ми теж віримо в гідність філософії та вважаємо несумісними з нею недостовірність і ймовірність. Ми раді, що вирішальний поворот робить неможливими такі концепції, бо поняття ймовірності або

недостовірності просто не застосовуються до дій по осмисленню, які утворюють філософію. Вона повинна встановлювати сенс пропозицій як щось явно остаточне. Або у нас є цей сенс, і тоді ми знаємо, що означає ця пропозиція, або ми не володіємо таким знанням і в цьому випадку маємо справу з порожніми словами, а зовсім не з пропозиціями. Немає нічого, що було б посередині, і не може бути й мови про “ймовірності” того, що деякий даний сенс є вірним. Таким чином, зробивши поворот, філософія доводить достовірний характер своїх пропозицій ще ясніше, ніж раніше.

І тільки за рахунок такого повороту може бути припинена суперечка систем. Я повторюю: в результаті нового погляду на речі ми можемо сьогодні вважати цей опір практично закінченим. Сподіваюся, що це буде з усією ясністю відбито на сторінках даного журналу в початковий період його існування.

Зрозуміло, залишаться ще численні рухи назад. Звичайно, багато філософів століттями ще будуть бродити по уторованим шляхам і обговорювати старі псевдопроблеми. Але зрештою їх перестануть слухати: вони стануть нагадувати акторів, які продовжують грати навіть після того, як аудиторія спорожніла. І тоді не буде необхідності обговорювати якісь особливі “філософські проблеми”, бо можна буде по-філософськи говорити про які завгодно проблеми, тобто обговорювати їх ясно та осмислено.

15.3. Р. КАРНАП. ПОДОЛАННЯ МЕТАФІЗИКИ

1. Введення

Починаючи з грецьких скептиків аж до емпіристів XIX століття, було багато противників метафізики. Сумніви, що висувалися, були дуже різноманітними. Деякі оголошували вчення метафізики помилковим, адже воно суперечить досвідченому пізнанню. Інші розглядали його як щось сумнівне, адже його постановка питань переступає межі людського пізнання. Багато антиметафізиків підкреслювали безплідність занять метафізичними питаннями; чи можна на них відповісти чи ні, у всякому разі не слід на цьому засмучуватися; необхідно присвятити себе практичним завданням, які пред'являються кожен день діючим людям.

Завдяки розвитку сучасної логіки, стало можливим дати нову і більш гостру відповідь на питання про законність і право метафізики. Дослідження “прикладної логіки” або “теорії пізнання”, які поставили перед собою завдання логічним аналізом змісту наукових пропозицій з'ясувати значення слів (“понять”), що зустрічаються в пропозиціях, призводять до позитивного та негативного результатів. Позитивний результат виробляється в сфері емпіричної науки; роз'яснюються окремі поняття в різних областях науки, розкривається їх формально-логічний і теоретико-пізнавальний зв'язок. В області метафізики (включаючи всю аксіологію та вчення про норми) логічний аналіз призводить до негативного висновку, який полягає в тому, що ці уявні пропозиції цієї області є повністю безглуздими. Тим самим досягається радикальне подолання метафізики, яке з більш ранніх антиметафізичних позицій було ще неможливим. Правда, знаходяться подібні думки вже в деяких більш ранніх міркуваннях, наприклад, номіналістичного типу, але рішуче їх проведення можливе лише сьогодні, після того як логіка, завдяки своєму розвитку, яке вона отримала в останні десятиліття, стала знаряддям достатньої гостроти.

Якщо ми стверджуємо, що так звані пропозиції метафізики є безглуздими, то це слово розуміється в строгому сенсі. У нестрогому сенсі це питання називають зазвичай безглуздом, якщо його встановлення є повністю безплідним (наприклад, питання “яка середня вага яких-небудь осіб у Відні, телефонний номер яких закінчується цифрою “3”) або ж пропозицію, яка є абсолютно помилковою (наприклад, “в 1910 році у Відні було шість жителів”), або таку, яка не тільки емпірично, а й логічно хибна, що суперечить

(наприклад, “з осіб А і Б кожен на 1 рік старше, ніж інший”). Пропозиції такого роду, будь вони безплідні або помилкові, є, однак, осмисленими, бо тільки осмислені пропозиції можна взагалі поділити на (теоретично) плідні й безплідні, справжні та несправжні. У строгому сенсі безглуздим є ряд слів, який всередині певної мови зовсім не утворює пропозиції. Буває, що такий ряд слів на перший погляд виглядає так, як ніби-то він є пропозицією; в цьому випадку ми називаємо його псевдопропозицією. Ми стверджуємо, що ці уявні пропозиції метафізики шляхом логічного аналізу мови викриваються як псевдопропозиції.

Мова складається зі слів і синтаксису, тобто з наявних слів, які мають значення, і з правил освіти пропозицій. Ці правила вказують, яким шляхом зі слів можна утворювати пропозиції різного виду. Відповідно, є два види псевдопропозицій: або зустрічається слово, щодо якого лише помилково вважають, що воно має значення, або вжиті слова хоча і мають значення, але складені в протиріччі з правилами синтаксису, тому вони не мають сенсу. Ми побачимо на прикладах, що псевдопропозиції обох видів зустрічаються в метафізиці. Потім ми повинні будемо з'ясувати, які підстави є для нашого твердження про те, що вся метафізика складається з таких пропозицій.

2. Значення слова

Якщо слово (всередині певної мови) має значення, то зазвичай говорять, що воно означає “поняття”; але якщо тільки здається, що слово має значення, в той час як в дійсності воно таким не володіє, то ми говоримо про “псевдопоняття”. Як пояснити їхнє виникнення? Хіба не кожне слово вводиться в мову тільки для того, щоб висловлювати що-небудь певне, тоді воно, починаючи з першого вживання, має певне значення? Як могли з'явитися в природній мові ряд слів, що не володіють значенням? Спочатку, правда, кожне слово (за рідкісним винятком, приклади яких ми дамо пізніше) мало значення. В ході історичного розвитку слово часто змінювало своє значення. І тепер буває іноді так, що слово, втративши своє старе значення, не отримало нового. Внаслідок цього виникають псевдопоняття.

У чому полягає значення слова? Яким вимогам воно має відповідати, щоб мати значення? (Чи зрозуміло висвітлені ці вимоги, яке це має місце по відношенню до деяких слів і символів сучасної науки, або мовчки передбачаються, як у більшості слів традиційної мови, – на це ми тут не звертаємо уваги.) По-перше, повинен бути встановлений синтаксис слова, тобто спосіб його включення в найпростішу форму пропозиції, в якій воно може зустрічатися. Ми називаємо цю форму його елементарною пропозицією. Елементарна форма пропозиції для слова “камінь” – x є камінь”; в пропозиціях цієї форми на місці “ x ” стоїть яка-небудь назва з категорії речей, наприклад, “цей алмаз”, “це яблуко”. По-друге, для елементарної пропозиції відповідного слова потрібно дати відповідь на наступне питання, яке ми можемо сформулювати по-різному:

1. З яких пропозицій виводиться S і які пропозиції виводяться з нього?
2. За яких умов S істинно і за яких – помилково?
3. Як верифікувати S ?
4. Який сенс має S ?

(1) – коректне формулювання, формулювання (2) являє собою спосіб вираження, характерний для логіки, (3) – манера вираження теорії пізнання, (4) – філософії (феноменології). Як показав Вітгенштейн, те, що філософи мали на увазі під (4), розкривається через (2): зміст речення лежить в його критерії істинності. (1) являє собою “металогічні” формулювання. Докладний опис металогіки, як теорії синтаксису та сенсу, тобто відносин виведення, буде даний пізніше, в іншому місці.

Значення багатьох слів, а саме переважаючого числа всіх слів науки, можна визначити шляхом зведення до інших слів (“конституція”, дефініція). Наприклад: “членистоногі є тварини безхребетні, з розчленованими кінцівками і хітиновим панцирем”. Цим, для елементарної форми пропозиції “річ x є членистоногі”, дається відповідь на поставлене вище питання: встановлено, що пропозиція цієї форми має бути виведена з поси-

лок виду: “х є тварина”, “х є безхребетні”, “х має розчленовані кінцівки”, “х має хітиновий панцир” і що, навпаки, кожна з цих пропозицій має бути виведена з першої. Шляхом визначення виводимості (іншими словами, володіючи критерієм істинності, методом верифікації, сенсом) елементарної пропозиції про “членистоногих”, встановлюється значення слова “членистоногі”. Таким чином, кожне слово мови зводиться до інших слів і, нарешті, до слів в так званих “пропозиціях спостереження”, або “протокольних пропозиціях”. За допомогою такої відомості, слово отримує свій зміст.

Питання про зміст та форму первинних пропозицій (протокольних пропозицій), на яке дотепер не знайдено остаточної відповіді, ми можемо залишити осторонь. В теорії пізнання зазвичай говорять, що “первинні пропозиції відносяться до данного”; проте в питанні трактування самого даного немає єдності. Іноді висловлюють думку, що пропозиції про дане представляють собою висловлювання про найпростіші чуттєві якості – наприклад, “теплій” “синій”, “радість” і тому подібне).

Інші схиляються до думки, що первинні пропозиції говорять про загальні переживання і відносини подібності між такими; відповідно до наступної думки, первинні пропозиції говорять вже про речі. Незалежно від відмінності цих думок, ми стверджуємо, що ряд слів тільки тоді володіє сенсом, коли встановлено, як він виводиться з протокольних пропозицій, якої б якості вони не були.

Якщо значення слова визначається його критерієм (іншими словами, відносинами виведення його елементарної пропозиції, його критерієм істинності, методом його верифікації), то після встановлення критерію не можна понад цього додавати, що “мається на увазі” під цим словом. Слід вказати не менше, ніж критерій; але потрібно також вказати не більше, ніж критерій, бо цим визначається все інше. У критерії значення міститься імпліцитно; залишається тільки уявити його експліцитно.

Припустимо, наприклад, що хто-небудь утворює нове слово “бабик” і стверджує, що є речі, які бабичні, а є такі, які небабичні. Щоб дізнатися про значення слова, ми запитамо цю людину про критерії: як в конкретному випадку встановити, певна річ бабична чи ні? Припустимо, що опитуваний на запитання не відповів: він сказав, що для бабичності немає емпіричних характеристик. В цьому випадку ми вважамо вживання слова неприпустимим. Якщо він все ж наполягає на тому, що слово можна вживати, стверджуючи, що є тільки бабичні та небабичні речі, але для убогого, кінцевого людського розуму назавжди залишиться вічною таємницею, які речі бабичні, а які ні, то ми будемо розглядати це як порожню балаканину. Може бути, він стане запевняти, що під словом “бабик” він щось має на увазі. З цього ми дізнаємося, однак, тільки психологічний факт, що він пов’язує зі словом якісь уявлення та почуття. Але завдяки цьому слово не отримує значення. Якщо для нового слова не встановлено критерій, то пропозиції, в яких воно зустрічається, нічого не виражають, вони є порожніми псевдореченнями.

15.4. Б. РАССЕЛ. ЛОГІЧНИЙ АТОМІЗМ

Додатково до факту, що ми не сприймаємо просте як таке, існує ще одна перешкода для створення правильної логічної мови, така, яку я намагався описати. Ця трудність полягає в невизначеності. Всі наші слова більш-менш заражені невизначеністю, під якою я маю на увазі те, що не завжди ясно, можна їх застосовувати чи ні до даного об’єкта. Така вже природа слів бути більш-менш загальними, а не застосованими тільки до окремих частковостей, але це не робить їх невизначеними, якщо окремі частковості, до яких вони можуть бути застосовані, складають певну множину. Правда, це ніколи не має місця на практиці. Даний дефект, однак, легко уявити усуненим, хоча може бути важко усунути його фактично.

Мета попередньої дискусії про ідеальну логічну мову (яка буде, звичайно, зовсім марною для повсякденного життя) двояка: по-перше, запобігти висновкам від природи

мови до природи світу, які є помилковими, тому що вони залежать від логічних дефектів мови. По-друге, припустити шляхом дослідження те, що логіка вимагає від мови, яка повинна уникати протиріччя, якого виду структури ми можемо розумно допустити в світі. Якщо я правий, то в логіці не існує нічого такого, що здатне допомогти нам вибрати між монізмом і плюралізмом, або між поглядом, що є вихідні реляційні факти, і поглядом, що їх немає. Моє власне рішення на користь плюралізму і відносин покоїться на емпіричних підставах після того, як я переконався, що аргументи а ргіогі, навпаки, є недійсними. Але я не думаю, що ці аргументи можуть бути адекватно спростовані без ретельної розробки логічних типів, про які коротко говорилося вище.

Це, однак, змушує звернутися до питання про метод, який я вважаю дуже важливим. Що ми розглядаємо в якості даних в філософії? Що ми будемо вважати таким, що має найбільшу схожість з істиною, а що відповідно буде відхилитися, якщо воно суперечить іншим свідченням? Мені здається, що в цілому наука в значно більшій мірі може бути істинною, ніж будь-яка досі розроблена філософія (я не виключаю, звичайно, і свою власну). У науці існує багато речей, з якими люди згодні, в філософії ж цього немає. Таким чином, хоча кожне судження в науці може бути помилковим, і практично достовірно, що там є такі помилкові судження, однак ми вчинимо розумно, якщо будемо будувати нашу філософію на основі науки, бо ризик помилитися в філософії безсумнівно більше, ніж в науці.

Якщо ми могли б сподіватися на достовірність в філософії, справа йшла б інакше, але наскільки я можу бачити, така надія буде химерною.

Звичайно, ті філософи, чії теорії ргіма facіe суперечать науці, завжди будуть здатні інтерпретувати науку так, що вона буде залишатися справжньою лише на своєму власному рівні, з невеликим ступенем істинності, якою зобов'язаний задовольнитися скромний учений. Ті, хто дотримується такої позиції, зобов'язаний, мені здається, детально показати, як ця інтерпретація може бути ефективною. Я, однак, вважаю, що в багатьох випадках це буде абсолютно неможливо. Я не думаю, наприклад, що ті, хто не вірить в реальність відносин (в тому сенсі, як це пояснено вище), здатні інтерпретувати ці численні частини науки, які використовують асиметричні відносини. Навіть якщо я не вбачаю способу, за допомогою якого можна було б відповісти на заперечення проти відносин, висунуті, наприклад, Бредлі, я все ж буду вважати більш правдоподібним, що деяка відповідь можлива, бо я буду думати, що помилка в дуже тонкій і абстрактній аргументації більш імовірна, ніж настільки ж фундаментальна омана в науці. Допускаючи, що все, у що ми віримо самі, сумнівно, проте, здається, що віра в філософію більш сумнівна, ніж віра в деталі науки, хоча, можливо, не така сумнівна, як віра в найбільш широкі її узагальнення.

Питання про інтерпретацію важливе майже для кожної філософії, і я взагалі не схильний заперечувати, що багато наукових результатів вимагають інтерпретації, перш ніж вони можуть підійти когерентній філософії. Принцип "конструкції проти висновків" є принципом інтерпретації. Але я вважаю, що будь-який правильний вид інтерпретації зобов'язаний залишати деталі незмінними, хоча він і може надати нові значення фундаментальним ідеям. На практиці це означає, що структура повинна бути збережена, і перевіркою цього служить те, що всі пропозиції науки будуть зберігатися, хоча їх термінам можуть бути дані нові значення. Відповідним прикладом на нефілософському рівні служить ставлення фізичної теорії світла до нашого сприйняття кольорів. Воно обумовлює фізичні явища, що відповідають різним видимим квітам, і отже, залишає структуру фізичного спектра тією ж самою, якою ми її бачимо, коли дивимося на веселку. Якби структура не зберігалася, ми не могли б правильно говорити про інтерпретацію. Структура є саме те, що руйнується моністичною логікою.

Я, звичайно, не хочу сказати, ніби в будь-якій області науки структура, що виявляється в даний час спостереженням, є в точності саме та структура, яка дійсно існує. Навпаки, досить імовірно, що дійсна структура має більш тонку будову, ніж структура, що спостерігається. Це стосується як психологічного, так і фізичного матеріалу, і ґрунтується на тому факті, що там, де ми сприймаємо відмінність (наприклад, між двома відтін-

ками кольору), існує різниця, але якщо ми відмінність не сприймаємо, то звідси ще не виходить, що там немає відмінності. Ми маємо, отже, право у будь-якій інтерпретації вимагати збереження відмінностей, що сприймаються, і залишати місце для несприйнятих досі відмінностей, хоча ми не можемо сказати заздалегідь, що такі будуть, за винятком тих випадків, які можуть бути пов'язані з відмінностями, що спостерігаються за допомогою виведення.

У науці структура – головне завдання дослідження. Велика частина значення теорії відносності випливає з того факту, що вона замінила єдиним чотиривимірним різноманіттям (простору-часу) два різноманіття: тривимірний простір і одновимірний час. Це змінило структуру і мало далекосяжні наслідки, а ось будь-яка зміна, яка не передбачає зміну структури, не вносить багато відмінностей. Математичне визначення і дослідження структури (під ім'ям “відносини-числа”) складають частину IV “Principia Mathematica”.

Завдання філософії, як я вважаю, по суті, полягає в логічному аналізі, супроводжуваному логічним синтезом. Філософія більше, ніж спеціальні науки, стосується відносин між різними науками і можливого конфлікту між ними. Зокрема, вона не може погодитися з конфліктом між фізикою і психологією або між психологією та логікою. Філософія повинна бути всебічною й сміливою, щоб пропонувати гіпотези про Всесвіт, які наука все ще не в змозі ні підтвердити, ні спростувати. Але вони повинні бути представлені саме як гіпотези, а не, що часто робиться, як безперечні істини, подібно догмам релігії. Крім того, хоча широкі побудови і становлять важливу частину завдання філософії, я не вважаю, що це найбільш важлива її частина. Найважливіша її частина, на мою думку, полягає в критиці та роз'ясненні понять, які схильні розглядати як фундаментальні і некритично їх сприймати. Як приклади я можу згадати такі: думка, матерія, свідомість, пізнання, сприйняття, причинність, воля, час. Я вважаю, що всі ці поняття неточні й наближені, істотно заражені невизначеністю і тому не здатні скласти частину будь-якої точної науки. З первинного різноманіття подій можуть бути побудовані такі логічні структури, які матимуть властивості, досить схожі на властивості вищевказаних загальних понять, щоб пояснити їх переважання, але досить несхожі, щоб допускати безліч помилок, якщо прийняти їх як фундаментальні.

Я пропоную наступне в якості начерку можливої структури світу. Це не більше, ніж малюнок: світ складається з деякого числа, можливо кінцевого, можливо – нескінченного, з сутностей, які мають різні відносини один до одного і, можливо, з різних якостей. Кожна з цих сутностей може бути названа “подією”. З точки зору застарілої фізики, подія відбувається в короткий кінцевий час і займає невелику кінцеву частину простору, але оскільки ми не збираємося мати справу з колишнім простором і часом, це твердження не може розумітися буквально. Кожна подія має відношення до певного числа інших, які можуть бути названі “стислими”. З точки зору фізики, все сукупність стислих подій займає невелику область простору-часу. Одним із прикладів безлічі стислих подій може служити те, що буде називатися змістом свідомості людини в певний час, тобто всі її відчуття, образи, спогади, думки і так далі, які можуть існувати в один час. Її візуальне поле у відомому сенсі має просторову протяжність, яка не повинна змішуватися з протяжністю фізичного простору-часу. Кожна частина її візуального поля стиснута кожною іншою частиною і всім іншим “змістом її свідомості” в даний час, а сукупність стислих подій займає мінімальну область в просторі-часі. Такі сукупності існують не тільки там, де є мозок, а й усюди. У будь-якій точці в “порожньому просторі”, якщо використовувати камеру, можна сфотографувати безліч зірок. Ми вважаємо, що світло поширюється через області, проміжні між його джерелом і нашими очима, і, отже, в цих областях щось трапляється. Якщо світло від численних різних джерел досягає деякої мінімальної області простору-часу, тоді, принаймні, існує одна подія, що відповідає кожному з цих джерел в цій мінімальній області, і всі ці події є стислими.

15.5. Л. ВІТГЕНШТЕЙН. ЛОГІКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ТРАКТАТ

1. Світ є все те, що має місце.

1.1. Світ є сукупність фактів, а не речей.

1.11. Світ визначено фактами і тим, що це все факти.

1.12. Тому що сукупність всіх фактів визначає як все те, що має місце, так і все те, що його не має.

1.13. Факти в логічному просторі суть світ.

1.2. Світ розпадається на факти.

1.21. Будь-який факт може мати місце або не мати його, а все інше залишиться тим самим.

2. Те, що має місце, що є фактом, – це існування атомарних фактів.

2.01. Атомарний факт є з'єднанням об'єктів (речей, предметів).

2.011. Для предмета істотно те, що він може бути складовою частиною атомарного факту.

2.012. У логіці немає нічого випадкового: якщо предмет може входити в атомарний факт, то його можливість повинна вирішуватися наперед в предметі.

2.0121. Якби для предмета, який міг існувати окремо, сам по собі, згодом було б створено відповідний йому стан речей – це виступало б як випадковість.

Якщо предмет може входити в атомарні факти, то ця можливість повинна полягати в самому предметі (щось логічне не може бути тільки можливим. Логіка трактує кожну можливість, і всі можливості суть факти).

Як ми не можемо мислити взагалі просторові об'єкти поза простором або тимчасові – поза часом, так ми не можемо мислити який-небудь об'єкт поза можливості його зв'язку з іншими.

Якщо я можу мислити об'єкт в контексті атомарного факту, я не можу мислити його поза можливостями цього контексту.

2.0122. Предмет незалежний, оскільки він може існувати за усіх можливих обставин, але ця форма незалежності є формою зв'язку з атомарним фактом, формою залежності (неможливо, щоб слова виступали двома різними способами: окремо і в реченні).

2.02. Об'єкт простий.

2.0201. Кожне висловлювання про комплекси може бути розкладено на висловлювання про їхні складові частини і на пропозиції, які повністю описують ці комплекси.

2.021. Об'єкти утворюють субстанцію світу, тому вони не можуть бути складовими.

2.0211. Якби світ не мав субстанції, то має сенс пропозицію чи ні – залежало б від того, істинна чи ні інша пропозиція.

2.0212. Тоді було б неможливо побудувати образ світу (істинний або помилковий).

2.022. Очевидно, що яким би чином не відрізнявся уявний світ від реального, він повинен мати щось – деяку форму – спільну з дійсним світом.

2.023. Ця постійна форма складається з об'єктів.

2.0231. Субстанція світу може визначати тільки форму, а не матеріальні властивості, тому що вони зображуються пропозиціями – перш за все, утворюються конфігурацією об'єктів.

2.04. Сукупність усіх існуючих атомарних фактів є світ.

2.05. Сукупність усіх існуючих атомарних фактів визначає також, які атомарні факти не існують.

2.06. Існування або неіснування атомарних фактів є дійсність (існування атомарних фактів ми також називаємо позитивним фактом, неіснування – негативним).

2.061. Атомарні факти незалежні один від одного.

2.062. З існування або неіснування будь-якого одного атомарного факту неможливо укладати існування чи неіснування іншого атомарного факту.

2.063. Дійсність, взята в її сукупності, є світ.

2.1. Ми створюємо для себе образи фактів.

2.11. Образ зображує факти в логічному просторі, тобто в просторі існування або неіснування атомарних фактів.

2.12. Образ є модель дійсності.

2.13. Об'єктам в образі відповідають елементи цього образу.

2.131. Елементи образу заміщають в образі об'єкти.

2.14. Образ полягає в тому, що його елементи з'єднуються один з одним певним способом.

2.141. Образ є факт.

2.15. Те, що елементи способу з'єднуються один з одним певним способом, показує, що так само з'єднуються один з одним і речі.

Цей зв'язок елементів образу називається його структурою, а можливість цієї структури – формою відображення цього образу.

2.151. Форма відображення є можливість того, що предмети з'єднані один з одним так само, як елементи образу.

2.1511. Якщо образ пов'язаний з дійсністю, він дістає до неї.

2.1512. Він подібний до масштабу, що додається до дійсності.

2.15121. Тільки крайні точки ділення шкали стосуються вимірюваного об'єкта.

15-6. Л. ВІТГЕНШТЕЙН. ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ

7. У практиці вживання мови один виголошує слова, інший діє відповідно до них; при навчанні ж мови відбувається наступне: той, якого навчають, називає предмети; тобто, коли вчитель показує йому камінь, він вимовляє слово. А ось і ще більш проста справа: учень вимовляє слово слідом за вчителем. Обидва процеси схожі на мову.

До того ж весь процес вживання слів у мові можна представити і в якості однієї з тих ігор, за допомогою яких діти опановують рідну мову. Я буду називати ці ігри “мовними” і говорити іноді про якусь примітивну мову, як про мовну гру.

Процеси найменування каменів і повторення слів за комись також можна назвати мовними іграми. Згадай про багаторазові вживання слів у вироках до ігор-хороводів.

“Мовною грою” я буду називати також єдине ціле: мова і дії, з якими вона переплетена.

19. Легко уявити собі мову, що складається тільки з наказів і донесень в битві. Або мова, що складається тільки з питань і виразів підтвердження і заперечення. І безліч інших мов. Уявити ж собі якусь мову, значить уявити деяку форму життя.

А як тоді відповісти на питання: чи є вигук “плита!” в прикладі (2) пропозицією або ж словом? Якщо це слово, то воно має не те саме значення, що й аналогічне слово нашої звичайної мови, бо в воно сигнал. Якщо ж воно є пропозицією, то не еліптичною пропозицією “Плита!” з нашої мови. Що стосується першого питання, то вираз “Плита!” можна назвати і словом, і пропозицією; мабуть, найбільш доречно тут говорити про “виродження пропозиції” (як кажуть про звироднілі гіперболи), а це якраз і є наша “еліптична” пропозиція. Але ж вона просто скорочена форма пропозиції “Принеси мені плиту!”, а тим часом в прикладі (2) такої пропозиції немає. Однак чому б мені, йдучи від протилежного, не назвати пропозицію “Принеси мені плиту!” подовженням пропозиції “Плита?!” Тому що, вигукуючи слово “Плита!”, в дійсності мають на увазі “Принеси мені плиту!” Але як ти це робиш: як ти маєш на увазі це, вимовляючи слово “плита?” Хіба внутрішньо ти вимовляєш нескорочені пропозиції? Чому ж я повинен переводити вигук “плита!” в інший вираз для того, щоб сказати, що мав на увазі під цим хтось? А якщо обидва ці вирази означають одне і те ж, то чому не можна сказати: “Говорячи “Плита!”, він мав на увазі “Плита?!” Або: чому ти не міг би мати на увазі “Плита!”, якщо можеш мати на увазі: “Принеси мені плиту?!” Але, вигукуючи “Плита!”, я хочу, щоб він приніс мені плиту! Безумовно. А чи полягає “це бажання” в тому, що ти мислиш пропозицію, так чи інакше, відмінну за формою від сказаного тобою?

21. Уяви собі мовну гру, в якій В, у відповідь на питання А, повідомляє йому про кількість плит або блоків в штабелі або ж про колір і форму будівельного каміння, що лежить там. Так повідомлення могло б звучати: “П’ять плит”. У чому ж різниця між повідомленням або затвердженням “П’ять плит” і наказом “П’ять плит?!” В тій ролі, яку відіграє проголошення цих слів у мовній грі. Так, мабуть, різним буде і тон, яким їх вимовляють, і вираз обличчя, і багато іншого. Але можна було б уявити, що тон однаковий, адже наказ і повідомлення можуть висловлюватися в різній тональності, з різним виразом обличчя і що відмінність полягатиме тільки в застосуванні (безумовно, слова “твердження” і “наказ” можна було б використовувати для позначення грамагічних форм пропозицій і інтонацій, адже називаємо ж ми пропозицію “Чи не правда, сьогодні чудова погода?” питанням, хоча вживаємо його як твердження). Ми могли б уявити собі мову, в якій всі твердження мають форму і тональність риторичних питань, а кожен наказ – форму питання: “А чи не хочеш ти це зробити?” Тоді, можливо, стверджували б: “Сказане ним має форму питання, але в дійсності це наказ”, тобто функцію наказу на практиці виконує мова (аналогічним чином “Ти зробиш це” висловлюють не як передбачення, а як наказ. Що ж робить їх тим чи іншим?)

23. Скільки існує типів пропозиції? Скажімо, твердження, питання, наказ? Є незліченна безліч таких типів нескінченно різноманітних видів вживання всього того, що ми називаємо “знаками”, “словами”, “пропозиціями”. І ця множинність не представляє собою чогось сталого, раз і назавжди даного, навпаки, виникають нові типи мови, або, можна сказати, нові мовні ігри, а інші застарівають і забуваються (приблизну картину цього процесу здатні дати нам зміни в математиці).

Термін “мовна гра”, намагається підкреслити, що говорить на мові компонент діяльності або форма життя. Уявіть собі різноманіття мовних ігор на ось цих прикладах:

Віддавати накази або виконувати їх

Описувати зовнішній вигляд об'єкта або його розміри

Виготовляти об'єкт за його описом (кресленням)

Інформувати про подію

Міркувати про подію

Висувати і перевіряти гіпотезу

Представляти результати деякого експерименту в таблицях і діаграмах

Писати розповідь і читати її

Грати в театрі

Співати пісні хоріводів

Розгадувати загадки

Жартувати, розповідати кумедні історії

Вирішувати арифметичні задачі

Перекладати з однієї мови на іншу

Просити, дякувати, проклинати, вітати, молити.

Цікаво порівняти різноманіття інструментів мови та їх способів застосування, різноманіття типів слів і пропозицій з тим, що висловлено про структуру мови логіками (включаючи автора “Філософського трактату”).

37. Яке відношення між ім'ям і назвою? Чому воно є? Придивимось до мовної (2) або будь-якої іншої гри. Там слід шукати, в чому полягає це відношення. Це ставлення може складатися, між іншим, і в тому, що при озвученні імені у нас в душі виникає певна картина названого, і в тому, що ім'я написано на іменованому предметі, або ж в тому, що його вимовляють, вказуючи на цей предмет.

38. А що іменує, наприклад, слово “цей” в мовній грі (8) або слово “це” в вказівному визначенні “Це називається?..” Щоб уникнути плутанини, краще взагалі не вважати такі слова іменами чого б то не було. Як не дивно, про слово “цей” колись говорили, що воно є справжнє ім'я. Все ж інше, що ми називаємо “ім'ям”, стало бути, є таким лише в неточному, приблизному сенсі. Ця дивна точка зору виникає, можна сказати, з прагнення сублимувати логіку нашої мови. Належна відповідь на поставлене питання таке: “ім'ям” ми називаємо найрізноманітніші речі; слово “ім'я” характеризує безліч різних родинних між собою способів вживання слова, але серед цих видів вживання відсутнє вживання слова “цей”. Справді, ми часто, наприклад, при вказівному визначенні, демонструємо названий предмет, вимовляючи його ім'я. З однаковим успіхом в таких випадках, вказуючи на якийсь предмет, вимовляють слово “це”. І слово “це”, і ім'я часто займають у реченні однакове становище. Але для імені характерно те, що воно визначається шляхом вказівки “це N” (або “це називається N”). Але хіба визначиш що-небудь за допомогою слів: “це називається “це” або ж “це називається “цей””? Це пов'язано з розумінням іменування якогось, так би мовити, таємничого процесу. Іменування здійснюється якимсь незвичайним зв'язком слова з об'єктом. І такий дивний зв'язок дійсно виникає, наприклад, коли філософ намагається виявити особливе ставлення між ім'ям і назвою, спрямовуючи погляд на якийсь предмет перед собою і без кінця повторюючи його ім'я або ж слово “цей”. Справа в тому, що філософські проблеми виникають, коли мовя перебуває в неробстві. Ось тут-то і справді можна уявити, ніби іменування являє собою якийсь дивовижний душевний акт, ніби хрещення об'єкта. Ми також можемо сказати слово “цей” по відношенню до предмету, звертаючись до нього, як до “цього”, – дивне вживання даного слова, що зустрічається, мабуть, лише в процесі філософування.

15.7. Г. РАЙЛ. ПОЗИТИВНЕ ЗНАЧЕННЯ “ЗНАННЯ ЯК”

Як я сподіваюся, мені вдалося показати, що практичний прояв інтелекту не може аналізуватися як подвійна дія попереднього розгляду приписів і подальшого їх виконання. Ми також обговорили деякі мотиви, які підштовхують теоретиків до прийняття подібного аналізу.

Однак якщо підходити розумно – то робити не два, а одну дію, і якщо розумний вчинок повинен задовольняти критеріям виконання вчинку як такого, то залишається показати, як ця особливість характеризує ті дії, які ми вважаємо майстерними, розсудливими, витонченими або логічними. Адже не існує видимої або помітної на слух різниці між дією, здійсненою розумно і вміло, і дією, виконаною за простою звичкою, несвідомим імпульсом або в нападі божевілья. Папуга може вигукнути “Сократ смертний” негайно після того, як хто-небудь висловить посилки, з яких випливає цей висновок. Один хлопчик може, мріючи про крикет і не розуміючи суті питання, дати таку ж правильну відповідь на дуже важке завдання, що й інший учень, який думає над тим, що він робить. Проте ми не назвемо папугу “мислячим логічно” і не скажемо, що неуважний учень вирішив задачу.

Розглянемо спершу ситуацію з хлопчиком, який вчиться грати в шахи. Ясно, що, до того як він дізнався правила гри, він міг випадково зробити хід пішаком, що не порушує правил. І той факт, що він робить правильний хід, не означає, що він знає правило, яке такий хід допускає. У свою чергу, і у стороннього спостерігача немає можливості визначити по тому, як хлопчик робить цей хід, якийсь видимий знак, що показує, що хід або випадковий, або зроблений внаслідок знання правил. Однак уявімо тепер, що хлопчик починає сумлінно вчитися грати, і це в основному полягає в докладному роз’ясненні йому правил. Можливо, він вивчить їх і буде готовий процитувати напам’ять, якщо хтось попросить про це. Під час перших своїх ігор хлопчикова, швидше за все, доведеться перебирати правила вголос або в голові і час від часу запитувати, як слід застосувати їх в тій чи іншій особливій ситуації. Але дуже скоро він зможе дотримуватися правил, не думаючи про них. Він буде робити дозволені ходи і уникати заборонених; він помітить і буде протестувати, коли його суперник порушить правила. Але більше він не стане вимовляти про себе або вголос ті формули, в яких декларуються заборони і дозволи. Робити дозволені ходи і уникати заборонених стане для нього другою натурою. На цьому етапі він навіть може втратити колишню здатність викладати правила. Якщо інший новачок попросить проінструктувати його, то може виявитися, що він вже забув, як формулюються правила. Він стане показувати новачкові, як потрібно грати, демонструючи на дошці коректні та зупиняючи неправильні ходи новачка.

Цілком можливо для дитини навчитися грати в шахи, зовсім не чуючи і не читаючи правил. Спостерігаючи, як інші пересувають фігури, і помічаючи, які з його власних ходів були прийняті або відкнуті, він міг би оволодіти мистецтвом грати коректно, будучи, проте, не в змозі викласти правила за допомогою термінів, які визначають “коректність” і “некоректність”. Подібним чином всі ми навчилися правилам гри в хованки “гаряче-холодно”, а також елементарним правилам граматики і логіки. Засвоюючи багато за допомогою критики й прикладу, ми вивчаємо на практиці як грати, часто не озираючись на якісь теоретичні уроки.

Слід зауважити, що про хлопчика не говорили б, що він знає як грати, якби все, що він міг би робити, обмежувалося точним викладом правил. Він повинен вміти робити необхідні ходи. Про нього скажуть, що він знає, як грати, якщо, навіть не вміючи сформулювати правила, він все-таки робить дозволені ходи, уникає заборонених і протестує, коли ходи його суперника виявляються неправильними. Його знання проявляється, насамперед, у ходах, які він робить сам або визнає правильними, яких він уникає і не допускає з боку противника. Оскільки він дотримується правил, нас не гурбує, чи може він ще й сформулювати їх. Саме те, що він робить на шахівниці, а не в голові або за до-

помогою мови, доводить нам через наочне вміння застосовувати правила, знає він їх чи ні. Аналогічно цьому іноземець може, подібно до англійської дитини, не знати, як говорити грамотно по-англійськи, не дивлячись на те, що він опанував теорію граматики англійської мови.

(7) Розумові здібності в порівнянні зі звичками

Здатність застосовувати правила є результатом практики. Тому виникає спокуса вважати вміння і навички лише звичками. Звичайно, вони є “другою натурою” або набутими диспозиціями, проте з цього не випливає, що вони просто звички. Останні належать до одного виду, причому не єдиного, цієї другої природи, і в подальшому буде показано, що загальне припущення про те, що все, що відноситься до іншої природи, складається тільки зі звичок, затушовує відмінності, які мають кардинальну важливість для наших досліджень.

Здатність правильно вирішувати завдання на множення, спираючись на механічне запам'ятовування правил, в ряді важливих аспектів відрізняється від здібності вирішувати їх за допомогою обчислення. Коли ми описуємо кого-небудь як того, хто виконує будь-яку дію виключно за звичкою, ми маємо на увазі, що він виконує її автоматично, не розуміючи того, що він робить. Він не виявляє уваги, пильності або критичності. Навчившись ходити, ми крокуємо, не думаючи про те, куди поставити ногу. Але альпініст, здійснюючи в темряві і при сильному вітрі сходження по обледенілому схилу, переставляє ноги і руки не за сліпою звичкою. Він думає над тим, що робить, він готовий до небезпеки, береже сили, пробує і експериментує. Коротше кажучи, в його сходженні вгадується певна ступінь вміння та розважливості. Якщо він зробить помилку, то постарается її не повторювати; якщо він виявить, що новий прийом сходження ефективний, він буде і далі використовувати і вдосконалювати його. Він пересувається і одночасно навчає себе, як рухатися в подібних обставинах. Коли одна дія виявляється точною копією інших, попередніх його дій, то саме це є суттю практики “лише за звичкою”. Сутність же розумної практики полягає в тому, що дія змінюється під впливом передуючих йому дій. Чинний суб'єкт при цьому все ще продовжує вчитися.

Різницю між звичками і розумовими здібностями можна проілюструвати, звернувшись до паралельній їй відмінності в методах, використовуваних для прищеплення двох цих видів іншої природи. Наші звички формуються за допомогою тренування і муштри, а розумові здібності ми розвиваємо в навчанні. Тренованість (або її підтримка) досягається накладенням повторень. Рекрут освоює маніпуляції з гвинтівкою при команді “на плече”, багато разів повторюючи на рахунок всі необхідні дії. Подібним чином дитина вивчає алфавіт і таблицю множення. Ці навички вважаються не освоєними до того часу, поки відповіді учня не стануть автоматичними, поки не стане ясно, що він може “дати їх уві сні”. Навчання, навпаки, хоча і включає чимало суцільної муштри, не зводиться до неї. Воно включає заохочення критичного настрою і проявів самостійності в судженнях учня. Він навчається тому, як робити щось, розмірковуючи при цьому над тим, що він робить. Таким чином, кожна виконана ним дія сама по собі є для нього новим уроком, який показує, як зробити краще. Солдату, який натреноувався лише підкидати гвинтівку на плече, доведеться ще навчатися, щоб стати влучним стрільцем і професійно читати карту. Навик обходитися без розуму, навчання його розвиває. Ми не очікуємо від солдата, щоб він був здатний розібратися в карті навіть “уві сні”.

Існує ще одна важлива відмінність між звичками й інтелектуальними здібностями, для прояснення якої необхідно сказати кілька слів про загальну логіку вживання понять, що описують диспозиції. Коли ми говоримо, що скло крихке, а цукор розчинний, ми вживаємо диспозиціональні поняття, логічний зміст яких полягає в наступному: крихкість скла не в тому, що його в даний конкретний момент дійсно розбили швент. Скло може бути крихким, навіть якщо його ніколи не розіб'ють. Сказати, що воно крихке, значить сказати, що якщо по ньому б'ють або вже вдарили, то воно розлетиться або

вже розлетілося на уламки. Сказати, що цукор розчинний, – значить сказати, що він розчиниться, якщо буде поміщений в воду.

Судження, що приписують предмету диспозиціональної властивості, багато в чому, хоча і не в усьому, подібне з судженнями, що підводять предмет під дію закону. Володіти диспозиціональною властивістю не означає перебувати в певному стані або зазнавати певних змін. Це означає бути готовим або бути зобов'язаним прийняти певний стан або ж зазнати певних змін тоді, коли реалізується певна умова. Те саме справедливо і щодо особливих диспозицій людини, таких, як якості її характеру. З того, що я маю звичку палити, не випливає, що я курю в даний момент. Це моя стійка схильність курити, коли я не їм, не сплю, вільний від лекцій і не присутній на похоронах і якщо я тільки недавно не викури в люльку.

В обговоренні диспозицій корисно спочатку спиратися на найпростіші моделі, такі, як крихкість скла або звичка людини палити. Бо в описі цих диспозицій легко розкрити гіпотетичне твердження, імпліцитно передане через приписування диспозиціональних якостей. Бути крихким – значить просто бути готовим розлетітися на друзки в таких-то і таких умовах. Бути курцем означає просто готовність набавити, запалювати і курити люльку в такій-то і такій ситуації. Це прості, сингулярні диспозиції, актуалізація яких майже однакова.

Але, будучи спочатку плідною, звичка розглядати такі прості зразки диспозиції може призвести потім до помилкових припущень. Існує безліч диспозицій, актуалізація яких може прийняти широку, можливо, необмежену різноманітність форм. Коли тіло описується як тверде, ми не маємо на увазі тільки те, що воно здатне чинити опір деформації. Ми також маємо на увазі, що воно, наприклад, видає різкий звук при ударі, що при зіткненні воно може заподіяти нам біль, що пружні тіла відскочать від нього і так далі до нескінченності. Якби ми захотіли розкрити все те, що міститься в описі стадної тварини, нам довелося б аналогічним чином приводити нескінченний ряд можливих гіпотетичних тверджень.

Тепер ясно, що диспозиції вищого рівня, які відносяться до людей і які переважно розглядаються в даному дослідженні, як правило, не є простими, сингулярними. Це диспозиції, прояв яких постає в невизначеній різноманітності форм. Коли Джейн Остін побажала показати особливий вид гордості, що характеризує героїню її твору “Гордість і упередження”, письменниці довелося уявити її дії, слова, думки і почуття в тисячі різних ситуацій. Не існує жодного стандартного типу дії або реакції, з приводу яких Джейн Остін могла б сказати: “Різновид гордості моєї героїні був просто тенденцією робити саме це всякий раз, коли виникала певна ситуація”.

Нарівні з іншими людьми епістемологи часто потрапляють в пастку, чекаючи, що диспозиції мають однаковий прояв. Наприклад, коли вони усвідомлюють, що дієслова “знати” і “вірити” зазвичай вживаються диспозиціонально, вони припускають, що повинні існувати однотипні інтелектуальні процеси, в яких ці когнітивні диспозиції були б актуалізовані. Нехтуючи свідченням досвіду, вони, наприклад, стверджують, що людина, яка вірить в те, що Земля кругла, повинна час від часу проходити через якусь єдину в своєму роді послідовність пізнання, внутрішнього перегляду і винесення вердикту, що породжують відчуття впевненості в тому, що “Земля кругла”. Насправді люди, звичайно, не тягнуть подібну волинку, але, навіть якщо б вони так робили, а ми б знали, що вони так роблять, для нас все ж не було б достовірним те, що вони вірять, ніби Земля кругла, до того часу, поки ми не побачили б, що вони поряд з цим мають на увазі, представляють, кажуть і роблять безліч інших речей. Якби ми виявили, що вони мають на увазі, представляють, кажуть і роблять всі ці речі, то ми вже не повинні сумніватися в тому, що вони переконані в круглій формі Землі, навіть в тому випадку, коли у нас є вагомі підстави думати, що внутрішньо вони взагалі ніколи не простежували описаним вище чином вихідне судження. Навпаки, хоч би як наполегливо і детально не доводив би нам і собі самому ковзаняр, що лід на ставку досить міцний, він демонструє сумніви в своїй правоті, якщо тримається ближче до берега, проганяє дітей з середини водойми, ні на

хвилину не забуває про запобіжні заходи або ж міркує про те, що б було, якби лід проломився.

(10) Соліпсизм

Сучасні філософи стурбовані проблемою нашого знання про свідомість інших людей. Зв'язавши себе догмою про дух в машині, вони виявили, що неможливо знайти якийсь логічно задовільний доказ, що виправдовує віру людини в існування інших свідомостей, крім його власного. Я можу бути свідком того, що робить ваше тіло, але не можу спостерігати за діяльністю вашої свідомості, і мої претензії на те, щоб робити висновки щодо роботи вашої свідомості на підставі рухів вашого тіла, приречені на невдачу, бо посилки для подібного роду висновків виявляються або неадекватними, або непізнаними.

Тепер ми можемо намітити шлях для виходу з цих уявних труднощів. Я виявляю, що інші свідомості існують, в розумінні того, що говорять або роблять інші люди. Надаючи сенс того, що ви говорите, оцінюючи ваші жарти, розпізнаючи вашу шахову стратегію, простежуючи ваші аргументи і вислуховуючи те, як ви знаходите недоліки в моїй аргументації, я не роблю висновків про роботу вашої свідомості, а відстежую її. Звичайно ж, я не просто чую вироблені вами звуки і не просто бачу здійснювані вами рухи. Я розумію те, що чую і бачу. Однак це розуміння не є висновком про приховані причини. Воно є оцінкою того, як здійснюються дії. Виявити, що більшість людей мають свідомість (хоча ідіотів і немовлят це не стосується), значить просто встановити, що вони здатні і схильні робити певного роду речі, і ми визначаємо це, будучи свідками такого роду фактів. Реально ми не тільки виявляємо, що існують інші свідомості, ми дізнаємося те, які особливі властивості інтелекту та характеру мають конкретні люди. Фактично, нам знайомі подібні характеристики задовго до того, як ми здатні були усвідомити такі загальні висловлювання, що Джон Доу володіє свідомістю або що існують інші свідомості, крім нашої власної. Так само ми дізнаємося про те, що камені тверді, а тісто м'яке, що кошенята теплі й активні, а картоплини – холодні та інертні, задовго до того, як ми засвоюємо висловлювання про те, що кошенята суть матеріальні об'єкти або що матерія існує.

Безперечно, є такі факти, що стосуються вас, які я можу з'ясувати, тільки лише (або найкраще) почувши їх від вас. Окулісту доводиться запитувати у свого пацієнта, які букви він бачить правим і лівим оком і як чітко він їх бачить; лікарю доводиться запитувати хворого, де у нього болить і на що ця біль схожа; психоаналітику потрібно розпитати клієнта про його сни та мрії. Якщо ви не розголосите зміст свого безмовного монологу та інших уявлень, то у мене не буде будь-якого іншого надійного способу, щоб з'ясувати, що ви говорили або представляли про себе. Однак послідовність ваших відчуттів і уявлень – не єдине поле, на якому проявляються ваші здібності та характер. Можливо, тільки для сновид це щось більше, ніж маленький куточок цього поля. Я можу встановити більшу частину з того, що хочу знати про ваші здібності, інтереси, уподобання, антипатії, методи та переконання, спостерігаючи як здійснюються вами зовнішні дії, у тому числі найважливіші ваші висловлювання та письмові документи. Питання про те, як ви проводите ваші уявлення, включаючи уявні монологи, відіграє допоміжну роль.

15.8. П.Ф. СТРОСОН. ІНДИВІДИ. ДОСВІД ДЕСКРИПТИВНОЇ МЕТАФІЗИКИ

Вступ

Метафізика часто включала в себе ревізію основ, але не так часто носила дескриптивний характер. Дескриптивна метафізика задовольняється описом дійсної структури нашого мислення про світ, ревізійна метафізика стурбована поліпшенням цієї структу-

ри. Спроби створення ревізії метафізики все ще зберігають свою привабливість, а не залишаються тільки ключовими епізодами в історії думки. В силу прагнення до виразності структури, а також інтенсивності супроводжувачих приватних осянень, найкращі з цих епізодів, з точки зору їх внутрішньої гідності, заслуговують захоплення, до того ж на протязі тривалого часу приносять користь філософії. Однак ця остання якість приписується їм тільки тому, що існує інший вид метафізики, який взагалі не потребує виправдання, крім хіба що виправдання дослідницької діяльності в цілому. Ревізія метафізика знаходиться на службі у дескриптивної метафізики. Правда, жоден дійсний метафізик – як за своїми намірами, так і за своїми результатами – ніколи не зосереджувався виключно на одному з цих видів метафізики. Проте можна приблизно провести наступний розподіл: Декарт, Лейбніц, Берклі були ревізуючими метафізиками, а Аристотель і Кант – дескриптивними. Юма – іронічного філософа – важче класифікувати. Мабуть, він не підходить ні під один з названих видів.

Цілком ймовірно, ідея дескриптивної метафізики буде зустрінута скептично. Чим вона відрізняється від того, що зазвичай називається філософським, логічним або концептуальним аналізом? Вона і не відрізняється від них по інтенції, а тільки по області та спільності. В її прагненні розкрити найбільш загальні риси нашої концептуальної структури, вона, напевно, буде користуватися меншою довірою, ніж більш обмежене і більш конкретне концептуальне дослідження. Отже, виникає певна відмінність в методі. Аж до деякого рівня опора на ретельне вивчення існуючого використання слів є найкращим, і в дійсності єдиним надійним шляхом в філософії. Однак розрізнення, які ми можемо провести, і зв'язки, які ми можемо встановити таким чином, не володіють досить загальним характером і не йдуть досить далеко для того, щоб відповідати метафізичній потребі в розумінні. Справа в тому, що коли ми задаємося питанням, яким чином використовуємо той чи інший вираз, наші відповіді, хоча б вони і відкривали багато на деякому рівні, більш придатні до формулювання припущень, ніж до дійсного з'ясування тих загальних елементів структури, які, на думку метафізика, потребують виявлення.

Структура, яку він бажає виявити, не проявляється сама собою на поверхні мови, але лежить в її глибині. Він повинен відмовитися від свого надійного провідника, коли той не може супроводити його настільки далеко, наскільки йому це необхідно. До ідеї дескриптивної метафізики можна було б підійти і з іншого боку. Справа в тому, що можна було б стверджувати, що метафізика є інструментом концептуальної зміни, засобом просування і документування нових напрямків або стилів мислення. Вірно, що поняття дійсно змінюються і не тільки на периферії приватних областей, хоча найчастіше саме там. І навіть ці приватні зміни впливають на звичайне мислення. Також вірно, що метафізика спочатку мала справу переважно саме з такими змінами, які відбувалися обома розглянутими способами. Однак було б грубою помилкою вивчати метафізику тільки в такому історичному вигляді. Справа в тому, що є велике центральне ядро людського мислення, у якого немає історії, – або про нього немає ніяких письмових свідчень в історії мислення. Існують категорії і поняття, які – розглянуті з найбільш фундаментального боку – взагалі не змінюються. Вони являють собою загальні місця найменш витонченого мислення і все ж є неодмінним ядром концептуального інструментарію найбільш витончених в мисленні людей. Саме вони, їх взаємозв'язок і структура, яку вони породжують, а саме – структура дескриптивної метафізики, і буде, в першу чергу, предметом нашого дослідження.

Метафізика має довгу і видатну історію, а значить, від дескриптивної метафізики навряд слід очікувати відкриття будь-яких нових істин. Однак це не означає, що завдання для дескриптивної метафізики було поставлене – або може бути поставлене – раз і назавжди. Воно повинно постійно ставитись заново. Якщо немає нових істин, які необхідно відкривати, то існують старі істини, які слід перевідкрити. Справа в тому, що хоча центральний зміст дескриптивної метафізики і не змінюється, критична й аналітична ідіома філософії змінюється постійно. Незмінні відносини описуються за допомогою непостійної ідіоми, що відбиває й атмосферу мислення даної епохи, і індивідуальний особистісний стиль мислення даного філософа. Жоден філософ не розуміє свого попере-

дника до того часу, поки він не передумає їх думки в своїх власних сучасних термінах. А найвеличнішим філософам, таким, як Кант і Аристотель, властиво, що вони в більшій мірі, ніж всі інші, витрачають зусилля на переосмислення. Ця книга, незважаючи на свою неповноту і невизначеність, є нарисом дескриптивної метафізики. Її невизначеність обумовлена тією обставиною, що хоча деякі з обговорюваних тут тем вельми загальні, саме обговорення ведеться з деякої обмеженої точки зору і в жодному разі не перестає бути всеосяжним, а неповнота пов'язана з тим, що деякі логічні та лінгвістичні класифікації, навколо яких організовано обговорення в другій частині книги, цілком можуть, до певної міри, виявитися володіючими значенням тільки для конкретних обставин місця і часу. З приводу мого способу розгляду цих класифікацій я можу вже зараз зробити одне загальне зауваження. В аналітичному трактуванні деяких явно специфічних понять часто передбачається, що бажання зрозуміти в меншій мірі пов'язано з пошуком одиничного суворого висловлювання про необхідні та достатні умови їх застосування, ніж з баченням їх застосування, – якщо використовувати порівняння Вітгенштейна – як формування сім'ї, члени якої цілком можуть бути згруповані навколо центрального парадигмального випадку і з'єднані один з одним різними безпосередніми та опосередкованими відносинами логічної зв'язності та аналогії. Цей принцип толерантності розуміння може бути, на мою думку, з користю застосований і при спробі зрозуміти загальні логічні й граматичні структури як, наприклад, структури, що виникають при аналізі конкретних понять, який здійснюється в філософії сприйняття або в філософії свідомості [mind].

Список джерел

1. Джеймс У., Рассел Б. Введение в философию. У. Джеймс. Проблемы философии. Общ. ред., послесл. и примеч. А. Ф. Грязнова. М.: Республика, 2000. С.34-36.
2. Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия. Избранные тексты. Сост. А. Ф. Грязнов. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – С.28-31.
3. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка. – Режим доступа: <http://www.filosof.historic.ru/books/item/fo0/soo/z0000161>
4. Бертран Рассел. Логический атомизм // Аналитическая философия: становление и развитие. Антология. Общая редакция и составление А.Ф.Грязнова. М.: Мысль, 1998 С.32-35.
5. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – Режим доступа: <http://w2.ict.nsc.ru/jspui/bitstream/ICT/951/3/vit.pdf>.
6. Витгенштейн Л. Философские исследования. – Режим доступа: <http://kant.narod.ru/witt.htm>.
7. Райл Г. Понятие сознания. – М.: Идея-Пресс, 2000. – С. 49-53, 68-70.
8. Стросон П.Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики. Калининград: Изд-во РГУ им. И.Канта, 2009. С. 8-11.

ТЕМА 16. ФІЛОСОФІЯ ПОСТМОДЕРНУ

- 16.1. Р. Барт Міф як викрадена мова.
- 16.2. Ж. Лакан. Стадія дзеркала.
- 16.3. Ж. Ліотар. Стан постмодерну.
- 16.4. Ж. Бодрійяр. Порядок симулякрів. Три порядки симулякрів.
- 16.5. Ж. Дельоз. Перша серія парадоксів: чисте становлення.
- 16.6. М. Фуко. "Stultifera navis".
- 16.7. Ж. Дерріда. Кінець книги і початок листа.
- 16.8. Ж. Батай. Дитинство, розум і зло.
- 16.9. Р. Рорті. Наставляння, релятивізм і об'єктивна істина.
- 16.10. Дж. Ваттімо. Постмодернізм: прозоре суспільство.
- 16.11. Ю. Крістева. Сили жаху. Есей про відразу.

16.1. Р. БАРТ. МІФ ЯК ВИКРАДЕНА МОВА

У чому суть міфу? У тому, що він перетворює сенс на форму, іншими словами, викрадає мову. Образ африканського солдата, білокоричневий баскський будиночок, сезонне зниження цін на фрукти та овочі – викрадаються міфом не для того, щоб використувати їх в якості прикладів або символів, а для того, щоб з їхньою допомогою натуралізувати Французьку імперію, пристрасть до всього баскського, уряд. Будь-яка чи лише первинна мова неминуче стає здобиччю міфу? Невже немає такого сенсу, який зміг би уникнути агресії з боку форми? Насправді, все що завгодно може піддатися міфологізації; вторинна міфологічна система може будуватися на основі будь-якого сенсу і навіть, як ми вже переконалися, на основі відсутності будь-якого сенсу. Але різні мови порізно чинять опір. Звичайна мова має слабкий опір і викрадається міфом найчастіше. У ньому самому вже містяться деякі передумови для міфологізації, зачатки знакового механізму, призначеного для маніфестації інтенцій мовця.

Це те, що можна було б назвати експресивністю мови. Так, наказовий або умовний способи є формами особливого означуваного, що відрізняється від сенсу; означуваним тут є моє бажання або прохання. З цієї причини деякі лінгвісти визначають індикатив як нульовий стан або нульову ступінь по відношенню до наказового або умовного способу. Однак в повністю сформованому міфі сенс ніколи не знаходиться в нульовому ступені, і саме тому концепт має можливість деформувати його, тобто натуралізувати. Слід ще раз нагадати про те, що відсутність сенсу жодним чином не є його нульовий ступінь, тому міф цілком може скористатися відсутністю сенсу і надати йому значення абсурду, сюрреалістичності і так далі. І тільки дійсно нульовий ступінь міг би чинити опір міфу.

Звичайна мова легко може стати здобиччю міфу і з іншої причини. Справа в тому, що мовний сенс рідко буває з самого початку повним, таким, що не піддається деформації. Це пояснюється абстрактністю мовного концепту. Так, концепт "дерево" досить розпливчастий, він може входити в безліч різних контекстів. Зрозуміло, в мові є цілий набір засобів конкретизації (це дерево і подібне). Але, тим не менш, навколо кінцевого сенсу завжди залишається якийсь ореол інших віртуальних смислів, сенс майже завжди піддається тій чи іншій інтерпретації. Можна сказати, що мова пропонує міфу ажурний сенс. Міф здатний легко в нього проникнути і розростися там, завдяки чому відбудеться присвоєння сенсу за допомогою колонізації (наприклад, ми читаємо: *La baisse est amogsee* – "зниження цін вже намітилося"). Але про яке зниження йдеться? Про сезонне або санкціоноване урядом? Значення міфу паразитує на наявності артикля, нехай навіть певного, перед іменником).

Якщо сенс виявляється занадто щільним, і міф не може в нього проникнути, тоді він обходить його з тилу і повністю привласнює. Таке може трапитися з математичною мовою. Сама по собі ця мова не піддається деформації, тому що використала усі можливі запобіжні заходи проти будь-якої інтерпретації, і ніяке паразитарне значення не може в нього потрапити. Саме тому міф привласнює його цілком, він може взяти якусь математичну формулу ($E = mc^2$) і перетворити її незмінний зміст у чисте значення концепту математичності. В цьому випадку міф вирадає те, що чинить йому опір, і прагне зберегти свою чистоту. Він здатний дістатися до всього, повернувши все, навіть саме прагнення уникнути міфологізації. Таким чином, виходить, що чим більший опір мова-об'єкт чинить спочатку, тим більш податливою виявляється вона в кінці.

Хто чинить опір всіма засобами, той і поступається повністю: з одного боку – Ейнштейн, з іншого – “Парі-Матч”. Цей конфлікт можна передати за допомогою тимчасового образу: математична мова є мова, яка застигла в своїй завершеності, і ця досконалість досягнута ціною її добровільної смерті. Міф же – це мова, що не бажає вмирати. Зі смислів, якими він харчується, він витягує помилкове деградоване буття, він штучно відстрочує смерть смислів і розташовується в них з усіма зручностями, перетворюючи їх в групи, що говорять.

Можна навести ще один приклад мови, яка з останніх сил чинить опір міфологізації: це поетична мова. Сучасна поезія представляє собою регресивну семіологічну систему. Якщо міф прагне до створення ультра-значень, до розширення первинної системи, то поезія, навпаки, намагається відшукати інфра-значення в досеміологічному стані мови, тобто вона прагне трансформувати знак назад у сенс. В кінцевому рахунку, ідеал поезії – докопатися не до сенсу слів, а до сенсу самих речей. Ось чому поезія порушує спокій мови, тобто робить концепт якомога більш абстрактним, а знак – якомога більш довільним і послаблює до меж можливого зв'язок означеного з означуваним. “Хитка” структура концепту використовується максимально. На противагу прозі, поетичний знак намагається виявити весь потенціал означуваного в надії дістатися нарешті до того, що можна назвати трансцендентальною властивістю речі, її природним (а не людським) змістом. Звідси есенціалістські амбіції поезії, її переконаність у тому, що тільки вона може вловити сенс найбільшої по собі речі, причому саме в тій мірі, в якій вона, поезія, претендує на те, щоб бути антимовою. Загалом, можна сказати, що найменше користуються мовою поети-формалісти, бо тільки вони вважають, що сенс слів – всього лише форма, яка ні в якій мірі не може задовольнити їх як реалістів, які займаються саме речами. З цієї причини сучасна поезія завжди виступає в ролі вбивці мови, являє собою якийсь просторовий, конкретно-чуттєвий аналог мовчання. Поезія протилежна міфу; міф – це семіологічна система, що претендує на те, щоб перетворитися в систему фактів, поезія – це семіологічна система, яка прагне редукувати до системи сутностей.

Однак і в даному випадку, як і в випадку з математичною мовою, сила опору поезії робить її ідеальною здобиччю для міфу. Видимий безлад знаків – поетичний образ її сутності – присвоюється ним і трансформується в порожнє значення, призначене для означування концепту “поезія”. Цим пояснюється непередбачуваний характер сучасної поезії: відчайдушно опираючись міфу, вона все ж здається йому, зв'язана по руках і ногах. Навпаки, правильність класичної поезії була результатом свідомої міфологізації, і явна довільність міфу, в даному випадку, представлялася свого роду досконалістю, оскільки рівновага семіологічної системи залежить від довільності її знаків.

Втім, добровільне підпорядкування міфу визначає всю нашу традиційну літературу. Відповідно до прийнятих норм, ця література є типовою міфологічною системою: в ній є сенс – сенс дискурсу, є те, що означає цей дискурс, але вже як форма або письмо, є що означається – концепт “література” і є, нарешті, значення – літературний дискурс. Я порушив цю проблему в роботі “Нульовий ступінь письма”, яка в цілому являє собою дослідження з міфології мови літератури. У ній я визначив письмо як такий літературний міф, тобто як форму, вже наповнену сенсом, яку концепт “література” наділяє новим значенням. Я висловив думку, що історія, що постійно змінює свідомість письменника, призвела, приблизно в середині минулого століття, до моральної кризи мови літе-

ратури. Виявилося, що письмо виступає в ролі того, що означає, а література – в ролі значення. Відкинувши хибну природність традиційної мови літератури, письменники стали проявляти тяжіння до якоїсь антиприродної мови. Повалення письма стало тим радикальним актом, за допомогою якого ряд письменників спробував відкинути літературу як міфологічну систему. Кожен з таких бунтів був убивчим для літератури як значення, кожен вимагав низвести літературний дискурс до звичайної семіологічної системи, а у випадку з поезією – навіть до досеміологічної системи. Це було завдання величезного масштабу, яке вимагало радикальних засобів. Відомо, що дехто зайшов так далеко, що зажадав просто-напросто знищити дискурс, перетворити його в мовчання, реальне або транспоноване, яке представлялося єдиною дівою зброєю проти головної переваги міфу: його здатності постійно відроджуватися.

Надзвичайно важко здолати міф зсередини, бо саме прагнення до позбавлення від нього негайно стає, в свою чергу, його жертвою. В кінцевому рахунку міф завжди означає ніщо інше, як опір, який йому чиниться. По правді кажучи, кращою зброєю проти міфу, можливо, є міфологізація його самого, створення штучного міфа, і цей вторинний міф буде являти собою справжніську міфологію. Якщо міф викрадає мову, чому б не викрасти міф? Для цього досить зробити його відправною точкою третьої семіологічної системи, перетворити його значення в перший елемент вторинного міфу. Література дає нам кілька чудових прикладів таких штучних міфів. Я зупинюся тут на романі Флобера “Бувар і Пекюше”. Його можна назвати експериментальним міфом, міфом другого ступеня. Бувар і його друг Пекюше втілюють певний тип буржуа (який, втім, знаходиться в стані конфлікту з іншими верствами буржуазії). Їхній дискурс вже є міфічне слово. Він, звичайно, має свій власний зміст, але цей сенс є ніщо інше, як порожня форма для означеного концепту, в даному випадку – свого роду технологічної ненаситності. З’єднання сенсу з концептом утворює значення цієї першої міфологічної системи, риторику Буваре і Пекюше. Саме тут і втручається Флобер (таке розчленування я роблю лише з метою аналізу): на першу міфологічну систему, яка є другою семіологічною системою, він накладає третій семіологічний ланцюг, першою ланкою якого виступає значення, тобто результуючий елемент першого міфу. Риторика Буваре і Пекюше стає формою нової системи. Концепт в ній створює сам Флобер на основі свого ставлення до міфу, породженого Буваре та Пекюше. В цей концепт входить їхня негнатована спрага діяльності та гарячкові метання від одного заняття до іншого, тобто те, що я наважився б назвати (хоч і бачу, як грозиві хмари згущаються у мене над головою) буваріпекюшиною. Що стосується результуючого значення, то для нас це і є саме роман “Бувар і Пекюше”. Сила другого міфу полягає в тому, що він підносить перший як наївність, яка є об’єктом споглядання. Флобер зробив справжню археологічну реставрацію міфічного слова, і його можна назвати Віолле-ле-Дюком буржуазної ідеології певного типу. Однак, будучи не настільки наївним, як Віолле-ле-Дюк, Флобер вдався, при відтворенні міфу, до деякої додаткової орнаментатії, яка служить цілям його демістифікації. Ця орнаментатія (що є формою другого міфу) характеризується умовністю; між відтворенням мови Буваре та Пекюше в умовному способі та марністю їхніх зусиль є семіологічна еквівалентність.

16.2. Ж. ЛАКАН. СТАДІЯ ДЗЕРКАЛА

Виведене мною на попередньому нашому конгресі тринадцять років тому поняття стадії дзеркала, яке в подальшому більш-менш увійшло в побут французької групи, я вважаю гідним зайвий раз запропонувати вашій увазі: сьогодні – в особливому зв’язку зі світлом, яке воно проливає на функцію Я в рамках наданого про нього психоаналізом досвіду. Досвіду, про який треба сказати, що він ставить нас в опозицію до будь-якої філософії, що виходить прямо з Cogito.

Може бути, що серед вас хто-небудь згадає той аспект поведінки, з якого ми виходимо, що освітлюється наступним фактом порівняльної психології: людська дитина в тому віці, коли вона на короткій, але все ж помітний час, перевершує шимпанзе в предметних здібностях мислення, вже впізнає, проте, в дзеркалі свій образ. Впізнавання, про яке сигналізує ілюмінаційна міміка Aha-Erlebnis, в якій для Келера виражається ситуаційна ашперценція, істотна фаза розумового акту.

Справді, цей акт далекий від того, щоб вичерпатися, як у мавпи, одного разу придбаним контролем над беззмівністю образу, тут же відновлюється у дитини в серії жестів, в яких вона в ігровій формі відчуває ставлення прийнятих на себе рухів до його відображеного оточення і цього віртуального комплексу до подвоєної ним реальності, а саме – до свого власного тіла та осіб, або ж об'єктів, які знаходяться з нею пліч-о-пліч.

Відбутися це явище може, як відомо, з часів Болдуїна, починаючи з шестимісячного віку, і його повторення часто затримувало наш роздум в присутності захоплюючого видовища грудного немовляти перед дзеркалом, який поки що не може ходити і навіть стояти, але, підхоплений людською або штучною підтримкою (те, що у Франції називають *trotte-bebe*), радіє путам цієї опори, бо може затриматися в більш-менш стійкій позиції та відновити, щоб його зафіксувати, миттєвий вираз образу.

Аж до вісімнадцятимісячного віку ця активність зберігає для нас той сенс, який ми їй надаємо, і який не в меншому ступені до теперішнього часу залишається проблематичним лібідинальним динамізмом, а не онтологічною структурою людського світу, яка вписується в наш роздуми про параноїдальні свідомості.

Тут достатньо розуміти стадію дзеркала як якусь ідентифікацію у всій повноті сенсу, що надається цьому терміну аналізом, а саме – як трансформацію, яка відбувається з суб'єктом, коли він бере на себе якийсь образ – на чийо схильність до цього стадіального ефекту достатньо чітко вказує використання в теорії старовинного терміна – імаго.

Радісне сприйняття свого дзеркального образу істотою, що занурена в моторне безсилля і залежність від харчування, якою на цій стадії інфас є немовля, відтепер, в зразковій ситуації, проявить, на наш погляд, ту символічну матрицю, в якій Я осідає в первісній формі, перш ніж об'єктивуватися в діалектичній ідентифікації з іншим і перш ніж зяєк всебічно не відтворить функцію суб'єкта.

Цю форму, якщо ми хочемо змусити її увійти в знайомий реєстр, варто було б, втім, назвати ідеальним Я в тому сенсі, що вона буде ще й джерелом вторинних ідентифікацій, чий функції лібідинальної нормалізації ми розпізнаємо під цим терміном. Але важливим пунктом є те, що ця форма, задовго до соціальної визначеності, має інстанцію на лінії вимислу, ніколи не підлягає зміні для окремого індивіда, – або, скоріше, яка лише асимптотично возз'єднується зі становленням суб'єкта, яким би не був успіх діалектичного синтезу, за допомогою якого він повинен розчинити в якості Я свою невідповідність власній реальності.

Справа в тому, що цілокупна форма тіла, за допомогою якої суб'єкт випереджає в міражі дозрівання своїх можливостей, дана йому лише як гештальт, тобто в зовнішності, де, без сумніву, ця форма більш встановлює, ніж встановлена, але де, крім того, вона володіє статуарною рельєфністю, яка її викристалізовує, і в симетрії, яка її інвертує, на противагу до завихрення рухів, яка його, як він відчуває, оживляє. Таким чином, цей гештальт, змістовність якого повинна розглядатися як пов'язана з родом і видом, хоча рушійний її стиль ще не визнаний, двома цими аспектами свого прояву символізує ментальну сталість Я і, в той же час, передбачає своє відчужене призначення: він ще загрожує відповідниками, які з'єднують Я зі статуєю, на яку людина проектує себе, як і з примарами, що її пригнічують, з автоматом, нарешті, в якому в неоднозначному ставленні прагне завершитися світ його виготовлення.

Насправді, для імаго, а наш привілей – бачити, як вимальовуються в повсякденному нашому досвіді і в напівтемряві символічної дійсності їх завуальовані лики, – дзеркальний образ є, здається, пороком видимого світу, якщо ми покладаємося на розташування в дзеркалі, яке надається в галюцинаціях і уві сні імаго власного тіла, чи йде мова про його індивідуальні риси, нехай навіть недуги, або його об'єктантні проєкції, або якщо ми

помічаємо роль дзеркального апарату в появі дубля, в якому про себе заявляють психічні, гетерогенні реалії.

Що гештальт здатний на формотворчі дії на організм, засвідчено біологічним експериментом, причому настільки чужим ідеї психічної причинності, що йому ніяк не вдається сформулювати її як таку. Однак він визнає, що визрівання гонади у голубки в якості необхідної умови вимагає погляду на подібну їй особину незалежно від її статі, – і настільки достатнього, що вплив на індивідуума досягається простим переміщенням його в поле відображення дзеркала. Так само перехід в потомстві сарани одиночної форми до екземплярів стадної форми досягається шляхом того, що індивідуум піддається, на деякій стадії, виключно візуальному впливу подібного способу, якщо тільки він поживлюється рухами, не дуже відмінними за стилем від рухів його виду. Факти, які вписуються в розряд гомеоморфної ідентифікації, яку мало б можливість охопити питання про сенс краси як формативне та ерогенне.

Але представлені як випадки гетероморфної ідентифікації, випадки міметизма цікавлять нас тут лише оскільки вони піднімають проблему значення простору для живого організму. Оскільки психологічні концепції здаються не більш невідповідними, щоб пролити на це певне світло, ніж забавні зусилля, до яких я вдавався для того, щоб звести їх до так званого основного закону адаптації. Нагадаємо блискавки, які випустила думка (тоді молода, тільки-но від'єднана від соціологічної епархії, де вона була сформована) Роже Кайуа, коли під терміном “легендарна психастенія” він розуміє морфологічний міметизм одержимості простором в його дереалізуючій дії.

Ми самостійно розкрили в соціальній діалектиці причину структурності параноїдальної людської свідомості, яка робить її більш автономною, ніж свідомість тварини, від поля сил бажання, але також детермінує його в тій “малій реальності”, яку відкидає сюрреалістична незадоволеність. І ці роздуми спонукають нас визнати в озвученій стадії дзеркала визнання дії простору на людину, перманентну навіть цій діалектиці, органічний недостатності його природної реальності, якщо ми дійсно надаємо якийсь сенс терміну “природа”.

Функція стадії дзеркала виявляється для нас відтепер окремим випадком функції імаго, яка має на меті встановити відносини організму з його реальністю, або, як кажуть, Innenwelt з Umwelt`ом.

Але це відношення з природою спотворене у людини якимось розсиханням організму в своїх надрах, первинним розбратом, знаки якого виявляють хвороби і відсутність моторної координації післяродових місяців. Об'єктивне розуміння анатомічної незавершеності пірамідальної системи, як і гуморально-гістерезисної післядії материнського організму, підтверджує цей погляд, який ми формулюємо як дані істинної специфічної родової передчасності у людини.

Відзначимо по ходу справи, що як такі ці дані визнаються ембріологами під терміном “феталізація”, щоб визначити перевагу так званих вищих апаратів центральної нервової системи, і, особливо, кори головного мозку, яку психохірургічне втручання призводить до думки уявляти себе як внутрішнє органічне дзеркало.

Цей розвиток переживається як тимчасова діалектика, що рішуче проектує формування індивідуума на історію: стадія дзеркала є драмою, внутрішній посыл якої стрімко розвивається від недостатності до випередження – і яка для суб'єкта, якого ввіймали на наживку просторової ідентифікації, вигадає фантазми, поступово переходячи від роздробленого образу тіла до форми, яку ми назвемо ортопедичною, до його цілісності, – і, нарешті, до одягненої на себе збруї якоїсь відчуженої ідентичності, яка відзначить своєю жорсткою структурою весь його розумовий розвиток. Так, розрив кола від Innenwelt`а до Umwelt`у породжує нерозв'язну квадратуру інвентаризації “его”.

Це роздроблене тіло, яке я як термін допускаю таким чином в нашу систему теоретичних відсилань, регулярно є в снах, коли аналітичний імпульс стикається з деяким рівнем агресивної дезінтеграції індивідуума. Воно з'являється тоді в формі окремих членів і екзоскопічно представлених органів, які окриляються і озброюються для внутрішніх переслідувань, відображених у живопису візіонером Ієронімом Босхом на їх підйомі

в XV столітті в уявний зеніт сучасної людини. Але ця форма відчутно проявляє себе з органічної точки зору в напрямку охрупчivanja, який визначає фантазматичну анатомію, явну в шизоїдних або спазмодичних симптомах істерії.

Коррелятивне формування Я символізується в сновидіннях укріпленням табором і навіть стадіоном. Це формування розподіляє, від внутрішньої арени до зовнішньої своєї огорожі, до своєї облямівки з будівельного сміття і боліт, два протилежних поля боротьби, де суб'єкт заплутується в пошуках гордовитого і далекого внутрішнього замка, форма якого (часом вбудована в той же сценарій) захоплюючим чином символізує воно. Так само, вже з ментальної точки зору, знайдемо ми тут реалізованими ті структури оборонних укріплень, метаформа яких виникає спонтанно і як вихід самих симптомів суб'єкта, щоб вказати на механізми інверсії, ізоляції, подвоєння, анулювання, переміщення – нав'язливого неврозу. Але побудовані тільки на цих суб'єктивних даних, ми би їх не відокремлювали б від умов досвіду, які змушують нас прийняти їх за посередництвом мовної техніки. Наші теоретичні спроби залишаються уразливими для докору в тому, що вони проєктуються в немислиме абсолютного суб'єкта. Ось чому ми шукали в заснованій на підтримку об'єктивних даних гіпотезі направляючу методу символічної редукції. Вона відновлює серед захистів “его” генетичний порядок, який відповідає сформульованим Ганною Фрейд в першій частині її великої праці обіцянці та відносить (всупереч часто висловленому упередженню) істеричне гальмування і його повтори до більш архаїчної стадії, ніж нав'язливу інверсію та її ізолюючі процеси, а цих останніх – до попереджуючого параноїдального відчуження, яке датується виражем від дзеркального Я до Я соціального. Той момент, коли завершується стадія дзеркала, через ідентифікацію з імаго собі подібного і первісної драми ревності (добре підкресленою школою Шарлотти Бюлер в фактах дитячого транзитивізма) кладе початок діалектиці, відтепер зв'яже Я з соціально розробленими ситуаціями.

Саме цей момент і змушує рішуче перекинути все людське знання в опосередкованість бажанням іншого, встановлює свої об'єкти в абстрактній еквівалентності через суперництво іншого і робить з Я той апарат, для якого будь-який позив інстинктів буде небезпечною, навіть якщо він і відповідає природному дозріванню, – причому сама нормалізація цього дозрівання відтепер залежить у людини від культурного посередника: як трапляється з сексуальним об'єктом в комплексі Едіпа. Термін і поняття початкового нарцисизму, якими доктрина означає властиве цьому моменту лібідинальне вкладення, в світлі нашої концепції розкриває в своїх винахідників глибоке розуміння латентностей семантики. Але вона висвітлює також динамічну опозицію між цим лібідом та лібідом сексуальним, яку вони намагалися визначити, коли посилалися на інстинкти руйнування та навіть смерті, щоб пояснити очевидний зв'язок нарцисичного лібідом з відчуженою функцією Я, з агресивністю, яка при цьому вивільняється при будь-якому відношенні до іншого, нехай навіть і самої самаритянської допомоги.

Справа в тому, що вони торкнулися тієї екзистенційної негативності, реальність якої настільки жваво висунута сучасною філософією буття і ніщо. Але ця філософія вхопила її, на жаль, лише в межах самодостатності свідомості, яка, щоб вписуватися в свої послання, приковує до його визначальних недооцінок ілюзію автономії, якій вона і довіряється. Гра розуму, яка, щоб харчуватися головним чином запозиченнями з аналітичного досвіду, досягає кульмінації в претензії на твердження екзистенціального психоаналізу. В кінці історичної затії суспільства – більше не визнавати за собою інших функцій, крім утилітарних, і в тривозі індивідуума перед концентраційною формою соціального зв'язку, виникнення якої, здається, винагороджує це зусилля, екзистенціалізм засуджує себе на виправдання тих суб'єктивних тушків, які і справді звідси виникають: свободи, яка ніде не стверджується так автентично, як серед тюремних стін, вимоги ангажованості, в яких виражається безсилля чистої свідомості перемогти будь-яку ситуацію, волярністько-садистської ідеалізації сексуальних відносин; емобистоти, яка реалізується тільки в самогубстві; свідомості іншого, яка задовольняється лише гегелівським вбивством. Весь наш досвід повстає проти цих тверджень остільки, оскільки він не дає нам прийняти його як засновану на “системі сприйняття свідомості”, як організованого “принципом

реальності”, в якому формулює себе найбільш суперечливим діалектиці свідомості сцієнтистського упередження, – щоб вказати нам, що виходити треба з функції незнання, що характеризує його у всіх структурах, настільки сильно викладених Ганною Фрейд: бо якщо Verneinung представляє його явну форму, його впливи залишаються здебільшого прихованими, поки не будуть висвітлені якимось відбитим світлом в площині неминучості, де проявляється воно.

Так розуміється та властива виникненню Я інерція, в якій можна бачити розширене визначення неврозу: як привласнення суб'єкта ситуацією дає загальну формулу божевілля, і того, що тулиться в стінах лікарень, і того, що приголомшує землю своїм шумом і люттю. Муки неврозу і психозу є для нас школою душевних пристрастей, як коромисло психоаналітичних ваг, що дає нам, коли ми обчислюємо напрям їх загрози цілим спільнотам, вказівку до пом'якшення міських пристрастей. У цій точці стику природи з культурою, що вперто вивчається антропологією наших днів, тільки психоаналіз визнав вузол уявного рабства, який любов повинна завжди знову розв'язувати або розрубувати. Для такої справи альтруїстичне почуття нічого не обіцяє нам, наскрізь пронизаним агресивністю, яка лежить в основі філантропічної, ідеалістичної, педагогічної і навіть реформаторської діяльності. У надії, які ми зберігаємо від суб'єкта до суб'єкта, психоаналіз може супроводжувати пацієнта до самої екстатичної межі “це ти”, де йому відкривається шифр його смертної долі, але не в нашій владі практиків підвести до того моменту, де починається справжня подорож.

16.3. Ж.ЛЮТАР. СТАН ПОСТМОДЕРНУ

Вступ

Предметом цього дослідження є стан знання в сучасних найбільш розвинених суспільствах. Ми вирішили назвати його “постмодерн”. Це слово виникло на американському континенті з-під пера соціологів і критиків. Воно позначає стан культури після трансформацій, яких зазнали правила гри в науці, літературі та мистецтві в кінці XIX століття. Тут ми будемо розглядати ці трансформації стосовно кризи оповідань.

Наука з самого початку конфліктувала з розповідями (recits). За її власними критеріями – в більшості з них міститься вигадка. Але оскільки наука не обмежується лише формулюванням інструментальних закономірностей, а шукає істину, вона повинна легітимізувати свої правила гри. А в силу того, що вона тримає легітимний дискурс щодо власного статусу, то називає його філософією.

Коли цей метадискурс приєднується експліцитним чином до тієї чи іншої великої розповіді, як, наприклад, діалектика духа, герменевтика сенсу, емансипація розумного або трудящого суб'єкта, зростання багатства і так далі, – то науку, яка співвідноситься з ним, з метою самолегітимації, вирішують назвати “модерном”. Таким чином, наприклад, правило консенсусу між відправником і отримувачем ціннісного висловлювання про істину вважається прийнятним, якщо воно вписується в перспективу можливої одностайності розсудливих умів: це може бути розповідь епохи Просвітництва, коли герой пізнання працює заради великої етикополітичної мети, загального миру. Тут можна побачити, як легітимізує знання через метарозповідь, що включає філософію історії, приходить до того, щоб задатися питанням про законність інституцій, що відають соціальним зв'язком, оскільки ці останні також потребують легітимації. Справедливість, таким чином, виявляється, співвідноситься з великою розповіддю в тій же мірі, що і з істиною.

Спрощуючи до крайності, ми виражаємо “постмодерну” недовіру щодо метарозповідей. Він є, звичайно, результатом прогресу науки; але і прогрес, у свою чергу, передбачає цю недовіру. З виходом з ужитку метанаративного механізму легітимації пов'язана, зокрема, криза метафізичної філософії. Крім того, криза залежить від університетської інституції. Наративна функція втрачає свої функтори: великого героя, великі небезпеки,

великі кругосвітні плавання та велику мету. Вона розпорошується в мовних нарративних хмарах, а також денотативних, прескриптивних, дескриптивних і тому подібних частинок, кожна з яких несе в собі прагматичну валентність *sui generis*. Кожен з нас живе на перехингах траєкторій багатьох цих частинок. Ми не формуємо без необхідності стабільних мовних комбінацій, а властивості, які ми їм надаємо, не завжди піддаються комунікації.

Таким чином, майбутнє суспільство співвідноситься не стільки з ньютонівською антропологією (як структуралізм або теорія систем), скільки з прагматикою мовних часток. Існує багато різних мовних ігор – в силу різноманітності їхніх елементів. Вони надають можливість своєї установи тільки через місця збору та розподілу інформації – це локальна детермінація.

Вирішальні інстанції можуть, тим не менш, спробувати управляти цими хмарами соціальності за матрицями “input/output” відповідно до логіки, що містить взаємозв’язаність елементів і визначність цілого. Завдяки їй наше життя виявляється приреченим на зростання продуктивності. Оптимізація робочих характеристик системи, її ефективність стають критеріями її легітимності, де соціальна справедливості розуміється як наукова істина. Застосування цього критерію до всіх наших ігор пов’язане зі свого роду терором, м’яким або жорстким: “Будьте операціональними, тобто будьте взаємозв’язаними або забирайтеся”.

Така логіка пошуку є найбільш ефективною, хоча, звичайно, несвідома у багатьох відношеннях, оскільки, зокрема, в соціо-економічному полі існує суперечність: ця логіка має на увазі одночасно менше роботи (щоб знизити собівартість продукції) і більше роботи (щоб зменшити соціальні витрати на утримання незайнятого населення). Але наша недовірливість тепер така, що, на відміну від Маркса, ми вже не чекаємо рятівного виходу з цієї неспроможності.

Разом з тим, стан постмодерну чужий як розчарованості, так і сліпій позитивності встановлення меж. У чому ж може полягати легітимність в епоху після метарозповіді? Критерій оперативності технологічний, він не підходить для судження про істинність або хибність. Консенсус, що отримується в результаті дискусії, як у Габермаса? Але він гвалтує гетерогенність мовних ігор, а інновація виникає завжди з розбіжності. Постсучасне знання не є виключно інструментом влади. Воно також відточує нашу чутливість до відмінностей і підсилює нашу здатність виносити взаємозв’язаність. А підставою його самого є не гомологія експертів, а паралогія винахідників.

Питання про легітимацію соціального зв’язку, про справедливе суспільство, про те чи досягне воно по парадоксу, аналогічному парадоксу наукової діяльності, залишається відкритим. У чому воно може полягати?

Глава 5. Характер соціального зв’язку: перспектива постмодерну

Не будемо тут слідувати роздільному рішення. Ми вважаємо, що альтернатива, яку ця перспектива прагне вирішити, а на ділі тільки відтворює, перестав відповідати товариствам, які нас цікавлять, і що сама ця альтернатива належить до мислення по протилежності, яке не співвідноситься з найбільш життєвими способами постмодерністського пізнання. Економічна “активізація” на сучасній фазі розвитку капіталізму, підтримувана змінами техніки й технологій, супроводжується, як ми вже говорили, зміною функцій держави: починаючи з цього синдрому формується образ суспільства, який зобов’язує серйозно переглянути підходи, представлені в якості альтернативи. Коротше кажучи, функції регулювання, а значить і відтворення, вже є і будуть далі все більш відчувуватися від керівників держави та передаватися техніці.

Найважливіша справа тут – давати інформацію, яку технічні засоби повинні тримати в своїй пам’яті, щоб приймати правильні рішення. Розпорядження інформацією вже входить і входить в обов’язки експертів всіх видів. Правлячий клас є і буде класом, який приймає рішення. Але він вже утворюється не традиційним політичним класом, а різноманітним шаром, сформованим з керівників підприємств, великих функціонерів,

керівників великих професійних організацій, профспілок, політичних партій і релігійних конфесій.

У цьому контексті новим є те, що колишні полюса тяжіння, створені національними державами, партіями, професіями, інститутами та історичними традиціями, втрачають свою привабливість. І не схоже, що вони будуть замінені, у крайньому випадку, в тому масштабі, який вони зараз мають. Трьохконтинентальна комісія не є більше популярним полюсом тяжіння. “Ототожнення” з великими іменами, героями сучасної історії, стає все більш важким. Більше не надихає прагнення “наздогнати” Німеччину, що пропонував президент Франції взяти за мету життя своїх співвітчизників. До того ж, чи може це бути метою життя? Кожен вибирає її сам. І кожен знає, що цього “сам” – мало.

З цієї декомпозиції великих оповідань, які ми будемо розглядати далі, виходить, що нікто не розглядає розрив соціального зв'язку і перехід соціальних груп в стан якоїсь маси, яка складається з індивідуальних атомів, залучених в абсурдний броунівський рух. В цьому нічого немає, це всього лише одне бачення, яким, як нам здається, оволоділи “райські” увялення про втрачене “органічне” суспільство.

“Самість” це мало, але вона не ізольована, а вбудовується в складну і мобільну, як ніколи, тканину відносин. Незалежно від того, молода людина або стара, чоловік чи жінка, багата чи бідна, вона завжди виявляється розташованою на “вузлах” ліній комунікацій, хоч якими малими вони б не були. Краще сказати: поміщенням в пунктах, через які проходять повідомлення різного характеру. І навіть найнедоленіший ніколи не буває позбавлений влади над повідомленнями, які проходять через нього і його позиціюють, – будь то позиція відправника, одержувача або референта. Бо його переміщення щодо ефектів цих мовних ігор (зрозуміло, що про них йдеться) допускається – щонайменше, в певних межах, які до того ж дуже розпливчасті – і навіть породжується різними налагодженнями та особливо – доведеннями, якими переробляють систему для поліпшення її перформативності. Можна сказати, що система може і повинна сприяти цим переміщенням – в тій мірі, в якій вона бореться проти власної ентропії, і що нововведення, пов'язані з несподіваним “прийомом” і відповідним переміщенням того чи іншого партнера або групи причетних партнерів, можуть дати системі ту додаткову перформативність, яка постійно їй потрібна і постійно споживається.

Тепер стає зрозумілим, в якій перспективі ми вище пропонували мовні ігри в якості загального дослідницького методу. Ми не наполягаємо на тому, що кожен соціальний зв'язок носить саме такий характер, залишимо це питання відкритим. Ми вважаємо, що, по-перше, мовні ігри є необхідним для існування суспільства мінімумом зв'язку. Щоб погодитися з цим, не треба вдаватися до робінзонади: дитина ще до свого народження, а може вже навіть ім'ям, яке дали їй при народженні, виявляється співвіднесеною з історією через своє оточення, і по відношенню до цієї історії вона пізніше почне переміщатися. Або ще простіше: питання про соціальний зв'язок є мовною грою в “запитування”, яка негайно позиціонує того, хто задає питання; того, до кого це питання звернене, та референт, про якого запитують. Саме питання є, таким чином, вже соціальним зв'язком.

По-друге, в суспільстві, де комунікаційна складова стає з кожним днем все виразнішою, одночасно як реальність і як проблема, очевидно, що мовний аспект набуває нового значення, яке не слід зводити до традиційної альтернативи маніпуляційної мови або односторонньої передачі інформації, з одного боку, або ж вільного вираження та діалогу – з іншого.

Одне слово по останньому пункту. Описувати цю проблему в простих термінах теорії комунікації, значить забути про два моменти: повідомлення мають абсолютно різні форми і результати, в залежності від того, чи є вони денотативними, прескриптивними, оціночними, перформативними та ін. Безсумнівно, що всі вони існують не тільки тому, що передають інформацію. Звести їх до цієї функції означало б погодитися з перспективою, яка неправомірно ставить у привілейоване становище точку зору системи і лише її інтерес. Оскільки це кібернетична машина, яка працює на інформації, то при програмуванні мети поставлені їй завдання містять, наприклад, прескриптивні та оціночні висловлювання, які машина не буде виправляти при своєму функціонуванні, наприклад, при

максимізації її продуктивності. Але як можна гарантувати, що максимізація продуктивності завжди є кращою метою для соціальної системи? “Атоми”, що формують матерію соціальної системи, в усякому разі, є повноважними щодо цих висловлювань і, зокрема, цього питання.

З іншого боку, інформаційна теорія, в її грубій кібернетичній версії, випускає з уваги вирішальний аспект, який ми вже підкресливали, а саме – агоністичний. Атоми розташовані на перетині прагматичних зв'язків, але вони також переміщуються під впливом інформації, яка через них проходить, перебуваючи в постійному русі. Кожен мовний партнер, отримуючи спрямовані на нього “прийоми”, піддається “переміщенню”, змінам різного роду, і не тільки, коли він є відправником або референтом, але також і в якості одержувача повідомлення. Ці “прийоми” неминуче викликають “у відповідь прийоми”; проте, всі знають з досвіду, що ці останні не можуть бути “гарними”, коли вони всього лише відповідні. Оскільки вони є тільки запрограмованими ефектами в стратегії супротивника, то здійснюють саме її і, отже, йдуть прямо протилежно в зміні співвідношення сил. Звідси те значення, яке має спосіб проведення “прийому” для ускладнення переміщення і навіть його дезорієнтації. Цей “прийом” (нове висловлювання) повинен бути несподіваним.

Для розуміння цього способу соціальних відносин, в якому б масштабі ми їх не розглядали, потрібна не тільки комунікативна теорія, але також і теорія ігор, яка включає агоністиків в свої передумови. І можна вже здогадатися, що в цьому контексті необхідне нововведення не є простою “інновацією”. У багатьох сучасних соціологів ми знаходимо підтримку цього підходу, не кажучи вже про лінгвістів або філософів мови.

Така “атомізація” соціальності в гнучких мережах мовних ігор може здатися занадто далекою від сучасної дійсності, яка представляється скоріше заблокованою бюрократичним артрозом.

Можна принаймні вказати на важливість інституцій, які накладають обмеження на ігри, а отже розмічають кордони винахідливості партнерів в плані застосування прийомів. Це, мабуть, не становить особливих труднощів.

При звичайному використанні мови, наприклад, в розмові між двома друзями, співрозмовники пускають в хід всі засоби, змінюючи гру від одного висловлювання до іншого: питання, прохання, твердження, розповідь – все йде в бій. Це бій не без правил, ці правила дозволяють і навіть стимулюють досить велику мінливість висловлювань.

Таким чином, з цієї точки зору, інституція завжди відрізняється від дискусії тим, що вона вимагає додаткових обмежень, щоб декларовані висловлювання були прийнятними для неї. Ці обмеження як фільтри діють на силу дискурсу, вони обривають можливі зв'язки в комунікативних мережах: є речі, про які не можна говорити. Крім того, вони надають перевагу деяким класам висловлювань, а іноді й одного єдиного, панування якого характеризує дискурс певної інституції: потрібно говорити про певні речі в певній манері. Як, наприклад, команда в армії, молитва в церкві, доноси в школі, розповідь в сім'ї, ставлення питань в філософії, продуктивність на підприємстві... Бюрократизація є крайній прояв цієї тенденції.

Проте, ця гіпотеза про інституції ще занадто “важка”: вона виходить з “речового” бачення того, що й інституційований. Сьогодні нам відомо, що межа, яку ставить інституція потенціалу мови, насправді ніколи не була встановлена (навіть, коли формально вона є). Ця межа швидше є проміжним результатом і ставкою мовних стратегій, застосовуваних як у, так і поза інституції. Наприклад, чи можлива в університеті гра в експерименти з мовою (поетика)? Чи можна розповідати анекдоти Раді Міністрів? Дискутувати в казармі? Відповіді очевидні: так, якщо університет відкриває творчі майстерні; да, якщо Рада працює з футурологічними сценаріями; да, якщо старший по чину згоден обговорювати питання з солдатами. Говорячи іншими словами: так, якщо кордони старої інституції пересунути. І навпаки, кордони стають непорушними, якщо вони перестають бути ставкою в грі.

Саме в цьому сенсі, слід, як нам здається, підходити до розгляду сучасних інститутів знання.

16.4. Ж. БОДРІЙЯР. ПОРЯДОК СИМУЛЯКРІВ. ТРИ ПОРЯДКИ СИМУЛЯКРІВ

З часів епохи Відродження, паралельно зі змінами закону цінності, послідовно змінилися три порядки симулякрів: підробка становить панівний тип “класичної” епохи, від Відродження до промислової революції; виробництво – панівний тип промислової епохи; симуляція становить панівний тип нинішньої фази, регульованої кодом. Симулякр першого порядку діє на основі природного закону цінності, симулякр другого порядку – на основі ринкового закону вартості, симулякр третього порядку – на основі структурного закону цінності.

Ліпний ангел

Підробка – а заодно і мода – народжується разом з Відродженням, коли феодальний лад деформується буржуазним ладом і виникає відкрите змагання у відзнаки. У кастовому або чиновному суспільстві не буває моди, адже людина цілком закріплена за своїм місцем, а міжкласові переходи відсутні. Знаки захищені заборонами, що забезпечує їм повну ясність: кожен знак недвозначно відсилає до певного соціального статусу. У церемоніалі неможлива підробка – хіба що як блюзнірська чорна магія, відповідно і змішання знаків карається як серйозне порушення порядку речей. Якщо часом – особливо сьогодні – ми ще й починаємо мріяти про світ надійних знаків, про сильний “символічний порядок”, то не будемо тішити себе ілюзіями: такий порядок вже існував, і це був порядок надзвичайно ієрархічний, адже прозорість знаків йде рука об руку з їх жорстокістю. У жорстоких кастових суспільствах – феодальних або архаїчних – число знаків невелике, їх поширення обмежене, кожен з них в повній мірі діє як заборона, як міжкастове, міжкланове або міжкласове взаємне зобов’язання. Такі знаки не бувають довільними. Довільність знаку з’являється тоді, коли, замість того щоб пов’язувати двох осіб узами нерозривної взаємності, він починає, в якості означаючого, відсилати до позбавленого чар означуваного світу, спільного знаменника реального світу, якому ніхто нічим не зобов’язаний.

З кінцем обов’язкового знака настає царство знака емансипованого, яким можуть тепер однаково користуватися всі класи. На зміну знакової ендогамії, властивій статусним суспільствам, приходять змагальна демократія. Тим самим за посередництвом міжкласових цінностей/знаків престижу з необхідністю виникає і підробка. Це перехід від обмеженого числа знаків, “вільне” виробництво яких знаходиться під заборонаю, до масового поширення знаків відповідно до попиту. Але такий розмножений знак вже не має нічого спільного зі знаком обов’язковим, обмежено поширюваним: він підробляється під нього – не шляхом перекручення “оригіналу”, а шляхом розширювального вживання матеріалу, чия ясність була цілком обумовлена його примусовою обмеженістю. Новоевропейський знак, що виражає вже не дискримінацію, а лише змагальність, розвантажений від усякої примусовості, загальнодоступний, – все ще, однак, симулює свою необхідність, видаючи себе за пов’язаний зі світом. Він мріє про знаки минулого і бажав би відновити їх реальну референтність, а разом з нею й їх обов’язковість, але знайти йому вдається лише причинність – ту референціальну причинність, реальністю і “природністю” якої йому і доведеться жити відтепер. Але це відношення десігнації є лише симулякром символічної обов’язковості. Ним виробляються лише нейтральні цінності, які обмінюються в об’єктивному світі. Знак переживає ту ж долю, що й праця. “Вільний” трудівник вільний лише виробляти еквівалентності, “вільний і емансипований” знак вільний лише виробляти еквівалентні означення.

Тому новоевропейський знак знаходить свою значимість в симулякрі “природа”. Проблематика “природності”, метафізика реальності та видимості – це характерно для всієї буржуазії з епохи Відродження, це дзеркало буржуазного, класичного знака. Нос-

тальгія на основі природної референтності знаку залишається живучою ще й сьогодні, незважаючи на ряд переворотів, що ламають цю конструкцію, наприклад, промисловий переворот, коли знаки починають спиратися вже не на природу, а тільки на закон обміну, і надходять в розпорядження ринкового закону вартості. Ми ще повернемося до таких симулякрів другого порядку.

Отже, в епоху Відродження разом з природністю з'явилася й підробка. Підробка йде на всіх рівнях, від помилкового жилета (тільки спереду) до ліпних інтер'єрів і грандіозних театральних машин бароко. Справді, класична епоха була, перш за все, епохою театру. Починаючи з Відродження, театральність охоплює всі форми соціального життя і архітектури. Саме тут, в ліпній скульптурі і барочному мистецтві, метафізика підробки розпізнається як нове прагнення людей Відродження долучитися до світської деміургії, до перетворення будь-якої природи в одну єдину субстанцію, за своїм театральним характером подібну соціальному життю, уніфікуючому під знаком буржуазних цінностей, незалежно від відмінностей по крові, рангу і кастам. Ліпнина – це перемога демократії всіляких штучних знаків, апофеоз театру і моди, в якому виражається здатність нового класу до будь-яких звершень, оскільки йому вдалося зламати систему виняткового володіння знаками. Цим відкривається шлях до небувалих сполучень, до всіляких варіантів гри та підробки. Прометейські прагнення буржуазії звернулися, насамперед, до наслідування природі, а вже потім – до виробництва. У храмах і палацах ліпнина приймає будь-які форми, імітує будь-які матеріали: оксамитові штори, дерев'яні карнизи, округлості людської плоти. Ліпнина дозволяє звести неймовірне змішання матеріалів до єдиної нової субстанції, свого роду – загального еквіваленту всіх інших, і вона прекрасно підходить для створення всіляких театральних чар, адже є представницею субстанцією, дзеркальним відображенням усіх інших.

Але симулякри – це не просто гра знаків, в них укладені особливі соціальні відносини й особлива інстанція влади. Ліпнину можна мислити як тріумфальний злет науки і технології, але вона також, і перш за все, пов'язана з бароко, а воно, в свою чергу, – з контрреформацією, з тією спробою згідно нового розуміння влади контролювати весь світ політичними і душевними явищ, яку вперше зробили єзуїти.

Є тісний зв'язок між єзуїтською покірою душі (“*perinde ac cadaver*”) і деміургічним задумом позбутися від природної субстанції речей, замінивши її субстанцією синтетичною. Як і підлегла організації людина, речі знаходять при цьому ідеальну функціональність трупя. Тут вже закладена вся технологія і технократія – презумпція ідеальної підробки світу, яка знаходить собі вираз у винаході універсальної речовини і в універсальній комбінаториці речовин. Возз'єднати роз'єднаний в результаті Реформації світ відповідно однаковій доктрині, універсалізувати світ (від Нової Іспанії до Японії – звідси місіонерство) під владою одного слова, сформувані державну політичну еліту з єдиною централізованою стратегією – такі завдання ставили собі єзуїти. Для всього цього потрібно створювати дієві симулякри – систему організації, систему театральної помпи (сцена, на якій грають кардинали-міністри та сірі кардинали) і систему виховання й освіти, вперше систематично спрямовану на переробку ідеальної природи дитини. Найважливішою системою того ж роду видається й ліпне покриття барокової архітектури. Все це передєе продуктивістській раціональності капіталу, але в цьому вже присутній (у плані не виробництва, а підробки) той же проект загального контролю і панування, соціальна схема, яка глибоко демонструє внутрішню єдність системи.

Жив свого часу в Арденнах кухар на пенсії Каміль Рено, який виготовленням фігурних торгтів і мистецтвом кондитерської пластики намагався втілити гордий задум перебудувати світ, починаючи з тієї стадії, де залишив його Бог, тобто з природної стадії – усунувши з нього всяку органічну спонтанність і замінивши її однією речовиною, яка може мати різні форми, – залізобетоном. З бетону він зробив всю домашню обстановку – стільці, висувні ящики, швейну машинку, у дворі розставив цілий бетонний оркестр, включаючи скрипалів зі скрипками. Всюди бетон і бетон – бетонні дерева зі справжнім листям, залізобетонний кабан з замуrowаним всередині справжнім кабанячим черепом, бетонні вівці, вкриті справжньою шерстю. Він нарешті знайшов первісну субстанцію, і в

виліплених їм різноманітних речах з неї робилося все, крім деяких “реалістичних” нюансів (кабанячого черепа, листя з дерев), та й тут деміург лише робив поступку глядачам, бо цей вісімдесятирічний бог-творець з чарівною посмішкою показував своє творіння відвідувачам. Він не заперечував божественне творіння, він просто заново створив його, щоб зробити більш ясным для розуму. Ніякого лоциферівського бунту, ніяких пародійних задумів, ніякої пристрасті до “наївного” мистецтва в стилі ретро. Арденський кухар просто панував над уніфікованою розумовою субстанцією (адже бетон є розумова субстанція, що дозволяє, як і поняття, впорядковувати реальні явища і виокремлювати їх на свій розсуд). Його проект недалеко відстояв від того, яким слідували автори ліпної скульптури в епоху бароко, і, в загальному, полягав у проєкції “на місцевість” того суспільного життя, яке тече сьогодні у великих містах. Підробка працює поки лише з субстанцією і формою, а не з відносинами та структурами, але на своєму рівні вона вже прагне до контролю над безконфліктним суспільством, виліпленим з невідвласної смерті синтетичної речовини. Цим непорушним артефактом гарантується вічність влади. Таким же чудесним людським винаходом стала і пластмаса – речовина, яка не знає зносу, що перериває цикл взаємопереходу світових субстанцій через процеси гниття і смерті. Ця вневидима речовина навіть у вогні залишає незруйновний залишок, – щось небувале. Цей симулякр втілює в собі в концентрованому вигляді всю семіотику світобудови.

Це не має нічого спільного з “прогресом” технології або ж раціональними устремліннями науки. Це проект панування над політичним і духовним життям, фантазм самозначиною розумовою субстанцією – на зразок барокових ліпних янголів, що охоплюють руками криве дзеркало.

16.5. Ж. ДЕЛЬОЗ. ПЕРША СЕРІЯ ПАРАДОКСІВ: ЧИСТЕ СТАНОВЛЕННЯ

У творах “Аліса в Країні чудес” та “Аліса в Задзеркалі” мова йде про категорії дуже специфічних речей: про події, чисті події. Коли я говорю: “Аліса збільшується”, – я вважаю, що вона стає більшою, ніж була. Але також вірно, що вона стає меншою, ніж зараз. Звичайно, вона не може бути більше і менше в один і той же час. Зараз вона більше, до того була менше. Але вона стає більшою, ніж була, і меншою, ніж стала, в один і той же момент. В цьому суть одночасності становлення, основна риса якого – вислизнути від справжнього. Саме через таку втечу від справжнього становлення не відбувається ніякого поділу або розрізнення на до та після, на минуле й майбутнє. Сутність становлення – рух, розтягування в двох сенсах-напрямах одразу: Аліса не росте, не стискаючись, і навпаки. Здоровий глузд стверджує, що у всіх речей є чітко визначений зміст, але суть парадоксу полягає в утвердженні двох смислів одночасно.

Платон пропонує розрізнити два виміри: 1. Вимір обмежених і володіючих мірою речей, вимір фіксованих якостей – постійних або тимчасових, – завжди передбачають паузи і зупинки, фіксацію справжнього і вказування на предмет: виділений предмет з властивою йому величиною – великою або маленькою – в даний момент часу. 2. Чисте становлення поза будь-якої міри, справжнє і безперервне божевілля, що перебуває відразу в двох сенсах. Воно завжди уникає сьогодення і примушує майбутнє і минуле, більше і менше, надлишок і недолік злитися в одночасності непокірної матерії (“...Ні тепліше, ні холодніше, прийнявши певну кількість, не були б більше такими, адже вони непинно рухаються вперед і не залишаються на місці. Визначена кількість перебуває в спокої і не рухається далі”; “молодше – старше старшого, а старше – молодше молодшого. Але стати такими вони не можуть, тому що, якби вони стали, то вже не зупинились би, а були б”).

Ми візнаємо цей платонівський дуалізм. Але це зовсім не дуалізм інтелектуального та чуттєвого. Ідеї та матерії, Ідеї та тіла. Це більш глибока, більш таємнича подвійність, прихована в чуттєвих і матеріальних тілах – підземний дуалізм між тим, на що Ідея

впливає, і тим, що уникає її впливу. Швидше, відмінність тут полягає не між моделлю і копією, а між копіями і симулякром. Чисте становлення, безмежність – ось матерія симулякра, оскільки він уникає впливу Ідеї та ставить під удар як моделі, так і копії од-ночасно. Речі, що володіють мірою, лежать нижче Ідей, але немає нижче цих речей ще якоїсь божевільної стихії, що живе і діє на вивороті того порядку, який Ідеї накладають, а речі отримують? Сам Платон іноді сумнівається, чи не знаходиться таке чисте становлення в абсолютно особливому ставненні з мовою. У цьому, мабуть, основний зміст Кра-тила. Можливо, таке ставлення стає істотним для мови саме в “потоці” мови або некеро-ваного дискурсу, безперервно ковзаючого по своєму референту? І чи немає взагалі двох мов або, скоріше, двох типів “імен”: один позначає паузи та зупинки, які відчувають вплив Ідеї, інший висловлює рух і бунтівне становлення? Або навіть так: чи немає двох різних вимірів, внутрішніх для мови як такої: один завжди захований під іншим і, тим не менш, постійно приходить “на допомогу” сусідові або паразитує на ньому?

Парадокс чистого становлення з його здатністю вислизати від справжнього – це па-радокс нескінченного.

Взагалі кажучи, мотивацію, що лежить в основі теорії ідей, слід шукати у вольовому прагненні виділяти та відбирати. Це питання “проведення відмінностей” між самою “річчю” та її образами, між оригіналом і копією, моделлю і симулякром. Але чи те саме мається на увазі, коли ми говоримо про ці види відмінностей?

Задум Платона проясниться, якщо ми звернемося до методу розподілу, бо останній не просто один з багатьох діалектичних прийомів. Він вбирає в себе весь потенціал ді-алектики, щоб злити його з іншим потенціалом і, таким чином, представляє цілу систему. Перш за все зазначимо, що даний метод полягає в розподілі родів на протилежні види так, щоб досліджувану річ можна було б підвести під адекватний для неї вид. Цим пояс-нюється процес специфікації (в “Софісті”), спрямований на визначення того, що таке рибальство. Однак, це лише поверхневий аспект поділу, його іронічна складова. Якщо ж до процедури розподілу поставитися серйозно, то в силі залишається і заперечення Ари-стотеля щодо того, що розподіл – це поганий або безсилий силіогізм, оскільки в ньому відсутній середній термін. Відсутність середнього терміна веде до ряду необґрунтованих висновків – наприклад, що рибальство – один з видів придбання, придбання за допомо-гою удару і так далі.

Таким чином, справжню мету ділення слід шукати в чомусь іншому. Так, в діалозі політик наводять попереднє визначення, що свідчить, що він – це пастир народу. Але на ту ж роль відразу починають претендувати й інші. Лікар, торговець, хлібороб в один голос заявляють: “Це я – пастир народу”. Та ж тема піднімається і в діалозі з “Федри”, коли мова заходить про те, що таке несамовитість, або, точніше, як розпізнати справж-ню несамовитість або справжню любов. Чимало претендентів наперевбій стверджують: “Це я справді одержимий, це я – істинно люблячий”. Значить мета поділу зовсім не в тому, щоб розбити роди на види. Вона набагато глибша і полягає в тому, щоб визначити походження: розділити претендентів, відрізнити чисте від нечистого, справжнє – від несправжнього. Звідси і живуча метафора, що порівнює процедуру розподілу з перевір-кою золота на пробу. Платонізм – це філософська Одиссея; і діалектика Платона зовсім не зводиться до діалектики суперечностей або протилежностей. Її, скоріше, можна на-звати діалектикою суперництва (amphisbetesis), діалектикою суперників і претендентів. Суть поділу не в його широті, не в розбитті роду на види, а в глибині – в відборі за пох-одженням. Слід ретельно розібратися в кожній претензії, відрізнити справжніх претен-дентів від помилкових. Для досягнення цієї мети Платон знову-таки вдається до іронії, бо як тільки перед процедурою поділу ставиться завдання відбору претендентів, все відбувається так, ніби-то саме для цього вона й не годиться – поділ підміняється міфом. Наприклад, в “Федрі” міф про кругобіг душ зводить нанівець всі зусилля, спрямовані на розподіл. Те саме спостерігається і в “Політиці”, коли все зводиться до міфу про давні часи. Така друга пастка ділення, його друга іронічна складова – виверт, явна втеча або відмова від поставлених цілей. Справа в тому, що міф, фактично, нічому не заважає. Навпаки, він є складовою частиною ділення. Поділу притаманне подолання відмінності

між міфом і діалектикою, зняття їх дуальності, возз'єднання потенціалів діалектики та міфу. І дійсно, міф, з його незмінно циклічною структурою, оповідає про основи. Він дозволяє будувати ту модель, за якою вже можна судити про претендентів. По суті, обґрунтування вимагає чимсь домагання. Саме той, хто на щось претендує, посилається на обґрунтованість своїх вимог. І саме ці вимоги можна розглядати як цілком обґрунтовані, слабо обґрунтовані або взагалі необґрунтовані. Так, у “Федрі” міф про кругообіг говорить про те, що кожна душа до свого наступного втілення здатна споглядати ідеї. Цей міф дає критерій відбору, за яким до справжньої одержимості, або істинної любові, здатні тільки ті душі, які бачили більше і спогади про побачене дрімають, але здатні прокинутися. Душі ж чуттєві, забудькуваті, повні дрібних турбот, відкидаються як помилкові претенденти. Те саме і в “Політиці”: міф про кругообіг душ показує, що назву політика “пастирем народу” застосовували лише до образу архаїчного бога. Але і в цьому міфі ми знаходимо критерій відбору, за яким різні городяни зовсім не рівноправні в рамках даної міфологічної моделі. Коротше кажучи, вирішення проблеми, пов'язаної з методом відбору, є обрана причетність.

Бути причетним, в кращому випадку – значить займати друге місце. Звідси бере початок і знаменита тріада неплатоніків: непричетність, співпричетне і учасник. Її можна переінакшити й так: підстава, об'єкт домагання і претендент. Або ж: батько, дочка і наречений. Підстава – це те, що володіє чимось спочатку. Вона поступається тим, чим володіє, надає в користування прохачеві, який володіє отриманим лише вдруге і лише остільки, оскільки виявився здатним пройти перевірку на обґрунтованість своїх претензій. Співпричетне – це те, чим спочатку володіє непричетність. Непричетність віддає співпричетне для участі, вона пропонує співпричетне учасникам: справедливість, властивість “бути справедливим” і справедлива людина. Ми, зрозуміло, повинні розрізняти всі рівні, мати на увазі всю ієрархію такої обраної причетності. Хіба не існує володарів третього, четвертого рангу і так далі вниз по східцях ієрархії – аж до того, хто володіє не більше, ніж симулякром, міражем – хто сам лише міраж і симулякр? Ця ієрархія в діалозі “Політика” детально розписана: істинний політик, чиї повноваження добре обґрунтовані, потім родичі, найманці, раби і так далі – до симулякрів та імітацій. Над цими останніми тяжіє прокляття – в них втілюється зловісна сила помилкового претендента.

Отже, міф задає іманентну модель, обґрунтування-перевірку, за якими можна судити про претендентів і оцінювати їх претензії. Тільки за такої умови процедура розподілу рухається до своєї мети і досягає її. Мета полягає не в специфікації понять, а в ідентифікації Ідеї. Вона полягає не в визначенні виду, а у відборі за походженням. Але чим пояснити, що з трьох найважливіших діалогів, що стосуються розподілу – “Федр”, “Політик”, “Софіст” – останній не містить в собі обґрунтування міфу? Все просто. У “Софісті” метод поділу застосовується парадоксальним чином – не для того, щоб дати оцінку гідному претенденту, а навпаки, щоб викрити помилкового претендента для того, щоб визначити буття (або, скоріше, небуття) симулякра. Софіст сам втілює буття симулякра, він виступає як сатир чи кентавр, як Протей, усюди проникає і усюди встромляє свій ніс. Тому “Софіст” завершується надзвичайною пригодою платонізму: після всіх погонь за симулякром він зазирнув у безодню Платона. Хоча й на мить, але відкрилося, що симулякр – не просто помилкова копія, але що вона ставить під сумнів саме поняття про копії та моделі. Остаточне визначення “Софіста” підводить нас до межі, за якою ми вже не можемо відрізнити його від самого Сократа – майстра іронії, який оперує в приватній бесіді лаконічними питаннями та відповідями. Чи випадково іронія доведена тут до такої крайності? Чи не сам Платон вказав шлях повалення платонізму?

16.6. М. ФУКО. “STULTIFERA NAVIS”

Поєва божевілля на горизонті ренесансної культури позначається, насамперед, у розпаді готичної символіки; світ готики з його зав'язаними в тугий вузол духовними значеннями починає мовби затуманюватися, і з цього туману виникають фігури, що їхній зміст не можна втілити інакше, ніж в різних видах божевілля. Якийсь час готичні форми ще живуть, але помалу вони замовкають, перестають віщати, волати і наставляти і, позбавлені будь-якої можливої мови, але як і раніше звичні для ока, виявляють лише присутність своєї фантастичності. Образ, відтепер вільний, не підлеглий більше мудрості та збудуванню, потрапляє в гравітаційне поле власного божевілля.

Як ні парадоксально, але причина цього звільнення образу – в розростанні його значення, в тому мимовільному множенні сенсу, завдяки якому між речами сплітається настільки щільна тканина численних і заплутаних відносин, що їх вже неможливо розшифрувати, не володіючи езотеричним знанням. Самі речі, зі свого боку, настільки обтяжені атрибутами, ознаками, алюзіями, що в кінцевому рахунку втрачають свій звичний вигляд. Безпосередньому сприйняттю вже не під силу вловити сенс зображення, воно не говорить саме за себе; між знанням, що одушевляють його, і формою, якою він наділений, розверзається прірва. Порожнеча образу заповнюється баченнями і галюцинаціями. Свідомством подібної проліферації сенсу на заході ери готики виступає книга “Speculum humanae salvationis”, де між Старим і Новим Заповітом, крім традиційних, висхідних до патристики відповідностей, вибудовується ціла система символічних зв'язків не профетичного порядку, але які належать до сфери уявного. Прообразом Страстей Христових служить не тільки жертвоприношення Авраама. Пристрасті втягують в свою орбіту все, що є привабливого в катуванні, всі його незлічені бачення; поруч з хрестом з'являються Тувал, коваль і колесо Ісаї, створюється фантастична картина жорстокості, страждання і катованих тіл, ніяк не пов'язаних з повчальними сторонами жертвоприношення. І ось уже образ, перевантажений додатковими смислами, змушений стати їх носієм. Але в цей смисловий надлишок можуть просочитися мрія, нісенітниця, нерозуміння. Фігури-символи легко перетворюються в силуети з кошмарного сну. Свідченням тому виступає стара алегорія мудрості, яка на німецьких гравюрах нерідко зображувалася у вигляді птиці з довгою шиєю, чії думки, повільно піднімаючись від серця до голови, встигають стати зваженими і продуманими. Система значень цього символу надмірно підкреслена і немов наливається важкістю: довгий шлях роздумів, знаходячи зоровий образ, перетворюється в тигель витонченого знання, в інструмент для дистиляції квінтесенції. Шия Gutemensch стає все довшою, виступаючи не стільки символом мудрості, скільки всіх реальних перехідних ступенів знання. Людина-символ перетворюється на фантастичну птицю зі складеною в тисячу разів непромірною шиєю – безглузда істота, що стоїть на півдорозі між твариною і речовим світом, яка тягне за собою не стільки строгістю сенсу, як власне образотворчою чарівністю. Ця символічна мудрість – в полоні у шалючих мрій.

Світ образів зазнає корінних змін: стиснутий множинністю смислів, він звільняється від впорядкованості форм. Поверхня зображення приховує в собі стільки різних значень, що постає вже тільки загадковим ликом. Відтепер влада його не в повчанні, а в нездоланній привабливості. Показова еволюція химери – всім відомої химери, зустрічається повсюдно вже в середньовіччі, від англійського Псалтиря до Шартрського і Буржського соборів. В ті часи химера давала наочний урок того, як душа людини, змучена бажаннями, стає полонянкою звіриною початку. Всі ці гротескні особи, розташовані на череві у чудовиськ, належали до світу великої платонівської метафори і являли собою приниження духу, який впав в безумство гріха. Але ось настає XV століття, і химера, образ людського божевілля, стає однією з улюблених фігур в нескінченній множині “спокусу”. Відлюдник в спокої свого усамітнення оточений з усіх сторін не предметами,

які пробуджують в ньому бажання, але збіговиськом ненормальних, нерозгаданих форм, безмовних і швидкоплинних, що сливли з глибин сновидіння і перебувають відтепер тут, на поверхні цього світу. У лісабонській “Спокусі” одна з таких фігур сидить навпроти святого Антонія: породження божевілья, відлюдницької самотності, покаяння і поневірянь; тонка посмішка осяває цю особу, що живе окремо від тіла, це втілення чистої тривоги у вигляді рухомої гримаси.

Саме цей силует, що прибув з кошмарного сну, – одночасно і суб’єкт, і об’єкт спокуси; саме до нього прикутий заворожений погляд аскета. І той, і інший не в силах відірватися, дивляться один на одного, немов у дзеркало, запитують один одного безперестанку і сумирно, а оточуюче їх мовчання порушується лише мерзеним копірським нечисті. Химера більше не нагадує людині в сатиричній формі про її духовне призначення, забуває в шаленому чаду бажання. Відтепер вона – безумство, що стало спокусою: все, що несе вона в собі неможливого, фантастичного, нелюдського, все, що є в ній протиприродного, чогось безглузлого, що повзає, що кишить, – все це і повідомляє їй її дивна влада. Свобода народжених нею мрій, нехай навіть лякаюча, фантазми, виткані її божевільням, ваблять до себе людину XV століття більш владно, ніж жадана реальність плоті.

У чому ж полягає ця нездоланна, зачарована сила? Що вона являє собою в дану епоху через образи божевілья? Перш за все, людина ніби відкриває для себе в цих фантастичних образах одну з таємниць, одну з призначень свого ества. Середньовічна думка перетворювала легіони звірів, раз і назавжди названих Адамом, в символи людських цінностей. Але з початком Відродження людське і тварине почали мінятися місцями. Звір виривається на свободу. Скинувши з себе тягар легенди, він перестає служити ілюстрацією моральних категорій, він переходить в світ властивої йому фантастичності. Відбувається дивовижний обмін ролями: відтепер саме тварина буде підстерігати людину, підкоряти її своїй владі та відкривати їй правду про неї. Неймовірні, народжені божевільною уявою тварини стали прихованим еством людини; і грішник, поставши в останню годину у відразливій наготі, відкриває всім своє жахливе обличчя – обличчя химерної тварини – на шпгалт саз, чії паукові тулуба мішаються з готими тілами засуджених в “Аду” Дірка Боутса. Зразок крилатих комах в душі Стефана Лохнера, метеликів з котячими головами, сфінксів з крилами хрущів, птахів з неспокійними і жадібними крилами, немов руками; зразок величезної жертвовної тварини з вузлуватими пальцями, зображеної на полотні “Спокуса” Грюневальда.

Твариний початок перестає бути домашнім, приручений людськими цінностями і символами; відтепер саме він нездолано притягує людину своєю неприборканою дикістю, невичерпною, неможливою жахливістю – і саме він оголює ту похмуру лють, те безплідне безумство, що панує в людському серці.

Але безумство приваблює й іншою своєю стороною, прямо протилежною: це не тільки темні глибини людської природи, а й знання. Знання, перш за все, тому, що всі безглузді образи божевілья насправді є елементами чогось важкодостяжного, прихованого від усіх, езотеричного знання. Всі ці химерні форми спочатку розташовуються в просторі якоїсь великої таємниці; святій Антоній, якого вони спокушають, мучиться не нестримністю бажання, а жалом багатьох більш підступним – жалом цікавості. Його спокушає знання, таке далеке і таке близьке, знання, яке дарує і одночасно приховує в собі усмішку химери. Він відступає саме тому, що не дозволяє собі перейти заборонені кордони знання; він вже знає (в цьому полягає його спокуса) те, що пізніше буде висловлено Кардано: “Мудрість, як і всі інші коштовності, має виривати з лона землі”.

А хранителем цього знання, настільки недоступного і настільки страхітливого, виступає дурень в своїй простоті та невинності. Якщо людина розумна і мудра, то вона розрізняє лише розрізнені (і від того ще більш тривожні) його образи, то дурень несе його все цілком, в бездоганно сферичній посудині, в тій кришталевій кулі, яка порожня для всіх, але для нього щільно заповнена незримим знанням. Брейгель сміється над калікою, який намагається проникнути в цю кришталеву сферу. Однак саме вона, ця яскрава, райдужна куля знання – до смішного дешевий і нескінченно дорогоцінний ліхтар, – гойдається на кінці жердини, який несе на плечі божевільна Марго, і він не

розбіється ніколи. Та сама куля фігурує і на зворотному боці Саду насолод. Інший символ знання, древо (дерево заборонене, древо гріха та обіцяного безсмертя), посажене колись в центрі Земного раю, тепер висмикнуте з землі. Воно перетворилося в щоглу корабля дурнів: таким воно постає на ілюстрації до “*Stultiferae navicularae*” Іодока Бадія. Судячи з усього, саме воно розгойдується над “Кораблем дурнів” у Босха.

16.7. Ж.ДЕРРИДА. КІНЕЦЬ КНИГИ І ПОЧАТОК ЛИСТА

Програма

Останнім часом на перший план все частіше виходить письмо: будь-яка фіксація слідів (кінемато-графія, хорео-графія), будь-яка програма (або “перед-письмо”) виступають як письмо або запис в широкому сенсі слова. Тим самим колишній ідеал фонетичного письма, ніколи, по суті, і не реалізувавшись, відступає. Довгий час здавалося, що інтимна повірниця духу – це мова, а письмо лише її зовнішнє умовне зображення. Ми починаємо помічати письмо на тлі загальної інфляції мови, коли її функції розмиваються (і мовою називають дію, думку, свідомість, несвідоме, досвід). У нинішній ситуації виявилось, що всякий знак (і усний, і письмовий) є лише знак знака, слід сліду, що означає, що означає, ланка в нескінченному ланцюзі відсилань, ніколи не досягає значущого. Тим самим все стало письмом – або навіть прото-письмом (*archi-écriture*), загальною умовою артикуляції. Як правило, ми не помічаємо це незвичайне “письмо”, і це цілком природно, тому що воно затьмарюється звуком і його особливу роллю в процесі говоріння, сприйняття мови.

Що означає істина

Питання про письмо нерозривно пов'язане з питанням про означаючого. Раніше вважалося, що означаюче та істина взаємно виключаються: означаюче є щось зовнішнє, вторинне, а істина – щось глибоке і справжнє. У традиційній концепції знака відтворювалася ця подвійність зовнішнього і внутрішнього, означаючого та означуваного, чуттєвого і осягаемого розумом. Однак таке розуміння виявилось невірним, і зараз ми думаємо про знак по-іншому. Відтепер письмо не хоче бути зовнішнім додатком до логосу, змісту, істини. Однак ця його непокора не має на увазі руйнування або деструкцію: швидше, воно націлене на “реконструкцію”, тобто на виявлення та показ історичної генеалогії понять (і перш за все – поняття істини) від досократиків до Гайдеггера. Знаковий момент зв'язку думки зі звуком і звукодобуванням завжди тут грав важливу роль. До якого б трактування знака ми не звернулися б – особливо з того моменту, коли християнство з'єдналося з грецькою думкою, – завжди дві сторони знака (означуваного і означаючого) утворювали опозицію: краще, цінне vs зовнішнє, вторинне, занепаде.

Ще Гегель зауважив: людське вухо сприймає не просто коливання звучного тіла, але його “душу”, точніше, первинну ідеальність сприймаючої душі. Але це стосується не просто звуку, але й звучання людського голосу, особливого механізму “слухання своєї промови” (*s'entendre parler*: французьке дієслово *entendre* означає і слухання, і розуміння), за допомогою якого суб'єкт “слухаючи і розуміючи”, будує самого себе. І цей механізм виводить нас до ще одного важливого поняття – наявності та готівки (*presence*). Наявність – це найбільш загальна форма всього того, що дається нам через звук, дається безпосередньо та повно. Так, річ “наявна” погляду людини як єйдосу (субстанції, сутності), мить часу виступає як щось “наявне-сьогодення”; *cogito*, свідомість, суб'єктивність “на приватне самому собі” або, можна сказати, “самоприватне”, Я й “інший” – “соприватне” і так далі. Коли все суще виступає як наявність, це, власне, і є найбільш яскравий вираз логоцентризма, характерного для всієї західної філософії. І в цьому сенсі від логоцентризма не вільний навіть Гайдеггер. Ми не відмовляємося від усіх цих понять (і перш

за все – від поняття знака), бо вони для нас – засіб сколихнути ту спадщину, частиною якого вони є. Працюючи з цими поняттями, ми рухаємося обхідними, потаємними стежками. Ми не шукаємо особливої незалежної позиції, яка дозволяла б дивитися – припустимо, на знак зверху або ж збоку, і не прагнемо зруйнувати знак (без нього невідомо що залишилося б від нашої культури), але намагаємося з'ясувати, що ж, власне, в знаку та інших суміжних з ним поняттях було детерміновано місцем і часом їх виникнення й існування.

Записане буття

Відтепер письмо впроваджується і в порядок буття. Раніше здавалося, що вся західна традиція будувалася на одній загальній очевидності: порядок означаємого і порядок означаючого різнірідні. І тому означаємо (думка, річ, реальність, буття) ні за яких обставин не може бути означаючим. Ніцше підійшов до цього питання інакше. Гайдеггер вважав, що Ніцше, разом з Гегелем, залишився всередині метафізики, і був неправий: адже Ніцше намагався зміцнити свободу означаємого по відношенню до будь-яких сутностей і тому вважав читання, письмо, текст – первинними по відношенню до сенсу і істини. Якщо ми пройдемо разом з Ніцше шляхом його роздумів про буття, то в якийсь момент побачимо, як його текст повертає проти метафізики її власні висловлювання (і тоді Гайдеггер, який завжди спирався на думку, покірну голосу буття, виявиться, навпаки, бранцем традиційних уявлень про істину і Логос).

Таким чином, гайдеггерівська постановка питання про сенс буття неоднозначна: Гайдеггер звертається до голосу буття, але визнає цей голос беззвучним, безсловесним, афонічним. Він перебуває під владою метафізики, але захоплений поривом до звільнення, причому одне – і це найважливіший парадокс – неможливе без іншого. Здавалося б, Гайдеггер повністю відкидає динаміку знака (і в цьому він прихильник метафізики), проте буття у нього не явне, а приховане (і це удар по метафізиці наявності), а конкретні мови, що ставлять досвід буття в зв'язок зі словом “бути”, тим самим впускають в універсальну проблему буття гру відмінностей. Гайдеггеру залишається вдатися до компромісу; він пише слово “буття”, перекреслюючи його хрестом. Цей знак заважає нам читати, але не викреслювати написане геть. І тоді виявляється, що сенс буття – не трансцендентальне означаємо, а якийсь слід.

Глава третя. Граматологія як позитивна наука

Граматологія була так чи інакше затребувана, викликана до життя логоцентризмом, а значить, умова її можливості є одночасно і умовою її неможливості. Власне кажучи, граматологія не може бути наукою, але ми обговорюємо її так, ніби вона могла нею бути. Виникає питання, де і як слід перетворюється в письмо, де і як одні графічні системи змінюються іншими?

Алгебра: таїнства і прозорість

Візьмемо XVIII століття: адже воно намагалось цінувати і те, і інше – і таємне, і аналітично-прозоре. З кінця XVII століття і протягом усього XVIII століття було багато дискусій про письмо. Вони йшли поетапно. Першим на черзі виявилось подолання теологічного забобону (письмо дано людям Богом), який свідомо виключав інтерес до конкретної історії письма. Другим, вже після відкриття незахідних видів письма, стало подолання “китайського забобону”, який змушував бачити в китайському письмі з його “умовністю та штучністю” ідеальну філософську мову.

Декарт (про це свідчать, наприклад, його міркування про проект загального письма) вже розумів, що воно не піддається інтуїції та потребує розшифровки: тобто сам факт письма вже підривав основи картезіанської очевидності. Якими б не були конкретні проекти універсальної мови (у Лейбніца, наприклад, не було явних висловлювань про

звук, зате було пряме відношення до китайської мови як нібито філософськи зразкової), в них завжди було присутнє поняття абсолютно простого. Китайське письмо було “європейською галюцинацією”, оскільки реальна китайська мова і китайське письмо нікого не цікавили, а перебільшене захоплення ієрогліфічним письмом не дозволяло поставитися до нього, як до об’єкта дослідження. Батько Кірхер, наприклад, так вихваляв давньоєгипетські ієрогліфи (за їх піднесеність, абстрактність, символічність), що це заважало йому реально взятися за їхню розшифровку. Однак Фрере (стосовно китайської мови) і Уорбертон (стосовно давньоєгипетської мови) розірвали порочне коло. Так, Фрере довелося відкрито заявити, що китайці ніколи не мали тієї досконалої філософської мови, яку хотів знайти у них Лейбніц. Теоретичне поле мало-помалу розширилося, і Шамполіону було куди прийти зі своїми реальними розшифровками.

Наука та ім’я людини

Але часто теоретичні поняття не допомагали, а навпаки, заважали розшифровці. І тут виникало порочне коло: щоб змінити теоретичні поняття, потрібно було змінити очевидність, що лежить в їх основі. Всі платили данину інструменталістському забобону, згідно з яким мова є знаряддям думки, а письмо – лише приставка до цього знаряддя. З нього виходили і лінгвістика, і метафізика, і історія письма: всі вони ґрунтувалися на погано опрацьованому понятті знака, який передбачає опозиції свідомості й несвідомого, абстрактного й конкретного, душі та тіла. В результаті наука про письмо накопичила масу відомостей, але їх теоретичне осмислення залишалося боязким і ненадійним.

Грамотологія поставила найважливіше для всіх гуманітарних наук питання – про ім’я людини й про її статус. Якщо поняття людини єдине, тоді відмінності між писемними та безписемними народами мають відійти на задній план. Прото-письмо є у всіх народів, а програма – взагалі у всього існуючого (від амеби до логосу й далі – до кібернетичних пристроїв та електронних каталогів). Звична для нас антропологічна рівновага пов’язана з мануально-візуальним письмом (рукою для ока). Однак воно поступово руйнується, адже можна уявити собі людину майбутнього, яка, лежачи на боці, лише натискає на кнопки залишками передніх кінцівок. Лінійне фонетичне письмо поступово взяло гору над усіма іншими видами письма. Так, воно витіснило “міфограму”, в якій всі аспекти письма (мистецтво, релігія, економіка, техніка) зливалися в єдність, воно допомогло обліку та накопиченню в господарюванні, воно стало схемою лінійного (по прямій або колу) розуміння історії, яке переважає в європейській свідомості. Але зараз епоха панування лінійного письма й відповідної йому моделі думки закінчується всюди – в літературі, філософії, науці, а це, в свою чергу, передбачає нову організацію простору й часу.

Ребус і співучасть першопочатків

А якщо назвати нашу дисципліну не грамотологією, а графологією? Тільки це не буде архаїчне ворожіння по почерку, а сучасне знання, озброєне психоаналізом, соціологією, історією. Тоді індивідуальна графологія займеться особливостями пишучого, а культурна – співвідношеннями між індивідуальною та колективною манерами або стилями письма. Питання про психологічні навантаження процесів читання й письма, про первинне конструювання об’єктів (по Меляні Кляйн, “гарних” або “поганих”) вирішує психоаналіз, а феноменологія в особі Гуссерля нагадує нам про те, що побудова ідеальної об’єктивності неможлива без повторення, закріплення, а значить, й письма. Тим самим виявляється важлива особливість процесу означення: психологічні навантаження процесу письма непрозорі для свідомості, проте саме вони забезпечують енергією побудову ідеальної об’єктивності.

Питання історії письма, процес його поступової фонетизації та лінеаризації лежить в корені та підставах всіх наук. Однак варто пам’ятати, що чисто фонетичне письмо неможливе в принципі: в різних видах письма фонетичні або нефонетичні елементи письма

змішані в різних пропорціях. Питання про витоки фонетичного письма стосуються початку та розвитку всіх сфер нашого життя, і тому, намагаючись розчленувати переплетені корені різних дисциплін, предметів, видів діяльності, сплетіння їх коренів, ми знову приходимо до того, про що у нас вже йшла мова, тобто до поняття прото-письма.

Частина друга. Природа, культура, письмо. Введення в епоху Руссо

Чому ця епоха для нас приклад, зразок? Перш за все тому, що Руссо займає в історії логоцентризма важливе місце між Платоном і Гегелем. Він по-своєму формулює і опорний для західної метафізики мотив наявності, і свої сумніви в його надійності. Спочатку в історії філософської думки наявність виникала в формі ейдосу, сутності, потім через тире або субстанції, наділені самосвідомістю: від Декарта і до Гегеля можна говорити про Логос як голос і самонаявність (суб'єктивність виявляється в даному разі синонімом слухання-розуміння – *s'entendre parler* – свого виступу). Що ж стосується Руссо, то у нього своя модель наявності: це самонаявність суб'єкта в почутті, що почуває *coûté*. Редукція письма відбувалася весь час, але лише Руссо зробив її темою своїх роздумів. Цей шлях до Руссо намічає для нас Леві-Стросс, для якого Руссо – справжній засновник сучасної етнології. А попутно встає і питання про структуралізм, який панує нині в західній думці і теж претендує на подолання метафізики та логоцентризма, хоча насправді – причому не в дрібницях, а в головному – залишається в їх владі.

Глава перша. Насильство букви: від Леві-Стросса до Руссо

Нам важливо зрозуміти, якою мірою приналежність Руссо та й самого Леві-Стросса до метафізики обмежила їх наукові результати. Ось Леві-Стросс радіє структурній аналогії між фонемою та термінами спорідненості: а як можна радіти цій мізерній спільності структуральних законів? До того ж Леві-Стросс нечіткий в питанні про природу й культуру. В "Елементарних структурах спорідненості" він закладає відмінність між природою і культурою в основу міркування, а в "Первісному мисленні" говорить про зведення культури до природи. Ці коливання в трактуванні співвідношення природи й культури свідчать про те, що Леві-Стросс одночасно зберігає звичну систему понять і веде деконструктивну роботу.

Війна власних назв. Урок письма в "Сумних тропіках" Леві-Стросса – це епізод етнологічної війни, зіткнення, з якого починається спілкування між народами й культурами. Йдеться про намібквара, яких етнографи нерідко описували як народ відсталий, агресивний, жорстокий. Однак і вони – повноправні представники людського роду, адже володіють мовою і визнають заборону інцесту. Леві-Стросс традиційно вважає цей народ безписемним – намібквара не вміють ні писати, ні малювати, тільки креслять хвилясті візерунки на своїх брязкальцях. Але Дерріда з цим свідомо не погоджується: будь-яке суспільство, яке вміє "витирати власні імена", тобто вписувати позначення в розгалужені системи класифікаційних відмінностей, вже володіє письмом (як механізмом артикуляції соціального життя й власної свідомості). Інакше кажучи, вираз "безписемне суспільство" для Дерріда безглуздий.

Леві-Стросс розповідає нам про те, що індіанці приховують свої імена, а білі називають їх умовними кличками. Одного разу йому довелося стати свідком гри дівчаток, які, посварившись, з помсти розкрили йому імена одна одної. Етнограф скористався сваркою дітей і вивідав у них імена дорослих, що трималися в секреті. Дізнавшись про це, дорослі покарали дітей, джерело інформації вичерпується, а етнолог мучить сором і докори сумління. Все зло йде ззовні, по-русоїтськи вигукає Леві-Стросс: саме іноземець порушив природну атмосферу невинної гри, де, незважаючи на сварки дітей, панувало почуття причетності до цілого.

За думкою Дерріда, це судження Леві-Стросса помилкове: структура насильства проявляє себе навіть в первісному стані, і зовсім не іноземець вносить її в спочатку добре

суспільство. Навіть якщо не брати до уваги реальне насильство в житті намбіквара, насильством можна вважати вже вписування унікального (імена) в загальну систему відмінностей. Однак по суті нічого унікального, власного ніколи й не існувало, а спочатку століття розпочата робота прото-письма завжди і всюди робила будь-яке самонаявне лише мрією або фікцією або, інакше, чимось можливим лише за умови роздвоєння, повторення, запису. А тому леві-строссівське звеличення чеснот намбіквара настільки ж недоречне, як і прямо протилежна оцінка, яка явно перебільшує їх агресивність, жадібність, злостивість: це дві сторони медалі, два варіанти єдиної моралізаторської позиції.

Письмо і експлуатація людини людиною

Урок письма – це урок в двоякому сенсі: з одного боку, навчання аборигенів письму, а з іншого – урок, витягнутий самим етнологом з цієї процедури. Леві-Стросс приносить тубільцям папір і олівці та показує, як ними користуватися. Більшість присутніх тільки чиркають олівцями по паперу і незабаром кидають незрозуміле і нудне заняття. Але їх вождь більш проникливий, він здогадується про владну роль письма: під час процедури обмінів і дарувань він прикидається перед своїми одноплемінниками ніби щось записує, а потім перевіряє по записах правильність здійснюваних операцій, підтверджуючи свою власну владну позицію.

Ця історія схожа на притчу. Але Дерріда не згоден майже ні з чим з того, що Леві-Стросс говорить про письмо: так, стверджуючи, що неоліт не знав письма, Леві-Стросс розуміє його занадто вузько. Підкреслюючи експлуаторський зміст письма, Леві-Стросс не проводить відмінностей між ієрархією та пануванням. Надмірно узагальнюючи емпіричні докази, етнолог насправді залишається замкнутим в традиціях руссоїзма та утопічного соціалізму XIX століття. Використовуючи якісь підручні інструменти (марксистські, фрейдистські) і займаючись, як і індіанці, “самодельщиною”, він думає, що будує науку.

16.8. Ж. БАТАЙ. ДИТИНСТВО, РОЗУМ І ЗЛО

Пориви смертельного вітру в “Грозовому перевалі” настільки несамовиті, що, по моему, марно говорити про це, досконально не розібравшись в питанні, що виникає разом з такими поривами. Я наблизив порок (який завжди був і до цього часу залишається в очах багатьох формою втілення зла) до страждань від самої чистої любові. Я постараюся обґрунтувати цю парадоксальну близькість, через яку відбувається страшна плутанина. Насправді, незважаючи на те, що любов Кетрін і Хіткліфа не дає виходу чуттєвості, в “Грозовому перевалі” питання про Зло пов’язане з темою пристрасті, ніби Зло було найдієвішим способом висловити пристрасть. Якщо виключити з пороку його садистські прояви, то Зло, втілене в книзі Емілі Бронте, може постати перед нами у всій своїй досконалості.

Ми не можемо вважати виразом Зла ті дії, які призводять до матеріальної вигоди або користі. Напевно, в вигоді закладений егоїзм, але це не має значення, якщо ми чекаємо від неї не Зла як такого, а якоїсь переваги. Особливість садизму, навпаки, – в отриманні задоволення від споглядання найжахливішого руйнування, руйнування людини. Саме садизм і є Злом; вбивство заради матеріальної вигоди – це не справжнє і чисте Зло, чистим воно буде, коли вбивця, крім вигоди, на яку він розраховує, отримує насолоду від скоєного.

Для того щоб краще намалювати картину Добра і Зла, я звернуся до початкової ситуації “Грозового перевала”, до дитинства Кетрін і Хіткліфа, до зародження їх складної любові. Їхнє життя – шалені стрибки по пусткам; обидві дитини полишені на самих себе, вони не скуті ніякою умовністю (хіба тільки тією, що заважала їх чуттєвим іграм,

але оскільки діти були невинні, їх непероршна любов відсувалася на другий план). Можливо, ця любов зводилася до того, щоб відмовитися пожертвувати свободою дикого дитинства, не обмеженого матеріально законами суспільного життя і умовностями пристойності. Умови дикого життя (відірваного від світу) схожі на первісні. У Емілі Бронте вони лежать на поверхні: це умови поетичної творчості, спонтанної поезії, яким відкрита і та, й інша дитина. Суспільство протиставляє вільній грі наївність, що підкріплюється аргументом, заснованим на користі. Воно побудоване так, щоб вигода була б якомога тривалішою. Суспільство перестало б існувати, якби продовжували панувати безпосередні порухи душі, що зв'язують дітей відносинами співництва. Соціальні умовності змусили б юних дикунів розлучитися з наївною ідеєю самовлади, і вони повинні були б підкоритися розумним правилам дорослих, складених так, що у вигоді залишається соціум.

Це протиставлення проходить через всю книгу Емілі Бронте. Як зазначає Жак Блондель, “почуття Кетрін і Хіткліффа затверджуються вже в дитинстві”. Але якщо діти, на щастя, можуть забути про світ дорослих на деякий час, вони все одно будуть віддані, зрештою, цьому світові. Катастрофа неминуча. Найда Хіткліф змушений тікати з чудесного царства, де вони з Кетрін носилися піщаними пустками. І хоча Кетрін довго була неприступною, їй довелося відмовитися від дикого дитинства, її спокусило забезпечене життя, яке прийняло вигляд молодого, багатого і чутливого пана. По правді кажучи, шлюб Кетрін і Едгара Лінтона неоднозначний. Його не можна назвати остаточним падінням. Світ Мизи Дроздов, де поруч з Грозивим Перевалом живуть Лінтон і Кетрін, не був у поданні Емілі Бронте усталеним. Лінтон шляхетний, у нього залишилася природна дитяча гордість, однак він шукає компромісні рішення. Необмежена влада над своїм Я для нього вище матеріального благополуччя, але якби він не перебував в повній гармонії з усталеним світом розуму, він не зміг би скористатися цими благами. Звідси впевненість Хіткліффа, який розбагатів після довгої подорожі, що Кетрін зрадила тому абсолютно самовладному світу дитинства, з яким вона насправді залишалася вірною, так само як і він, душею і тілом.

Як міг намагався протестити за оповіданням, де нестримна жорстокість Хіткліффа спокійно і просто передається оповідачкою...

Сюжет книги – бунт нездоланого, вигнаного волею долі зі свого ж царства і палаючого нездоланим бажанням повернути собі втрачене.

Я не буду говорити про епізоди, які слідують один за іншим з наростаючою силою. Обмежся лише зауваженням, що лють Хіткліффа навіть на мить не можуть стримати ні закон, ні сила, ні пристойності, ні жалість, ні навіть смерть, бо Хіткліф, самозабутньо, не відчуваючи жодних докорів сумління, стає причиною хвороби і смерті Кетрін, вважаючи, що він помирає разом з нею.

Я виділю моральну сторону бунту, створеного в уяві і мріях Емілі Бронте. Це бунт Зла проти Добра.

Формально він позбавлений сенсу.

Що ж крім неможливого і смерті може означати це царство дитинства, з втратою якого не може змиритися демонічна воля Хіткліффа? Існують два способи збунтуватися проти реального світу, де панує розум, який ґрунтується на прагненні вижити. Найпоширеніший і найактуальніший – це поставити під сумнів розумність світу. Неважко помітити, що принцип розумного світу необов'язково підпорядкований розуму, і що розум поєднується зі свавіллям, обумовленим проявами жорстокості та дитячими поривами минулого. Подібний бунт зіштовхує Добро зі Злом, що полягає в цій жорстокості і марних поривах. Хіткліф засуджує світ, якому протистоїть; він не може співвіднести його з Добром, оскільки бореться з цим світом. Люто, усвідомлено борючись з ним, він розуміє, що є носієм Добра і розуму. Він ненавидить людство і людську доброту, про які говорить з сарказмом. За межами захоплюючого оповідання його характер здається неприродним і надуманим. Він породжений не логічними побудовами, а мріями автора. У літературі романтизму немає більш реального і простого персонажа, ніж Хіткліф. Він

– втілення початкового постулату про те, що дитина, не на життя, а на смерть борючись проти світу Добра і світу дорослих, стає на бік Зла.

Немає такого закону, який би не переступив Хіткліфф в своєму бунті. Помітивши, що в нього закохана зовиця Кетрін, він тут же на ній одружується, щоб заподіяти якомога більше зла Лінтону. Хіткліфф відвозить дружину одразу після весілля, починає її бити і, нещадно терзаючи, доводить до відчаю. Недарма Жак Блондель вважає схожими два висловлювання, що належать Саду і Емілі Бронте. У творі Саду один з мучителів Жюстіни вимовляє: “Яка солодка річ – руйнування. Я не знаю іншої дії, яка викликала б більшу насолоду; ніщо не може зрівнятися з захопленням від цієї здійснюваної тобою божеественної мерзоти”. У Емілі Бронте Хіткліфф каже: “Якби я народився в країні, де закони менш суворі, а смаки не настільки вишукані, я б не зміг”.

16.9. Р. ПОРТІ. НАСТАВЛЯННЯ, РЕЛЯТИВІЗМ І ОБ’ЄКТИВНА ІСТИНА

Бажання знайти прихований релятивізм в кожній спробі сформулювати умови істинності, реальності чи блага, коли немає спроби дати однозначні індивідуальні умови, вимагає прийняття “платонівського” уявлення про трансцендентальні терміни. Ми повинні вважати, що справжні референти цих термінів (Істина, Реальність, Благо) абсолютно не мають ніякого зв’язку з практикою обґрунтування, яка властива нам. Дилема, що виникає у зв’язку з цим платонівським гіпостазуванням, складається, з одного боку, з того, що філософ повинен сформулювати знайти критерій для вибору цих однозначних референтів у той час як, з іншого боку, єдині натяки, які він має відносно того, що це за критерії, могли б бути дані поточною практикою (наприклад, найкращою моральною та науковою думкою наших днів). Філософи, таким чином, прирікають себе на сізфову працю, тому що як тільки вони знаходять більш досконале пояснення трансцендентального терміна, воно негайно називається “натуралістичною помилкою”, змішанням суті й випадкового. Я вважаю, що ми вбачаємо ключ до причини цієї руйнівної одержимості в тому факті, що навіть філософи, які допускають інтуїтивну неможливість знаходження умов для “однієї правильної речі, яку треба зробити”, як причину для відмови від “об’єктивних цінностей”, неохоче допускають неможливість знаходження індивідуальних умов для однієї істинної теорії світу в якості причини для заперечення “об’єктивної фізичної теорії”. І все ж вони повинні зробити це, тому що формально ці два погляди абсолютно ідентичні. Причини “за” і “проти” прийняття “кореспондентного” підходу до моральної істини ті самі, що й стосовно істини про фізичний світ. Викриття таємниці відбувається тоді, коли ми виявляємо, що звичайне вибачення образливої несправедливості полягає в тому, що нас зачіпає фізична реальність, а не цінності. Але що зачіпання має спільного з об’єктивністю, точною репрезентацією або відповідністю? Нічого, я вважаю, до того часу, поки ми не слугуємо контакт з реальністю (причинне, неінтенціональне, що не-дескриптивно-реляційне відношення) з поняттям “мати справу з реальністю” (описом, поясненням, передбаченням і модифікацією – всі ті речі, які ми робимо при описах). СENS, в якому фізична реальність є “Вторинністю” Пірса – нічим не опосередкований тиск, – не має нічого спільного зі змістом, в якому лише один серед всіх інших способів опису та способів впоратися з реальністю є “правильним”. Відсутність роздумів тут змішується з їхньою точністю. Відсутність опису плується з привілеєм приналежності до певного опису. Тільки за рахунок такого змішання нездатність запропонувати індивідуальність мови для одного зображення моїх матеріальних речей може бути поплутана з нечутливістю до впертості речей.

Сартр допомагає нам зрозуміти, чому це змішання настільки часте і чому результати цього змішання підносяться з такою серйозністю. Поняття “правильного способу опису і пояснення реальності”, яке, за припущенням, міститься в нашій “інтуїції” про значення “істини”, є для Сартра просто уявленням про спосіб опису і пояснення, нав’язаного нам

настільки грубо, як удар ноги об камінь. Або ж, переходячи до візуальних метафор, – це поняття, що розкрилося перед нами в реальності, але не в тьмяному відображенні, а з деякою неймовірною безпосередністю, яка робить дискурс і опис зайвими. Якби ми могли звернути знання з чогось дискурсивного, з чогось постійно прив'язаного до ідей або слів, в щось невідворотне, на що ми натикаємося, або ж щось пронизує нас так, що залишало б нас позбавленими дару мови, тоді ми не були б більше відповідальні за вибір серед конкуруючих ідей і слів, теорій і словників. Ця спроба позбутися відповідальності представляє саме те, що Сартр описує як спробу перетворити себе в річ – в *etre-en-soi*. З точки зору епістемології, це непослідовне уявлення робить прихильність істини справою необхідності, “логічної” необхідності для трансценденталіста або ж “фізичної” необхідності для епістемології еволюціоністського “натуралістського” толку. З точки зору Сартра, потреба в пошуку таких потреб є потреба в тому, щоб позбутися свободи, яка дозволяє спорудити ще одну альтернативну теорію або словник. Таким чином, повчальний філософ, який вказує на непослідовний характер такої потреби, трактується як “релятивіст”, у якого відсутня моральна серйозність, бо він не приєднується до загальної людської надії, що тягар вибору скинуто. Так само, як моральний філософ, який шукає чесноту у вигляді аристотелівського саморозвитку, вважається людиною, позбавленою співчуття до своїх людей-побратимів, так і епістемолог, що є просто біхевіористом, трактується як людина, яка не поділяє універсальних людських прагнень до об'єктивної істини.

Сартр доповнює наше розуміння візуального образу, який дозволяє сформулювати безліч проблем західної філософії, допомагаючи нам побачити те, чому цей образ завжди намагається перевершити себе. Подання про нескаламучене Дзеркало природи є уявленням про дзеркало, яке відрізняється від того, що в ньому відбивається і, таким чином, не є дзеркалом взагалі. Подання про людську істоту, розум якої є таким незамутненим дзеркалом і який знає про це, є, каже Сартр, образ Бога. Така істота не стикається з чимось далеким, що змушує її вибирати свою позицію щодо цього чуждого або його опису. У неї не було б тоді потреби і здатності до вибору дій або описів. Вона може бути названа “Богом”, якщо ми розмірковуємо про переваги цієї ситуації, або “просто машиною”, якщо ми розглядаємо її недоліки. З цієї точки зору, пошуки сумірності замість простого продовження розмови – пошуки способу, який робить непотрібним подальший переопис на шляху зведення всіх можливих описів до одного, – представляють спробу втечі від людяності. Відмовитися від поняття, згідно з яким філософія повинна показати, що всі можливі дискурси природно прагнуть до консенсусу, як це відбувається в разі нормального дослідження, означало б залишити надію на можливість бути чимось більшим, ніж просто людською істотою. Це означало б відмову від платоністських понять Істини, Реальності й Блага як сутностей, які не можуть бути навіть туманно відображені існуючими практиками та вірою, і повернення до “релятивізму”, який передбачає, що наші єдині корисні поняття Істини, Реальності й Блага представляють собою екстраполяцію цих практик і вір.

Тут, нарешті, я приходжу до припущення, яким я завершив останній розділ, – що суть навчальної філософії полягає в тому, щоб підтримувати розмову, а не в тому, щоб шукати об'єктивну істину. Така істина, згідно захищаного мною погляду, є нормальним результатом нормального дискурсу. Навчальна філософія не тільки аномальна, але і є, по суті своїй, реакцією, протестом проти спроб припинити розмову через універсальну сумірність, через гіпостазування деякої привілейованої безлічі описів. Небезпека, якої навчальна філософія хоче уникнути, полягає в тому, що деякий заданий словник, деякий спосіб осмислення людьми самих себе, може ввести їх в оману, суть якого полягає в тому, що відтепер всі дискурси можуть, або повинні бути, нормальними. Результуюче заморожування культури могло б бути, в очах філософів-наставників, дегуманізацією людських істот. Філософинаставники, таким чином, згодні з вибором Лессінга, який вважав за краще нескінченну спрагу істини “всій Істини”. Тому що для філософа-наставника сама думка про виставу “всієї Істини” абсурдна, тому що абсурдним є саме платоністське поняття Істини. Воно абсурдне або як уявлення про істину про реальність, яка не є реальністю-при-певному-описі, або як уявлення про істину при деякому привілейованому описі, який робить непотрібним всі інші описи, оскільки всі вони однакові.

Погляд на підтримку розмови як на достатню мету філософії, погляд на мудрість як на здатність підтримувати розмову, рівнозначний швидше погляду на людські істоти як на генераторів нових описів, ніж як на істоти, здатні, слід сподіватися, до точного опису. Вважати метою філософії істину, а саме істину щодо термінів, які забезпечують остаточну порівнянність всіх видів людської діяльності та практики, – значить вважати людські істоти швидше об'єктами, ніж суб'єктами, існуючими en-soi, ніж pour-soi і en-soi разом, описаними об'єктами і описаними суб'єктами одночасно. Думати, що філософія дозволить нам розглядати сам описуючий суб'єкт як деякого роду описуваний об'єкт, значить думати, що всі можливі описи можуть порівнюватися за допомогою одного описового словника – самої філософії. Тому що якби ми мали таке поняття універсального опису, ми могли б ідентифікувати людські-істоти-при-даному-описі з людською “сутністю”. Тільки з таким поняттям уявлення про те, що людина має сутність, мало б сенс, незалежно від того, розуміється сутність як пізнання сутностей або ж ні. Тому навіть не кажучи, що людина є одночасно суб'єкт і об'єкт, pour-soi, як en-soi, ми охоплюємо нашу сутність. Ми не можемо уникнути платонізму, сказавши, що “наша сутність полягає в тому, що ми не маємо сутності”, якщо постараємося використовувати це прозріння в якості підстави для конструктивної і систематичної спроби знайти подальші істини щодо людських істот.

Ось чому “екзистенціалізм”, і більш загально – навчальна філософія, можуть існувати тільки в якості реакції, ось чому вони впадають в самообман щоразу, коли намагаються зробити більше, ніж надати розмові нові напрямки. Такі нові напрямки можуть, ймовірно, служити зародком нових нормальних дискурсів, нових наук, нових філософських дослідних програм і, таким чином, нових об'єктивних істин. Але вони не є суттю навчальної філософії, а тільки її побічними продуктами. А суть завжди одна й та сама – виконання соціальної функції, яку Дьюї назвав “ламанням пласти умовностей”, запобіганням помилки, за якою людина змішує себе з поняттям того, що вона знає про себе або про що-небудь ще, за винятком необов'язкових описів.

16.10. ДЖ. ВАТТІМО. ПОСТМОДЕРНІЗМ: ПРОЗОРЕ СУСПІЛЬСТВО

Сьогодні багато говорять про постмодернізм, що зараз зробилося майже обов'язковим займати певну дистанцію по відношенню до цього поняття: чи вважати його минущою модою, чи оголосити його ще однією перебореною концепцією... Я думаю, що все ж поняття “постмодерн” має сенс, і сенс цей пов'язаний з тим, що суспільство, в якому ми живемо, є товариством загальної комунікації, суспільством мас-медіа.

Насамперед: ми говоримо про постмодернізм, оскільки вважаємо, що в якомусь своєму найважливішому, сутнісному аспекті сучасність (modernità) завершена. Сенс, який ми маємо на увазі, кажучи, що сучасність завершена, залежить від того, що в кожному конкретному випадку мається на увазі під сучасністю. Я вважаю, що серед численних її визначень існує одне, з яким не можна не погодитися: сучасність – це епоха, коли сам факт – бути сучасним – стає деякою цінністю. Думаю, що не тільки в італійській мові, але і в багатьох інших досі буде образно сказати кому-небудь, що він “реакціонер”, тобто людина, прив'язана до цінностей минулого, до традицій, до “перевершених” форм мислення. Таке або приблизно таке вихваляння сучасного існування, “евлогічне” до нього ставлення – це те, що, з моєї точки зору, характеризує всю сучасну культуру.

Це ставлення було ще не особливо помітно аж до кінця Кватроченто (“офіційного” початку епохи сучасності), хоча вже з цього часу поступово виникає все більш інтенсивний культ нового, оригінального.

Із закінченням століть стає дедалі очевиднішим, що культ нового і оригінального в мистецтві пов'язаний з більш загальним світосприйняттям, яке, як це відбувається в епоху Просвітництва, розглядає людську історію в якості прогресуючого процесу еман-

сипації, в якості все більш досконалої реалізації ідеальної людини. Однак умовою сприйняття історії, як прогресивної реалізації справжньої людяності, є можливість розгляду її як єдиного процесу. Про прогрес можна говорити, тільки якщо існує одна історія.

Отже, в тій гіпотезі, яку я пропоную, сучасність завершується, коли – з багатьох причин – більше не можливо говорити про історію, як про щось єдине. Таке бачення історії насправді несе в собі ідею існування центру, навколо якого вершаться та організуються події. Ми мислимо історію як впорядковану навколо нульового року народження Христа, а більш конкретно – як зчеплення історичних доль народів “центральної” (середньої) області землі – Заходу, який і є вмістилищем цивілізації і поза якого існують “примітивні” народи, нації, що розвиваються”.

Філософія рубежу XIX і XX століття радикально критикувала ідею єдиної історії, викриваючи ідеологічний характер цих уявлень. Так, Вальтер Беньямін в невеликому тексті 1938 року (“Тези до філософії історії”) стверджував, що історія, як якийсь єдиний рух, є таким поданням про минуле, який був породжений соціально пануючими групами і класами. Що ж насправді нам передається з минулого? Не все, що сталося, але тільки те, що здається важливим: наприклад, у школі ми вчили безліч дат битв і революцій, але нам ніколи не розповідали про зміни в нашому способі харчування, про те, як був організований наш сексуальний досвід. Таким чином, те, про що повідомляє історія, – це історії людей, які мають соціальну значимість: історії знаті, князів або буржуазії, коли вона стає панівним класом; але історії будинків, а також ті аспекти життя, які вважаються “низькими”, не утворюють історії.

Якщо виникають подібні міркування (в напрямку, вказаному ще до Беняміна Марксом і Ніцше), то зрештою ми приходимо до того, що ідея історії, як єдиного руху, починає розчинятися. Не існує єдиної історії, існують образи минулого, відповідні різним точкам зору, і ілюзією буде вважати, що є вища, всеохоплююча точка зору, здатна об’єднати всі інші: як виглядала б глобальна “історія”, яка охоплювала б історію мистецтва, літератури, воєн, сексуальності тощо?

Криза ідеї історії тягне за собою і кризу ідеї прогресу: якщо не існує єдиного ходу людської історії, то неможливо також стверджувати, що вона рухається до якоїсь мети, що тут реалізується раціональний проєкт вдосконалення, освіти, емансипації. Втім, мета, яка, як вважала сучасність, направляє хід подій, також представлялася в ракурсі певного бачення людського ідеалу. Просвітителі, Гегель, Маркс, позитивісти, історіцисти всіх родів, вважали – більш-менш одноманітно – що сенсом історії є реалізація цивілізованості і, отже, моделі існування, втіленої в сучасній європейській людині.

Якщо взяти до уваги все вищесказане, то стає ясно, що сучасна криза концепції єдиної історії, а також впливаюча з нього криза ідеї прогресу і кінця сучасності, породжується не тільки змінами теоретичного порядку – наприклад, тією критикою, якій був підданий історизм XIX століття, – ідеалістичний, позитивістський, марксистський в своїх основах. Сталося щось інше і значно більше: “примітивні” народи, тобто ті, які розглядалися в цій якості, – народи, колонізовані європейцями в ім’я очевидного права більш “високої” і більш розвиненої цивілізації, – збунтувалися і фактично зробили проблематичною єдину, централізовану історію. Європейський ідеал людства постав лише як один з ідеалів серед інших. Цей ідеал необов’язково поганий, але його не можна намагатися, не здійснюючи насильства, представити як істинну сутність людини, кожної людини.

Поряд із завершенням колоніалізму та імперіалізму був і інший важливий фактор, який з’явився визначальним для розмивання ідеї історії та для закінчення сучасності: це прирештя суспільства комунікації.

Переходжу тепер до другого пункту, який відноситься до “прозорого суспільства”. Переходжу, дотримуючись деякої обережності: вираз “прозоре суспільство” тут вводиться зі знаком питання. Говорячи це, я маю намір стверджувати наступне:

а) у народженні суспільства постмодерну вирішальна роль належить мас-медіа;

б) мас-медіа характеризують це суспільство не як суспільство більш “прозоре”, більш розуміюче себе, більш “освітчене”, але як суспільство більш складне, навіть хаотичне; в) саме в цьому відношенні “хаос” вкорінені наші надії на емансипацію.

Саме ця дійсність визначає перехід нашого суспільства до епохи постмодерну. І це вірно не тільки по відношенню до інших культурних універсумів (“третього світу”, наприклад). Усередині себе Захід також переживає ситуацію вибуху, плюралістичного буму, якому неможливо протистояти і який унеможливує розуміння світу та історії на основі всеохоплюючих, все зводячих воедино поглядів.

Саме з цих причин суспільство мас-медіа є повною протилежністю суспільства більш освіченого (в сенсі Лессінга, або Гегеля, або Конта чи Маркса). Мас-медіа, які теоретично роблять можливим отримання інформації про все, що відбувається в світі в режимі “реального часу”, могли б, у дійсності, представлятися якоюсь конкретною реалізацією Абсолютного Духа Гегеля, тобто досконалої самосвідомості всього людства, збігом між тим, що відбувається, історією та обізнаністю людини.

Але вивільнення багатьох культур і багатьох Weltanschauungen, зробившись можливим завдяки мас-медіа, спростовує сам ідеал прозорого суспільства: який би зміст мала свобода інформації або просто існування безлічі каналів радіо- і телебачення у світі, де нормою були б точне відтворення реальності, бездоганна об'єктивність, повний збіг карти з місцевістю? Насправді, збільшення наших інформаційних можливостей, по відношенню до різних аспектів реальності, робить все менш зрозумілою саму ідею однієї-єдиної реальності. Можливо, у світі мас-медіа здійснюється “прогресиво” Ніцше: реальний світ у результаті перетворюється на казку. Якщо у нас і є ідея реальності, то, виходячи з нашого існування в ситуації пізнього модерну, реальність нізащо не може бути зрозуміла як об'єктивна даність, яка знаходиться поверх або по іншій бік образів, як їх підносили нам мас-медіа. Як і де ми можемо досягти реальності “в собі”? Реальність для нас є скоріше результатом переплетення (contaminazione, “зараження” в латинському сенсі) численних образів, інтерпретацій, реконструкцій, які, конкуруючи між собою, і, у всякому разі, без будь-якої “центральної” координатної, поширюють мас-медіа.

Теза, яку я збираюся запропонувати, зводиться до того, що в суспільстві мас-медіа, замість ідеалу свободи, побудованого за моделлю самосвідомості, яка б себе цілком пояснила, замість повної поінформованості суб'єкта про те, як все є насправді (будь цим обізнаним Абсолютний Дух Гегеля або, відповідно до думки Маркса, людина, яка не є більше рабом ідеології), – в тому суспільстві поступово здійснювався би ідеал свободи, заснований скоріш на коливанні, множинності і, в кінцевому рахунку, ерозії самого “принципу реальності”.

Людина сьогодні може, нарешті, зрозуміти, що досконала, повна свобода – це не свобода в розумінні Спінози; вона не полягає – як про це завжди мріяла метафізика – у знанні необхідної структури реальності і в пристосуванні до неї. Навпаки, тут цілком розкривається значення філософського вчення таких авторів, як Ніцше і Хайдеггер; воно втілено в тому, що вони нам пропонують інструменти для розуміння звільняючого сенсу завершення сучасності та властивої їй ідеї історії.

Ніцше показав, що образ реальності, влаштованої у відповідності з деякою розумною підставою (призма, через яку метафізика завжди розглядала світ), є всього лише “заспокійливим” міфом людства, ще примітивного і варварського. Метафізика – це ще дикий спосіб реагувати на ситуацію загрози і насильства, по суті, прагнення опанувати.

У суспільстві загальної комунікації і множинності культур зустріч з іншими світами і формами життя виглядає не настільки умоглядно, як це було у Дільтея: “інші” можливості існування реалізуються на наших очах, саме вони і представлені численними “діалектами” або навіть культурним універсумом, до яких відкривають нам доступ антропологія та етнологія. Жити в цьому різноманітному світі означає мати досвід свободи, відчувати його як безперервне коливання між причетністю і розгубленістю.

Але в тому й полягає проблематичність свободи, що ми самі ще недостатньо добре знаємо, як собі її представляти. Від нас потрібно зусилля, щоб помислити коливання як

свободу: все, що корениться в нас – і в індивідах, і в суспільстві, – туга за замкнутим об'ємом, загрзливим і обнадійливим одночасно.

Філософи-нігілісти – такі, як Ніцше і Хайдеггер (але також і прагматисти, наприклад, Дьюї або Вітгенштейн) – намагаються повідомити нам здатність вловлювати цей досвід коливання світу постмодерну, бачити в ньому шанс (chance) нового способу бути гуманними. Вони показують, що буття не обов'язково збігається зі стабільним, незмінним, постійним, але пов'язане з подією, згодою, діалогом, інтерпретацією.

16. 11. Ю. КРИСТЄВА. СИЛИ ЖАХУ. ЕСЕЙ ПРО ВІДРАЗУ

Чого боятися

Царствена душа, у мить забуття, краб розпусти, восьминіг безхарактерності, акула особистої ніцості, удав відсутньої моралі, вироджений равлик ідіотизму!

Лотреамон, “Пісні Мальдорора”.

Об'єкт – окраса тривоги

Коли психоаналіз говорить про об'єкт, він говорить про об'єкт бажання, яким він будується в едіповому трикутнику. У цій фігурі батько – основа влади, а мати – прототип об'єкта. Це на матір спрямовані не тільки всі потреби виживання, але, насамперед, перші міметичні вдихи. Вона – інший суб'єкт, об'єкт, що гарантує моє існування як суб'єкта. Мати – мій перший значущий і бажаний об'єкт.

Ця теза, тільки-но сформульована, одразу розривається від власних протиріч і крихкості.

Чи немає *до того* (хронологічно і логічно) якихось якщо не об'єктів, то принаймні перед-об'єктів, полюсів притягування для позначення потреби в повітрі, у харчуванні, у русі? Чи немає також у процесі конституювання матері, як іншого, серії *напівоб'єктів*, що дають напрямок переходові від стану невизначеності до стану визначеності (суб'єкт/об'єкт): щоб бути точним, так звані “перехідні” об'єкти, за Віннікотом? Чи немає, нарешті, цілої *градації* модальностей відділення: реальне *відлучення* від грудей, згадана *фрустрація* у стосунку до такого дару, як зв'язок з матір'ю, і, нарешті, символічна *кастрація*, що стосується доєдпальної стадії? Градація, що встановлює, як це блискуче сформулював Лакан, об'єктне відношення тією мірою, якою воно завжди є “інструментом маскування, прикрашання фундаментальної основи страху” (“Семінари”, 1956-1957)?

Питання про об'єкт змушує вагатися, або сумніватися, всю фройдівську конструкцію. Нарцисизм: починаючи з чого або коли він дозволяє сексуальному потягові, що є потягом до іншого, переповнити себе? Витіснення: який тип витіснення породжує символізацію, а, отже, значущий об'єкт, і який інший тип, навпаки, спиняє шлях символізації і підштовхує потяг до безоб'єкта асимволічного або в автооб'єкт соматичного? Відношення між несвідомим і мовою: яку участь бере мова або мовленнєва діяльність у конституюванні і змінах об'єктного відношення?

Фройд із найбільшою ясністю розглядає це вузлове для конституювання суб'єкта питання про об'єктне відношення у зв'язку з фобією маленького Ганса. Страх і об'єкт, схоже, одразу об'єдналися. Хіба це випадково? Напевно, не нескінченні і невизначені ідентифікації *істеричок* з'ясували для Фройда це питання. А от *нав'язливе* переживання – яке не перестав створювати знаки для ліпшого захисту в сімейному склепі сакрального об'єкта, якого бракує – воно, без сумніву, добре послужило для з'ясування цього питан-

ня. Але чому саме фобія дозволяє ліпше зрозуміти питання про об'єктне відношення? Чому страх і об'єкт?

Коли ми, дорослі, стикаємося зі станами розпачу, які у нас викликає дитина, – вона може змусити почути себе, але не може змусити себе зрозуміти – ми живимо слово “страх”. Травматизм народження, за Ранком, або порушення рівноваги тієї інтеграції потягів, яка вироблена материнським вмистилищем (Біон) під час утробного життя, завдяки “нормальній вагітності”, є теоретичними артефактами: вони раціоналізують “нульовий стан” суб'єкта, як, імовірно, нульовий стан теорії в порівнянні з невисловленим дитини. У такий спосіб *страх*, у першому своєму значенні, міг бути *розривом* рівноваги біологічних потягів. Структура уявлення про об'єкт була б тоді відтворенням страху, що чергується з оптимальними, але хисткими станами рівноваги. Так і йдуть вони, страх і об'єкт, пліч-о-пліч, поки один не витіснить іншого. Але кому з нас удається це повною мірою?

Ганс боїться неназваного

Однак страх, про який можна говорити, отже, той, що має значущий об'єкт, є продуктом більш пізнім і більш логічним, який вбирає в себе всі попередні хвилювання примітивного, неуявленого страху. Страх висловлений, який є результатом мови, і, за необхідністю, включений на едипальній стадії, виглядає як страх неправдоподібного об'єкта, який виявляється заміною іншого. Іншого “об'єкта”? Так думає Фройд, вислуховуючи історію маленького Ганса, який боявся коней. Він виявляє тут страх кастрації: статевого органу, “відсутнього” у матері, втрати свого власного, злочинне бажання довести батька до тієї ж екзекуції або навіть до смерті, і так далі.

Це напролюд правдоподібно, але не більше. Те, що вражає у випадку Ганса, при тому, що він такий маленький, – це його неймовірна вербальна спритність, і Фройд не перестає з цього дивуватися: він засвоює і творить мову з приголомшливою жадібністю і талантом. Бажаючи усьому дати ім'я, він стикається... з неназваним: шумом вулиць, з безперестанним рухом візків з кіньми перед будинком, наполегливістю, з якою його батько, недавно навернений у психоаналіз, цікавиться його тілом, його любов'ю до маленьких дівчаток, його розповідями і сновидіннями, яким він (батько) легко надає сексуального характеру; і ледве вловима, ледве помітна присутність його матері... Усе те, що вже сповнене змісту для Ганса, не знаходячи свого означення, безсумнівно розподіляється, як говорив Фройд, між нарцистичним потягом і потягом сексуальним. Усе це неодмінно кристалізується в епістемофілічний досвід Ганса, що бажає знати про самого себе і про все; знати, зокрема, про те, чого, здається, немає у його матері і може зникнути в нього.

Узагалі фобія коня стала ерогліфом, що конденсує всі страхи, від неназваних до названих. Від архаїчних страхів до тих, що супроводжують засвоєння мови, а також разом з ним тіла, вулиці, тварин, людей... Вираз “боятися коней” – це ерогліф з логікою метафори і галюцинації. Він, за допомогою означника об'єкта фобії, “коня”, вказує на економію потягу в стані браку об'єкта: це конгломерат страху, поневіряння і фрустрації без назви, що, власне, і говорить про неназване. Об'єкт фобії приходить на місце безоб'єктних станів потягу і вбирає в себе усі форми потягу як незадоволеного або відверненого від свого об'єкта бажання.

Метафора, покликана представити брак як такий, конститується під впливом символізаційної інстанції. Ця символічна влада не обов'язково належить до влади *над-Я*, але може так само проникати в моє *Я* і *Я-ідеал*.

Фобія – метафора відсутнього браку

Метафора браку як такого, фобія, несе в собі риси слабкості системи означника суб'єкта. Треба зрозуміти, що ця метафора пише себе не у словесній риторичі, а в гетерогенності психічної системи, створеної з уявлень потягів і уявлень предметів, пов'язаних з вербальними уявленнями. Молодість маленького Ганса зовсім не пояснює цю слабкість

системи означника, що зобов'язує метафору обертатися потягом, і навпаки. Треба думати також, як стверджують дорослі, які страждають на фобію, що щось у символічній владі, пов'язаний з функцією батька, залишається незрозумілим на едипальній стадії, яка формує суб'єкта. Чи не відіграє батько Ганса занадто велику роль, яка затьмарює матір? Чи не занадто він заклопотаний своїми знаннями? Якщо фобія – це метафора, яка помилилася місцем, залишила мову заради потягу і видіння, то це означає, що батько не дає собі ради, нехай це батько суб'єкта чи його матері.

Фройд чудово це розумів. Після перших розповідей батька Ганса він підказує цьому Гермесу відновити себе в пам'яті його сина і спробувати, нехай це буде лише на підставі його вусів і бінокля, зайняти місце коней.

Лікування було явно вдалим, у всякому разі, до того моменту, поки Ганс не включився у гру і не кинувся створювати... інші метафори свого страху перед неназваним, у риторичі, що вихлюпується в моменти потягу або, сказати б, робить їх істеричними. Справді, страх відступає, поступаючись місцем відразу до малинового сиропу, один тільки колір якого гострий як ніж...

Але чи дійсно зникла фобія? Здається, ні. Принаймні, з двох причин.

Насамперед, фройдівське лікування, відсилаючи до полюсів сімейного трикутника, що для нас має вигляд страху перед неназваним – страх перед браком і кастрацією? – насправді повертає фобію. Це лікування надає тому, хто страждає на фобію, підставу. Фройд дає Гансу підставу: ти не можеш не боятися кастрації, на твоєму страху я засновую істину теорії. Тим самим він раціоналізує цей страх і, хоча ця раціоналізація буде насправді, завдяки трансферові, певною обробкою, страх залишається частково контр-навантаженням фобії. Певна підтримка психоаналітичного курсу може виявитися протифобійним лікуванням, якщо тільки цей курс утримується на рівні фантазму і не опускається на рівень більш тонких механізмів метафоричної обробки, який він уже пройшов: назване й “об'єкт” фобії, у тому сенсі, що це уявлення потягу, а не наявного об'єкта. Справді, як першим про це заявляє Фройд, механізм психоаналізу виявляється не на рівні цього фобійного згущення, оскільки він не в змозі його розгорнути: “Коли фобія конституюється за допомогою несвідомих думок, відбувається згущення, ось чому курс психоаналізу ніколи не може йти за розвитком неврозу”.

Ця констатація, мабуть, лише встановлює розходження між психоаналітичним процесом і процесом невротичного згущення. Але це можна також зрозуміти і як неуважність лінійної і трансферної тактики психоаналізу (тим більше, що вона часто ведеться на рівні уявного і навіть над-я) до механізмів згущення, що передують діяльності фобії. Щоб взятися за ці механізми, вони вимагають поновлення роботи інтродекції, а також особливої уваги до переміщень і згущень означального ланцюга.

Натомість узяти до уваги цю метафоричність означало б розглядати того, хто страждає на фобію, як суб'єкта в стані браку метафоричності. Нездатний створити метафори за допомогою тільки знаків, він творить їх у самій тканині потягу, і тоді виявляється, що єдина риторика, на яку він здатний, – це афект, часто спроектований в образи. Тоді для психоаналізу мова йтиме про те, щоб повернути пам'ять, а отже і мову, неназваним і названим станам страху, особливо увагу приділяючи першим, оскільки вони становлять собою найменш доступну частину несвідомого. Йтиметься також про те, щоб у той самий час і в тій самій логіці показати аналізованому порожнечу, на якій побудована гра з означанням і первинні процеси. Ця порожнеча і довільність цієї гри є найбільш справжнім еквівалентом страху. Але чи не зводять це процес психоаналізу до літератури, навіть до стилістики? Чи не вимагає це від психоаналітика займатися стилем, чи не вимагає “письма” замість “інтерпретації”? Чи не пропонує це поставити перед розбещеним страхом фетишистський заслін слова?

У розгортанні фобії є характерний фетишистський епізод. Коли суб'єкт виступає проти штучності об'єктного відношення, що стає на місце браку, який лежить в основі цього відношення, фетиш, очевидно, неминуче стає тим необхідним рятувальним колом, примарним і слизьким. Чи не мова якраз є нашим останнім і невід'ємним фетишем? Оскільки вона ґрунтується безпосередньо на фетишистській відмові (“я не знаю

точно, але однак”, “знак не є річчю, але однак”, “мати це неназване, а проте я говорю” і подібне), то й визначає нас за нашою сутністю істоти, яка говорить. Фетишизм “мови”, будучи основою аналізу, можливо, виявляється єдиним неаналізованим.

Письмо, мистецтво взагалі, стане тоді єдиним – ні, не лікуванням, але “ноу-хау” обходження з фобією. Маленький Ганс стає режисером-постановником в опері.

Нарешті, і це друга причина того, що фобія не зникає, а ховається за мову, – об’єкт фобії є протописьменним, і навпаки, будь-який мовленнєвий вияв, однаково пов’язаний з письмом, – мова страху. Я маю на увазі мову браку як такого, браку, що розставляє на місця знак, суб’єкт і об’єкт. Який не жадає обміну повідомленнями чи об’єктами, що передаються відповідно до соціального договору про комунікацію і бажання по той бік браку. Це мова браку і страху, що підступає до нього й обмежує його. Той, хто пробує говорити про це “ще на місці”, починає, природно, зі зворотнього, тобто з підпорядкування лінгвістичного і риторичного коду. Але як до останньої інстанції він звертається до страху: жахливе і потворне посилання. Ми стикаємося з цим дискурсом у наших снах або у нашому дотуку до смерті, коли вона змушує нас втратити той стан упевненості, у якому нас тримає автоматичне використання мови, впевненості в тому, що ми це ми, тобто безгрішні, незмінні, безсмертні. Але письменник стикається з цією мовою постійно. Письменник, який страждає на фобію, якому вдається метафоризувати, щоб не вмерти від страху, а воскреснути в знаках.

“Я боюся бути вкшеним” чи “я боюся вкусити”?

Однак хіба страх не ховає агресію, насильство, що повертається до свого джерела з протилежним знаком? Що було спершу: брак, відсутність, первинний страх або жорстокість відкидання, агресивність, смертельний потяг до смерті? Фройд розірвав це зачароване коло причини і наслідку, курки і яйця, відкриваючи складну істоту, зовсім далеку від ангелоподібної дитини Руссо. Одночасно з відкриттям едіпальної стадії, він відкрив дитячу сексуальність, поліморфну перверзію, що завжди несе бажання і смерть. Але він доповнив, і це майстерний хід, цю “даність” символічною причинністю, що так само, як фундаментальний детермінізм, фактично забезпечує не тільки рівновагу, але і руйнування. Мова йде про модельну, в останній інстанції визначальну, роль мовного, символічного відношення. Від відсутності, яку переживає дитина через відсутність матері, до батьківських заборон, заснованих на символіці, це відношення супроводжує, формує й обробляє агресивність потягу, що ніколи не виявляється у “чистому” вигляді. Інакше кажучи, брак і агресивність хронологічно розділені, але сумісні логічно. Агресивність виявляється нам як заперечення першовідсутності, якої зазнають під час так званого “первинного нарцисизму”; вона тільки мстить за початкові фрустрації. Але що можна знати про їхнє відношення – це що брак й агресивність співвірні між собою. Говорити тільки про брак значить нав’язливо відмовлятися від агресивності; говорити про одну агресивність, забуваючи про брак – значить перетворювати трансфер у параною.

“Я боюся коней, я боюся бути вкшеним”. Страх і агресивність, які повинні мене захищати від одного чи іншого, що не локалізованого, проєктуються і повертаються до мене ззовні: “я під загрозою”. Фантазм поглинання, за допомогою якого я намагаюся вийти зі стану страху (я поглинаю частину тіла моєї матері, її груди, і в такий спосіб я утриму її), виявляється не меншою загрозою, тому що символічна і батьківська заборона вже живе в мені, оскільки в той самий час я вчуся говорити. Під тиском цієї другої, символічної загрози, я пробую іншу операцію: я не той, котрий пожирає, мене пожирає той, третій.

Пасивування

Це синтаксичне пасивування, що виявляє здатність суб’єкта зайняти місце об’єкта, – радикальний етап у конституванні суб’єктивності. Скільки історій навколо “дитини б’ють”, скільки зусиль для того, щоб навчитися вибудовувати фрази пасивними форма-

ми в тих наших мовах, де вони є. Зазначимо тут, що логіка конституювання об'єкта фобії також вимагає цієї операції пасивування. Аналогічно до конституювання означальної функції, фобія, яка теж опиняється під тиском цензури і витіснення, інвертуючи, зміщує знак перед метафоризацією (активне стає пасивним).

Тільки після цієї інверсії “кінь” або “собака” може стати метафорою мого порожнього рота-поглинача – що буде дивитися на мене, загрожуючи, ззовні. Наддетерміновані, як усі метафори, цей “кінь” і ця “собака” містять також швидкість, хід, утечу, рух, вулицю, вуличний рух, машини, прогулянки, – весь цей світ інших, до якого вони спрямовані, щоб сховатися, і де намагаюся сховатися я сам, щоб урятуватися. Але обвинувачене, заборонене, “я” повертається, “я” відступає, “я” знову впадає у страх: “я” боїться. Чого?

Тільки у цей момент з'являється *quid* – щось, вагоме у всіх розуміннях об'єктних і передоб'єктних відношень, із усім притягуванням для корелятивного “я”, а не як порожній знак. Тобто конститується об'єкт, що становить собою галюцинацію. Об'єкт фобії – це складна обробка, яка вже містить логічні і лінгвістичні операції, що є спробами інтроєкції потягу, означаючи невдачу від інтроєкції поглинань. Якщо поглинання накреслює шляхи конституювання об'єкта, то фобія є поразкою суттєвої інтроєкції потягу.

Пожирання мови

Фобія маленької дівчинки, прокоментована на семінарі Ганни Фройд, дає нам привід оцінити значення орального в цій справі. Той факт, що мова йде про дівчинку, яка боїться бути з'їденою собакою, може бути зовсім не зайвим в акцентуванні орального і пасивованого. Крім того, фобія є результатом розлуки з матір'ю, потім возз'єднання, коли мати належить вже іншому. Цікаво, що чим більше Санді одержима фобією, тим більше вона говорить: спостерігачка констатує, що вона розмовляє із сільським акцентом, що балакуча, що для трьох з половиною років “вона багато говорить, має великий словниковий запас, легкість вираження і забавляється повторенням дивних і важких слів”.

...Я обробляю цей брак і супровідну агресивність ротом, який я наповнюю словами, а не матір'ю, якої мені не бракує як ніколи, – розмовляючи. Виходить, що в даному випадку оральна активність, яка продукує лінгвістичний означник, збігається з темою пожирання, пріоритет якої передається в метафорі “собаки”. Але ми можемо припустити, що будь-яка вербальна діяльність, називає вона об'єкт фобії чи ні, маючи тисунек до орального, становить собою спробу інтроєкції поглинань. У цьому сенсі вербалізація завжди стикається з “потворним” (об'єктом) – об'єктом фобії. Засвоєння мови відбувається як спроба привласнити схований оральний “об'єкт”, перекручена галюцинація якого загрожуює нам ззовні. Зростаючи разом із тим, як посилюється її фобія, інтерес Санді до мови, вербальні ігри, яким вона віддається, наближаються за інтенсивністю до вербальної діяльності маленького Ганса, про якого ми говорили.

Можна протиставити цьому відношенню до фобії і до мови в дитини загальне дослідження дорослого фобійного дискурсу. Мова дорослих, що страждають на фобію, також характеризується крайньою спритністю. Але ця запаморочлива спритність, що котиться, не торкаючись нічого і сама недоторкана, із усією швидкістю над безоднею, ніби без змісту, – лише афект моментами з'являється подати йому навіть не знак, а хоча б сигнал. Мова стає тоді контрфобійним об'єктом, що не відіграє більше ролі елемента невідалої інтроєкції, яка може, у фобії дитини, викликати появу страху первинного браку. Аналіз цих структур повинен пройти через плетиво несказаного, щоб доторкнутися до змісту настільки заплутаного дискурсу.

Дитини в епізоді фобії немає. Її симптом, оскільки вона про це говорить, є вже обробкою фобії. Завдяки тій логічній і лінгвістичній роботі, якою вона зайнята у той самий час, її симптом дістає складну і двозначну обробку. Галюциаторна фобія опиняється тоді на півдорозі між визнанням бажання і контрфобійною конструкцією: ще немає надкоординованого дискурсу захисту, який знає занадто багато і чудово маніпулює своїми об'єктами; але немає і визнання об'єкта браку як об'єкта бажання. Об'єкт фобії, як-

що говорити точно, – це відхилення від вибору, він намагається якомога довше утримувати суб'єкт від ухвалення рішення, і все це не за допомогою блокування символізації інстанцією над-Я, і не за допомогою асимболії, а навпаки, згущенням інтенсивної символічної діяльності, що приводить до того гетерогенного агломерату, яким є фобійна галюцинація.

Галюцинація нічого

Про цю метафору ми вже говорили. Мало того, до рухів зсуву і згущення, що передують її утворенню, додається вимір потягу (про який сигналізує страх), який має анафоричне значення індексації, що відсилає до іншої речі, до не-речі, до непізнаного. Об'єкт фобії є, у цьому сенсі, галюцинацією нічого: метафора – як анафора нічого.

“Що значить “нічого”? – запитує сам себе психоаналітик. Щоб після “відсутності”, “фрустрації”, “браку” і подібного відповісти: “материнський фалос”. Це, за його думкою, не помилка. Але ця позиція припускає, що для того аби збудити страх, зіткнення з неможливим об'єктом (цей материнський фалос, якого немає) трансформується у фантазм бажання. Ідучи за своїм страхом, я знаходжу, таким чином, своє бажання, і чіпляюся за нього. Залишаючи на рейді ланцюг дискурсу, за допомогою якого я вибудував свою галюцинацію, свою слабкість і свою силу, своє багатство і свій крах.

Саме тут письмо охороняє дитину, що страждає фобією, якою виявляємося всі ми, принаймні тоді, коли мова йде тільки про страх. Письмо трансформує зіткнення з потворним (об'єктом) зовсім не у фантазм бажання. Воно, навпаки, розгортає звідси стратегії логіки і психології потягу, що становлять метафору-галюцинацію, невдало названу “об'єктом фобії”. Якщо ми усі страждаємо на фобію в тому розумінні, що страх змушує нас говорити за умови, що хтось забороняє, то зовсім не всі будуть боятися великих коней або ротів, що кусають. Ганс просто написав раніше за інших, або навіть поставив п'єсу у творі, що охопив увесь його життєвий світ, з усіма його статистами, змусивши втілитися як живих ті логіки, що конституують нас як істот, гідних відразити і/або як істот символічних. Він був “письменником” скороспілим і... невдалим. Дорослий письменник, успішний чи ні (але який, можливо, ніколи не губить з поля зору ці дві можливості), постійно повертається до механізмів символізації в самій мові, щоб знайти в цій операції нескінченного повернення, і не в об'єкті, який вона називає або творить, виділення страху перед... нічим.

Фобія нарцисизму

Фобія буквально розігрує нестабільність об'єктного відношення. Ця нестійкість “об'єкта” у “компромісі” фобії – яка спостерігається також у деяких психотичних структурах – може привести нас до розгляду того формування, про яке йде мова, з погляду не об'єктного відношення, а його протилежного корелята, нарцисизму. Тут теж ми стикнемося з труднощами теорії психоаналізу, пов'язаними цього разу з постулатом первинного нарцисизму, що є результатом автоеротизму, а також із усевладдям думки, що відсилає суб'єкт до цього архаїчного пралінгвістичного нарцисизму, а решті-решт, до симбіозу мати-дитина. Фройд висловився за ці труднощі: постулюючи існування двох типів потягів – сексуальні потяги, спрямовані до іншого, і потяги Я, спрямовані на самозбереження, – він, здається, допускає перевагу цих останніх у симптомі фобії.

“Хай якою яскравою була б перемога сил, протилежних до сексуальності у фобії, сама природа цієї хвороби – бути компромісом – припускає, що те, що було витіснено, там не залишиться”.

Отже, навіть якщо сексуальні потяги візьмуть гору у Ганса, з нав'язливою і нав'язаною допомогою батька і психоаналітика, ми присутні при перемозі “сил, протилежних до сексуальності”. Цей нарцисизм ставить, принаймні, дві проблеми. Як можна пояснити його силу, що відхиляє потяг до об'єкта? Як відбувається, що при усьому відхиленні, яке йому властиво, він не переходить в автизм?

Яксь біологічна структура, загадкова, але її можна уявити, могла б дати частину відповіді на перше питання. Це поразка відношення у трикутнику – єдиного відношення, що встановлює існування об'єкта, – і тут виявляється під сумнівом. В останній інстанції так званий нарцисичний потяг домінує, тільки якщо нестабільність метафори батька заважає суб'єктові визначитися в структурі тріяди, що надає об'єкт для його потягів. Це значить, що об'єктність потягів є більш пізнім феноменом, тобто несутнісним. Невипадково Фройд підпорядковує питання про об'єкт потягу – заспокоєнню, якщо це не є згаданням потягу.

“Об'єкт потягу – це те, у чому або для чого потяг може досягти своєї мети. Він – найбільш мінливий з елементів потягу, він не властивий йому спочатку (підкреслюємо), але він долучений винятково завдяки своїй особливій здатності уможливлувати задоволення”.

Це досить легко зрозуміти, якщо взяти об'єкт, у повному розумінні слова, як корелят суб'єкта в символічному ланцюзі. Тільки інстанція батька може генерувати такі, у повному розумінні, об'єктні відношення, оскільки вона вводить символічний вимір між “суб'єктом” (дитина) й “об'єктом” (мати). Без цього те, що називається “нарцисизмом”, не будучи завжди й обов'язково консервативним, – це неприборканість потягу як такого, без об'єкта, що загрожує будь-якій ідентичності, у тім числі й ідентичності самого суб'єкта. Тоді ми опиняємося перед психозом.

Список джерел

1. Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Издательская группа “Прогресс”, “Универс”, 1994. С. 98-103.
2. Лакан Ж. Стадия зеркала. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/lakan/st_zerk.php
3. Лиотар Ж. Состояние постмодерна. М.: Институт Экспериментальной социологии; СПб.: Алтейя, 1998. С.9-13, 42-49.
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. - М.: “Добросвет”, 2000. С.114-119.
5. Делез Ж. Логика смысла. Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С.15-17, 331-332.
6. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб, 1997. С.38-41.
7. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. С.165-183
8. Ватгімо Дж. Постмодернізм: Прозоре суспільство? М.: Логос, 2002. С. 7-12.
9. Крістева Ю. Сили жаху. Есей про відразу. Пер. Н. Римська. – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n37texts/kristeva.htm>

Наукове видання

Підписано до друку 25.05.2018. Формат 60x84 1/16.

Папір офсетний. Наклад 100 примірників.

Замовлення № 191

Видавець і виготовлювач ПП Верескун В.М.

Видавничо-поліграфічний центр «Люкс»

м. Мелітополь, вул. М. Грушевського, 10, тел.: (0619) 44-45-11

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи

до Державного реєстру видавців, виробників

і розповсюджувачів видавничої продукції

від 11.06.2002 р. серія ДК № 1125