

КРАСНОЛИМАНСЬКИЙ ЗАОЧНИЙ ФАКУЛЬТЕТ
Кафедра „Соціальні та гуманітарні дисципліни”

НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Конспект лекцій
з курсу „ФІЛОСОФІЯ”

Харків – 2010
Толстов В.М., Толстов І.В. Німецька класична

філософія: Конспект лекцій. – Харків: УкрДАЗТ, 2010. – 41 с.

Даний конспект лекцій розкриває основні риси німецької класичної філософії як визначного явища світової філософської думки. Ґрунтовно розглянуто теоретичні побудови філософських систем головних представників німецької класики, зокрема І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінґа, Г. Гегеля а також Л. Фейєрбаха.

Бібліогр.: 12 назв.

Конспект лекцій розглянуто та рекомендовано до друку на засіданні кафедри „Соціально-гуманітарні дисципліни” КЗФ УкрДАЗТа 15 квітня 2009 р., протокол № 8.

Рецензент

доц. В.М. Овчаренко

НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Конспект лекцій
з курсу „Філософія”

Відповідальний за випуск Толстов І.В.

Редактор Буранова Н.В.

Підписано до друку 24.04.09 р.
Формат паперу 60x84 1/16 . Папір писальний.
Умовн.-друк.арк. 2,0. Обл.-вид.арк. 2,25.
Замовлення № Тираж 100. Ціна

Видавництво УкрДАЗТу, свідоцтво ДК № 2874 від. 12.06.2007 р.
Друкарня УкрДАЗТу,
61050, Харків - 50, майд. Фейєрбаха, 7

ГУМАНІТАРНИЙ ФАКУЛЬТЕТ
Кафедра «Філософія та соціологія»

НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ

**Конспект лекцій
з дисципліни
„ФІЛОСОФІЯ”**

Харків 2011
Німецька класична філософія: Конспект лекцій. –

Харків: УкрДАЗТ, 2011. – 41 с.

Даний конспект лекцій розкриває основні риси німецької класичної філософії як визначного явища світової філософської думки. Ґрунтовно розглянуто теоретичні побудови філософських систем головних представників німецької класики, зокрема І. Канта, Й. Фіхте, Ф Шеллінґа, Г. Гегеля, а також Л. Фейєрбаха.

Бібліоґр.: 12 назв.

Конспект лекцій розглянуто та рекомендовано до друку на засіданні кафедри «Філософія та соціологія» 21 березня 2011 р., протокол № 8.

Укладачі:

доц. В.М. Толстов,
асист. І.В. Толстов

Рецензент

доц. В.М. Овчаренко

НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Конспект лекцій
з дисципліни
„Філософія”

Відповідальний за випуск Толстов І.В.

Редактор Буранова Н.В.

Підписано до друку 24.03.11 р.
Формат паперу 60x84 1/16 . Папір писальний.
Умовн.-друк.арк. 2,0. Обл.-вид.арк. 2,25.
Замовлення № Тираж 100. Ціна

Видавництво УкрДАЗТу, свідоцтво ДК № 2874 від. 12.06.2007 р.
Друкарня УкрДАЗТу,
61050, Харків - 50, майд. Фейєрбаха, 7

ВСТУП

Поняття „німецька класична філософія” означає етап у розвитку новоєвропейської філософської думки другої половини XVIII — першої половини XIX ст., представлений вченнями Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля, Фейєрбаха. Незважаючи на їх відмінність, ці вчення пов'язані між собою узами спадкоємності: після Канта кожний з німецьких класиків спирався на погляди свого попередника і надихався творчими імпульсами його спадщини.

Всіх представників німецької класичної філософії об'єднує розуміння ролі філософії в історії людства і в розвитку світової культури. Вони вважали, що філософія покликана критично самопізнати людську життєдіяльність, зробили предметом спеціального філософського дослідження людську історію і людську сутність. Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель бачать філософію чітко систематизованою наукою, але наукою специфічною. З їхньої точки зору, філософія, живлячись науками, орієнтуючись на науки, має будувати себе як науку гуманістичної спрямованості. Представники німецької класичної думки надали філософії вигляду широко розробленої та диференційованої спеціальної системи дисциплін, ідей, понять та категорій. Німецька класична філософія є високопрофесійною, надзвичайно абстрактною та узагальненою системою філософського освоєння дійсності. Вона розробила цілісну діалектичну концепцію розвитку, виробила певні загальні принципи підходу до проблеми історичного розвитку, запропонувавши досліджувати його науково-теоретичними засобами і виділивши деякі його

загальні закономірності. Розглядаючи проблеми людини, німецька класична філософія концентрує увагу навколо принципу свободи та інших гуманістичних цінностей.

Враховуючи ці основні риси німецької класичної філософії, можна виділити також і основні проблеми, дослідження яких перебуває в центрі уваги цього періоду розвитку світової філософії: проблема науковості філософії, онтології, гносеології, філософської антропології, філософії історії, філософії права, філософії релігії, етики, естетики і т.д.

Для побудови своїх філософських систем мислителі німецької класики виходили з таких принципів: принципу розрізнення закономірностей розвитку природи і культури, принципу активності суб'єкта, принципу історизму.

У конспекті лекцій пропонуються такі п'ять тем:

- 1 Критична філософія І. Канта.
- 2 Філософія діяльності Й. Фіхте.
- 3 Філософія тотожності Ф. Шеллінга.
- 4 Система і метод філософії Г. Гегеля.
- 5 Антропологічний матеріалізм Л. Фейєрбаха.

ЛЕКЦІЯ 1 КРИТИЧНА ФІЛОСОФІЯ І. КАНТА

Класична німецька філософія бере свій початок від Іммануїла Канта. Він народився 22 квітня 1724 р. у сім'ї простого ремісника (шорника) в східній частині пруського королівства, у м. Кенігсберзі (нині м. Калінінград). У сім'ї майбутнього філософа панував дух релігійного благочестя і суворої вимогливості до питань моральності. „Мої батьки, — писав на схилі своїх років І. Кант, — вихідці із стану ремісників, будучи людьми зразкової чесності, моральної благопристойності і порядності, не залишивши багатства (але також і боргів), дали мені виховання, яке, якщо дивитися на нього з моральної сторони, не могло бути кращим і за яке я, при кожному спогаді про них, відчуваю найглибшу подяку” [12, с. 45-46].

Кант закінчив Кенігсберзький університет. У цьому ж університеті в 1755 р. почалася його викладацька діяльність. У 1770 р. він одержав звання і посаду професора, яку обіймав 34 роки. У 1786 р. був обраний ректором університету, а через два роки переобраний на новий термін.

Кант ніколи не був одружений, не виїжджав далеко за межі рідного міста, спілкувався лише з невеликим колом людей, головним чином своїми учнями і колегами, ніколи не змінював свої ще зі студентських років заведені звички. Він любив говорити, що життя надане для того, в основному, щоб працювати. І коли в 1797 р. він змушений був за станом здоров'я відмовитися від читання лекцій в університеті, а потім через декілька років припинити свої наукові заняття, почав тяжитися життям. Кант помер 12 лютого 1804 р. з почуттям полегшення і майже з задоволенням, як підтверджував один із його біографів.

Кант був різностороннім вченим. Йому належать гіпотези про виникнення небесних тіл і сонячної системи з туманних мас і про припливи і відпливи, як причини уповільнення добового обертання Землі. В біології він намітив ідею класифікації тваринного світу, в антропології — ідею природної історії людських рас. Його класифікація тварин і сьогодні

широко використовується у біології та інших науках, пов'язаних з практикою сільськогосподарського виробництва.

Кант зробив свого роду переворот у філософії. Його суть полягає у зведенні гносеології в ранг основного і першого елемента теоретичної філософії. Він розглядав пізнання як діяльність, що протікає за своїми власними законами, і вперше зробив висновок, що не характер і структура пізнаваної субстанції, а специфіка суб'єкта, що пізнає, виступає головним чинником, який визначає спосіб пізнання і конструює предмет знання.

У розвитку філософських поглядів Канта виділяються два періоди: ранній або „докритичний”, що продовжувався до 1770 р., і наступний, „критичний”, коли він створив свою філософську систему, яка одержала назву „критичної філософії”, „критицизму”, а також „трансцендентального ідеалізму”. Ця система була викладена Кантом насамперед у таких його творах, як „Критика чистого розуму” (1781 р., вчення про пізнання), „Критика практичного розуму” (1788 р., етика), „Критика здатності судження” (1790 р., естетика і вчення про доцільність у природі).

Кант називав свою філософію критичною за її методом аналізу пізнавальних спроможностей, їхньої природи і можливостей. Що стосується терміна „трансцендентальний”, то виник він у схоластичній філософії і позначав об'єкти буття, що виходять за сферу обмеженого існування скінченного емпіричного світу: єдине, істина, благо, випадкове і необхідне, дійсне і можливе тощо. Кант надав цьому терміну гносеологічного значення. В його філософії трансцендентальним виступає усе те, що належить до апріорних, формальних передумов пізнання. У нього — це надіндивідуальне в людині, що обумовлює об'єктивність знання. Тому предметом теоретичної філософії у Канта виступає не вивчення самих по собі речей, природи, світу, людини, а дослідження пізнавальної діяльності, установлення законів людського розуму і його меж. Отже, Кант на місце онтології у філософії поставив гносеологію.

Кант вважав першочерговим завданням філософії критику догматизму. Він писав: „Наше століття є справжнім століттям критики, якій має підпорядковуватися усе. Релігія на основі своєї святості і законодавство на основі своєї величі намагаються поставити себе поза цією критикою. Проте в такому випадку вони справедливо викликають підозру і втрачають право на щире повагу, яка здійснюється розумом тільки тому, що може устояти перед його вільним і відкритим випробуванням” [5, т.3, с. 75; прим.].

У своїй вимозі послідовного критичного аналізу всіх чинників свідомості і знання Кант пішов далі раціоналістів, оскільки він обгрунтував необхідність піддати критичному випробуванню, дослідженню і сам розум. Раціоналісти виробили поняття „чистого розуму”, тобто незалежного від чуттєвості мислення, якому вони приписували спроможність переборювати неминучу обмеженість даних досвіду. Кант прийняв це поняття, але рішуче відкинув твердження про здатність чистого розуму розширювати сферу людського знання за межі досвіду. (Досвід — основане на практиці чуттєво-емпіричне пізнання дійсності). У зв'язку з цим він переглянув учення про причини помилок. Розум, вважали раціоналісти, ніколи не помиляється. Причиною помилок можуть бути або воля, або чуттєві сприйняття. Кант доказував, що чуттєві сприйняття не обманюють нас, тому що вони не є судженнями. Помилки властиві лише мисленню, але не тому, що воно виходить із чуттєвого сприйняття, досвіду, а тому, що воно намагається робити висновки незалежно від досвіду.

Отже, Кант піддав критиці обмеженість як раціоналізму, так і емпіризму його доби. На протипагу раціоналістам він доводив, що будь-яке знання має своєю передумовою чуттєві споглядання, завдяки чому поняття, які позбавлені емпіричного змісту, ніякого доповнення до наявного знання не дають, що раціоналістичне вчення про інтелектуальну інтуїцію, відповідно до якого вихідні положення науки і філософії це не логічні висновки, не емпірично констатовані факти, а самоочевидні істини, — неспроможне, оскільки в його основі — відрив мислення від емпіричних даних, спроби робити висновки, не

спираючись на ці дані. Водночас Кант виявив і обмеженість філософського емпіризму, який вважав неможливими загальні і необхідні теоретичні судження без чуттєвого спостереження окремих фактів.

Кант слідом за раціоналістами розмежував розум і розсудок. Він доказував, що в людини є три пізнавальні здібності: чуттєвість — здібність до відчуттів, розсудок — здібність до синтезу чуттєвих споглядань і утворення на їх основі понять і суджень, розум — здібність до умовиводів, доведених до ідей. На відміну від розсудку, розум, на його думку, спрямований за межі усякого можливого досвіду, сфера розсудку — наука, сфера розуму — філософія. Якісна своєрідність людини у тому і полягає, що вона здібна мислити філософськи, звеличуючись над неминучою обмеженістю досвіду.

Центральним у філософських системах XVII ст. було поняття апріорного, тобто наддосвідного знання. Критерієм апріорності вважались всезагальність і необхідність істин. Такими уявлялись істини математики, логіки, філософії. Дійсно, проблема апріорного, тобто всезагальних і необхідних істин, не є псевдопроблемою. Математика, наприклад, відносно незалежна від досвідних даних. Положення, що доводяться одними теоремами, стають далі основою для доказу нових положень в інших теоремах. Водночас ця незалежність завжди обмежена опосередкуванням математичної теорії реальною практикою. У XVII ст. таке опосередкування було невідоме, положення логіки і математики вважались абсолютно незалежними від досвіду, який уявлявся усього лише сукупністю чуттєвих сприйнятів окремих індивідів. Ні логіка, ні математика не давали в той час яких-небудь основ для розуміння того, що загальність і необхідність їхніх положень аж ніяк не абсолютні, що вони обмежені рівнем досягнутого знання і теоретичними допущеннями. Такі основи сформувалися пізніше, завдяки створенню неевклідової геометрії, теорії відносності, квантової фізики і розвитку математичної логіки. Ось чому Кант не відкинув раціоналістичну концепцію апріорного, а переробив її. Якщо раціоналісти припускали існування іншого, крім заснованого на досвіді, апріорного шляху пізнання, надавали йому першорядного

значення, то Кант був переконаний у тому, що ідеї, поняття, які не синтезують чуттєвих даних, не мають об'єктивного змісту і можуть виконувати лише інструментальну функцію, тобто бути формальним засобом пізнання або морального самовизначення. Зміст знання виникає лише з чуттєвих даних. Отже, апіорне у Канта являє собою тільки форму знання, за допомогою якої чуттєві сприйняття пов'язуються воєдино у певні образи. Такі, зокрема, у нього категорії: єдність, множинність, реальність, причинність, взаємодія, можливість, необхідність. Усе, що мислиться апіорно, не існує незалежно від пізнання, апіорні форми мають не наддосвідний, а додосвідний характер, тобто вони передують досвіду як його передумови, умови, завдяки яким можливість досвіду і знання взагалі перетворюється в дійсність.

Таким чином, за Кантом, апіорні форми знання необхідні не для занурення у світ уявних сутностей, а для формування із розрізнених чуттєвих даних систематично організованого досвіду. Звідси категорії в нього — необхідні передумови емпіричного знання. Ними оперує розсудок. Категорії не розвиваються, між ними нема переходів, але вони пов'язані в судженні.

Кант уперше дослідив зв'язок категоріального апарату мислення зі змістом досвідного знання і довів, що положення теоретичного природознавства, що мають всезагальне і необхідне значення, є не чисто апіорними, а апіорними й емпіричними одночасно, апіорними — за формою, емпіричними — за змістом.

Сформульований Кантом принцип єдності апіорного й емпіричного дозволив йому спростувати ще одну раціоналістичну догму про аналітичний характер апіорних положень, суджень і умовиводів. В аналітичному судженні предикат (присудок) не дає нового знання у порівнянні з тим, що вже мислиться у суб'єкті (підмет). Не заперечуючи існування аналітичних суджень, Кант вважав своїм найбільш видатним досягненням відкриття апіорних синтетичних суджень. У них предикат не виводиться із суб'єкта, а з'єднується з ним. До Канта синтетичними вважались тільки емпіричні судження. Така постановка питання вкрай обмежувала можливості і перспективи теоретичного

природознавства, що зароджувалось у ту добу. Кант покінчив з метафізичним протиставленням аналітичних і синтетичних суджень. Видатне значення цієї нової постановки питання для розвитку теоретичного природознавства безсумнівне.

До кінця свого життя Кант не зміг відмовитися від своєї механістичної методології, яка привела його до переконання про принципову нездійсненність філософського монізму: різноманіття дійсності не можна осмислити виходячи із одного принципу — матеріалістичного начала. Разом з тим, він обґрунтував положення і про неспроможність ідеалістичного монізму, тобто виведення незалежної від свідомості реальності з духовного першоджерела. Кант рішуче наполягав на тому, що чуттєві сприйняття викликаються існуючою незалежно від свідомості і пізнання об'єктивною реальністю, що характеризувалася ним як світ „речей у собі”. Але, оскільки Кант відокремлював духовне від матеріального, він неминуче прийшов до дуалізму, тобто до протиставлення свідомості і буття, суб'єктивного й об'єктивного. Дуалізм спричинив появу агностицизму.

Предмет пізнання, думав Кант, лише настільки є таким, наскільки він поставлений у залежність від пізнавальної діяльності, і є результатом інтелектуальної творчої діяльності людини. Така постановка питання, правильно вказуючи на суб'єктивну сторону пізнавального процесу, значення якої явно недооцінювалось попередньою філософією, водночас призводить до суб'єктивістського розуміння процесу пізнання, відповідно до якого пізнання саме створює свій об'єкт, а не відбиває існуючу поза і незалежно від нього дійсність. У Канта те, що пізнається, не існує незалежно від пізнання, а те, що незалежне від суб'єкта, який пізнає, виключається із сфери пізнання. Так у нього виникають непізнавані „речі у собі”. Пізнавані лише явища („речі для нас”). Між „речами у собі” і „речами для нас”, отже, прірва.

І. Кант непослідовний і суперечливий. З одного боку, міркував він, „речі у собі” впливають на нашу чуттєвість і викликають відчуття, із яких утворюються досвід, знання, а, з іншого боку, чуттєві сприйняття не розглядаються відображенням „речей у собі”, тому що вони непізнавані;

заперечуючи пізнаваність „речей у собі”, стверджуючи, що пізнання, як би далеко воно не просунулося, не наближає нас анітрохи до „речей у собі”, Кант, проте, наголошував, що „речі у собі” виявляють себе у явищах. Тому безглузде твердження, нібито явища існують без того, що є.

Витоки помилок Канта полягають у відриві ним явищ від „речей у собі”. Однак його філософія, незважаючи на її агностицизм, вела до постановки питання про реальний зв'язок „речей для нас” і „речей у собі”. Змістовні суперечності, що містять у собі спроби подолання обмеженої, односторонньої постановки тих або інших проблем, є не просто вадою, а в певному значенні достоїнством. Тому було б антифілософським звинувачувати Канта в непослідовності, в тому, що він чогось не зрозумів, чогось не помітив, впав в очевидні навіть для його безпосередніх продовжувачів суперечності. Часто, наприклад, у роботах цитується признання Канта: „... Мені довелось обмежити знання, щоб звільнити місце вірі...” [5, т. 3, с. 95].

Це висловлення — явна його поступка фідейзму, твердженню пріоритету віри над розумом. Проте звичайно не цитується інше висловлення Канта з тієї ж „Критики чистого розуму” і з того ж питання: „...Ми обмежили розум, щоб він не загубив нитки емпіричних умов і не пускався у сферу трансцендентних основ...” [5, т. 3, с. 497]. Іншими словами, Кант пропонував тут обмежити метафізичні і теологічні претензії розуму. У своїй полеміці проти споглядальної гносеології і спекулятивно-ідеалістичної метафізики, у своїх спробах перебороти протилежність раціоналізму й емпіризму, осмислити дійсну єдність раціонального і чуттєвого він підходив до постановки корінних діалектичних проблем теорії пізнання.

Кант був першим філософом, який виступив проти споглядального тлумачення процесу пізнання. Йому належить ідея, що теоретично нерозв'язані проблеми можуть бути вирішені практично.

Аналіз співвідношення між чуттєвістю і мисленням привів Канта до висновку, що теоретичні знання не можуть бути

зведені до їхнього емпіричного джерела. Ось так він виявив проблеми суперечностей між раціональним і чуттєвим та діалектичного стрибка від емпіричного до теоретичного рівня знань. У „Критиці чистого розуму” Кант висунув також ідею створення нової логіки, відмінної від звичайної формальної логіки, яка обмежена в тому відношенні, що вона відволікається від усякого змісту розумового пізнання і від розбіжностей між його предметами, маючи справу тільки з чистою формою мислення.

Безсумнівною заслугою Канта є його вчення про антиномії — суперечності розуму. Згідно з цим вченням суперечності в розумі неминуче виникають завжди, коли поняття абсолютного, яке залучається лише до аналізу світу „речей у собі” (теза), також застосовується до пізнання „речей для нас”, де є тільки минуще, скінченне й обумовлене (антитеза).

Звідси виникають чотири антиномії.

1 Світ має початок у часі і обмежений у просторі. — Світ не має початку у часі й нескінченний у просторі.

2 Усяка складна субстанція утворюється простими. — Жодна річ не складається з простих частин, і взагалі у світі нема нічого простого.

3 Причинність за законами природи недостатня для пояснення усіх явищ. Існує вільна причина (спонтанна). — Нема ніякої свободи, усе відбувається у світі тільки за законами, за необхідністю.

4 До світу належить, безумовно, необхідна сутність, як його причина. — Нема ніякої абсолютно необхідної сутності світу як його причини ні у ньому, ні поза ним.

Кант вважав антиномії помилками розуму. Водночас він доказував об’єктивну необхідність суперечностей у самому змісті теоретичного знання. Така постановка питання незалежно від суб’єктивних намірів філософа передбачала визнання діалектики об’єктивної дійсності.

Який же за Кантом механізм процесу пізнання?

Щось невідоме — „річ у собі” — діє на органи чуття людини і породжує різноманіття відчуттів. Вони упорядковуються за допомогою апіорних форм споглядання простору і часу. Розташовуючись поруч одне з одним у просторі і часі, відчуття складають предмет сприйняття. Сприйняття має індивідуальний і суб'єктивний характер. Загальнозначущість, і у цьому змісті об'єктивність, сприйняттю надають категорії розсудку. Без відчуттів діяльність розсудку формальна, але саме розсудок підводить різноманіття чуттєвого матеріалу під єдність поняття, він конструює предмет пізнання. Рушійним стимулом розсудку, що задає йому мету і напрямок діяльності, виступають ідеї розуму. Згідно з кантівським визначенням, ідеї розуму — це поняття про безумовне, про першопричини всієї сукупності певного ряду явищ. Коли, наприклад, людина шукає останнє безумовне джерело всіх явищ внутрішнього почуття, вона одержує ідею душі. Намагаючись піднятися до останнього безумовного всіх явищ зовнішнього світу, людина приходить до ідеї світу, космосу в цілому. Бажаючи осягнути абсолютне начало усіх явищ - як психічних, так і фізичних, розум сходить до ідеї Бога. На відміну від Платона, Кант розумів ідеї розуму не як надчуттєві сутності, що володіють реальним буттям, а як уявлення про мету, до якої спрямовується пізнання. Отже, ідеї виконують у Канта регулятивні функції, спонукають розсудок до діяльності, керують ним.

Світ „речей у собі” відкривається, за вченням філософа, „практичному розуму”. Він виконує в нього функцію керівництва вчинками людини, тобто встановлення меж моральної дії.

Теологія стверджує, що лише релігійна віра робить можливими моральні діяння. Позиція Канта інша: „...Мораль аж ніяк не потребує релігії...” [5, т. 4, с. 7]. Релігія черпає створювані нею моральні прописки з моральної свідомості, яка незалежна від релігії, як незалежна вона взагалі від мотивів, що знаходяться поза сферою моральності. Ідеї Бога створює розум. Проте Кант не був атеїстом. Як агностик, він вважав однаково недоказовими і атеїзм, і теїзм. Але ставлячи питання про походження релігійних ідей, Кант відхилив теологічні

посилання на божественне одкровення, надприродне навіювання тощо. За Кантом, ідеї Бога, позбавленого безсмертя, загробного існування — апіорні (тобто позбавлені об'єктивного змісту) ідеї чистого розуму, внаслідок чого релігійна віра має не теоретичну, а тільки практичну (моральну) основу.

У сфері моралі Кант зробив глибоко гуманістичні висновки про те, що людина — мета, а не тільки засіб історичного процесу і що найважливішим завданням філософії є виховання людини-гуманіста. Філософія, доказував він, покликана навчити людину тому, якою треба бути, щоб стати людиною. Для цього вона повинна дати людям моральний закон. Такий закон Кант спробував визначити назвою „Категоричний імператив” (безумовна поведінка). Цей закон, на його думку, має два визначення. У „Критиці практичного розуму” закон сформульований таким чином: „Роби так, щоб максима твоєї волі завжди могла бути разом з тим і принципом загального законодавства”. Інше формулювання — в „Основоположенні до метафізики моралі”: „Дій так, щоб ти ніколи не ставився до людства, як у твоїй особі, так і в особі всякого іншого, тільки як до засобу, але як до мети”.

Згідно з Кантом, категоричний імператив є всезагальним і загальнообов'язковим законом. Ним повинні керуватися усі люди незалежно від їх походження, багатства, стану в суспільстві. Моральна людина зобов'язана йому слідувати, незважаючи на обставини, вбачаючи в цьому свій вищий обов'язок.

Кантівський категоричний імператив важливий тим, що допомагає виключати випадки небажаної поведінки. Він забороняє, наприклад, казати неправду, красти, вбивати тощо, оскільки подібні дії не можуть бути загальнолюдськими нормами поведінки. За усієї абстрактності категоричного імперативу, кантівська постановка питання про те, що моральна поведінка визначається не окремими, а загальними і необхідними мотивами, має велике принципове значення.

Моральний ідеал Канта — моральна автономія особистості. Досягнення цього ідеалу філософ пов'язував з розвитком

правової держави. Він думав, що лише в суспільстві, де немає привілейованих станів і всім людям забезпечені рівні цивільні права, можливі дійсно моральні стосунки між індивідами.

Безсумнівним досягненням філософії Канта було його вчення про необхідність установа вічного миру у відносинах між державами і народами. Разом з тим, він не обмежувався тільки моральним осудженням війн, як це робили інші філософи. Своє завдання Кант бачив у тому, щоб досліджувати ті об'єктивні передумови, які рано чи пізно змусять держави відмовитися від війни як засобу вирішення суперечок між ними. Він розглядав відносини між державами за аналогією зі стосунками між егоїстичними індивідами. Заради здійснення своїх цілей останні нерідко співпрацюють і допомагають один одному.

Так само змушені будуть діяти і держави, оскільки мир між народами є єдиною альтернативою вічному кладовищенському спокою, яким погрожують людству війни.

Концепція війни і миру Канта утопічна. Вона виходить з можливості виключення війни з життя суспільства тільки за допомогою згод між державами, ігноруючи при цьому значення корінних соціально-економічних перетворень, що дійсно стають визначальними. Тим більш, заклик філософа до миру, до викоренення війн був і залишається нині актуальним.

Отже, родоначальник німецької класичної філософії ставив, осмислював, намагався розв'язати проблему створення науково-філософського світогляду. Проте дійсні результати його дослідження вступили в конфлікт із задумом. Велич Канта виявляється в ході розвитку його ідей, теоретичного осмислення і світоглядного освоєння його філософії, яка викликала до життя багато філософських шкіл, течій і напрямків.

Після Канта німецька класична філософія розроблялася такими видатними філософами, як Й. Фіхте і Ф. Шеллінг. Обидва прагнули подолати кантівське протиставлення явищ і „речей собі” через обґрунтування пізнавальної активності у деякому єдиному принципі — в абсолютному "Я" (Фіхте) і в абсолютній тотожності буття і мислення (Шеллінг).

ЛЕКЦІЯ 2 ФІЛОСОФІЯ ДІЯЛЬНОСТІ Й. ФІХТЕ

Йоган Готліб Фіхте народився 19 травня 1762 р. у селянській сім'ї. Вивчав богослов'я, філологію і філософію в Йєні і Лейпцігу. У 1794-1799 рр. вів активну професорську діяльність на кафедрі філософії в Йєнському університеті. За друковану пропаганду атеїзму був вимушений залишити університет. Переїхав до Берліну. У 1810 р. професор і ректор Берлінського університету. Після поразки Німеччини у війні з Наполеоном прочитав у Берліні публічний цикл „Звернень до німецької нації”, у яких закликав свій народ до морального відродження, об'єднання, до проведення реформи виховання. Під час нової війни з Наполеоном вступив у лави добровольців. Помер 29 січня 1814 р. від тифу.

„Науковчення” — комплекс творів, які включають в себе праці: „Про поняття науковчення”, „Основи загального науковчення”, „Нарис особливостей науковчення стосовно теоретичної здатності”, „Про гідність людини”, „Перший вступ у науковчення”, „Другий вступ у науковчення” — головна філософська праця Фіхте.

Виділяються два періоди у філософському розвитку Фіхте. В перший період (до 1800 р.) він створив свою систему, виходячи з поняття абсолютного „Я”, у другий (після 1800 р.) — абсолютного буття, тотожного Богу, переходячи, таким чином, від ідеалізму суб'єктивного до об'єктивного. Услід за Кантом, Фіхте вважав, що філософія має бути фундаментом усіх наук — „вченням про науку”, тому що наука систематична, вона повинна виходити із єдиного самодостовірного основоположення. У зв'язку з цим висновком він, як і Кант, протиставляв свою філософію як критичну попереднім системам як догматичним: якщо догматизм, за Фіхте, виходить із речі, субстанції, то критицизм виходить із самосвідомості, із „Я” і виводить із нього світ з усіма його визначеннями. Такий початковий суб'єктивно-ідеалістичний принцип Фіхте. Переконавання, що практично діяльне ставлення до предмета передуює теоретично споглядальному ставленню до нього лежить в основі філософії Фіхте. Свідомість у Фіхте не дана, а

задана, породжує сама себе. Згідно з Фіхте, індивід за природою є дещо непостійне, його чуттєві нахили, спонукання, настрої завжди змінюються і залежать від чогось іншого. Від цих зовнішніх визначень він звільняється в акті самосвідомості. Самосвідомість — найбільш достовірне у свідомості індивіда. „Я” є „Я”. Акт самосвідомості є дія і одночасно продукт цієї дії, тобто збіг протилежностей — суб’єкта і об’єкта, тому що у цьому акті „Я” само себе породжує, саме себе уявляє. Актом самосвідомості індивід народжує свій дух, свою свободу. Самовизначення, отже, постає і як вимога, і як завдання, до рішення якого суб’єкта судилося прагнути вічно.

Очевидна суперечність: самосвідомість, що виступає як початок системи, є у той же час метою „Я”, яка нескінченно відсовується. Фіхте прийняв цю суперечність за відправний початок своєї системи, а його послідовне розгортання — за побудову системи за допомогою діалектичного методу. Система Фіхте набула структури кола: початок вже містить у собі кінець; рух до завершення є у той же час поверненням до витоку. Кантівський принцип автономії волі, згідно з яким практичний розум сам дає собі закон, перетворився у Фіхте в універсальне начало усієї системи. Завдяки цьому Фіхте переборює дуалізм кантівського вчення. Пізнання постало у нього лише підпорядкованим моментом єдиної практично-моральної дії. Усіляка реальність, згідно з Фіхте, є продукт діяльності „Я”, і завдання науковчення — показати, як і чому діяльність з необхідністю набуває предметної форми. Фіхте відкинув незалежне від свідомості існування „речей у собі”. В результаті він змушений був ввести у свою філософію по суті дві різні самосвідомості, два різних „Я”: одне — тотожне індивідуальній свідомості, друге — не тотожне їй. Фіхте це друге називав „Абсолютним Я”. Він уявляв його деякою абсолютною реальністю, ніколи повністю недоступною свідомості індивіда, але із якої шляхом її саморозвитку (саморозкриття) породжується весь універсум, і яка тому і є божественне „Абсолютне Я”. Це нескінченна діяльність, що стає надбанням індивідуальної свідомості тільки в той момент, коли вона настовхується на деякі перепони — „не Я”, долає

його межі і знову наштовхується на нові перепони тощо. Ця пульсація діяльності й її усвідомлення складають природу „Я”. Воно, таким чином, не нескінченне і не скінченне, а є єдність протилежностей скінченного і нескінченного, людського і божественного, індивідуального і абсолютного „Я”. Розгортання цієї суперечності складає, згідно з Фіхте, зміст усього світового процесу.

На думку Фіхте, індивідуальне і абсолютне „Я”, то збігаються і ототожнюються, то розпадаються і розрізняються: чергування збігів-розпадань — ядро діалектики Фіхте. Разом із самосвідомістю „Я” припускається і її протилежність — „не Я”. Існування цих протилежностей в одному „Я” можливе, згідно з Фіхте, тільки шляхом обмеження ними одна одної, тобто часткового взаємознищення. Але це взаємознищення означає, що „Я” і „не Я” подільні, тому що тільки подільне має частини. Увесь діалектичний процес має мету — досягнення такого моменту, коли суперечність була б розв'язана і протилежності - індивідуальне і абсолютне „Я” — збіглися. Однак повне досягнення цього ідеалу неможливе, тому що діяльність абсолютна: вся людська історія є лише нескінченне наближення до нього.

Сутність і призначення держави Фіхте вбачав у вихованні громадян у дусі свободи. Ніщо не повинно обмежувати невідчужувані права людини. Людина, у свою чергу, має добровільно слідувати вимогам закону. Свобода, згідно з Фіхте, є виконанням людиною своїх громадянських моральних обов'язків. Вона є відлунням необхідності й розгортається „як свобода” через пізнання та усвідомлення останньої.

Є різні рівні свободи, підкреслював Фіхте. Всі вони залежать від рівня розвитку суспільства. На першому рівні свобода виявляє себе естетично, тобто як мистецтво. Далі — як світова ідея, як джерело героїзму та правового порядку. Згодом свобода постає у вигляді наукової ідеї, спрямованої на реконструкцію мислення Всесвіту, та у вигляді релігії, що підпорядковує індивідуальне буття абсолютному божеству. Художник, герой, вчений та святий послідовно виявляються суб'єктами та носіями дедалі вищого рівня

свободи. Дійсна ж (абсолютна) свобода належить не їм, а світові „чистого розуму”.

Ідея свободи, обґрунтована Фіхте, не замикається, як здавалося б мало бути, на індивідуальному „Я”, а узагальнюється філософом до визнання свободи всіх суб'єктів історичної драми. Останнє потребує обмеження свободи заради власної та суспільної злагоди. На цьому ґрунті, згідно з Й. Фіхте, виникає право, формується механізм правової регуляції суспільних відносин. Філософ відокремлював право від моралі. Якщо моральні норми, підкреслював він, є обов'язковими для всіх, то норми правові визначаються лише тими суб'єктами, між якими існує відповідна домовленість. Фіхте обґрунтовує соціальну та громадянсько-стабілізуючу роль приватної власності. Соціальна згода можлива лише за умови, що кожен індивід є власником. Держава — це організація власників. Закон, що регулює відносини власності, є головним. Саме він визначає правовий статус громадянина, спрямовує його діяльність, встановлює межі розумної та доцільної поведінки. Фіхте заперечував теорію поділу влади й водночас обґрунтовував необхідність введення у систему владних структур інституції „ефорів” — контрольної інстанції, яка стежить за практикою дотримання права всіма державними службами. Порушення закону карається „інтердиктом” — заборонаю, за якою слідує вилучення винуватця-чиновника із системи владних відносин, переведення його в статус приватної особи. Фіхте був прихильником соціально організованого суспільства, концепції міцної та повноважної держави, яка об'єднує громадян загальною ідеєю, законами, певними обов'язками та свободами, забезпечує порядок, контролює усталений спосіб життя.

У проекті „Закритої торговельної (німецької) держави” філософ скрупульозно описує норми життєдіяльності громадян у найрізноманітніших сферах суспільного та індивідуального буття, обґрунтовує оцінки, за якими ті чи інші життєві вияви мають бути визначені як громадянські або, навпаки, антигромадянські. „Закрита” у Фіхте означає ніщо інше, як ізольована від інших держав світу, економічно самодостатня й

така, що сама забезпечує себе, держава; „німецька” — ґрунтована на певному етнонаціональному просторі; „торговельна” — така держава, підвалиною буття якої є приватновласницькі відносини громадян.

Громадяни в державі поділяються на три відносно самостійні верстви: добувачі матеріалу; майстри-художники, що його обробляють; купці, зусиллями яких здійснюється обмін продуктами. При цьому придатність людини до тієї чи іншої сфери діяльності, згідно з Фіхте, визначає держава. Вона ж контролює споживання, встановлює ціни, володіє монопольним правом на зовнішні торговельні зв'язки, регламентує громадський порядок, виховує людей згідно із заздалегідь визначеними громадянськими нормами. Така держава, вважав філософ, перетворюється на „державу розуму”. Дійсним у ній є те, що відповідає розумові, праву, законодавству. З розвитком розуму, самовідданості громадян „торговельна держава” переростає на „моральне об'єднання” людей. Зовнішні чинники регуляції суспільного життя відмирають, тобто поступаються місцем моральним регулятивам, які дедалі активніше нагадують про себе з піднесенням морального духу людини.

ЛЕКЦІЯ 3 ФІЛОСОФІЯ ТОТОЖНОСТІ Ф. ШЕЛЛІНГА

Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг (1775-1854 рр.) навчався у Тюбінгенському теологічному інституті. Він був професором Йенського (1798-1803 рр.), Ерлангенського (1820-1826 рр.), Мюнхенського (з 1827 р.), Берлінського (з 1841 р.) університетів.

У філософії Шеллінга виділяють декілька сфер його діяльності: натурфілософію (з середини 1790-х рр.), трансцендентальний або естетичний ідеалізм (1800-1801 рр.), філософію тотожності (до 1804 р.), філософію свободи (до 1813 р.), позитивну філософію (до кінця життя).

У перший період своєї діяльності Шеллінг приділив увагу натурфілософії, завдання якої вбачав у розкритті послідовних стадій розвитку природи від нижчих форм до вищих. Проте природу розумів як проявлення несвідомого життя розуму, який з його точки зору, нібито проходив ряд етапів: від нижчих — неорганічної природи — до вищих — органічної, знаходив своє завершення у виникненні свідомості. Шеллінг намагався знайти паралелізм, існуючий між різними рівнями розвитку природи, з одного боку, і ступенями розвитку людської свідомості, з іншого. Природне тіло він розумів як продукт взаємодії протилежно направлених сил: позитивних і негативних зарядів електрики, полюсів магніту тощо. При цьому Шеллінг опирався на нові відкриття у фізиці, хімії, біології, рішуче виступав з критикою механіцизму в природознавстві, прагнув показати, що вся природа у цілому може бути пояснена за допомогою принципу доцільності, який лежить в основі життя. Отже, натурфілософія Шеллінга — спроба відродження неоплатонівської ідеї світової душі, яка пронизує усі космічні стихії і забезпечує єдність і цілісність природного буття, всезагальний зв'язок природних явищ. Разом з тим, Шеллінг розвивав діалектичний погляд на природу. На відміну від неоплатонізму, він доводив, що суть природи виражається через протиборство полярних сил, зразком яких є магніт. Кожне явище природи — результат боротьби таких сил. Ця боротьба складає структуру усього живого.

Вчення Шеллінга являє собою також спробу перебороти кантівські протиставлення природи світові свободи. Обидві ці сфери, на його думку, розвиваються із єдиного начала. Таким началом є абсолютна тотожність об'єкта і суб'єкта. Це означає, що його філософія природи і філософія тотожності — об'єктивний ідеалізм. Його призначення — показати, як із єдиного першоначала, що є ані суб'єктом, ані об'єктом, народжується усе різноманіття універсуму. Згідно з Шеллінгом, це деякий „творчий акт”, який, будучи непізнаваним для розуму, є предметом особливого виду нераціонального осягнення — інтелектуальної інтуїції. Вона являє собою єдність свідомої і несвідомої діяльності. Оскільки інтуїція такого роду притаманна небагатьом обдарованим натурам, то філософія — є доля геніїв, які можуть проникати туди, куди не здатні навіть заглянути розуми звичайних смертних.

Значне місце у філософській системі Шеллінга посідає проблема свободи. Він розв'язує її на основі своїх уявлень про людину як істоту, яка суміщає протилежні риси добра і зла. Людина за Шеллінгом, — не ізольована істота, а учасник історичного процесу, у якому зло перемагається добром. У цьому процесі історія проходить фази, „світові епохи”: від стану, де немає свободи, а свідомість затьмарена злом, до пануючого добра, до царства Бога на землі. Характер історичного процесу, на його думку, надособистісний: ступінь свободи, який доступний людині, залежить від „світової епохи”, до якої належить кожний індивід, та від досягнутого суспільством пізнання необхідності. Основу доступної людині свободи Шеллінг, услід за Кантом, бачив в особистому началі — „розумоосяжному характері” індивіда, який передую досвіду, не залежить ні від часу, ні від обумовленої часом необхідності.

Шеллінгіанська соціально-філософська концепція дістала назву „філософії прозріння”. Підставою для цього є інтерпретація Шеллінгом історії як поля діяльності — творчого прозріння — Абсолюту. Історію Шеллінг завжди розглядав як прозріння Абсолюту. „Абсолютне” у Шеллінга постало у вигляді єдності, абсолютної тотожності суб'єктивного (розуму) та

об'єктивного (природи), свідомого та несвідомого, суб'єкта та об'єкта — неосяжного розумом діяльного первня. Діяльність Абсолютного охоплює природу, людський розум та історію. При цьому в кожній сфері діяльності Абсолютне переслідує одвічно притаманну його розумові мету. У царині історії такою метою є досягнення ідеалу всезагального правового устрою. Зазначений ідеал реалізується в історії єдиною колективною волею всього людського роду. Окремому індивідові осягнення ідеалу не до снаги. Водночас колективні зусилля складаються з індивідуальної діяльності конкретних людей. З цього випливає, що кожен індивід повинен розпочинати з того, на чому зупинився його попередник. Для того ж, щоб в історії не було перерви, люди мають активно користуватися розумом та свободою, шанувати традицію та надбання попередніх генерацій.

Історію філософ розглядав як завзяту, нічим не обмежену гру свободи й водночас як панування сліпої необхідності. Саме необхідність спрямовує діяльність конкретних індивідів — гру індивідуальних свобод — в єдине історичне річище. Вона ж визначає кінцеву мету їхньої діяльності. Будь-які свавільні дії неспроможні порушити величну ходу необхідності. Сама ж ця необхідність може бути осягнута лише через абсолютний синтез усіх дій. У такому синтезі, згідно з Шеллінгом, будь-які дії знаходять для себе підґрунтя саме тому, що джерело необхідності, тобто розуму та свободи, знаходиться в Абсолютному — єдиному й кінцевому первні всього сущого.

Ідеалом історії, на думку Шеллінга, є досягнення всезагального правового устрою — побудова міжнародної інституції, своєрідної „держави держав”, спроможної забезпечити гармонійні міждержавні зв'язки, міжнародну злагоду, дотримання загальних законів на всіх рівнях міжнародного спілкування. Така орієнтація, як вважав філософ, є гарантом гармонійності загальнолюдської історії й водночас гарантом безпеки окремих держав. Створенню „держави держав” передують дві необхідні умови: по-перше, всезагальне поширення принципів правової держави та однакової зацікавленості у збереженні устрою всіх держав; по-друге,

підпорядкованість усіх держав єдиному закону. Для регуляції міждержавних зв'язків Шеллінг пропонував заснувати загальний ареопаг народів, що має формуватися з представників усіх культурних народів. Для уникнення зіткнень між державами та народами, на думку філософа, можна застосовувати об'єднану могутність держав, силу їхнього спільного впливу.

Спрямованість всесвітньої історії до ідеалу Шеллінг розглядав у вимірах прогресу. Рівень правової організації суспільства і постає у зв'язку з цим як найхарактерніший критерій прогресу. Саме в правовій організації найглибше та найефективніше реалізує себе свобода. Згідно з цим критерієм філософ періодизував загальну історію на три відносно самостійні доби. У першому періоді історії господарює лише доля, тобто сліпа сила, що холодно й несвідомо руйнує все прекрасне та велике. Цю добу Шеллінг назвав „трагічною”. Впродовж неї зникають великі імперії, руйнуються культури, гинуть найшляхетніші представники людського роду, повернення яких на землю залишається для людства загальною одвічною мрією. Другий період історичної драми характеризує реалізація загального задуму природи. Він розпочинається, на думку вченого, з установлення кордонів Римської імперії, інтеграції народів та держав у ті чи інші спільноти, обмеження руйнаційних тенденцій тощо. Третій період розпочинається з приходом Бога, з прозріння людини щодо співвідношення свободи та необхідності. Місце сліпої долі чи веління природи заступає провидіння. Настає доба реалізації Абсолюту, тобто повної та цілковитої свободи.

Філософія Шеллінга справила великий вплив на європейську думку XIX-XX стст. Її ірраціоналістичні ідеї одержали розвиток у філософії життя (А. Бергсон) і в екзистенціалізмі, у тому числі російському (М. Бердяєв). Діалектика натурфілософії Шеллінга, його вчення про розвиток багато в чому сприяли формуванню філософії Гегеля.

ЛЕКЦІЯ 4 СИСТЕМА І МЕТОД ФІЛОСОФІЇ Г. ГЕГЕЛЯ

Розвиток німецької класичної філософії досяг своїх вершин у творчості Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля. Він народився у 1770 р. у Штутгарті в сім'ї високопоставленого чиновника. З 1788 р. до 1793 р. прослухав дворічний філософський і трирічний теологічний курси в Тюбінгенському теологічному інституті. У 1797-1800 рр. був домашнім вчителем у Франкфурті-на-Майні. У 1801 р. переїхав у Йєну, де почалася його академічна діяльність як університетського викладача. З 1808 р. до 1816 р. був директором гімназії в Нюрнберзі. У 1818 р. його запросили до Берлінського університету, де він викладав до кінця свого життя. Помер від холери 14 листопада 1831 р.

Основними філософськими працями Гегеля є: „Феноменологія духу” (1807 р.), „Наука логіки” (1812-1816 рр.), „Енциклопедія філософських наук” (1817 р.), „Філософія права” (1821 р.), „Лекції з філософії історії” (вид. 1837 р.), „Лекції з естетики” (вид. 1835-1836 рр.), „Лекції з філософії релігії” (вид. 1832 р.), „Лекції з історії філософії” (вид. 1833-1836 рр.).

Велике значення гегелівської філософії полягає в тому, що в ній у систематичній формі викладені діалектичне світорозуміння і діалектичний метод дослідження. Однак, вона внутрішньо суперечлива. Діалектичному методу, що має революційне наукове значення, протистоїть у ній консервативна система. Це стало наслідком відображення у світогляді філософа всесвітньо-історичних, революційних подій і одночасно економічної і політичної відсталості Німеччини його доби. Гегель відкинув вчення Канта про апіорні форми мислення. Бажання пізнати до того, як пізнаємо, влучно зауважував він, також безглузде, як „мудре” висловлення того схоласта, що хотів навчитися плавати раніше, ніж кинути у воду. Природа, за Гегелем, існує незалежно від людини, а людське знання має об'єктивний зміст. Явища речей так само об'єктивні, як і їхні сутності.

Сутність проявляється, а явище суттєве. Пізнання явища є одночасно пізнанням сутності. Непізнаваних „речей у собі” не

існує. Проте за основу всіх явищ природи і суспільства Гегель приймав якийсь абсолют, духовне начало, які позначав різними термінами: „світовий розум”, „світовий дух”, „абсолютна ідея”. Вони існують до реального світу, природи і суспільства. Філософія Гегеля, отже, є об’єктивним ідеалізмом.

У своїй філософії Гегель виходить із принципу тотожності буття і мислення, дійсності і розуму. Слідом за Шеллінгом він вважав, що ні матерія, ні свідомість людини не можуть розглядатися як першооснови світу. Свідомість неможливо логічно вивести з матерії, а матерія не виводиться із свідомості. Водночас Гегель відкинув твердження Шеллінга про абсолютну тотожність суб’єктивного й об’єктивного. Тотожності не бувають без відмінностей. Тотожність і відмінність діалектичні. Тільки таке розуміння тотожності суб’єктивного й об’єктивного може бути прийняте за першооснову і за субстанцію світу. Але вона, за Гегелем, існує лише в мисленні. Мислення у нього — це і суб’єктивна діяльність, і об’єктивна першооснова, або абсолютна ідея.

Абсолютна ідея розвивається. Вона не тільки передумова всього існуючого, але і його результат, вищий ступінь розвитку. Свідомість же людини відкриває в предметах свою власну сутність і таким чином підіймається до самосвідомості, яка співвідноситься не з зовнішніми предметами, а з іншими самосвідомостями. В результаті виникають різноманітні соціальні відносини (наприклад, відносини пана і раба) — форми збагачення самосвідомості на шляху до абсолютної істини і розумного суспільного ладу, в якому буде реалізоване багатство змісту абсолютної ідеї.

Філософська система Гегеля включає: логіку, філософію природи, філософію духу, до якої безпосередньо примикають філософія права, філософія історії, естетика, філософія релігії, історія філософії.

Логіці у своїй філософії Гегель відводив центральне місце. Дослідженню логіки присвячена його головна філософська праця „Наука логіки”. У ній він відмовився від раніше існуючої формальної логіки, головне ж його надбання полягає в розробці діалектичної логіки, діалектичного філософського

методу. Про це свідчить аналіз Гегелем багатьох понять, історично вироблених у ході пізнавального процесу: буття, становлення, якості, кількості, міри, сутності, тотожності, відмінності, суперечності, необхідності і випадковості, можливості і дійсності тощо. У цій праці Гегель оголосив логіку вченням про сутність речей і поставив перед нею завдання досліджувати загальні закономірності розвитку пізнання.

Поняття, за Гегелем, взаємозалежні і знаходяться у розвитку від абстрактного до конкретного, від одностороннього, бідного за змістом поняття до поняття всебічного і змістовного. Внутрішнім джерелом такого розвитку виступає суперечність. Вона рухає світлом. Суперечність — не аномалія, не дефект речі, а взаємозв'язок, взаємообумовленість протилежних сторін визначень, принцип усякого саморуху. Розвиток, на думку Гегеля, неминуче призводить до заперечення вихідних форм. Заперечення, яке внутрішнє властиве явищам, — закономірний ступінь процесу розвитку.

Гегель розрізняв абстрактне і конкретне заперечення. Тільки останнє є моментом розвитку, виникнення нового зі збереженням життєздатних елементів старого. Таке конкретне заперечення Гегель називав „зняттям”.

За першим запереченням, стверджував філософ, слідує друге. Відбувається заперечення заперечення. Воно „знімає” старе заперечення і відновлює на новій основі і в новій формі те, що заперечувалось раніше. Проте це не повторення старого і не повернення до вихідного пункту, а новий, більш високий ступінь розвитку. На жаль, цей діалектичний за своєю природою процес Гегель уклав у шаблон „тріади”: „теза — антитеза — синтез”, під який намагався підігнати всі процеси розвитку.

Будь-яке поняття, за Гегелем, є не тільки щось загальне, але й одиничне, й особливе. У понятті загальне, одиничне, особливе також нероздільні, як не роздільні тотожність і відмінність. Абстрактної істини немає. Істина завжди конкретна. Всі ці й інші відкриття Гегеля мають величезне значення. Проте не треба забувати, що всі вони стосуються лише творчості абсолютної ідеї.

Гегель поставив питання про співвідношення теоретичного знання і практичної діяльності, про зв'язок теорії і практики. Він прийшов до того чудового висновку, що перетворення дійсності і пізнання її складають єдиний процес. Але знову ж таки практика у Гегеля — це не застосування матеріальних засобів для зміни і пізнання дійсності, а діяльність мислення, абсолютної ідеї, що творить світ, пізнаючи себе.

Таким чином, логіка у Гегеля виступає наукою про ідею в собі і для себе. Наукою ж про ідею в її небутті — філософія природи. „Абсолютна ідея”, пізнавши свій власний зміст, вирішує відпустити себе як природу. У Гегеля не має відповіді на запитання про існування абсолютної ідеї до природи, так би мовити, в „чистому вигляді”. Вона в нього поза часом. Природа теж. Проте Гегель в основному солідарний з християнським догматом створення світу, але в оновленому його вигляді: світ створений, твориться тепер, був вічно створений.

Головними формами відчуженого, природного буття абсолютної ідеї у Гегеля є механіка, фізика, органіка. Механіка вивчає простір, час, матерію, рух, всесвітнє тяжіння. Матерія і рух нерозривно зв'язані. Немає матерії без руху і руху без матерії. Але матерія — лише зовнішнє виявлення абсолютної ідеї, рух — тільки переміщення у просторі, кругообіг, повторення того, що було раніше. Фізика — вчення про небесні тіла, світло, теплоту тощо. Органіка включає в себе геологію, ботаніку, зоологію. Матерія, за характеристикою Гегеля, інертна, стійка, не здатна до розвитку. Філософія природи в цілому — найбільш слабка частина його системи.

Розглядання абсолютної ідеї на заключному етапі її розвитку, коли вона залишає природу і повертається до самої себе, складає зміст духу. Це третя частина філософської системи Гегеля – вчення про суспільство. У Гегеля воно дістало назву „філософії духу”. „Ідея”, згідно з Гегелем, відчужує себе в природу, тобто переходить у своє інобуття, яке, у свою чергу, прагне повернутися в „рідну стихію” й пізнати себе в адекватній формі. „Природне” згодом переходить у „дух”, що „виходить з природи”, повертається „до себе” із свого інобуття. „Соціальне” є засобом зазначеного „переходу-

повернення” й водночас результатом творчої діяльності духу, полем реалізації його свободи, яка виявляється через самопізнання. Останнє має три щаблі: суб’єктивний дух, об’єктивний дух, абсолютний дух. Ці модифікації духу відтворюють різні підрозділи та рівні організації соціального, особливості його функціонування та розвитку. „Філософія духу” Гегеля охоплює суспільне буття загалом, його архітектоніку, взаємозв’язки, історію, розвиток.

У розділі „Суб’єктивний дух” Г. Гегель викладає своє вчення про людину — про дух у його „тілесному обрамленні”, тобто про душу. На думку філософа, душа людини є індивідуальним виявом роду людського — рас, націй, народів, що формуються в ході „симпатичної участі” душі в усезагальному житті природи. Гегель аналізує особливості душевного складу — національного характеру — греків, римлян, германців, італійців, французів, англійців, представників інших рас та народів світу. Індивідуальними якостями людей він вважав природні задатки, темперамент, характер. Філософ аналізував вікові та статеві особливості людини. Сенс людської діяльності, на думку Гегеля, полягає в розумному, мудрому ставленні до світу. Якщо людина не хоче загинути, відмічав Гегель, то вона повинна визнати, що світ існує самостійно і є у головному завершеним. Доросла людина вчиняє тому цілком розумно, відмовляючись від плану повного перетворення світу й намагаючись здійснити свої особисті цілі, пристрасті та інтереси лише при безпосередньому стиканні зі світом. У своєму житті людина керується свідомістю, розумінням загального плину подій у природі та суспільстві. Для Гегеля свідомість є предметом особливої уваги. Філософ розглядав такі рівні свідомості як: 1) свідомість узагалі (безпосередня свідомість, чуттєва свідомість — як те, що протистоїть предметів, незалежному від суб’єкта); 2) самосвідомість; 3) єдність свідомості та самосвідомості — розум. Ця частина теоретичних міркувань Гегеля позначена ним як феноменологія — наука про явища духу, про свідомість та форми її розвитку. Феноменологія Гегеля досліджувала такі проблеми, як співвідношення відчуттів та сприйняття, зв’язок

сприйняття та глуздового мислення, взаємозв'язок глузду та розуму, роль праці у розвитку свідомості тощо.

Гегель наголошує на оригінальному зв'язку свідомості (психіки) та тіла (тілесності) людини, розглядає останню як цілісну істоту. Водночас він підкреслює провідну роль духовного, причому так, що особистість — як безпосередній предмет психології (зключної частини вчення про «суб'єктивний дух») — постає у нього у своїй духовній сутності. Матеріально-фізичне підґрунтя психіки людини Гегель ігнорував практично повністю.

Розділ „Об'єктивний дух” філософ повністю присвячує розгляду соціально-історичного життя людства. Загальну схему розвитку об'єктивного духу Гегель вимальовує так: абстрактне право, мораль, моральність, яка, у свою чергу, охоплює сім'ю, громадянське суспільство та державу. Право, на думку Гегеля, є буттям свободи. Бути вільним, вважав філософ, означає усвідомлювати межі та необхідність того, що людина робить. Отже, право впорядковує волю конкретної людини, забезпечує її (волі) вияв уже не як свавілля, а як свободу. У вільному волевиявленні розуму, впорядкованому правом та законами, Гегель бачив підґрунтя соціальності як такої; її стрижень він убачав у свободі, субстанцією якої є приватна власність. «Лише у власності особистість постає як розум». Філософ уважно аналізував відносини власності, їхні історичні форми, проблему відчуження та свободи, організації суспільного життя як своєї угоди власників, кожен з яких визнає іншого як юридично рівноправного.

Поряд із зовнішньою організацією суспільного життя, механізмом якої є право, зазначав Гегель, існує й так звана внутрішня організація, механізмом якої є мораль.

Мораль, на думку Гегеля, є внутрішньою, суб'єктивною переконаністю особистості, її головними категоріями є категорії „добра” та „совісті”. Діючи згідно із совістю, людина здійснює добро для себе та для інших. При цьому вона не цурається почуттів, нахилів, інтересів, а навпаки — враховує їх. Підґрунтям же моралі є не почуття, а розум. Для того, щоб здійснити моральний вчинок, людина повинна пізнати обставини, за яких вона діє, пізнати об'єктивну реальність і

діяти згідно із світом та його законами. Через пізнання світу формується об'єктивна оцінка добра та зла. Єдність об'єктивного та суб'єктивного, згідно з Гегелем, є найвищим шаблоном розвитку об'єктивного духу — моральністю, яка виявляється в сім'ї, громадянському суспільстві та державі. Вчення про зазначені формовияви моральності увінчує гегелівське бачення архітектоники соціального. Завершальним акордом соціальної концепції Гегеля, щоправда, є аналіз форм суспільної свідомості. Проте саме через розгляд організаційних засад сім'ї, громадянського суспільства та держави Гегель уводить читача у розгалужений контекст суспільних відносин та інституцій, формує уявлення про суспільство як органічно змістовну систему.

Першоклітинкою соціального, на думку Гегеля, є сім'я — безпосередня субстанційність духу, що отримує своє визначення завдяки „своїй єдності, яка відчуває себе”, тобто любові. Крім любові, сім'я ґрунтується на таких підвалинах, як шлюб, спільна власність і піклування про неї, виховання дітей. Саме із сім'ї, підкреслює філософ, беруть витoki практично всі соціальні імпульси; в ній зароджуються соціальні відносини та спілкування людей як особистостей; сім'я постає як та соціальна інституція, де природна статева визначеність завдяки своїй розумності отримує інтелектуальне та моральне значення.

Другим шаблоном розвитку об'єктивного духу, згідно з Гегелем, є громадянське суспільство — економічні відносини між людьми, що здійснюються як реалізація їхніх багатоманітних потреб. У громадянському суспільстві кожна людина постає як мета для самої себе, всі інші (для неї) — ніщо. Водночас кожен усвідомлює, що без співвідносин з іншими людьми він не може досягнути своїх цілей у повному обсязі. Кожен для кожного у зв'язку з цим постає як засіб для досягнення своєї мети. І коли, здавалося б, різноспрямованість потреб і цілей об'єктивно підштовхує індивідів до зіткнення, в дію вступає всезагальність (розуму) — своєрідний ґрунт для опосередкування, на якому знаходять свою свободу всі одиниці. Особливість, обмежена всезагальність є єдиною

мірою, за допомогою якої кожна особливість сприяє власному благу. Такою всезагальністю є держава.

Цікаві й плідні ідеї висловлював Гегель, розглядаючи такі складові системи громадянського суспільства, як характер потреб людини та спосіб їх задоволення, характер праці та сформовані працею теоретична та практична культура, власність (майно) та суспільні стани (об'єднання громадян), здійснення правосуддя та механізм функціонування законів тощо. Особливу увагу філософ приділяв розгляду корпорацій, які, поряд із сім'єю, на його думку, становлять друге суттєве моральне коріння держави.

Державу — третій, завершальний щабель розвитку об'єктивного духу — Гегель розглядає як „дійсність моральної ідеї”, своєрідну „субстанційну волю”, що знаходить своє безпосереднє існування у правах, а опосередковане існування — у самосвідомості конкретної людини, її знаннях та діяльності. Підґрунтям держави є так званий народний дух, що живе в громадянах, спонукає до утворення тих чи інших державних інституцій, зумовлює характер їхнього функціонування. Філософ розглядає архітектоніку державної влади (законодавчу, урядову, виконавчу), аналізує способи організації влади та можливі зловживання нею, показує роль бюрократії у функціонуванні всіх державних механізмів, обґрунтовує абсолютний суверенітет держави, найвищою політичною формою якої, на його думку, є конституційна монархія.

Заключною ланкою гегелівської соціальної концепції є вчення про абсолютний дух — форми суспільної свідомості, головними серед яких є мистецтво, релігія, філософія. Розглядаючи ці форми в органічному взаємозв'язку та як послідовні щаблі розвитку абсолютного духу, Гегель констатує, що на першому з них — у мистецтві — дух саморозкривається у формі споглядання, на другому — у релігії — у формі уявлення, на третьому — у філософії — у формі поняття. Філософія, згідно з Гегелем, є найвищою формою саморозвитку абсолютного духу. На цій стадії дух досягає рівня абсолютного знання, осягає розумний сенс історії, постає як духовне підґрунтя її (історії) розумної завершеності.

Своє вчення про мистецтво Гегель виклав у „Лекціях з естетики”; релігійну свідомість він аналізував у „Лекціях з філософії релігії”; абсолютний дух на найвищій, тобто філософській, стадії розвитку мислитель розглядав у „Лекціях з історії філософії”. Кожен підрозділ гегелівського вчення про форми саморозвитку абсолютного духу є напрочуд обсяговим, цікавим за змістом, суперечливим, надзвичайно важким для розуміння й таким, що заслуговує на спеціальний фаховий розгляд. Важливим є розуміння визначених Гегелем форм суспільної свідомості як стадій саморозкриття духу — абсолютного підґрунтя та джерела розвитку соціальності. Вченням про ці форми, через які абсолютний дух досягає самопізнання своєї розумності, Гегель завершує свою соціальну концепцію. Завершивши перебіг через природу, людину, суспільні форми її буття й повернувшись до себе через форми суспільної свідомості, абсолютний дух закінчив свою роботу. Настав кінець історії. Далі, на думку Гегеля, розумові шукати вже немає чого: абсолютна форма організації соціального вже досягнута, і вона знайшла своє втілення в пруській монархії.

Останнє викликало у буквальному розумінні обурення практично всіх критиків гегелівської соціальної концепції. Філософа „величали” консерватором, утопістом, апологетом, тоталітаристом та іншими образливими прізвиськами. Гегель, між тим, не відповідаючи на ці випадки, залишався Великим. До його соціального вчення зверталися дедалі нові мислителі. І практично кожен із них знаходив у цьому вченні нові ідеї та оригінальні повороти бачення соціального геніальним філософом.

Таким чином, гегелівський діалектичний метод — прогресивна сторона розглянутої філософії. Її ж система, тобто вчення про природу, людину, суспільство як форми існування абсолютної ідеї, консервативна. Матеріалістичні тенденції в розвитку філософської думки Гегель або ігнорував, або фальсифікував. Завершив він свою систему тим, що оголосив її кінцевим пунктом розвитку філософії взагалі. Ним же самим проголошений принцип розвитку розбився об догматичну систему.

ЛЕКЦІЯ 5 АНТРОПОЛОГІЧНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ Л. ФЕЙЄРБАХА

Матеріалізм і атеїзм німецької класичної філософії представлені, головним чином, творчістю Людвіга Фейєрбаха (1804-1872 рр.). Він був сином відомого юриста. Після закінчення гімназії вчився на теологічному факультеті Гайдельберзького університету. Проте незабаром розчарувався в богослов'ї і через рік переїхав до Берліну, де в університеті слухав лекції Гегеля. Після закінчення Берлінського університету захистив у 1828 р. у Ерлангенському університеті дисертацію „Про єдиний, загальний і нескінченний розум”. Дисертація у цілому була витримана в дусі гегелівського ідеалізму, але Фейєрбах у ній розійшовся з Гегелем у ставленні до релігії взагалі, до християнської, зокрема. Він відстоював у дисертації ідею несумісності релігії та істини.

В Ерлангенському університеті приват-доцент Фейєрбах читав курси „Гегелівської філософії” й „Історії нової філософії”. У 1830 р. він опублікував анонімно „Думки про смерть і безсмертя”, у яких відкинув ідею безсмертя душі. Авторство було встановлено, книга конфіскована, а Фейєрбах був позбавлений права викладання. У 1836 р. він одружився і протягом 25 років майже безвиїзно жив у селі Брукберг, де його дружина була співвласницею невеличкої порцелянової фабрики. У 1869 році фабрика збанкрутувала. Останні роки життя філософ провів у жорстоких злиднях.

Остаточний розрив Фейєрбаха з ідеалізмом відноситься до 1839 р., коли була опублікована його праця „До критики філософії Гегеля”. У ній він матеріалістично вирішував основне питання філософії, а природу, буття, матерію розглядав як реальність, що з необхідністю породжує мислячий розум. У 1841 р. вийшла головна праця Фейєрбаха – „Сутність християнства”. У наступні роки були опубліковані такі його твори, як „Попередні тези до реформи філософії” (1842 р.), „Основа стану філософії майбутнього” (1843 р.) та інші.

Фейєрбах вітав революцію 1848 р. Він був депутатом франкфуртських національних зборів (1848 р.). В останні роки життя виявляв інтерес до соціальних і економічних проблем, вивчав „Капітал” К. Маркса, а в 1870 р. вступив у соціал-демократичну партію Німеччини.

Найпершу задачу філософії Фейєрбах вбачав у критиці релігії, у викритті тих ілюзій, що складають сутність релігійної свідомості. Він розглядав філософію і релігію як світорозуміння, що взаємно виключають одна одну: в основі релігії — віра в догмати, а філософії — знання дійсної природи речей. Живучість релігії Фейєрбах пояснював не тільки обманом і неуцтвом людей, але й умовами їхнього життя. Першоджерело релігійних ілюзій він вбачав у почутті залежності, обмеженості, безсиллі людини стосовно невіддільних її волі стихій і сил. Безсилля шукає вихід у фантазії, яка породжує надії і розради — так виникають образи богів, як джерел здійснення людських сподівань. „Людина вірить у богів не тільки тому, що в неї є фантазія і почуття, але і тому, що в неї є прагнення бути щасливою. Вона вірить у блаженну істоту не тільки тому, що вона має уявлення про блаженство, але і тому, що вона сама хоче бути блаженною; вона вірить у досконалу істоту тому, що вона сама хоче бути досконалою; вона вірить у безсмертну істоту тому, що сама не бажає померти” [9, Т. 2, с. 713].

Отже, релігія, вважав Фейєрбах, виникла з відчуженості людської сутності через приписування Богові тих атрибутів, що у дійсності належать самій людині. Бог є те, чим людина насправді хоче бути. „Нескінченна або божественна сутність є духовна сутність людини, яка, однак, відокремлюється від людини і увляється як самостійна істота” [9, Т. 2, с. 713].

Очевидна ілюзія, яка важко викорінюється: дійсний творець Бога — людина — розглядається як творіння Бога, ставиться в залежність від нього і таким чином втрачає свободу і самостійність. Релігія, за висновком Фейєрбаха, паралізує прагнення людини до кращого життя у реальному світі і до перетворення цього світу, замінює його покірним і терплячим очікуванням грядущої надприродної віддачі.

Звільнення від релігійних помилок Фейєрбах бачив у розумінні людини не як творіння Бога, а як найбільш досконалої частини природи. Природа, доводив він, існує незалежно від будь — якої філософії. Вона є та основа, на якій вирости люди. Поза природою і людиною немає нічого, а вищі істоти — це лише фантастичні відображення нашої власної сутності.

Так критика релігії переросла у Фейєрбаха в критику філософського ідеалізму, насамперед, німецького класичного ідеалізму. Основну ваду ідеалізму він вбачав в ототожненні буття і мислення. „...Уявне буття не є дійсне буття. Образ цього поза мисленням, субстрат реальності” [9, Т. 2, с. 713].

Ідеалістична філософія, за Фейєрбахом, являє собою спекулятивну філософію. Філософ, міркуючи про абсолютний розум, який нібито утворює приховану основу всього існуючого, по суті справи лише витончено викладає релігійні уявлення про Бога і створення ним світу. Проте Фейєрбах не ставив знака рівності між ідеалістичною філософією і релігією, він вказував на те, що раціоналістичне тлумачення релігії ідеалізмом веде до суперечності з релігійними догмами, які за своєю суттю непримиренні з наукою, розумом, логікою. Теїзм розуміє Бога як чуттєву істоту, особистість, що знаходиться поза світом; ідеалістична ж філософія перетворює Бога в безособовий дух, який розглядається як внутрішня сутність самої дійсності. Отже, спекулятивна філософія розчищає дорогу пантеїзму, тобто ототожнюванню Бога з природою. У цьому розумінні філософія Гегеля є ідеалістичним пантеїзмом, а філософія Спінози — пантеїстичним матеріалізмом.

У центрі вчення Фейєрбаха — людина, як „...єдиний, універсальний і вищий предмет філософії...” [9, Т. 1, с. 202].

Він відкинув ідеалістичне трактування, за яким людина розглядалася насамперед як духовна істота. На думку Фейєрбаха, людина стала психофізичною єдністю, єдністю душі і тіла. Тіло в його цілісності складає сутність людського „Я”. Духовне начало в людині не може бути відокремлене від тіла, дух і тіло — дві грані тієї реальності, що називається організмом.

Отже, сутність людини Фейєрбах трактував біологічно. Індивід, твердив він, — не історично-духовне утворення, як у Гегеля, а ланка в розвитку людського роду. Такий підхід до дослідження людини у філософії називається антропологічним (від грецьк. — людина і слово, поняття, вчення). Його прихильники вбачають у понятті „людина” основну світоглядну категорію і стверджують, що тільки виходячи з неї можна розробити систему уявлень про світ.

Фейєрбах ввів антропологізм у філософію, обґрунтував його як теоретичний і методологічний принцип. Він став у його вченні основою критики релігії і німецького класичного ідеалізму, а також свідченням обмеженості філософської позиції останнього. Фейєрбах критикував ідеалізм в основному з позицій метафізичного матеріалізму, внаслідок чого він разом з гегелівським ідеалізмом відкинув і гегелівську діалектику. Правда, у вченні Фейєрбаха є елементи діалектики. Зокрема, він визнавав об'єктивний характер заперечення, говорив про боротьбу між новим і старим, про заперечення у тому смислі, в якому розумів цей процес Гегель. Проте, це були лише окремі зауваження, оскільки проблема розвитку і загального зв'язку явищ по суті не привернула його уваги. Ще більш далекий Фейєрбах від розуміння діалектики як логіки і дійсно наукового методу пізнання і дослідження. В уявленні Фейєрбаха діалектика — це лише відомий ще з часів античності засіб ведення філософської дискусії, шлях пошуку суперечностей у судженнях співрозмовника. „Справжня діалектика не є монолог одинокого мислителя з самим собою, це діалог між Я і ТИ” [9, т. 1, с. 203]. Таким чином, Фейєрбах викрив таємницю ідеалізму — релігію, але він не зміг протипоставити діалектичному ідеалізму нову форму матеріалістичного світорозуміння — діалектичний матеріалізм.

Однобічність, метафізичність антропологізму Фейєрбаха найбільш випукло розкривається в його вченні про людину. Реальне життя людей, сутність людини він розумів абстрактно, поза зв'язком з певними історичними суспільними відносинами. Насправді ж людина є не тільки природна, але й історична, і

соціальна істота, її сутність не є абстракт, притаманний окремому індивіду, а сукупність усіх суспільних відносин. Як соціальна істота, людина — суб'єкт і об'єкт суспільних відносин. Специфіка ж сутності кожного індивіда визначається особливостями дії суспільних відносин на індивіда. Отож, людська сутність однозначно соціальна, вона постійно формується, розвивається, удосконалюється.

Неісторичне розуміння людини перешкоджало Фейєрбаху до кінця зрозуміти й історично минулий характер релігії. Він часто говорив, що релігійно-фантастичні погляди на світ неминуче зникнуть, людина відкине містичне уявлення про свою сутність, досягне на землі того, що релігія обіцяє їй у загробному світі. Водночас він думав, що релігія відображає і щось споконвіку властиве людині, хоча й у перекрученій формі, і тому релігійне почуття непереборне. Таким "вічно властивим людині" у Фейєрбаха виступає любов до людей. Любов же до Бога є перекручена форма людської любові. Звідси, любов — щира релігія, релігія без Бога.

Таке широке тлумачення релігії — найбільш слабка ланка фейєрбахівського антропологізму. Воно веде до своєрідного виправдання релігійного почуття, до переоцінки історичної ролі релігії. У працях Фейєрбаха вона нерідко трактується ледве не як головна форма духовного життя людей. Атеїст Фейєрбах, таким чином, проголосив себе реформатором релігії. Він не зрозумів, що наукова критика релігії не вичерпується зведенням релігійних уявлень до їхнього земного змісту. Головне в ній — аналіз матеріальних причин релігійного подвоєння світу.

В теорії пізнання Фейєрбах виступив як сенсуаліст. Він думав, що відчуття складає єдине джерело людського пізнання, що тільки те, що дане людині через органи чуття, має справжню реальність. Він відкинув можливість абстрактного пізнання за допомогою розуму, вважаючи останнє придбанням ідеалістичної спекуляції.

В теорії пізнання фейєрбахівський антропологізм виразився в новій інтерпретації поняття „об’єкт”. Воно, на його думку, спочатку формується у досвіді людського спілкування, тому перший об’єкт для усякої людини — це інша людина, „ТИ”. Любов до неї - шлях до визнання її об’єктивного існування, а завдяки цьому — до визнання реальності зовнішніх речей.

Антропологічний підхід характерний також для соціологічних й етичних поглядів Фейєрбаха. Це найменш розроблена частина його вчення. Він не зміг зрозуміти і з матеріалістичних позицій обґрунтувати соціальне життя, суспільну свідомість, моральність. Рушійними силами історії, доводив він, виступають людські почуття і пристрасті, тобто дещо реальне, але не матеріальне. Точка зору Фейєрбаха тут натуралістична, її вихідним пунктом є антропологічна характеристика людської чуттєвості як головної і визначальної сили поведінки кожного індивіда та суспільства в цілому.

Згідно з концепцією Фейєрбаха, людина діє за велінням чуттєвості. Форми чуттєвості різноманітні: любов до життя, прагнення щастя, егоїзм, інтерес, потреби, задоволення та інші. Слідуючи своїм почуттям, людина діє за необхідності й вільно. Коли людина діє вільно? Лише тоді, коли вона діє з необхідності. Для Фейєрбаха свобода — це також єдність людини з умовами, в яких виявляється її сутність. Птах вільний у повітрі, риба — у воді, людина вільна там і тоді, де і коли умови її життя дозволяють їй задовольняти своє природне прагнення щастя, реалізації своїх здібностей. Така абстрактна, натуралістична концепція свободи аналогічна позиції просвітителів XVIII століття, її вимозі привести умови людського життя у відповідність з людською природою, зробити ці умови людськими. Наприклад, якщо всі люди від природи рівні, отже, станові і всякі інші привілеї суперечать людській природі і повинні бути заперечені. Але яким чином? У Фейєрбаха чудотворцем знову таки виступає любов. Любов — сутність і мета людського життя, вирішальна сила в тому числі і морального прогресу.

Таким чином, суперечності життя, їх матеріальні, соціальні і духовні підстави були Фейєрбахом непомічені. Замість вивчення дійсних, живих людей у їхній історичній дії він створив культ абстрактної людини — ядро нової релігії. Необхідним був перехід до науки про людину і суспільство. Це завдання вирішив діалектичний матеріалізм.

Філософією Фейєрбаха завершується німецька класична філософія, її історичне значення полягає в розробці діалектичного світорозуміння і методу. Вона стала теоретичною основою створення і розвитку якісно нового напрямку у філософії — діалектичного матеріалізму.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- 1 Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії: Підручник. – К.: Либідь, 2001.
- 2 Вандишев В.М. Філософія. Екскурс в історію вчень і понять: Навч. посіб. – К.: Кондор, 2006.
- 3 Горак Г.І. Філософія: Курс лекцій. – К.: Вілбор, 1997.
- 4 Історія філософії: Підручник / За ред. В.І. Ярошовця. – К.: ПАРАПАН, 2002.
- 5 Кант І. Соч.: В 6 т. – М., 1964.
- 6 Кривуля А.М. І. Кант и немецкий идеализм: Учеб. пособие для студ. философских факультетов. – Харьков, 2004.
- 7 Овчаренко В.Н. Философия И. Канта: Методические указания. – Харьков: ХарГАЖТ, 1994.
- 8 Овчаренко В.Н. Немецкая классическая философия. Фихте, Шеллинг: Методические указания. – Харьков: ХарГАЖТ, 1996.
- 9 Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. – М., 1966.
- 10 Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та ін. – К.: Либідь, 2002.
- 11 Філософія: Навч. Посіб. / За ред. І.Ф. Надольного. – К.: Вікар, 1997.
- 12 Фишер К. История новой философии. – С.Пб., 1910. – Т.3.

