## Неокантіантство і пізнання суспільних явищ (Лібман, Ланге, ітд). Марбурзька школа (Кожен, Натовп, Кассірер) про пізнання. Баденська школа (Ріккерт, Віндельбанд) про розвиток суспільства і передбачення історії.

У Німеччині в цей час на перший план виступила проблема пізнання. Філософія перетворилась в епістемологію, і то в дуже винятковий спосіб. Висувалась теза, що філософія, котра не розпочинає з аналізу пізнання, некритична, бо про жодне явище, допоки не буде встановлено, чи і як його можна пізнати, нічого не можна сказати критично. І навіть так: філософія є некритичною вже тоді, коли не обмежується цією проблемою, бо інші пробле­ми є проблемами буття, пізнання якого суб'єктивно зумовлене і яке саме в собі збагнути не можна.

 **НЕОКАНТІАНСТВО**

В теорії пізнання запанувала кантівська позиція. Інші видавалися некри­тичними: як ті, котрі стверджували більше, так ті, котрі стверджували менше. Рідко коли якийсь погляд мав у філософії такий авторитет, як кантівський погляд у Німеччині в академічних колах у 1860-1900 роках. З Німеччини він переходив в інші країни, бо німецька філософія також ніколи не мала такого авторитету, як у ті часи. Позиція Канта тоді здавалась остаточним завершенням розвитку філософії; таке ж переконання щодо власної філософії побутувало у різних філософів, зокрема у Гегеля та Канта, але вважалось, що перший з них стверджував забагато, а другий замало, а ось кантіанство нарешті знайшло потрібну золоту середину. Кантіанці були впевнені в тому, що людське пізнання розвивається і буде розвиватись необмежене, але тільки в єдиному й незмінному напрямку — який встановив Кант. Свою позицію вони називали критицизмом або кантіанством, але частіше неокантіанством, щоб зазначити, що це все-таки модернізоване і вдосконалене кантіанство.

Поворот до нього у Німеччині був історично зумовлений. Це була реакція проти ідеалістичної гегелівської метафізики, яка — особливо у тому вигляді,

якого набула в епігонів Гегеля, сухому, педантичному, позбавленому польоту думки самого вчителя, — відштовхувала людей. Попередньою, першою реакцією проти гегелівської метафізики був матеріалізм, але проповідуваний природо­знавцями, котрі не мали філософської підготовки та культури і робили перед­часні висновки з природничих наук, також відштовхував філософські уми, які не сприймали матеріалізму природознавців, так само як ідеалізму метафізиків. Утвердилось переконання, що обидва напрямки — ідеалізм і матеріалізм — хоч і відмінні один від одного, припускаються однієї й тієї ж помилки, а саме будують теорію буття, не підготовану критикою пізнання. А така критика *і є* першочерговим завданням філософії.

У власній філософській минувшині, котру німці тримали в полі зору, лише Кант був критиком пізнання великого масштабу. Тому легко зрозуміти, що опертя критицизму знайшли саме в ньому. Його підхід приваблював і тим, що був широким, ширшим від емпіризму, поряд із чуттєвими визнавав також| розумові чинники пізнання, поряд з емпіричними — апріорні. Кантіанський рух, що розпочався бл. 1860 р., згуртував тих, хто шукав шляхів удоско­налення філософії і дійсно добився у ній переміни.

**ІНІЦІАТОРИ РУХУ** належали до академічних сфер. Цей рух згуртував головно університетських філософів-фахівців, однак мав різні витоки: майже одночасно його започаткували природознавці, історики та філософи. З приро­дознавців тут вирізняється Гельмгольц, з істориків — Фішер, з філософів — Лібман. Великий берлінський фізіолог і фізик *Герман Гельмгольц* (1821—1894) посилався на Канта ще з 1855 р.: до останнього його наблизили, з одного боку, досліди над фізіологією чуттів, з іншого ж — розмірковування над аксіомами геометрії та припущеннями фізики; судив, що одні і другі підтвер­джують учення Канта про апріорні чинники пізнання. Він не тільки спричи­нився до зародження кантіанського руху, але ще й помітно підштовхнув його своїм великим науковим авторитетом. *Куно Фішер* (1824—1907), гайдельберзький професор, один із найславетніших істориків філософії XIX століття, автор великої *«Історії нової філософії»,* випустив у світ свій твір про Канта у 1860 р., що також стимулювало і пізнання, і визнання Канта. З філософів *Отто Лібман* (1840—1912), пізніше професор в Єні, кинув 1865 р. у своїй молодечій, сповненій темпераменту книжці гасло "повернення до Канта". У ній представив і піддав почергово критиці філо­софські течії XIX століття, закінчуючи критику кожної висновком: "...а тому слід повернутись до Канта".

Найтиповішим представником раннього, ще відносно простого, кантіанства став *Фрідріх Альберт Лянге* (1828—1875), в останні роки життя — професор у Марбурзі. Схожий на Мілла характером і духовною орієнтацією, він був привабливою постаттю, поборником точності у мисленні та діянні. Його ко­ротке життя пройшло у напруженій роботі: працював у Швейцарії та Німеччи­ні як Гімназіальний учитель, політичний діяч, публіцист. 1872 року отримав одночасно призначення на посаду директора комунального банку та на кафедру філософії. Вибрав кафедру, зайняв цю посаду вже смертельно хворим і перебу­вав на ній недовго. Основним його твором була *«Історія матеріалізму»,* напи­сана 1866 р., далека від Канта за темою, проте просякнута його духом, як також духом часу, що прагнула засновувати філософію на досвіді і спеціа­льних науках.

Починаючи із 60-х років осередки кантіанського руху були в багатьох університетах, але особливо у двох: в Марбурзі, де після Лянґе кафедру зайняв Г. Коген, і в Гайдельберзі, де кафедру після Фішера зайняв Віндельбанд.

**ПОГЛЯДИ. 1. Загальні властивості кантіанства.** Бути кантіанцем означало бути переконаним у тому, що, по-перше, філософію слід розпочинати критикою пізнання — *всупереч* усім *догматичним і* авторитарним філософам; по-друге, з огляду на суб'єктивну залежність пізнання треба відмовитися від теорії бут­тя — *всупереч філософам-метафізикам,* особливо матеріалістам; по-третє, пі­знання не може вийти поза межі досвіду — *всупереч філософам системо -творчим,* ідеалістам, особливо гегельянцям; по-четверте, досвід є не простим набором фактів, а складним твором розуму, зумовленим апріорними форма­ми — *всупереч емпіристам і позитивістам.* Оце поєднання емпіризму з апрі­оризмом і є кантіанство.

Але бути кантіанцем, принаймні спочатку, означало також бути *реалістом.* Людський розум накидає тому, що він пізнає, апріорні форми простору й часу, причинності та субстанції, а цим переформовує пізнаване, осягає речі не такими, якими вони є, а такими, якими вони перед ним постають. Проте речі, що йому являються, якось існують і є врешті-решт незалежною від нього дійсністю. Ця дійсність йому не доступна, але існує. Про неї свідчить кожне відчуття, котре розум пасивно приймає ззовні. Ця дійсність є навіть двоякою, як двояким є й досвід: зовнішній і внутрішній. Один свідчить про існування матеріального світу, інший — про існування *Я. Я* ми не звідуємо прямо і в усій чистоті; його також знаємо лише у вигляді явища. "Трансцендентна основа нашої власної організації, — як писав Лянґе, — є нам такою ж невідомою, як і речі, котрі діють на неї. Маємо перед собою завжди тільки спільний продукт їх обох: речей і нашої організації".

Бути кантіанцем означало також бути *дуалістом.* Моністична точка зору не здавалась згідною з ученням Канта, котре відрізняло два світи: світ явищ і світ речей. А якщо навіть проминути явища, то для кантіанства залишалося

ще два світи: матеріальний, що на нього вказує зовнішній досвід, і духовний, на котрий вказує досвід внутрішній.

Врешті, бути кантіанцем означало бути *формалістом,* оскільки означало визнавати знання тільки в межах того, що конструює сам розум, а розум конструює зв'язки, відношення, стосунки, форми. Причинні відношення знаємо краще, ніж елементи цих відношень; форми знаємо краще, ніж те, що сфор­моване. Завдяки своїй формальності наше знання є всезагальним і необхідним, але разом з тим і недостовірним, обмеженим.

Унаслідок таких основ кантіанства його вихідні поняття мусили бути іншими, **ніж** у поточній і традиційній філософській думці. А тому "пізнання" не могло бути віддзеркаленням предметів, а лише їх розумовим формуванням;

"досвід" не протиставлявся апріорній думці, бо сам містив її; "предмет пізнан­ня" не суперечив суб'єктові, бо сам був його витвором; "критерієм істини" не могла бути згідність уявлень із речами, бо речі не є безпосередньо доступними і через це порівнювати їх з уявленнями не можна; отож внутрішня несуперечливість явищ і їх відповідність вимогам розуму — ось що було єдиним критерієм істини; "філософія" не могла бути наукою про буття, котре немож­ливо пізнати, а тільки наукою про пізнання. Але і в теорії пізнання відбулися зміни проблематики. Теорія пізнання перестала бути, як у Арістотеля чи Локка, описом процесу пізнання чи представленням його генези, а стала аналізом того, яким чином пізнання можливе, якими є його умови і передумови.

**2. Мінімалістське розуміння кантіанства.** Філософія Канта мала у собі мінімалістські мотиви: у кожному разі, таким мотивом був феноменалізм, трактування нашої картини світу як суб'єктивної та явищної. Але вона мала також мотив іншого роду: мотив апріоризму, переконання в тому, що ми володіємо, попри все, всезагальним і необхідним знанням. Кант показував, що теоретичними дослідженнями не можна досягнути речей у собі, але плекав надію на те, що досягне їх, звертаючись до постулатів життя. Отже, з одного боку, як мінімалісти, критикував усю дотеперішню метафізику, але, з іншого, вдавався до нової метафізики, як ті ж максималісти.

Інтерпретація, якої кантіанству надали його прихильники, була очевидно — в дусі часу — якнайбільш мінімалістська. Це здійснили передусім Лянґе та Гельмгольц.

Суттєвим здобутком Канта вважався не апріоризм, а феноменалізм і суб'єк­тивізм. А суб'єктивізм розумівся у якомога простіший спосіб: просто в тому сенсі, що розум усе трактує по-своєму. В такому розумінні вчення Канта, властиво, мало чим відрізнялося від учення Локка про суб'єктивізм сприйма­них якостей: говорило лише те, що думка є такою ж суб'єктивною, як і відчуття, та вносить суб'єктивність у наше пізнання так само, як вони. Це була психологічна, — і навіть фізіологічна — інтерпретація кантіанства: форми мислення вона узалежнювала від людської організації — не лише розумової, але й тілесної. "Чуттєвий світ, — писав Лянґе, — є витвором нашої ор­ганізації". Гельмгольц, ствердивши у своїх оптичних і акустичних досліджен­нях, що органи зору чи слуху певним сталим способом перетворюють свої подразники, судив, що у Канта йшлося власне про це і що фізіологія підтвер­джує його теорію. Лянґе підхопив цю психофізіологічну інтерпретацію, а за ним це зробило багато інших.

Тимчасом здається, що інтенція Канта була більш складною, не психоло­гічною та фізіологічною, а епістемологічною: в апріорних формах він бачив не властивості людського розуму, а умови пізнання предметів *будь-яким* розумом; якщо людський розум не виконує цих умов, то людське пізнання не тільки не відрізнялося 6 у різних індивідів, але й взагалі не було б можливим. Отже сам Кант розумів проблему значно менш суб'єктивно та релятивістичне. Пізніші неокантіанці повернулись до нього, натомість періодові бл. 1860 р. більше відповідало оте психофізіологічне розуміння.

**3. Речі в собі.** Для Канта речі були непізнаваними, а знаним — тільки власне *Я.* Неокантіанці вбачали в цьому помилку: судили, що *Я є* таким же непізнаваним, ми знаємо тільки його явища. Наше пізнання як рівняння з двома невідомими: одним є *Я, а* другим — речі; коли б одне з них було

відоме, то ми могли б робити висновок про друге, але ж не знаємо ні одного, ні другого, і через те рівняння розв'язати неможливо.

Суттєвою проблемою для кантіанців було відношення між явищами та речами в собі. Вони розпочали від реалістичного погляду, що речі існують:

адже мусить існувати щось, що викликає явища. Але незабаром їм спало на думку, що коли нічого не знаємо про речі, то вони взагалі не існують, а є витвором розуму; може, саме протиставлення явищ і речей зумовлене нашим способом мислення. Речі є радше тільки "граничним поняттям" *(Сгеп2Ье§гі/),* що вказує на границю явищ та пізнання. Ми схожі на рибу, котра, плаваючи

в мисці, натрапляє на її стінки: те, що називаємо річчю самою в собі, є тим самим, що стінка для риби.

Лянґе вирізнив чотири фази людського пізнання: 1) у першій панує наївна віра в те, що світ є таким, яким ми його сприймаємо чуттями: напр., звуки чуємо просто тому, що речі звучать; 2) у другій фазі цю віру коригує наука:

говорить, що насправді існують не звуки, а лише коливання повітря, котрі в наших вухах викликають звуки; 3) у третій фазі й це переконання виявляється скориґованим критичною філософією, котра, протиставляючи речі явищам, твердить, що дрижання повітря є так само тільки явищами, конструкціями розуму; 4) нарешті, у четвертій фазі з'являється думка, що саме протистав­лення явищ речам може бути твором розуму. Лянґе судив,що Кант не помітив тієї четвертої можливості, яка є остаточним наслідком його засадничих

положень. Лянґе сам помітив її, але пізно, і стати на цей шлях уже не насмілився.

**4. Теорія цінностей. З** неокантіанства випливало, що філософія повинна відмовлятись від теорії буття. При цьому їй залишається не тільки теорія пізнання, а також теорія цінностей і норм. Перша становить теоретичну філософію, друга — практичну. В царині практичної філософії неокантіанці з мінімалістськими тенденціями віддалились від Канта більше, ніж у царині теоретичної: зайняли позицію, згідно з якою вона взагалі не може бути предметом науки. Насправді вони мали свої етичні переконання, але вважали їх суто особистими, позбавленими наукового характеру. Вже Кант оперував в етиці не твердженнями, а постулатами, а Лянґе зінтерпретував постулати як фікції. Фікції ці є життєво необхідними, але не мають в дійсності жодних підстав. Торкаються не дійсності, а ідеалів. Результат був такий: як предметом нашого пізнання є тільки явища, так предметом нашої моралі — тільки фікції.

Етика уподібнилася більше до поезії, ніж до науки. Аналогічно Лянґе трактував естетику й теологію: вони теж послуговуються фікціями. Зрештою ці фікції він і не думав відкидати. Навпаки, вважав їх найвеличнішими творами людського духу. Якщо теоретичну філософію він трактував подібно до позитивістів, то у практичній пішов іншою дорогою і не думав дотриму­ватися в ній фактів, як це вони робили у своєму утилітаризмі. Позитивісти 116

хотіли й практичне життя трактувати науково та дотримуватись у ньому фактів; Лянґе ж судив, що коли йдеться про практичне життя, про норми, про діяння, то наука, її точка зору та методи втрачають сенс. Позитивістська теорія науки з ідеалістичною надбудовою, факти, доповнені ідеалами, — таким був його погляд на світ. Мінімалізм позитивістів полягав у тому, що культуру вони обмежували наукою, віддавали її під виключне відання останньої, а Лянґе, навпаки — обмежував науку, моральну, мистецьку, релігійну культуру людини вилучав з-під її компетенції.

### МАРБУРЗЬКА ШКОЛА ТА ЇЇ ІДЕАЛІЗМ

Марбурзька школа була спершу табором кантіанців. Її зачинателя Когена кантіанець Лянґе вибрав собі як наступника на кафедрі. І до 60 року життя Коген видавав тільки книжки про Канта. Однак поступово перейшов до власної концепції, а саме до вкрай раціоналістичного ідеалізму, у переконанні, гг Зрештою, що розвиває Канта згідно з його найглибшими інтенціями. За ним пішов Наторп, також професор філософії в Марбурзі, а за ними двома — ціла "марбурзька школа",

**ПОПЕРЕДНИКИ.** Коген і Наторп хотіли йти шляхом Канта, але також шляхом Платона, твердячи, що це той самий шлях. Канта інтерпретували в дусі Платона, а Платона — в дусі Канта, так що між поглядами цих двох мислителів не залишилось майже ніякої різниці. І сконструювали такого Платона й такого Канта, які філософам досі й не снилися. Свою власну генеалогію подавали так: Парменід, Платон, Декарт, Ляйбніц, Кант. Вважали, що філософія всіх цих мислителів була в принципі ідентичною. Властиво найбільше їм відповідав Парменід. Платон і Кант також, але у специфічному розумінні. А вже у Ляйбніца та Декарта бачили повний вихід із колії. Крім цієї великої лінії бачили лише помилки. Бачили їх по обидва боки цієї лінії, як в емпіризмі, так і в метафізиці. Засуджували також тих післякантівських ідеалістів за те, що були метафізиками, хоча по суті справи самі пройшли подібну еволюцію.

**ЗАЧИНАТЕЛІ.** *Герман Коген* (1842—1918) викладав у Марбурзі філософію протягом 40 літ (1872—1912). У філософії відрізняв три частини: теорію пізнання (тобто логіку), етику та естетику. Займаючись початкове виключно Кантом, оприлюднив про нього, за цим поділом, три книжки: *«Kants Theorie der Erfahrung»* (1871), 2 вид. значно змінене (1885), *«Kants Begriindung der Ethik»* (1877), *«Kants Begmndung der Asthetik»* (1885). А потім — уже в XX віці — ті самі три розділи опрацював по-своєму: *«Logik der reinen Erkenntniss»* (1902), *«Ethik der reinen Willens»* (1904), *«Asthetik des reinen Gefuhls»* (1912), Оригінальність і високий стиль думки поєднував із непоступливістю та без­оглядністю. Свою філософію, мало релігійну за змістом, трактував як релігійну місію. З роками щораз більше писав і говорив у стилі пророків, виражаючись у туманний і загадковий спосіб. У пізнішому віці, майже зовсім глухий і незрячий, уперто розвивав свою філософію, не дбаючи про зв'язки із видимим та чуваним світом.

*Пауль Наторп* (1854—1924), філософ і класичний філолог за освітою, викладав філософію в Марбурзі з 1885 p. Спершу учень позитивіста Лааса, потім повністю приєднався до поглядів Когена. Надав їм яснішого і простішого стилю викладу, не чинячи їх зрештою яснішими за змістом. На противагу до безоглядного та непримиренного Когена, який засуджував усю сучасну філо­софію і жив у цілковитому відособленні, намагався знайти пов'язання зі сучасними течіями філософії та результатами науки, щоб зінтерпретувати їх в дусі марбурзької школи. Так він зробив зокрема з теорією природознавства (в *«Grundlagen der exakten Wissenschaften»,* 1910) і з психологією *(«Allgemeine Psychologies',* I, 1912). Багато займався історією: розвиваючи задум Когена, дав однаково оригінальну, як і поборювану інтерпретацію платонівської науки про ідеї (в книжці *«Platos Ideenlehre^,* 1903). Працював також над етичними пробле-

мами, надаючи їм суспільного і виховного забарвлення *(«Sozialpddagogik»,* 1899). Ерудицією, працьовитістю, педантичною систематичністю доповнював великі нариси філософії Когена. В політиці, так само як той, був прихиль­ником соціалізму, але обидва як кантіанці та вороги матеріалізму з ученням Маркса солідаризувалися тільки в суспільних питаннях, а не у філософських.

**ПОГЛЯДИ.** 1. Кантіанство. Основні думки кантіанства можна подати у трьох пунктах: 1) пізнання виростає з двох коренів, з чуттів і думки; обидва необхідні, взаємодоповнюються та контролюються (всупереч як емпіризмові, що недооцінював думку, так і раціоналізмові, що недооцінював чуття); 2) думка вводить у пізнання чинник усезагальності, але також суб'єктивності; 3) внаслідок цього пізнаємо лише явища (всупереч метафізикам), але поза явища­ми існує непізнаване буття (всупереч суб'єктивним ідеалістам).

Це було кантіанство, принаймні його вважали таким у добі його найбіль­шого розквіту в XIX віці. Марбурзька школа від цього почала, але потім у всіх пунктах відійшла, твердячи, що кантіанство треба або інакше розуміти, **або** видозмінити.

**2. Раціоналізм проти емпіризму.** Філософів усіх часів чи не найбільше розділяє те, в чому вони бачать достовірність: одні вірять тільки фактам, другі тільки почуттю необхідності. Перші створили емпіризм, другі — раціоналізм. Особливу позицію займав Кант: не довіряв ані самим фактам, ані самому почуттю необхідності, зате довіряв їм, коли поєднуються між собою. Це дало початок його особливій "критичній" філософії. Натомість засновники марбурзької школи до фактів не мали жодної довіри, оскільки факти знаємо тільки через чуттєві дані, котрі є лише суб'єктивними реакціями і не дають жодної підстави для об'єктивного знання.

При такій орієнтації засновники марбурзької школи мусили бути против­никами емпіризму. Дані чуттів не лише не є джерелом пізнання (як хоче емпіризм), але нічим не спричинюються до пізнання, не мають для нього жодного значення. Значення мають єдино чуттєві необхідності. Ними виключно й керується точна наука, не зберігаючи нічого з чуттєвих даних. В емпіризмі марбурзька школа бачила найбільшу з помилок, а його ініціаторів — Локка і Юма — звинуватила в тому, що занапастили філософію.

Марбурзька школа поборювала також арістотелізм через те, що за основу бере чуттєві дані. Не тільки не вважала Арістотеля великим філософом, але мала його за шкідливого відступника, котрий зрадив Платона і на довгі віки запровадив філософію на хибний шлях.

Мало того, школа, властиво, закинула кантіанство, в кожному разі "право­вірне" кантіанство з його двома джерелами пізнання, оскільки визнавала тільки одне. Згідно з кантіанством, думка давала пізнанню форму, а чуття матеріал. Тимчасом для марбурзької школи пізнання було виключно справою думки, отож думка мусить надавати пізнанню матеріал, оскільки чуттєві дані, випад­кові та суб'єктивні, інформують нас хіба про нас самих, але не про світ. Думка отримує від чуттів тільки подразники, але не матеріал. Вона діє під впливом цих подразників, але своє знання про предмети мусить сконструювати

сама. Це було вже не кантіанство, а чистий раціоналізм. Переконання про виключність і самодостатність думки було ближчим до Фіхте й Геґеля, ніж до Канта.

Марбурзька школа, захищаючи виключність думки та розуму, боролася аж на два фронти. Поборювала не тільки погляд, що пізнання, якщо можна так сказати, є нижче від розуму, але також що пізнання вище від розуму. Інакше кажучи, боролася не тільки з емпіризмом, але також із містицизмом, в якому бачила погляд без жодних підстав, чисте непорозуміння. А до містицизму зараховувала також інтуїтивізм.

**3. Апріоризм проти психологізму.** Кант твердив, що суб'єкт пізнаючи накидає предметам свої власні форми. Тому знаходить ці форми у всіх пред­метах; вони повсюдні, але тільки суб'єктивні. Вони вроджені для розуму, інтелект містить їх у собі. Можна зробити висновок, що якби наш інтелект був збудований інакше, то й ці форми були б іншими. Тому очевидно, що це є форми нашої психіки і їх слід розуміти психологічно.

Так принаймні інтерпретували Канта кантіанці. Натомість Коген покинув цю психологічну інтерпретацію. Він інтерпретував так: апріорні форми пізнан­ня, котрі відзначив Кант, не є формами психіки, не є вроджені, інтелект не містить їх у собі, вони не є залежні від будови нашого інтелекту. Це радше форми, якими *кожен* суб'єкт, *кожен* інтелект *мусить* послуговуватись, якщо має пізнавати предмети. Без них пізнання предмету було б неможливим, вони виникають, коли суб'єкт уявляє собі предмет, і не були б іншими, коли б людський інтелект був збудований інакше. Бо інтелект пізнає лише тоді, коли може на це спромогтись. Якщо не може спромогтись, то не може нічого пізнати.

Коген визнавав, що Кант послідовно не дотримався цього розуміння своєї теорії, але воно було його глибшою інтенцією, в кожному разі його властивим філософським здобутком. І якщо сьогоднішня філософія має користати з Канта, то мусить його розуміти саме так, усупереч першим неокантіанцям, які його розуміли психологічно.

Ця інтерпретація мала далекосяжні наслідки, а саме відбирала у філософії Канта її суб'єктивні, релятивістські, антропоморфні риси: те, що людський інтелект трактує явища у певних категоріях, напр., кількості чи причинності, загалом не означає, що забарвлює їх по-своєму. Зовсім навпаки: ці категорії як необхідні умови пізнання предметів є якнайбільш предметними. Тому марбурзька школа *заперечувала суб'єктивізм.*

**4. Трансцендентальний метод проти спекулятивного.** Виникає питання, як встановити ці апріорні форми пізнання. Раз вони не є формами психіки, то цього не можна зробити психологічно. Психологічне спостереження тут не допоможе. І марбурзька школа поборювала психологізм.

Але так само не можна, як це робили Фіхте та Геґель, виводити їх *апріорно,* тому що то вже спекулятивний метод без зв'язку з дійсністю. А якщо йдеться про предметне пізнання, то треба звернутися до дійсності. Як це зробити? Не через чуттєві сприйняття, оскільки вони інформують нас про нашу власну реакцію, а не про дійсність. То що ж інформує нас про неї?

Інформує наука, а саме точна наука. Вона елімінує чуттєві дані і *все* те, що є суб'єктивною реакцією суб'єкта, залишаючи те, що у досвіді є предметним.

Тут **школа** залишилась вірною Кантові. Бо істотною рисою кантіанства було, що філософія мусить спиратися на науку, черпати свої узагальнення з неї. Кант говорив, що метод філософії мусить **бути** "трансцендентальним", і марбурзька школа зробила **на** цьому найбільший наголос. Розуміли це так, що філософія звертається до "факту науки" і встановлює, якими є необхідні умови цього факту. Це і тільки це є її завданням і способом поступування.

Тут марбурзька школа, що, зрештою, йшла власним шляхом, збігалася з іншими напрямками сучасної думки: спільним для них було звертання до конкретних наук. Так само поступали не тільки ранні кантіанці, але також позитивісти та нові матеріалісти. Однак при всіх подібностях між ними були принципові відмінності, а саме: марбурзька школа зверталася не до всіх наук, а тільки до тих, котрі вважала "найдосконалішими — до математики та матема­тичного природознавства, оскільки інші науки не позбулися повсякденного, чуттєвого, суб'єктивного бачення світу. Результати цього обмеження не могли не виявитися; школа зверталася до абстрактних наук і витворила абстрактну картину світу, зовсім відмінну від тої, яку витворили "сцієнтисти", хоча ті

так само зверталися до конкретних наук.

**5. Опозиція проти дуалізму явищ і речей.** Ствердивши, що пізнання має

суб'єктивні складники, Кант приймав, що пізнаємо єдино явища, а не речі самі в собі, однак не виявляв сумніву в тому, що речі в собі існують. У повсякденній свідомості прізвище Канта з жодним іншим поняттям не спле­лося так сильно, як із поняттям "речі в собі". Проте вже ранні кантіанці, на чолі з ЛянГе, мали сумніви щодо цього поняття. Звертаючись до деяких висловів Канта, говорили, що це тільки "граничне поняття" *(Grenzbegnff).* Це означає, що воно становить тільки ідеальну границю наших зусиль, аби окрес­лити явища, тому не протистоїть явищам, а є властиво ідентичне з явищами,

є нашим горизонтом, а не чимось недостовірним **поза ним.**

Коген пішов у цьому напрямку: найперше інтерпретував поняття речі в собі як граничне поняття, а потім його цілковито відкинув, у переконанні, що може викликати тільки непорозуміння, витворюючи ілюзію якоїсь двоїс­тості явищ і речей, котрої насправді немає. Твердив також, що Кант взагалі-то не надавав цьому поняттю ваги, що воно було не його ідеєю, а залишком давньої метафізики, від якої він не вмів цілковито визволитись. Це мусять зробити його наступники. І марбурзька школа поборювала дуалізм речей і явищ, трактувала світ моністичне. А що твердження про речі в собі ототож­нювала з метафізикою, то поборювала й метафізику.

**6. Ідеалізм проти матеріалізму.** Якщо в дійсності немає речей у собі, то в ній немає нічого, що б виходило за межі свідомості. І немає підстав, аби

предмети протиставляти суб'єктові.

"Протиставлення суб'єкту й предмету, — писав Коген, — кульгає: воно є

залишком схоластики. Немає предмету інакше як через суб'єкт. Якщо так, **то** предмет має ту ж природу, що й суб'єкт, відтак не протистоїть думці, а

міститься у її рамках". Наслідком цього був ідеалізм: марбурзька школа мала **члч**

його за основну тезу, тому поборювала передусім *матеріалізм.* Вважала, що може послатися тут на нову фізику, котра розбила традиційне розуміння матерії. "Ідеалізм проник у нову фізику, — писав Коген. — Теорії електрики судилося здійснити найбільший переворот у розумінні матерії і через перетво­рення її в силу довести до перемоги ідеалізму".

Школа поборювала не тільки матеріалізм, але всілякий *реалізм, що* при­ймає, буцімто речі існують поза думкою, ніби є виключно "даними", я думки мають їх тільки охопити. Думка володіє своїми сталими формами, котрих уживає, аби за їх допомогою схопити явища. В Марбурзі говорили, що пер­шим, хто це зрозумів, був Платон і що його "ідеї" не були нічим іншим, як тільки такими формами інтелекту. Явища є самі по собі чимось неокресленим і суб'єктивним. В науці від них залишається тільки те, що думка може схопити.

Свій ідеалізм школа не трактувала як суб'єктивний: форми мислення не пов'язані з індивідуальним *Я.* Вони є власне повсюдні, безособові. І школа поборювала беркліївський суб'єктивний ідеалізм не менш рішуче, ніж матеріалізм.

**7. Реляціонізм проти субстанціалізму.** Наука, згідно з поглядами марбур-зької школи, діє в той спосіб, що встановлює відношення між явищами. Істинне, тобто наукове пізнання є тільки пізнанням відношень. Вони краще знані, більш окреслені, ніж речі, між якими виникають. Хімія краще знає те, в яких пропорціях сполучаються тіла, ніж те, якою є природа сполучуваних тіл. Фізика знає рухи, не знаючи властиво, що рухається. Звичний погляд говорить, що первинними є речі (субстанції), а відношення (зв'язки) — вторин­ні, залежні від субстанцій. Марбурзька школа обернула цей погляд: для думки первинними є власне відношення, а речі вторинними. Наука знає тільки їх відношення до інших речей. Цей погляд можна назвати *реляціонізмом* на противагу до натурального субстанціалізму. Реляціонізм не є релятивізмом, бо про зв'язки маємо знання, котре є не релятивним, а безумовним.

Емпіристи приймають, що за допомогою сприйнять пізнаємо факти, і це є підставою всього нашого знання. Це — ілюзія: факти пізнаємо лише тоді, коли схопили їх думкою, коли встановили їх відношення до інших фактів. А сприйнятий факт ще не є фактом пізнаним: він є, як постійно повторювала марбурзька школа, тільки '"невідомим", тільки іксом. Не є даний думці, а — заданий. Напевне, усталення фактів є метою науки, але безпосередньо вловити їх вона не може. Єдине, що може зробити, — тільки будувати логічні конст­рукції, котрі б їм відповідали. Факти є тільки проблемами, а мисленнєві конструкції їх розв'язками. Конструкції ж завжди гіпотетичні, ніколи не є остаточними. Тому пізнання не має і не може мати кінця. Наука ніколи не є закінченою, готовою. Вона у вічному становленні, вічному *fieri.* У ній, як говорив Наторп, "дорога є всім, а мета нічим".

8. Система філософії. Ідеалістична позиція марбурзької школи спричинила те, що теорія пізнання була для неї одночасно теорією буття, оскільки немає іншого буття, ніж пізнаване, та іншого пізнання, ніж пізнання буття. Ця теорія пізнання й буття становила першу частину марбурзької системи філософії. Її називали *логікою,* для зазначення, що вона є цариною логосу, тобто розуму, хоча з логікою як у традиційному, **так і новому розумінні, якого їй надало**

XX століття, мала небагато спільного.

Крім того система філософії в марбурзькій школі охоплювала ще дві частини: етику та естетику. *Етика* була тут автономною, ідеалістичною, апріор­ною, ворожою до всілякого натуралізму, утилітаризму, еволюціонізму. Ставила цілі абсолютні, але не трансцендентні, за своїм змістом була гуманітарною та суспільною. Вже не містила таких крайніх і бентежних ідей, як марбурзька логіка. До етики школа включала філософію права та соціальну філософію, а також філософію релігії, у переконанні, що в релігії моральний чинник має суттєву позитивну цінність, а все інше є мітом. На *естетику* школа робила

менший акцент.

Натомість включала в систему філософії ще *психологію,* а Наторп розвинув

дуже специфічний погляд на цю науку. Був він оберненням звичного погляду, що вона є першою з наук, котра безпосередньо описує стани свідомості, і єдиною, що має безпосередній характер, бо всі інші мусять послуговуватись мисленнєвою конструкцією. Тимчасом Наторп судив, що стани свідомості взагалі описати, схопити поняттєве не можна. Це можна зробити єдино стосов­но до предметів, до об'єктивних відношень, до того, що становить логічне, етичне чи естетичне знання. Але через те, що це знання є твором свідомості, воно дає нам також опосередковано інформацію про неї: що свідомість мусить охоплювати такі, а не інші здатності, потрібні для того, щоб дати логіку, етику, естетику. В цьому випадку методом психології є не безпосереднє спосте­реження свідомості, а її реконструкція на основі її витворів. Тому вона є не першою наукою, а власне кінцевою. Мислячий суб'єкт скерований на предмети і через це тільки вторинно може охопити самого себе через обернення напрям­ку мислення. У психології XX віку ця концепція марбурзької школи не була цілком відособленою: деякі течії хоч не поділяли її висновку про реконструк-ційний характер психології, натомість поділяли її постулат про неможливість безпосереднього охоплення явищ свідомості.

**ЗІСТАВЛЕННЯ.** Раціоналістичний ідеалізм був найзагальнішою тезою мар­бурзької філософії. З ним поєднувався програмний зв'язок пізнання з ма­тематикою та з математичним природознавством і заперечення пізнавальної цінності чуттєвого досвіду. Ніхто ніколи у філософії не відходив далі від природної, чуттєвої картини світу, а з великих філософів хіба Парменід і Платон відійшли настільки ж далеко. Марбурзька школа почала від Канта, але пізніше наблизилася до післякантівських ідеалістів. І відійшла від усіх течій, пов'язаних з емпіризмом. Однак і з ними ділила певні риси сучасної думки: монізм, реляціонізм, переконання у вічній незавершеності знання.

**ВПЛИВ.** Коген почав свою діяльність бл. 1870 року, а Наторп — бл. 1880. Почали як кантіанці, але ще перед кінцем століття виступили з власною філософією і витворили окрему школу. З неї вийшли К. Форлендер, історик філософії та діяч соціалізму в добі ревізіонізму, К. Ласвіц, літератор та історик атомізму, Р. Штамлер, філософ права. Проте школа розрослась і стала відомою

лише на початку XX віку. Тоді Коген оприлюднив свою систему, Наторп — свої книжки про Платона та про психологію, з їх провокаційними тезами. Тепер школа дала двох молодших мислителів, котрі стали незаперечними величинами німецької філософії цього століття: Е. Кассірера і М. Гартмана. З 1908 p. Коген і Наторп почали видавати *«Philosophische Arbeiten»* для робіт, що виходили з їх школи. Школа мала від початку незрівнянно більше супро­тивників, ніж прихильників, зате вони були їй цілковито відданими. До Марбурга протягом деякого часу тягнулись на студії не лише німці, але й іноземці, особливо американці, росіяни та іспанці.

Натомість після І світової війни наступив раптовий кінець школи. Коген помер, його кафедру зайняв представник іншого напрямку. Гартман відійшов від школи, наблизившись до феноменології. Кассірер перейшов на терен історії, подібно Г. Геймсоет та інші колишні члени школи, нових же не було — і раптово школа минулася без сліду. Її крайність і незвичність якийсь **час** ще притягали, але потім, навпаки, розчарували.

**ОСТАННЄ ПОКОЛІННЯ ШКОЛИ.** Найвидатнішим його представником був *Ернст Кассірер* (1874—1945). Він був головно істориком, але історичними роботами намагався підтримувати тези школи. Зокрема тезі про апріористський і синтетичний характер пізнання надав історичного підґрунтя в тритомній праці *«Das Erkenntnisproblem» —* найобширнішій історії теорії пізнання Нового Часу, яка досі була написана. Студіював у Марбурзі, був доцентом у Берліні, професором у Гамбурзі. В добі націонал-соціалізму змушений був тікати з Німеччини, спочатку до Швеції, потім до Сполучених Штатів, де закінчив своє життя. Був великим філософським ерудитом цього покоління. У галузі історії філософії був світовим авторитетом: повсюдне визнання, яким користувався, контрастувало з такою ж повсюдною недовірою щодо школи, до якої належав.

Одним із провідних мотивів його філософії була природна для кантіанця боротьба з субстанціальним трактуванням світу та інтелекту. Судив, що понят­тя субстанції мусить бути замінене поняттям функції. В книжці *«Substanzbegnff und Funktionsbegriff»* (1907) згромадив величезний матеріал для показу, що наука й філософія віддавна ідуть у цьому напрямі.

Трансцендентальний метод, застосовуваний кантіанцями до науки, Кассірер почав у пізніших роках життя застосовувати до мистецтва, моралі, релігії, міту, мови. Все це ідеальні світи, що їх людина будує у спосіб, аналогічний до того, яким будує науку. Може їх зводити завдяки тому, що має здатність виражати, об'єктивізувати, символізувати власні пережиття: то для неї "симво­лічні форми", а сама вона є *animal symbolicum.* У цих формах^ людина вислов­лює свою природу. Їх дослідженню Кассірер присвятив 3-томну *«Philosophic der symbolischen Formen»* (1923—1929). І повернувся до них у своїй останній, вже англомовній, роботі *«An Essay on Man»* (1944), про яку було сказано, що це *останній* документ марбурзької школи.

### ОПОЗИЦІЯ СЕРЕД ГУМАНІТАРІЇВ

У тому часі так само й на терені гуманітарних наук виявились філософські проблеми, які мали головно методологічну природу. Вони мали немале значен­ня для філософії, оскільки в них проявилась окремішність структури гумані­тарних наук від природничих, багатоманітність форм думки і світу. Ці пробле­ми поціляли у догму позитивізму, що всі науки мають ту ж саму структуру і що для всіх за зразок править природознавство.

**ДОСЛІДНИКИ ФІЛОСОФСЬКИХ ОСНОВ ГУМАНІТАРНИХ НАУК.**

Дискусії про основи гуманітарних наук точилися передусім у Німеччині. Там у них брали участь учені, які належали до різних шкіл. Одну групу становили кантіанці, зокрема одна їх школа, звана *баденською.* Головні її заслуги лежали власне в ділянці теорії цінностей та філософських основ гуманітарних наук. Першим її представником був *Вільгельм Віндельбанд* (1848—1915), професор у Гайдельберзі, відомий передусім як історик філософії, який, проте, взявся також за дослідження особливості гуманітарних наук. З цього предмету опублікував статті *«Могтеп ипсі Маіиг§е5е1ге»* (1882), видані у збірнику *«Ргаїисііеп»* 1884 р., а також *«СезсНгсНіе ипсі МаіиггеіззепзсНа/ї»* (1894). Ідеї Віндельбанда підхопив та широко розвинув його наступник на гайдель-берзькій кафедрі, Генріх Рікерт (1863—1936), у книжці *«Оіе Сгепгеп (іег паСиг-т55еп8сНа/{ІісІгеп Ве§гі/5ЬИ<іип§»* (1896—1902), а також скорочено: *«Киїїипаіззеп-зсНа/і ипсі Маіиггоіззепзс/га/ї»* (1899).

Ніби поєднанням обидвох шкіл — дільтеївської та кантівської — був *Ернст Трьольч* (1865—1923), спочатку теолог, з 1915 р. професор філософії в Берліні *(«Нізіогізтиз ипд. зеіпе РгоЬІете»,* 1922). Але в дослідженнях гуманітарних наук брали участь також представники інших шкіл, зокрема релятивіст *Зіммель* та

феноменолог *Шелер.*

Привід для цієї дискусії надали самі гуманітарії, зокрема економіст і соціолог *Макс Вебер,* професор у Гайдельберзі та Мюнхені *(«Сезаттеїіе Аи/-заіге гиг Кеіщіопззогіоіо^іе»,* 1920—1923), мовознавець *Карл Фослер («Розіітізтш ипй. Ісіеаіізтш іп сіег 5ргас1гш85еп8с1га/ї»,* 1904), а також історики та теоретики мистецтва, такі як *Генріх Вьольфлін,* професор у Берліні, Мюнхені та Базелі *(«Кип5і§е5сНісІгїІісНе СгипсІЬе^гіУе»,* 1921), *Вільгельм Ворінґер {«АЬ^тНйоп ипсі Еіп/ііігіип^»,* 1908) і *Макс Дворжак («Киті^езсігісігіе аіз Сеі8(е5§е8с1гіс1гґе»,* 1924).

Дільтей, Віндельбанд і Рікерт становлять перше покоління дослідників основ гуманітарних наук, а ШпранГер, Трьольч та всі інші належать до наступ­ного: їх діяльність припадає вже на XX століття, на іншу фазу філософії, репрезентує іншу, пізнішу позицію. Проте щоб не порушувати неперервності розвитку, ми їх розглянемо разом.

**2. Ідіографічні науки *(Віндельбанд і Рікерт).*** Віндельбанд майже одно­часно з Дільтеєм виклав інший погляд на особливість гуманітарних наук: на його думку, вона криється **не в їх** предметі, а в *методі.* Найістотніша відмін­ність між науками полягає в тому, що одні встановлюють закони, інші — факти. Одні говорять про те, що багаторазово повторюється і завжди є одним і тим же, інші — про те, що з'являється лише один раз. Перші 'мають загальний характер, другі — індивідуальний. Одні є, як їх назвав Віндельбанд, *номотетичні,* другі — *[Біографічні.* Один і той же предмет може бути науково опрацьований обидвома способами: напр., систематика рослин діє щодо органіч­ної природи номотетично, а теорія десценденції — ідіографічно. Ця методична різниця є суттєвою, бо з неї випливають подальші. Та наука, котра встановлює загальні закони, є більш абстрактною, та ж, котра встановлює індивідуальні факти, — більш конкретна, у тій є більше конструкції, у цій — дійсності.

Отож у природознавстві йдеться головно про закони, а одиничні явища цікавлять його тільки як застосування законів. Натомість більшість гумані­тарних наук має історичний характер і намагається осягнути власне одиничні, неповторні явища, історію окремої людини чи нації, розвиток окремої мови чи релігії, мистецтва чи науки.

Рікерт перейняв цей поділ наук від Віндельбанда, але поєднав його з поділом Дільтея, оскільки судив, що науки різняться насправді найбільше методом, але також і предметом. Лише перетин цих двох поділів — за методом і за предметом — вказує докладно місце гуманітарної сфери серед наук.

Л. Наука може зайняти позицію або *узагальнення,* або *індивідуалізації.* У першому випадку вона трактує свій предмет *природнича,* в другому *історично.* ''Дійсність стає природою, коли ми розглядаємо її з позиції загального, і перетворюється в історію, коли розглядаємо її з позиції особливого та одинич- і ного. Як же це можливо, що ті ж самі предмети у різних науках можуть прибирати різного вигляду? Коли б наука тільки копіювала, то дійсність мала б у ній тільки один вигляд, але наука-копіювальниця була б недоречною та недоцільною; такої науки нема. Наука переформовує, спрощує, вибирає з дійс­ності те чи інше; робить це за допомогою наукових понять, а вони бувають двоякі: загальні та одиничні. Природознавець і історик вибирають явища, але кожен різні; один із дійсності виймає те, що загальне, другий — те, що ціннісне.

*Б.* Науки діляться також на науки про *природу* та про *культуру.* Тут основа поділу міститься вже не в методі, а в самих предметах. Природою називаємо те, що виникло *само,* а культурою — те, що було витворене *людиною.*

Рікерт увів свій поділ наук — на науки про природу та про культуру — замість традиційного поділу на науки про природу та про душу. Це була одна його думка, а друга — що цей матеріальний поділ слід поєднувати з отим формальним поділом на науки генералізуючі й індивідуалізуючі. Рікерт дово­див, що ці два поділи не є ідентичні, а перетинаються, і перетинаючись дають чотири види наук. Історія у звичному, вузькому розумінні є *індивідуалізуючою* наукою *про культуру.* Найбільш же розвинені природничі науки, фізика чи хімія, є *генералізуючими науками про природу.* Але існують також індивідуа­лізуючі науки про природу, напр., геологія, подібно як є генералізуючі щодо культури, напр., соціологія.

## Неогегеліанство про державу і суспільство (Кроче, Джентіле). Англійське неогегеліанство про метод діалектики (Стерлінг, Бердлі, Бозанкет).

### КРОЧЕ І НОВИЙ ІДЕАЛІЗМ

Хвиля ідеалістичної філософії, що прокотилася Німеччиною на початку XIX ст., потягнула за собою другу хвилю в англосаксонських країнах, а також третю в Італії. У XX ст. давно минула хвиля німецька, минула й англійська, зате італійська сягла апогею. Італійський ідеалізм мав ряд особливих рис, яких йому надав його найвидатніший представник — Кроче.

**ОСЕРЕДКИ ІДЕАЛІЗМУ.** У першій фазі філософії XX віку більш акту­альною доктриною був реалізм, однак ідеалізм теж не залишався без прихиль­ників. В Англії Вод, Бредлі, Мак-Таґґарт були вже дійсно немолоді і без послідовників, але ще писали. Подібно й Ройс в Америці. В Німеччині ідеалізм повернувся: не тільки в марбурзькій школі, але також у баденській узагалі вимагали повернення на позицію Фіхте. Так само у Німеччині, після стількох років скрайнього засудження, несподівано почали з'являтися прихильники Геґеля. Особливо ідеалістична течія опанувала теорію гуманітарних наук; про це ми вже говорили. Але основний осередок ідеалізму виник тепер в Італії.

**ПОПЕРЕДНИКИ.** До Італії гегельянство проникло у середині XIX ст. і тривало там, коли в Німеччині його вплив уже закінчився. До нього звернувся Кроче. У спеціальній книжці, виданій 1907 p., відділив те, "що живе і що мертве у філософії Геґеля". Із гегельянства залишив його історизм, зате відки­нув інтелектуалізм. На перший план перед логікою висунув естетику. У цьому його попередниками були романтики, а сягаючи далі — Шефтсбері, а ще далі — Платон. Для Кроче, як і для кожного ідеаліста, визначальним джерелом був Платон, але він перейняв від нього інші мотиви, ніж Геґель: той перейняв логічні, він же естетичні.

**ЖИТТЯ І ПРАЦІ.** *Бенедето Кроче* (1866-1952) народився в Абруццо, вчився в Римі, був професором у Неаполі й там провів більшу частину свого життя. Один із його дядьків був філософом, лідером італійських гегельянців, а другий політиком, міністром. Кроче поєднав ролі обох. Спочатку вивчав право, потім перекинувся до історії і через неї дійшов до філософії. Першою великою філософською роботою, котра швидко зробила його відомим, була *«Естетика»* 1902 p. Вона становила першу частину праці, яка під назвою *«Filosofia dello spirito»* викладала систему його філософії. 1909 року видав частину II — *«Логіку»* і частину III — *«Практична філософія, економіка і етика», &* 1917 закінчив працю частиною IV — *«Теорія та історія історіо­графії».* Займався не тільки філософією. В його багатій бібліографії (його роботи охоплюють бл. 25000 сторінок друку) філософські праці становлять навіть виразну меншість, найбільше-бо опублікував праць з історії культури та літератури і з літературної критики. Цим питанням був присвячений також часопис "La Critica", який він видавав разом із Джентіле з 1903 p. Завжди також займався політикою і боровся за ліберальні ідеї. З 1922 p. був мініст­ром, потім сенатором. У двадцятилітньому періоді панування фашизму належав

до опозиції. Фашистський уряд залишив його як людину світової слави на волі, проте обмежив йому спроможність діяння. Зате після падіння Муссоліні, 1943 p., Кроче одразу увійшов як міністр до першого нефашистського кабінету. Мав у той час близько 80 років.

**ПОГЛЯДИ.** 1. Естетика — царина інтуїції. Кроче вважав, що дійсність у своїй основі є духовна, не матеріальна, й водночас був далеким від гегелів­ського панлогізму. Разом із Геґелем трактував дійсність як історичний процес, але не вважав, що процес цей відбувається згідно з законами діалектики. Дійсність розумів як багатоформну: має стільки форм, скільки їх має духовне життя. Природа є однією з її форм, мистецтво іншою, і не всіма цими формами керують логічні закони.

Духовне життя має дві основні форми: *теоретичну* **та** *практичну.* Теоре­тичне ж життя має також дві форми, залежно від того, чи оперує *інтуїцією,* чи *інтелектом.* Кожна з цих двох форм духовного життя має інше значення:

згідно з Кроче, царина інтуїції є первинною й основною.

Інтуїція — **це** здатність безпосередніх і конкретних уявлень. Те, що в них відповідає дійсності, вона трактує так само, як те, що є тільки нашим уявлен­ням — подібно як дитина, яка не відрізняє історію від казки. Інтуїція оперує витвореними уявленнями нарівні зі спостережними, ніколи не проводячи між ними виразної границі. Завжди має особистий характер, не хоче й не може осягнути тих безособових результатів, до яких прагне інтелект. Зате вона є експресивною, тобто **не тільки** відтворює зовнішню дійсність, **але** водночас виражає переживання індивіда. Нею послуговується не тільки мислитель, але й мистець, і навіть передусім він. Інтуїція знаходить свій вияв у мистецтві та творчості, і де б не з'явилася, там починається творчість і виникає мистецтво. Митці є просто людьми, котрі мають живішу від інших інтуїцію. І краса, а не істина, є провідною категорією інтуїції.

У такому розумінні (подібно, але зовсім не ідентично, як у Берґсоиа), інтуїція не є вершиною інтелектуального життя, натомість є його початком і підставою: це вона постачає інтелектові увесь матеріал, з неї виростає усе дальше інтелектуальне життя.

Царина інтуїції — це також царина краси й естетики. І завдяки наданню першості інтуїції на першому плані філософії у Кроче опинилася й естетика. Вона у його системі є першим розділом. Його естетика, інтуїтивна та ескпре-сивна, претендує на філософську роль, на те, щоб становити першооснову філософії. Вже одне це наперед визначає особливий характер як естетики, так і всієї філософії Кроче.

Інтуїція дає візію зовнішнього світу, і водночас є виявом внутрішнього світу індивіда. В цьому її подвійна природа та подвійне значення. І цю подвійну природу інтуїція зберегла в естетиці Кроче, в його теорії краси та мистецтва. В естетиці він навіть робив ще більший наголос на те, що в інтуїції є вираженням, ніж на те, що в ній є візією. Говорив, що краса й мистецтво є "мовою", способом самовираження індивіда, а кожне самовираження є фор­мою мови. І парадоксально зараховував естетику до лінгвістики. Його естетика була не тільки інтуїтивізмом, але, також і передусім, експресіонізмом.

Естетика ця, яка бачила в мистецтві щось інше, ніж відтворення дійсності, очевидно не відповідала реалістичному мистецтву, але в добі, коли писав Кроче, реалістичне мистецтво якраз не було актуальним, перестало бути тим, чим було довгі віки. І тимчасово свою позицію втратила також реалістична естетика, яка трактувала мистецтво як відтворення натури. Естетика Кроче відповідала не всім новим течіям мистецтва XX віку, зокрема не підходила мистецтву конструктивістському, формістському, об'єктивному, абстрактному. Зате найбільше відповідала другій актуальній течії — експресіоністському мистецтву, була власне його філософським виявом. Завдяки тому, що єдналася з мистецькими прагненнями епохи, що була типово сучасною теорією, знайшла визнання та розголос, хоча була переповнена дивацтвами й парадоксами і не відповідала іншим прагненням сучасності, зокрема прагненню до точності та ясності наукових теорій.

**2. Логіка — царина інтелекту.** Логіка становила в системі Кроче лише другу частину. Вона займається творами інтелекту, як естетика — творами інтуїції. Інтелект же відрізняється від інтуїції тим, що оперує загальними поняттями, в той час як вона має одиничний характер, а також тим, що розглядає явища з точки зору, котрої не знає інтуїція, а саме з точки зору істини й хиби. Але предметом інтелекту є ті самі одиничні явища, котрі схоплює інтуїція. Вона схоплює їх безпосередньо і передає інтелектові для узагальнення. Тому інтуїція займає у пізнанні перше місце: це вона постачає матеріал усьому пізнанню. Без неї витвори інтелекту — поняття й судження — не були б можливі. Але коли інтуїція залишається індивідуальною, інтелект переходить до загальних понять, і коли вона тільки вибудовує уявлення, не відділяючи дійсність від фікції, він судить і відділяє те, що в уявленнях є дійсністю та істиною, від того, що є фікцією та хибою.

Серед витворених інтелектом понять Кроче вирізняв "філософські", до яких зараховував такі, як кількість, якість, існування, розвиток, краса, мета. З усіх понять ці є найзагальнішими, і незважаючи на це не втрачають конкретності, яку завдячують своєму зв'язку з інтуїцією. **Вони є вершиною** філософії, **подібно як** уявлення інтуїції є її підставою. „ ,

Зовсім не всі поняття є такими конкретними, як вони. Ними не є пере­дусім поняття "наукові", котрі Кроче протиставляв "філософським": вони є менш конкретними, хоча й менш загальними. До них він зараховував як поняття природознавства, які стосуються тільки певних частин дійсності, так поняття математики, які до дійсності взагалі не стосуються, а тільки опосеред­ковано є придатними для її вимірювання. Ці поняття Кроче цінував менше, ніж філософські, навіть вважав їх "псевдопоняттями", судив, що їх абстракт­ність забирає у них пізнавальну цінність, що вони є властиво тільки знаряд­дями волі та діяння.

Наукові поняття були для нього лише конвенціями та знаряддями, мали цінність радше тільки для економії мислення: в цьому метафізик Кроче (подібно як деякі ідеалістичні англосаксонські метафізики) погоджувався з противниками метафізики, такими як Max, Авенаріус чи прагматисти. Однак принципова різниця полягала ось у чому: вони казали, що раз наукові поняття

є конвенціональними, то тим більше є ними поняття філософські, він же твердив, що з конвенціональності наукових понять зовсім не випливає конвен­ціональність філософських.

Власне аби показати абсолютність інтуїції і чистих філософських понять, Кроче тим більше наголошував на конвенціональності понять наукових. Аби показати значущість філософії, підкреслював обмежену пізнавальну цінність науки. Природничі й математичні теорії були для нього тільки заходами практичної природи, і лише філософія, яка оперує інтуїціями та чистими поняттями, дає істинне знання. Незважаючи на значні розбіжності, які їх розділяли, був у цьому схожий на Берґсона. Ніколи протиставлення наук і філософії не було радикальнішим. Наука не була для Кроче навіть зачатком філософії, як для Геґеля. Адже філософія має зовсім іншу природу, ніж наука і нічого з науки використати не може. Ніколи опозиція проти позитивізму і сцієнтизму не була настільки далекосяжною.

3. Економіка — царина корисності, етика — царина моралі. Другою великою формою духовного життя було для Кроче життя практичне. Його можна розглядати тільки на другому місці після життя теоретичного, бо практика передбачає теорію, без неї є неможлива. Передбачає знання, причому однаково як інтуїтивне, так і поняттєве. Але сама не є вже справою знання. Це справа волі. Подібно як теоретичне життя, так само й практичне розпа­дається на дві великі частини: в одній служить корисності і становить царину економіки, в другій служить моралі і становить царину етики.

Економіка займає в практичному житті таке місце, як естетика в теоретич­ному, а етика таке, як у теоретичному логіка. Як у двох частинах теоретичного життя протистоять елементи індивідуальні та всезагальні, так діється і в житті практичному, бо економіка прагне до індивідуальних цілей, а етика — до всезагальних. І як дві частини теоретичного життя не дорівнюють одна другій, становлять ієрархію, так також і дві частини життя практичного: етика закла­дає економіку і послуговується нею, так само як логіка естетикою, черпає з неї, але прагне до вищих цілей. Корисність без моралі можлива, але немає вчинків морально цінних, котрі не були б також корисними.

**4. Історія** філософії. Кроче не дуже займався пошуками основ, обгрунту­ванням ідеалізму: те, що дух є єдиним істинним буттям, для нього було власне справою очевидною, яка не вимагає доведення. Натомість усі свої зусилля вклав у розбудову своєї системи ідеалізму, своєї "філософії духу", як її називав. Розбудував її в чотирьох напрямках. Ці напрямки визначалися чотир­ма провідними ідеями: краса, істина, корисність і моральність. Вони не є протилежностями і не є членами діалектичного процесу, як у Геґеля. Кожна панує над автономною цариною духовної дійсності. Однак творять поступ:

інтелект розвиває інтуїцію, етика — економіку.

Філософія охоплює всі ці царини. Глибиною та широтою своїх намірів вона близька до релігії. Релігія є недосконалою, мітологічною філософією, філософія удосконалює релігію. Обидві мають одне й те ж кінцеве завдання: створити концепцію дійсності й життя, котра дасть задоволення інтелектові й серцю. Тому-то філософія може й повинна перебувати в зв'язку з релігією, **так само**

як *не* повинна перебувати в зв'язку з наукою. З цього погляду Кроче був у різкій протилежності до більшості сучасних йому течій.

Свого змісту філософія не черпає ані зі спостережень життя, ані з конкрет­них наук. Черпає його зі самої себе, зокрема з власної історії, адже в історії знаходить вираження уся дотеперішня діяльність розуму. Вірний з цього погляду учень Геґеля, Кроче був переконаний, що філософія висловлюється лише в історії філософії і що уся істина не міститься у жодній окремій філософії, а тільки в історії філософії. Тому вона є вінцем усієї філософії. Осягає шукану філософами повну й остаточну істину.

**ЗІСТАВЛЕННЯ.** Ідеалізм Кроче займав серед ідеалістичних систем окреме місце. Різнився навіть від Геґеля, хоч із нього починав і поділяв із ним еволюційне розуміння буття. Всупереч Геґелеві, зміни буття неможливо охопити загальною формулою; всупереч Геґелеві, буття є одиничним і конкретним;

всупереч Геґелеві, найкраще його можна охопити інтуїцією, а не поняттям. Історизм, конкретизм, інтуїтивізм, а крім цього експресіонізм і естетизм — такими були властивості філософії Кроче, які робили з неї типову філософію XX віку. Були у цій філософії елементи позитивізму: з усіх ідеалізмів, що їх породили XIX і XX ст., цей був без сумніву найбільш позитивістський. Наголошував факти — тільки й того, що більше естетичні, ніж природничі.

Оригінальність філософії Кроче містилась в естетиці і полягала в ототож­ненні того, що кожен схильний розрізняти: для Кроче мистецтво було інтуї­цією, інтуїція ліризмом, ліризм експресією, експресія красою. А по-друге, полягала в тому, що на естетиці мало спиратись пізнання буття.

**КРИТИКА.** Оригінальність Кроче була таким чином оплачена дорогою ціною, а саме ототожненням того, що має тільки часткову подібність. Не кожна краса є мистецтвом, не кожна інтуїція експресією, не кожна експресія красою, і мистецтво є не тільки інтуїцією, але також формуванням матеріалу. Ці ототожнення були можливі тільки внаслідок неточності вживаних Кроче по­нять. Так само тільки з двозначності понять могла виникнути його теза про основну роль естетики для пізнання. Це правда, що джерелом пізнання є конкретні сприйняття, але вони становлять лише одне із значень інтуїції, власне те, котре має найменше відношення до мистецтва.

**КРОЧЕ ТА ДЖЕНТІЛЕ.** Прізвища ці постійно зустрічаються поряд. Справ­ді, спершу вони працювали разом. Справді, обидва були представниками італійського ідеалізму. Однак їхні погляди є різними, і тільки дуже широке розуміння поняття "ідеалізм" дозволяє вмістити їх в одну групу мислителів. І

не менш по-різному склалися їхні життєві долі та вплив, який вони справили на долю філософії.

*Джованні Джентіле* (1875—1944) з 1903 p. протягом 40 літ був впливовим університетським професором. Основною його роботою була *«Teoria generate dello spirito come atto puro»* (1916). Разом із Кроче видавав часопис "La Critica", **а потім** сам з 1920 по 1943 рік "Giornale Critico Delia Filosofia Italiana".

**04 П**

Політикою займався менше, ніж Кроче, але тут їхні дороги розійшлися: він став таким же прихильником фашизму, як Кроче його противником. Коли Кроче був у неласці, той був усевладним міністром освіти та проводив фашис­тську реформу шкільництва. Цими реформами та теоретичними роботами зі сфери педагогіки філософія ідеалізму Джентіле безпосередньо впливала на італійське життя. У кризовий момент війни він був головою Великої Фашист­ської Ради. Зате після перевороту, у той самий час, коли Кроче знову увійшов до кабінету міністрів, Джентіле був застрелений на вулиці у Флоренції.

У поглядах Джентіле ще більш суттєву **роль, ніж** ідеалізм, відігравав *актуалізм.* Дух був для нього дійсністю, але тільки як акт, а не субстанція. Існують єдино духовні акти, нічого більше: "немає духу поза його проявами". Актуалізм з'являвся у багатьох європейських філософіях XX віку, **але в** жодній не був такий радикальний, як у Джентіле. Цим Джентіле віддалявся також і від Гегеля, хоча й звертався до нього і часто вважався гегельянцем.

Якщо дух є актом, то є процесом, не є нічим сталим, не є відразу тим, чим може бути, а стає цим поступово. Це переконання вже відділяло ідеалізм Джентіле від ідеалізму Платона з його вічними ідеями.

Процесуальне, динамічне розуміння дійсності Джентіле стосував до науки і всієї культури. Важливим для нього було саме мислення й творення, а не їх результати. Важливими були проблеми, а не розв'язки. "Кожна книжка — це дорога, а не пункт призначення; вона хоче бути життям, а не смертю".

**ВПЛИВ.** Кроче та Джентіле півстоліття працювали в ділянці філософії й обидва знайшли відгомін. Але це був різний відгомін. Кроче тільки писав, а Джентіле також і викладав, мав ближчий стосунок до молоді. Той отримав незрівнянно більшу славу за кордонами Італії, в Англії, у Німеччині, цей же залишився філософом суто італійським. Кроче займався філософією лише частково, а більше історією та літературою, завдяки чому впливав на загальну культуру Італії, а у філософії головно на естетику. І хоча погляди Джентіле були менш оригінальні та нові, хоча писав він абстрактно й незрозуміле, однак він більше впливав на філософію, принаймні на італійську.

Його динамічна теорія по суті спонукала до самостійного мислення і різних людей вела до різних результатів. Його учні опинилися на чолі дуже відмінних напрямків італійської філософії. До них належать не тільки актуа-лісти Ф. Алмаєр чи Дж. Саітта, але також скептик У. Спіріто, для якого "життя — це невпинний пошук", екзистенціалісти Н. Абаньяно чи К, Люпоріні, для яких воно є невпинною трансценденцією, переформовуванням самого себе, а також діалектичний матеріаліст А. Банфі, противник систем, який підкрес­лював вічну проблематичність філософії, Д. делла Вольпе, екзистенціаліст-матеріаліст, який відмовляв суб'єктові в реальності поза актом. Свою залеж­ність від Джентіле визнає як Дж. Калоджеро, так і А. Ґуццо, котрі пішли в напрямку християнського спіритуалізму. Як би не різнилися між собою ці провідні представники італійської філософії останнього покоління, однак на кожному з них залишила слід актуалістична, динамічна думка Джентіле.

### АНГЛОСАКСОНСЬКИЙ ІДЕАЛІЗМ

Наприкінці XIX століття, в добі мінімалізму, Англією, цією класичною країною мінімалізму, прокотилась висока хвиля метафізичного ідеалізму. З усіх опозиційних рухів, які в той час розпочалися, цей був найбільш несподіваним і далеким від панівних поглядів. Був скерований проти основної риси тих поглядів — їх натуралізму. Його започаткували бл. 1865 р. роботи Стірлінґа та Ґріна. Спершу цей рух був залежний від німецького ідеалізму, зокрема гегелівського, починав як "англогеґельянство", але незабаром набув самостійного вигляду. Найвидатнішими його представниками під кінець століття в Англії стали Бредлі та Вод. В Америці хвиля ідеалізму була слабшою, але з часів Емерсона неперервною: провідним її філософом на зламі XIX і XX ст. там був Ройс.

**ОСНОВНІ ПРЕДСТАВНИКИ.**

**1. Томас Гіл Ґрін** (1836—1882), оксфордський професор з 1878 р., найбіль­ше спричинився до того, що ідеалізм став на певний час академічною філосо­фією англійців. Стимул знайшов у Карлайла, а зразки черпав у німців, від Канта й Гегеля. Своїй акції надав полемічного характеру: не стільки розвинув у ній ідеалізм, скільки критикував емпіризм і натуралізм: цілив у сучасників, у Дарвіна, Спенсера, Бакла, але ударив глибше — у зачинателя емпіризму Юма. Одна його праця, видана за життя, була критичною роботою *«Іпігосіисііоп Іо Ните»* (1874). По смерті Ґріна вийшла його друга книжка: *«Рт1е§отвпа Іо ЕЛісз»* (1883). Жив недовго, писав небагато, але спромігся багато зробити пером, особливо словом. З нього починається оксфордський ідеалізм. До нього прихильником ідеалізму в Англії був тільки *Дж. Г. Стірлінґ,* приватний шотландський учений, який 1865 р. видав таку ж велику (що нараховувала 1200 сторінок), як і неясну роботу *«Таємниця Гегеля» («ТНе зесгеі* о/ *Не§е1»),* що започатковувала англійський культ Гегеля. Спочатку англійський ідеалізм був просто гегельянством. Ширився не тільки в Оксфорді, але й в Шотландії. Служили йому цілі родини: двоє братів Кердів, Едвард і Джон, професори в Глазго, двоє братів Сетів, Ендрю та Джеймс, професори в Единбурзі. Але оригінального забарвлення англійському ідеалізмові надали незабаром Бредлі, Вод, Мак-Таггарт, Сорлі та ін.

**2. Френсіс Герберт Бредлі** (1846—1924) вчився в Оксфорді у Гріна, а потім провів там майже усе життя, в Мертон Коледжі. Мешкав у самому Коледжі протягом півстоліття, але педагогічних функцій не виконував: мав слабке здоров'я і жив відособлено, віддавшись виключно дослідницькій праці. Попри це усамітнення, став відомою постаттю та філософським авторитетом Оксфорду. Раніше, 1876 р., оприлюднив свою книгу з етики, 1883 — *«Основи логіки», і* лише 1891 з'явилась його основна метафізична праця *«Явище та дійсність» («Арреагапсе апа. Кеаіііу»).* Був передусім діалектиком, який умів відкривати несподівані зв'язки та незауважені суперечності між поняттями. Діалектика його мала деструктивний характер, розбивала філософські теорії, а не будувала їх, як у Геґеля: не без рації його названо новітнім Зеноном Елеатом. Те, що розбивав діалектикою, потім доповнював почасти досвідом, а почасти містичною інтуїцією.

3. Джеймс **Вод** (1843—1925) з Кембриджу надав англійському ідеалізмові іншого тону. Замолоду був священиком, потім покинув цю професію, але у філософії зберіг релігійну позицію. На противагу до Бредлі, який завжди був тільки філософом, Вод був початкове природознавцем, біологом, психологом і відносно пізно перейшов до філософії. 1886 р. надрукував знамениту статтю

"Психологія" в 9 виданні *«Епсусіореаіа Вгііаппіса»,* повсюдно визнавану пере­ломною в історії цієї науки. Кафедру філософії в Кембриджі зайняв ще пізніше, 1897 р. З двох його філософських праць одна трактує **світ** природи *(«Маіигаіізт апа А^позіісізгт»,* 1899), друга світ цілей («Г/ге *Кеаїт* ***о/ Епаз, ог*** *Ріитіізт апсі ТНеізт»,* 1911).

**5. Джусейя Ройс** (1855—1916) був провідним представником ідеалізму в Америці в тому самому часі, коли Бредлі та Вод діяли в Англії. Від ідеалізму в стилі Геґеля Ройс був ще далі, ніж вони. Вихований на Міллі та Спенсері, приятель прагматиста Джеймса, він до кінця зберіг певну схильність до натуралізму та емпіризму. Зацікавлення його були дуже різнорідними, йшли в напрямку математики не менше, ніж музики та літератури, вивчав індійську філософію поряд з європейською, а схоластику поряд з Кантом і Шопенгауером. З 1882 р. був професором у Гарвардському університеті, де колеґував із Джеймсом. Свою основну метафізичну працю *«ТНе \УогІсі апсі {Не Іпаіиіаиаі»* оприлюднив щойно на зламі XX ст., у 1900—1901 рр., а головну етичну *«ТНе РШоюрНу* о/ *Ьоуаііу»* 1908 р. З філософією Ройс поєднував релігійні цілі: як багато американських мислителів, прагнув знайти філософську інтерпретацію християнства. Філософією ж своєю, за змістом надзвичайно абстрактною, трансцендентною, абсолютною, займався з фантазією і навіть з гумором, як колись Сократ і Платон.

**ПОПЕРЕДНИКИ.** Джерелом англійського ідеалізму вважається німецький

ідеалізм, головним чином гегелівський, тому англійський ідеалістичний рух відомий під назвою "англогегельянського руху". Однак це має слушність лише почасти. Колридж і Карлайл, перші ідеалісти в Англії XIX століття, виросли просто з романтизму своєї країни: з ентузіазмом сприймали німців, бо ті відповідали їхньому романтичному смакові, але знали їх настільки мало, що не дуже й відрізняли Геґеля від Канта. Американці ж німців не читали взагалі, знали їх тільки із коментарів Колриджа та Карлайла. Стірлінґ і Ґрін були захоплені Геґелем; Стірлінґ очікував, що "те, що сказав Геґель, для наступних століть буде останнім словом у всіх великих справах, задля яких живе люд­ство". Однак англогеґельянці небагато зберегли від Геґеля, оскільки відкинули із нього власне те, що було його оригінальним задумом: панлогічний, діалек­тичний розвиток системи. Е. Сет, який почав від звеличування Геґеля, швидко перейшов до його критики. Бредлі називав гегельянство "балетом безкровних категорій". На ідеалізм Вода більший вплив виявив Берклі та теологи, ніж Геґель: це було природно, бо філософія в Англії здавна була якщо не емпі-ристською, то богословською. Але на ідеалізм англійців з кінця XIX ст. впливав також сам Платон. Посередником у цьому був чудовий оксфордський філолог Б. Джовет, *рю/езог ге^іиз* грецької мови в 1855—1893 рр., перекладач Платона. Більшість англійських і американських прихильників ідеалізму пере­творила його у спіритуалізм, у персоналістську, монадологічну та теїстичну філософію, а також, вірна національній традиції, а не Геґелеві, намагалась зберегти зв'язок ідеалістичної метафізики з досвідом.

**ПОГЛЯДИ.** 1. Форми ідеалізму. *А.* Назва "ідеалізм" давалась різним поглядам, але насамперед сформульованому Берклі: все, що розум сприймає, має ту ж саму природу, що й він сам. Що має відмінну від розумової природу, того не можемо осягнути, й немає даних стверджувати, що воно існує.

Цей погляд є певною інтерпретацією сприйнятого світу: **це** протилежність іншої теорії, а саме *реалізму,* котрий твердить, що в актах сприйняття розум схоплює щось відмінне від самого себе, щось, що не має розумової природи. Ці дві теорії з'являються **як** результати *епістемологічного* аналізу і становлять дві принципові можливості теорії пізнання.

*Б.* Проте існує інший погляд, що так само називається ідеалізмом. Погляд цей, що виступав у Платона, Геґеля чи Шеллінґа, також твердить, що буття має розумову природу, але застерігає, що це стосується тільки істинного буття, і продовжує, що сприйманий світ не є істинним буттям, а тільки явищем, істинне ж буття існує поза сприйняттями, поза явищами. Воно складається з ідей — або незмінних, як у Платона, або таких, що розвиваються, як у Геґеля, але завжди абсолютних, на противагу до відносних явищ.

Цей погляд, що приписує собі здатність розпізнавання істинного буття, є *метафізичним,* протилежним стосовно іншої метафізичної теорії, а саме *нату­ралізму,* найбільш виразною формою котрого є матеріалізм. Існують лише ідеї, а природа є тільки їх явищем, говорить один; існує лише природа, а ідеї є фікціями, говорить другий. Це дві принципові можливості метафізики.

В добі позитивізму ідеалізм першого типу, тобто епістемологічний, був поширеним поглядом, що органічно пов'язувався із позитивізмом. А от метафі­зичний, платонівський чи геґелівський ідеалізм був протилежністю всіх най­глибших тодішніх переконань. Карлайл чи Емерсон могли його попередньо проповідувати, але самі не належали до наукової філософії. Натомість намаган­ня Ґріна впроваджувати його в оксфордському вченому середовищі після років найбільших тріумфів Мілла було чимось цілковито несподіваним.

**2. Джерела ідеалізму.** Метафізичний ідеалізм має за своєю природою інші джерела та аргументи, ніж епістемологічний. Ґрін посилався на теорію Канта, що те, що називаємо дійсністю, при аналізі виявляється конструкцією розуму. Інші англосаксонські ідеалісти послуговувались переважно двома аргументами:

найперше, що світ становить тісну *цілість,* тоді як матерія завжди розпадається на частини, тому світ не може у своїй основі бути матеріальним. А по-друге, у світі присутня спонтанна активність, свобода, *творчість,* а це є властивості духу.

Однак ідеалісти багато разів самі визнавали, що до своїх доктрин дійшли не лише завдяки чистому розумуванню, але також завдяки міркуванням про людські *потреби* й прагнення. Передусім потреби й прагнення *моральної* природи вимагають, щоб добро та краса запанували в світі. При цьому судили, що натуралізм не дає підстави протиставляти добро і зло, красу та потвор­ність. Тому робили висновок, що моральні потреби вимагають іншої, не нату­ралістичної, концепції світу.

До ідеалізму філософів схиляли ще й інші потреби. Зокрема потреба тривання, прагнення, щоб існування не закінчувалося зі смертю, а також потреба набуття певності, **що в** світі існують вічні, досконалі, Божі сили, які

керують долею людей, надають сенсу їхньому існуванню. Коротше кажучи, йдеться про *релігійні* потреби. Натуралізм їх не задовільняє, ідеалізм принаймні це може зробити. І через це вони так само є джерелом ідеалістичних докт­рин, — не менше ніж моральні потреби.

Перші та другі потреби не завжди є для людей однаково животрепетними. Коли стають живішими та нагальнішими, проникають теж і до філософії, і тоді у ній наступають періоди посиленого ідеалізму. Інші періоди натомість захищаються перед узалежненням філософії від життєвих потреб, й до ідеаліз­му тоді ставляться якщо не вороже, то принаймні підозріло. Так було, назагал, у другій половині XIX століття — однак тільки назагал, як це доводить ідеалізм Клубу трансценденталістів чи "оксфордських англогеґельянців".

4. Критичний ідеалізм **Ґріна.** Англосаксонський ідеалізм спочатку ставив собі негативне завдання: усунення того, що вважав помилкою. У Карлайла ідеалізм був спрямований проти Просвітництва, раціоналізму, невір'я, критициз­му, утилітаризму, повсякденного глузду. Щось подібне було і піввіку пізніше, у Ґріна. Він також вів боротьбу з панівним в Англії натуралізмом і ем­піризмом. Їхню основну помилку бачив у тому, що не беруть до уваги суб'єктивного чинника в пізнанні, інакше кажучи, що не враховують відкриття Канта: Кант скориґував Юма, тому англійські емпіристи, котрі після нього ще хочуть філософувати як Юм, є анахронізмом. Справа в тому, що дійсність не складається із самих тільки відчуттів, як хотів Юм: до неї входять так само зв'язки між відчуттями, і вони є не менш реальними від відчуттів. І навіть те, що якесь відчуття належить до дійсності, а не є ілюзією, ми пізнаємо власне по тому, чи воно пов'язане з іншими відчуттями. Отже, не відчуття, а їх зв'язок є критерієм дійсності. А оскільки будь-які зв'язки мають розумову природу, то й уся дійсність, до складу якої вони входять, мусить мати ту ж саму природу. Так Ґрін дійшов до свого ідеалістичного висновку.

Ґрін не зміг цього розвинути, а цей висновок міг вивести як на кантівську, так і гегелівську чи беркліївську концепцію. В кожному разі він вів до розриву з натуралізмом і емпіризмом. Цим шляхом пішов ідеалізм англійців,

**5. Емпіричний ідеалізм Бредлі.** Діалектика відігравала у філософії Бредлі важливу роль, однак тільки негативну: була призначена в нього не для побудо­ви істинної концепції світу, а до руйнування хибної. Сам він твердив, що діалектична думка не здатна осягнути жодної істини, бо неухильно вплутується в труднощі — навіть коли послуговується найпростішими поняттями, вислов­лює найпростіші твердження у вигляді "5 є *Р".* Такі твердження можна інтерпретувати двояко: **або *8* і *Р* є** тим **самим, і в** такому випадку це твер­дження нічого не говорить, або вони є чимось різним, **а в такому випадку це** твердження хибне, бо *8* власне *не е Р.*

Такі діалектичні труднощі Бредлі виявляв у всіх найзагальніших поняттях, таких як поняття речі та властивості, причини та дії, руху та зміни, речі у собі та *Я,* а також у поняттях часу та простору, матерії та енергії. Останніми з успіхом оперує фізика, але коли філософія піддає їх аналізові, вони ведуть до труднощів та суперечностей. Вони є корисними допоміжними конструкціями розуму (з цієї точки зору цей ідеаліст був однієї думки з позитивістами), але метафізиці вони нічого не дають. Так само нічого їй не дають поняття психології, бо й вони були суперечливими, коли б мали відтворювати дійсність;

суперечливим є передусім основне поняття психології, поняття *Я,* котре одночасно має бути єдністю та множинністю, чимось тривким і чимось змінним.

*Дійсність* характеризує несуперечність, єдність, цілісність, гармонія, безвід­носність, абсолют. А де **цього нема,** де є множинність, відносність, неоднорід­ність, змінність, хаос, дисгармонія, а особливо суперечність — там маємо справу не з дійсністю, а з *явищами.*

Діалектика переконала Бредлі, що куди б не сягнула думка, всюди висту­пають суперечності, а тому вона завжди залишається у сфері явищ, не дійснос­ті. Жнивом діалектики були руїни нашого пізнання: речі та властивості,

первинні, а також вторинні якості, простір, а також час, субстанція, так само як рух, добро та зло, навіть *Я,* навіть Бог — усе це тільки явища.

Проте остаточний висновок Бредлі не був негативним. Бо хоча й справді діалектична думка не досягає дійсності, але зате її досягає досвід. Бредлі був ідеалістом, але таким, що довіряв досвіду й зберігав вірність емпіричній традиції своєї країни та своєї епохи. Судив, що навіть абсолютна філософія може і мусить бути емпіричною. А досвід довів його до ідеалізму, бо доки сягає досвід, там є сфера розуму. Звідси висновок: "Поза духом немає й не може бути ніякої дійсності".

Але все-таки досвід має справу лише з тим, що діється в часі, тому, говорячи про абсолютну дійсність, ми явно виходимо поза досвід. Припущення Бредлі не давали йому права говорити про абсолют — однак він говорив про нього. Виявляв цим, що і його ідеалістична метафізика, хоча й мала спиратися на досвід, прямувала передусім до реалізації мрій, тобто мала підставу радше в запитах, ніж у здійсненнях. Говорив також, що знаходження рації в метафі­зиці є справою інстинкту і що ці рації не є влучними *(Ьасі геазопз).* Судив, проте, що навіть така метафізика є кращою, ніж ніяка, бо інакше що ж нам залишиться, якщо не матимемо і її? Залишаться тільки, як казав, або догми богослов'я, або догми матеріалізму. Так завершилась ця філософія, найбільш емпірична та скептична з усіх ідеалістичних.

## Логіцизм і філософія науки, герменевтика і структуралізм про науку і пізнання (Ферге, Кун, Лакатос, Дільтей, Ротхаккер, Больнов, Бетті, Леві-Стросс, Фуко).

**ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ У НОВІЙ ЛОГІЦІ**

Початок XX століття доклав великих зусиль, щоб витворити точнішу, методичнішу, повнішу логіку, ніж та, що була до того часу. Цієї мети було досягнуто шляхом поєднання логіки з математикою силами як математиків, так і філософів. Для деяких філософів те, що вони зайнялися математичною логікою, було проявом їх бажання розпрощатися з філософією, новим актом розчленування останньої. Вони виймали із філософії цю її частину як таку, що може мати науковий характер, і не хотіли займатися рештою. Як деякі мислителі XIX віку, котрі неприязно ставились до філософії, обмежилися психологією, так деякі мислителі XX віку — логікою: їхні прагнення були так само антифілософські, як тих, але те, що ці перевагу віддавали вже не психології, а логіці, проявляло суттєву різницю в уподобаннях обидвох століть.

Філософських проблем, однак, не вдалося цілковито оминути й тоді: вони з'явилися також у логіці, відірваній від філософії та приєднаній до матема­тики. І в математиці виплили дуже загальні проблеми — ті самі, що їх із давніх-давен вирішували у філософії і зараховували до неї.

### Логіцизм,

*Логіцизм,* спільний для Фреґе, Рассела, Лесьнєвського, Лукасевича, був основною та найбільш представ­ницькою течією в теорії математики, однак не єдиною. Прихильників мали також інші течії, насамперед дві: інтуїтивізм і формалізм.

1. Логістика мала також противників. Між іншими знаменитий математик Пуанкаре заперечував можливість зведення математики до логіки. Розумів математику .в дусі Канта, у її твердженнях бачив синтетичні судження *a priori,* вияв закономірності нашого інтелекту. Основою математики — таким було його переконання — є інтуїції інтелекту, вона цілковито спирається на них.

З подібної позиції вийшла у математиці течія, звана *інтуїтивізмом,* започат­кована бл. 1907 p. голандцем *Л. Е. Ж. Брувером.* Його основною тезою було, що математику треба відрізняти від математичної мови, від формул і схем. Вони становлять тільки зовнішній вияв математики і потрібні лише для порозуміння людей між собою. Самі математичні й так само логічні предмети є "конструкціями інтелекту, твореними для опанування дійсності". "Існувати" для математики означає: дати себе сконструювати. А всі дії інтелекту, що

виступають у математиці, відносяться, згідно з інтуїтивізмом, до скінченних структур. Тому немає певності, чи їх правила не підведуть щодо нескінченних множин. Внаслідок цього, інтуїтивізм визнав можливість невирішуваних твер­джень: ані істинних, ані хибних, і принаймні таких, котрі не є хибними, але істинність яких показати неможливо. Заперечив також принцип виключеного третього для нескінченних множин. Це була одна його "підривна" концепція. Інша, така ж "диверсійна", твердила, що деякі навіть дуже розбудовані частини математики, особливо теорія множин, є нонсенсами, бо торкаються тільки мови, але їх не можна сконструювати, і через те слід покинути. Ці наслідки походили звідти, що інтуїтивізм по суті узалежнював слушність математичних тверджень від певної концепції дійсності, узалежнював їх від можливості проведення конструкції. Для того щоб визнати математику науковою, інтуїти­візмові було недостатньо самої лише несуперечливості, котрої вистачало іншим школам.

Першим, хто взявся пов'язати математику з логікою, був *Ґ****. Фреґе*** (1848— 1925; *«Begnffsschrift»* (1879) і *«Grundlagen der Arithmetik»* (1884)). Опрацювавши арифметику, він показав, що її твердження можна вивести зі самих тільки логічних припущень, звести просто до "законів мислення". Це був висновок великого значення не лише для математики, але й для логіки, бо лише він дав їй повне усвідомлення власної ролі. Дав початок напрямку, що його потім назвали математичним "логіцизмом", бо поняття математики зводив до понять логіки, математичні твердження виводив з логічних принципів.

Фреге відіграв ув історії логіки ще ту роль, що першим від часу стоїків провів тезу, що для логіки основнішою є теорія *суджень,* ніж теорія *імен.* Кажучи доступніше, основнішими є ті логічні символи, в яких цілі категоричні судження можна означити однією літерою (напр., Р<Р), від тих, у яких треба враховувати внутрішню будову речень і вводити окремі символи для суб'єкта й предиката (напр., (S і Р)<(Р і S)). Тимчасом інші представники мате­матичної логіки дотримувались іще традиційного розуміння логіки й висували на перший план теорію імен.

Важкі й нечитабельні роботи Фреге пройшли поки що непомітно. Дещо пізніше схожу програму, незалежно від нього, висунув італійський математик *Дж. Пвано* (1858—1932) і широко її розвинув у *«Formulaire des Mathematiques»* (1895—1903). Тепер ця думка мала широкий вплив. Зокрема спонукала двох видатних філософів, Б. Рассела і А. Г. Вайтгеда, до того, що вони взялися у своїх *«Principia Mathematica»* за завдання вивести математику з логічних припущень: взялися за це завдання в найширшому масштабі і провели це у повніший і досконаліший спосіб, ніж усі тодішні спроби. Але ця робота належить уже до XX століття.

У середині XX ст. в європейській філософії сформувалась течія, яка дістала назву *структуралізм.* Його основні представники: *К.Леві-Стросс* (нар. 1908), *Ж.Лакан (190*1 -1981), *М. Фуко* (1926— 1984), *Р. Барт* (1915-1980) та ін.

### Структуралізм

Структуралізм — це загальна назва ряду напрямків у соціогумані-тарному пізнанні XX ст., пов'язаних із виявленням структури, тобто сукупності відношень між елементами цілого, що зберігають свою сталість у ході різних перетворень і змін. Пошук структур відбуваєть­ся в різних сферах культури.

Структуралізм можна умовно поділити на дві лінії: перша — влас­не філософські ідеї самих вчених-структуралістів; друга — структура­лістська ідеологія, що поширилась у Франції в 60—70-ті роки. В да­ному випадку мова піде про структуралізм як філософську течію.

Об'єктом дослідження структуралізму є культура як сукупність знакових систем, найважливішою з яких є мова, але сюди належать також наука, мистецтво, міфологія, релігія, мода, реклама тощо. Саме на цих об'єктах структурний аналіз дає змогу виявити приховані за­кономірності, яким несвідомо підкоряється людина. У зв'язку з цим Лакан проводить думку про подібність між структурами мови та ме­ханізмами дії несвідомого. На цьому він будує культурологічну кон­цепцію, суть якої полягає у пріоритеті символічного над реальним.

Структуралізм як явище філософської думки пройшов ряд етапів. Перший характеризується становленням методу дослідження (лінгвіс­тичний структуралізм). Концепції структуралістів, попри усі розбіж­ності, мають спільні риси: 1) виділення первинної множини об'єктів, у яких можна передбачити наявність єдиної структури; 2) розчлену­вання об'єктів (текстів) на елементарні частини, в яких типові відно­шення зв'язують різнорідні пари елементів; 3) розкриття відношень перетворення між частинами, систематизація їх і побудова абстракт­ної структури; 4) виведення із структури усіх теоретично можливих

наслідків та перевірка їх на практиці. Для **цього** етапу характерним є також протест проти психологізму і прагнення визначити структуру мови, відволікаючись від її розвитку.

Другий етап пов'язаний з поширенням методів структурної лінгві­стики на різноманітні сфери культури. Це в першу чергу стосується діяльності французького вченого *К.Леві- Стросса.* Він застосував цей метод для аналізу культурного життя первісних племен. З його точки зору, тотемізм, ритуали, міфи є своєрідною мовою. Леві-Стросс фор­мулює ідею надраціоналізму як гармонію чуттєвого і раціонального начал, втрачену сучасною європейською цивілізацією, але збережену на рівні первісного мислення. А Р.Барт, навпаки, поширює цей під­хід на усвідомлення європейських соціальних явищ.

Леві-Стросс та його однодумці складають школу етнологічного структуралізму. Етнологія, підкреслює Леві-Стросс, не є ні окремою наукою, ні наукою новою: вона найдавніша і найзагальніша форма того, що ми називаємо гуманізмом.

Структурна антропологія як методологічний напрямок у вивченні соціокультурних явищ традиційних суспільств спирається на такі ос­новні принципи: 1) явище культури розглядається в єдності своїх внутрішніх і зовнішніх зв'язків; 2) явище культури аналізується як багаторівневе цілісне утворення; 3) дослідження явища проводиться в рамках конкретної культури. Кінцевим результатом дослідження є моделювання структури.

Аналізуючи структуралізм, можна показати його позитивні мо­менти і значення його для науки в цілому. Це, по-перше, ретельна розробка механізмів комунікацій; по-друге, опора на багатомірність культурних утворень. Проте структуралізм відмовляється від актив­ності суб'єкта як носія культури, недооцінює індивідуальність, абсо­лютизує знаково-мовну систему. Структуралізм потребує синтезу з іншими науками. Це вдалося реалізувати постструктуралізму, який спробував подолати недоліки структуралізму.

1, нарешті, ще одна філософська течія, яку слід розглянути у зв'язку з проблемою знання, мови, розуміння — це *герменевтика.* З одного боку, герменевтика — це теорія розуміння, вчення про розуміння та

інтерпретацію документів, що містять у собі смислові зв'язки, вчення про передумови і засоби такого розуміння. В такому вигляді вона була розроблена в рамках історико-філологічної науки XVIH ст., хоч корінням своїм сягає сивої давнини.

З іншого боку, герменевтика розглядається як гечія сучасної фі­лософії, основними представниками якої є *Х.-Г.Гадчмер* (нар.1900), *К.Апель* (нар.1922), *П.Рікьор* (нар.1913) та ін. Необхідно розрізняти філософіську герменевтику і традиційну, яка орієнтована на іманент­не розуміння тексту на відміну від його історико-генетичного пояс­нення.

Філософська герменевтика значною мірою є продуктом **XX** ст. Основні засади її були закладені Шлейєрмахером і Дільтеєм. Дільтей розвивав герменевтику як методологічну основу гуманітарного знан­ня. Можливість трансформації герменевтики у філософію була закла­дена феноменологією Гуссерля, і його внесок у цей процес є подвій­ним. З одного боку, саме пізня феноменологія з її критикою об'єкти­візму породжує герменевтичну проблему не тільки опосередковано, а й безпосередньо, оскільки вона порушує питання про тс, як дільте-євський метод може бути об'єктивним і в науках про природу. З іншого, пізня феноменологія спрямовує свою критику об'єктивізму в об'єк­тивне русло, а саме до онтології розуміння: ця нова проблематика є темою життєвого світу, тобто зникає стара проблема суб'єкт-об'єк­тного відношення. Свідомість постає у феноменології як поле зна­чень і смисл слів, тим самим відкривається можливість інтерпретації, а, отже, і герменевтики. Такий поворот до герменевтичної феномено­логії мав вирішальне значення для становлення герменевтики як фі­лософської дотритни. Основним її питанням стає питання про те, як влаштоване, упорядковане те суще, буття якого полягає в розумінні. Звідси випливають три основні моменти, які дають змогу зрозуміти герменевтику як філософську течію: 1) герменевтика перетворюється із методології розуміння на її онтологію; 2) спостерігається відмова від феноменологічного підходу до свідомості як самодостатньої і без-передумовної; 3) принцип рефлексії обмежується принципом інтер­претації.

Вихідним пунктом герменевтики як філософської течії є онтоло­гічний характер герменевтичного кола, яке виражає специфічну рису процесу розуміння, пов'язану з його циклічним характером. Ця ідея є центральною у філософському вченні Гадамера. Він не зводить гер­меневтику до розробки методології розуміння текстів, а визначає її як філософію розуміння. Предметом розуміння, на думку Гадамера, є не смисл, вкладений в текст автором, а той предметний зміст, з осмис­ленням якого пов'язаний даний текст. За Гадамером, герменевтика є філософією "тлумачення": від тлумачення текстів до тлумачення людсь­кого буття, знання про світ і буття в ньому.

Якщо Гадамер розробляє в герменевтиці онтологічний бік, то французький філософ П.Рікьор — гносеологічний. Будь-яке розумін­ня, на його думку, опосередковане знаками і символами. Під симво­лом Рікьор розуміє будь-яку структуру значень, де один смисл є пря­мим, первинним, а інший — непрямим, побічним, вторинним, який можна сприйняти лише опосередковано, через первинний смисл. В останні роки він визнає трактовку герменевтики як інтерпретації сим­волів вузького, обмеженого і переходить до аналізу цілісних культур­них текстів як об'єкта інтерпретації.

Філософська герменевтика виконує не лише методологічну функ­цію, а й комунікативну. Це здебільшого виявляється в "метагерме-невтиці" німецького філософа *Ю.Хабермаса* (нар. 1929). Він виходить із того, що чиста герменевтика недооцінює той факт, що в суспільстві, крім культурної сфери життя, є ще й економічна, соціальна, політич­на. Хабермас робить висновок, що необхідно коригувати герменевти­ку, і пропонує теорію комунікативної дії. Головним методом комуні­кації, з його точки зору, є мова. В результаті комунікативної поведін­ки, вважає Хабермас, складається опосередковане, нормативне сере­довище, стійкі міжособистісні відносини, стійкі особистісні структу­ри тощо. Теорія комунікативної дії — це один із аспектів соціальної філософії.

Якщо говорити про герменевтику в цілому як про філософську концепцію, слід підкреслити ті позитивні моменти, які вона внесла до скарбниці філософської думки: 1) відтворюється ідея цілісності культури, філософії, суспільства тощо; 2) дається метод аналізу культурних явищ; 3) визначається поворот до загальнолюдських цін­ностей.

Людство як цілісність, включаючи й найбільш розвинуті, благо­получні країни, сьогодні зіткнулось із проблемами і конфліктами, прийнятне для усіх вирішення яких поки що ніхто неспроможний запропонувати, — це доля технологічної цивілізації, драма сучасного гуманізму, взаємовідношення суспільства і природи, екологічні про­блеми та ін. І не випадково, що саме в XX ст. з'являються нові філо-софські течії, які намагаються теоретично (а іноді й практично) вирі­шити деякі з цих проблем. Це насамперед філософія глобальних про­блем (А.Печчеї, А.Кінг, Л.Браун, Д.Форрестер та ін.). Основною про­блемою, яку висунула і намагається вирішити ця течія, є пошук шля­хів об'єднання, щоб світ як сукупність глобальних зв'язків трансфор­мувався у світ як єдине ціле. Філософія глобальних проблем апелює до становлення глобальної свідомості як вирішального суб'єктивного фактора майбутнього світового розвитку. Глобальна свідомість має здійснити перехід від національних амбіцій і геополітичних домагань до цінностей транснаціональних і гуманістичних.

## Філософська антропологія критичний раціоналізм. Франкфуртська школа про людину, та історію суспільства (Плешер, Шелер. Гелен, Поппер. Адорно, Хабермас та інші).

*Філософська антропологія* в широкому значенні - це філософське вчення про природу і сутність людини Але в даному випадку філо­софська антропологія розглядається як течія західної філософії XX ст (переважно німецької), що виникла в 20-х роках як прояв загальною "антропологічного перевороту", що відбувався в першій чверті нашо­го сторіччя в західноєвропейській філософії Основними представни­ками цієї течи с *М Шелер* (1874—1928), *Г Плесне?* (1892—1985), *А Ге-лен* (1904—1976), *EPomxah.ep{* 1888—1965), *Н Е Хенгстенберг* (нар 1904), *ОД Больїюв* (нар 1903)

Ідейними джерепами філософської антрополош були філософія німецького романтизму та "філософія життя" Для методологічного обгрун гування і безпосереднього аналізу різноманітних проявів людсь­кої суі носії предсгавники філософської антропології широко засто­совують деякі принципи трансцендентал.зму Канта та неокантіанст-ва, трансцендентальної феноменології Гуссерля та трансценденталь­ної аналітики людського буття Хайдеггера

Представники філософської антропології трактують її як науку про метафізичне походження людини, про п фізичне, психічне, ду­ховне начала в свіп, про ті сили і генденц і, які рухають нею і які вона приводить у рух Спеціальні науки про людину, навіть у їх єдності, на думку Шелера, не дають чіткого уявлення про сутність людини, не прояснюю і ь її За цих умов завдання філософської антропології полягає в тому, щоб чітко показати, яким чином із основної сгруктури людсь­кого буття випливають усі специфічні монополії, звершення й справи людини мова, совість, інструмент й, зброя, ідеї справедливого й не­справедливого, держава, керівництво, мистецтво, міф, релігія, наука, історичність та суспільність Філософська антрополопя мас

об'єднати конкретно-наукове, предметне вивчення різноманітних сто­рін і сфер людського буття з цілісним філософським його осягнен­ням, тобто шляхом об'єктивного осмислення та використання нового наукового знання відновити цілісний філософський образ людини. Отже, центральним питанням цієї філософської течії є питання про сутність людини. Німецький філософ Г.Плеснер підкреслював, що це питання (про сутність людини) можна розгорнути в двох напрямах:

горизонтально, тобто в напрямі, який визначається пошуками люди­ною її зв'язків із світом, в її діяннях та стражданнях; і вертикально, тобто в напрямі, що виникає внаслідок її природного становища в світі як організму в ряд організмів. Можна сподіватись на цілісне охоплення обома цими напрямами людини як суб'єкт-об'єкта приро­ди, не розділяючи її в штучних абстракціях.

Об'єднуючим началом філософської антропології, **як** бачимо, є проблема людини. Проте, в цьому принципово єдиному цілісному філософському напрямку співіснують відносно самостійні антропо­логічні концепції: 1) *біологічна* (Гелен, Портман); 2) *культурологічна* (Ротхакер, Ландман); 3) *релігійна* (Шелер, Хенгстенберг); *^педагогіч­на* (Больнов). Практично всі вони виходять із основної тези Шелера про принципову протилежність людини і тварини. Якщо тварина од-вічно і всебічно залежить від природних потягів та прив'язана до кон­кретного середовища, умов свого життя, то людина є вільною, неза­лежною істотою, поведінка якої строго і однозначно не зумовлюється природною доцільністю, що дає їй можливість ставитись до предмета своєї творчості з певною поміркованістю.

Згідно з біологічною концепцією людина є "біологічно недо­статньою" істотою, оскільки їй не вистачає інстинктів. Вона "не за­вершена" і "не закріплена" у тваринно-біологічній організації, а тому і не має можливості вести виключно природне існування. Людина віддана сама собі і тому змушена шукати відмінні від тваринних засо­би відтворення свого життя. Гелен вважав, що історія, суспільство та його установи — це форми доповнення біологічної недостатності людини, які реалізують її напівінстинктивні спрямування. Гелен за­перечує положення про історичний характер процесу руйнування системи інстинктів у людини, вважаючи цей процес одвічною і орга­нічною характеристикою людської природи. Він намагався довести, що саме в антисуспільній та протиприродній поведінці людини і ут­верджується її родова сутність. І далі він робить висновок, що станов­лення цієї сутності розриває зв'язок із природними передумовами антропосоціогенезу.

Інший представник філософської антропології — Плеснер вва­жає, що для пояснення людини не може бути використане таке по­няття, як "біологічно недостатня істота". Тим самим він констатує обмеженість біологічної концепції і пропонує своє бачення сутності

людини. Природу людини Плеснер визначає на основі аналізу біофі­зичних аспектів її існування та даних науки про дух і культуру. Застосо­вуючи методологічні принципи Плеснера, філософська антропологія в цілому висуває вимогу побудови концепцій, вільних від засилля і емпіричних, чисто апріорних підходів, від необгрунтованих метафізич­них тлумачень людської природи. Значною мірою це знайшло відобра­ження в культурологічній концепції сучасної філософської антропо­логії. Основний представник цієї течії німецький філософ Е.Ротхакер розробляв концепцію людини під впливом ідеї історичної обумовле­ності пізнання, теорії наук продух. Він намагався пояснити людину в усій її цілісності, висунути таку трактовку її природи, в якій емпірич­на предметність і духовна суб'єктивність були б органічно поєднані. Завдання, за Ротхакером, полягає в подоланні абсолютизації як пред­метності, так і духовності людини, у розгляді її як живої і творчої історичної особистості. Остання, на його думку, має три складові: по-перше, тваринне життя людини; по-друге, визначене пориваннями та почуттями Воно; по-третє, мисляче і самоусвідомлене "Я".

Основну увагу Ротхакер приділяв позитивному визначенню сво­боди людини, її відкритості світу, її діяльної активності. Людина у нього є творцем і носієм культури. А культура розглядається як спе­цифічна форма висловлення творчої відповіді особистості на виклик природи, як стиль життя і спосіб орієнтації у світі. Погоджуючись із загальною для філософської антропології характеристикою людини як істоти, що сприймає зовнішній світ із певної дистанції, Ротхакер заперечує, що людина внаслідок своєї відкритості світові не має на­вколишнього середовища, середовища проживання. Цю проблему він вирішує таким чином: конкретно-історичні культури відрізняються відповідно до їхніх вимірів відбірковістю, тобто кожна має певний "культурний поріг", який пропускає лише те, що може мати значен­ня для власного стилю життя індивіда. Людина, на його думку, має світ, який в результаті її діяльності лише тоді звужується до певного "середовища проживання", коли із загального світового цілого ви-членовуються певні "духовні ландшафти".

Ще однією оригінальною концепцією, що сформувалась у рамках філософської антропології, є релігійна. В ній відтворюються та роз­виваються шелерівські уявлення про "об'єктивність" людського духу, про його здатність до неупередженого ставлення до світу. На думку Шелера, людині властива деяка природжена прихильність, любовне ставлення до речей, до інших людей, яку неможливо вивести з її біо­фізичної природи. Сутність цього ставлення коріниться у тісному зв'яз­ку з божественним актом любові або з деякою загальною основою усіх речей, де укорінені і життя, і духовне начало. Отже, вважає Ше­лер, становлення людини як духовної істоти є одночасно втіленням, здійсненням божественного в людині.

Інший представник релігійної антропології Хенгстенберг розгля­дав людину як істоту, відкриту для "ніщо" і для нескінченності. Звід­си випливають, на його думку, три основні способи поведінки: об'єк­тивний, необ'єктивний, утилітарний. Людина вільна в прийнятті рі­шення на користь одного з цих способів, але, будучи змушеною прий'-мати рішення, вона одночасно примушується і стосовно свободи. В своїх міркуваннях про людину, її еволюцію Хенгстенберг ставить пе­ред собою завдання об'єднати еволюцію і вчення про релігійне ство­рення світу.

Представники релігійної антропології стали на позиції ірраціона­лізму, заявили про непізнаваність людини, протиставили аналізові її соціальної сутності пошук її споконвічної природи, яка розкриваєть­ся в "життєвому світі" людини, непідвладному розуму та цілеспрямо­ваному впливу.

І, нарешті, четверта концепція філософської антропології — філо­софсько-педагогічна — значною мірою представлена вченням О.Ф.Боль-нова. Він прагне осягнути людське життя з огляду на саме життя, виключаючи усі зовнішні зв'язки та відносини. Екзистенціалізм, на думку Больнова, виникає саме в період переоцінки цінностей, коли все ставиться під сумнів і опору можна знайти лише в самому собі;

Вихід із кризи він вбачає у відновленні зв'язків із зовнішньою реаль­ністю. Такою реальністю виступають передусім інші люди, людське суспільство зі своїми установами, сили духовного світу. Для того щоб жити, людина має визначити свою міру життя, яка є індивідуальною для кожної людини. Ця стала величина виступає критерієм людсько­го існування. Больнов вважає, що вданий час людяності загрожують три основні фактори: нестримне прагнення до успіху, розчинення окремого у масовому, деградація людини і перетворення її на про­стий об'єкт. При цьому останнє здійснюється в тоталітарних систе­мах або в системах, що маніпулюють думкою. Тому важливим завдан­ням є виховання в особі здібностей і здатності до самостійного мірку­вання та судження. Суттєвими рисами людяності, на думку Больно­ва, є співчуття, доброта, справедливість і терпимість. Для того, щоб врятувати людяність, необхідно зберегти такі риси. Це — мета істо­ричного процесу.

Отже, представники філософської антропології, розробляючи **свої** вчення, полемізуючи з іншими течіями, наголошують на необхідності осягнення природи буття і перш за все людського буття. Проте, **як** правило, антропологічна цілісність людини розглядається поза її прак­тичними відносинами з природою та історичною реальністю.

У наш час найбільш ірраціоналістичними течіями, що абсолюти­зують зміст нерозумових змін психіки людини, слід визнати деякі напрямки *екзистенціалізму* (неоніцшеанського вчення "нових філо­софів" у Франції), *франкфуртську школу, герменевтику.* Ірраціона­лізм філософсько-історичних побудов у західній філософії виявляєть­ся вже в самому запереченні об'єктивних законів історичного прогре­су і в утвердженні пріоритету випадкового і виключно індивідуально­го в історії.

## Висновок.

Основним ідейно-теоретичним джерелом філолофсько-релігійної антропології з'явилася творчість основоположників німецької філософії антропології Гельмута Плеснера й Арнольда Гелена.

Плеснер прагне до всебічного охоплення феноменів людського існування, підкреслюючи, що якщо філософська антропологія хоче осягти людини у всій його повноті і хоче бути адекватної досвіду його існування, то вона не повинна обмежуватися людиною тільки як особистістю, як суб'єктом духовної творчості і моральної відповідальності. Їй варто розглянути природну сферу, що розташовується на одному рівні з особистісним життям.

У методологічному відношенні філолофсько-антропологічна думка Плеснера прагне до виявлення базисної структури людини за допомогою аналізу феноменів його існування (насамперед у космологічній перспективі, тобто в ряді рослина - тварина - людин), а потім рухається знову до феноменів з метою їхнього обґрунтування на основі виявленої базисної структури. Пояснений аналіз форм органічного життя дозволив Плеснеру вказати як базисну структуру існування людини ексцентричну позиціональність . На її основі в концепції Плеснера порозуміваються найважливіші моменти відносини людини до світу.

Плеснер не прагне до філософського обґрунтування необхідного співвіднесення людини з богом. Він затверджує, що центр людини знаходиться поза світом. Ексцентричність людини витлумачується як перебування в ніщо, у “утопічному місці”. Звертання до бога, релігійне життя з'являються в нього не як необхідний наслідок, а як засіб дозволу конфлікту людини - нестерпності ексцентричної позиції, що постійно виводить його в ніщо.

Міркування Плеснера в зв'язку з його третім антропологічним законом (законом “утопічного місця”) не можна вважати філолофсько-релігійними, тобто Плеснер прагне дати не теологічне, а внерелигиозное теоретичне пояснення наявності і змісту релігійного життя людини.

Розгляд філолофсько-антропологічної концепції Г. Плеснера дозволяє зробити висновок про те, що Плеснер не співвідносить сутність людини з богом, відповідно божественна реальність не залучається як пояснення до антропологічної реальності.

Сучасні філолофсько-релігійні антропологи інтенсивно використовують теорію особливої космічної ситуації чи людини окремі положення цієї теорії, по-своєму інтерпретують характеристики людського буття, що випливають з тези про ексцентричної позиціональності. Самі характеристики “ексцентричної позиціональності” при всій новизні і науковій термінології по суті справи повторюють традиційні ідеалістичні представлення про дух - атрибути незалежності стосовно природних умов існування, рефлексивності і самовизначеності. Таким чином, запозичення філолофсько-релігійними антропологами тих чи інших положень філолофсько-антропологічної теорії Плеснера відбувається завдяки тому, що визначення образа людини здійснюється в напрямку ідеалістичного філософствування.

При розгляді ідейно-теоретичних джерел сучасної філософської антропології необхідно звернутися до творчості Арнольда Гелена, незважаючи на те що його антропологію не можна безпосередньо віднести до філолофсько-релігійного. “Антропологія Гелена, - пише дослідник його творчості Петер Янсен, - зробила сильний вплив на філософську антропологію як у виді прийняття її центральних положень, так ще більше в змісті споровши, що вона породила”.

Гелен указує, що пропонована їм концепція заслуговує назви філософської антропології, оскільки вона є одночасно і філософської і науковий. Гелен прагне до розробки антропологічної концепції, у якій використовуються тільки “дуже специфічні” і відповідні предмету поняття.

Дослідницька програма Гелена негативно співвідноситься з “християнськими” і “дарвіністськими” антропологічними теоріями, в основі яких лежить загальне твердження, що людини не можна осягти “з нього самого” і що для опису і тлумачення людської реальності повинні використовуватися “внечеловеческие” категорії. Відповідно християнські теорії виводять людини з бога, а дарвіністські - із тваринного світу. Гелен відмовляється від виведення людини з тваринного світу, тому що він вважає, що подібні теорії не можна вважати антропобіологічними, тому що вони не пояснюють особливого положення людини.

 Гелен насамперед прагне до виявлення таких антропологічних категорій, що дозволяють осягти людини як деяка психофізична нейтральна істота.

У морфологічному відношенні людин з'являється як щось недорозвинене: “у підсумку як істота негативне”. Гелен пише: “Всі особливі властивості людини варто тому співвіднести з питанням: у силу чого подібна дивовижна істота є життєздатним. Цим самої підтверджується правомірність біологічної постановки проблеми. Біологічна постановка проблеми полягає не в порівнянні фізичної організації людини із шимпанзе, а у відповіді на питання: чому є життєздатним істота, не порівнянне ні з якою твариною?”.

Людина здатна, по Гелену, вижити тільки за допомогою культури. Сукупні “недоліки” людської конституції, що у природних (тварин) умовах являють собою тяжкий тягар для його життєздатності, людина самостійно перетворює в засоби існування. Гелен називає це “принципом звільнення від тягаря”, що “є ключем до розуміння структурного закону в побудові всіх людських функцій”. На цьому ґрунтуються визначення людини до дії і його зовсім особливе положення в природі. Відсутність готових засобів і ресурсів фізичної організації людини заповнюється його другою природою - культурою.

Таким чином, у питанні філолофсько-релігійної антропології Гелен займає двоїсту позицію. З одного боку, він утримується від метафізичних і філолофсько-релігійних суджень, але, з іншого боку - пропонує біоантропологічне пояснення факту релігійного життя людини. Правда, таке пояснення носить внетеологический религиоведческий характер.

І проголошуване відмовлення від метафізики, і биоантропологическое розуміння релігії означають відмовлення від визначення співвіднесення людини з божественною реальністю. У роботах Гелена выдсутня побудова, яку можна було б вважати філолофсько-антропологічною вказівкою на існування бога. Таким чином, ні методологічна програма, ні зміст філософської антропології Гелена не дають підстави вважати її філолофсько-релігійної. Проте в сучасних філолофсько-релігійних антропологічних концепціях широко використовуються як сама геленывськая ідея про людину як особливому проекті природи, так і інші теоретичні спостереження.