

6. Німецька класична філософія. Марксистська філософія

С

Кант І. а

Передмова до першого видання

Наше століття — власне століття критики, якій повинно підпорядковуватися все. *Релігія* на основі своєї святості і *законодавство* на основі своєї *величі* воліють поставити себе поза цією критикою. Отож у такому разі вони справедливо викликають підозру і втрачають право на щирі повагу, яку виявляє розум до того, що може стояти перед його вільним та відкритим випробуванням. [...] Такий суд є не що інше, як *критика самого чистого розуму*.

Я розумію під цим не критику книг і систем, а критику здатності розуму взагалі стосовно всіх знань, до яких він може прагнути незалежно від усякого досвіду, отже, вирішення питань про можливість і неможливість метафізики взагалі й визначення джерел, а також обсягу і меж метафізики на основі принципів. [...]

Передмова до другого видання

Я не можу ... навіть *допустити* існування *Бога, свободи* і *безсмертя* для цілей необхідного практичного застосування розуму, якщо не *відберу* у спекулятивного розуму також його претензій на трансцендентальні знання, так як, домагаючись цих знань, розум повинен користуватись такими основоположеннями, які, будучи в дійсності прикладними тільки до предметів можливого досвіду, все ж застосовуються до того, що не може бути предметом досвіду, і в такому випадку насправді перетворюють це на явища, таким чином оголошуючи неможливим усяке *практичне розширення* чистого розуму. Тому мені довелося обмежити *знання* щоб вивільнити місце для *віри*, а догматизм метафізики, тобто забобон, начебто в ній не можна досягти успіху без критики чистого розуму, є справжнім

джерелом будь-якої суперечливої моральної невіри, яка завжди вищою мірою догматична...

Тільки такою критикою можна підрізати коріння *матеріалізму, фаталізму, атеїзму, невіри вільнодумства, фанатизму й забобонності* які можуть завдавати всезагальної шкоди, і, кінець кінцем, *ідеалізму і скептицизму*, які більш небезпечні для шкіл і навряд чи можуть поширюватися серед широкого загалу.

[...] Не можна не визнати скандалом для філософії й загальнолюдського розуму необхідність приймати лише *на віру* існування речей поза нами (від яких ми ж отримуємо весь матеріал знання навіть для нашого внутрішнього чуття) і неможливість протиставити який би то не був задовільний доказ цього існування, якби хто-небудь надумав піддати це сумніву. [...]

Вступ

I. Про відмінність чистого й емпіричного пізнання

[...] Ми будемо називати апріорними знання, *безумовно незалежні* від будь-якого досвіду, а не незалежні від того чи іншого досвіду, їм протилежні емпіричні знання, чи знання, можливі тільки *a posteriori*, тобто з допомогою досвіду. В свою чергу, з апріорних знань чистими називаються ті знання, до яких зовсім не примішується ніщо емпіричне. Так, наприклад, положення «всяка зміна має свою причину» є положенням апріорним, але не чистим, оскільки поняття зміни може бути отриманим лише з досвіду...

II. Ми маємо деякі пізнання і навіть звичайний розсудок ніколи не буває без них.

Ідеться про ознаку, за якою ми можемо впевнено відрізнити чисте знання від емпіричного. Хоча ми з досвіду дізнаємося, що об'єкт має ті чи інші властивості, але ми не дізнаємося при цьому, що він не може бути іншим. Тому, *по-перше* якщо є положення, що мислиться разом з його *необхідністю* то це — апріорне судження; якщо до того ж це положення виведене виключно з таких, які самі в свою чергу необхідні, то воно, безумовно, є апріорним положенням. *По-друге* досвід ніколи не надає своїм судженням істинної чи строгої всезагальності, він повідомляє їм тільки умовну і порівняльну всезагальність (через індукцію), так що це повинно, відповідно, означати наступне: наскільки нам досі відомо, винятків з того чи іншого правила не зустрічається. Отже, якщо яке-небудь судження мислиться як строго всезагальне, тобто так, що не допускається можливості винятку, то воно не виведене з досвіду, а є безумовно апріорним судженням. Отож, емпірична всезагальність є лише довільним підви-

щенням значущості судження від того ступеня, коли воно має силу для більшості випадків, на той ступінь, коли воно має силу для всіх випадків, як наприклад, у положенні «*всі тіла мають тяжкість*». Навпаки, там, де строга всезагальність належить судженню по суті, вона вказує на особливе пізнавальне джерело судження, а саме: на здатність до апріорного знання. Отже, необхідність і строга всезагальність є вірними ознаками апріорного знання й нерозривно зв'язані одна з одною. [...]

... Якими є *речі в собі* і відособлено від усієї сприйнятливості нашої чуттєвості, нам цілком невідомо. Ми не знаємо нічого, крім властивого нам способу сприймати їх, який до того ж не є обов'язковим для будь-якої істоти, хоча й повинен бути притаманним кожній людині. Ми маємо справу тільки з цим способом сприймання. Простір і час є чистими формами його, а відчуття взагалі є його матерією. Простір і час ми можемо пізнавати *тільки a priori*, тобто до всякого дійсного сприйняття, і тому вони називаються *чистим спогляданням*; відчуття ж є тим у нашому пізнанні, завдяки чому воно називається *апостеріорним* пізнанням, тобто *емпіричним* спогляданням. Простір і час, безумовно, з необхідністю належать нашій чуттєвості, якими б не були наші відчуття; відчуття можуть бути дуже різними. Якби це наше споглядання ми могли довести до найвищого ступеня ясності, то цим ми все-таки не наблизились би до властивостей речі в собі. В усякому разі ми знали б тільки ... нашу чуттєвість, та й то лише за умови простору і часу, які притаманні суб'єкту; але *чим могли б бути речі в собі, ми ніколи не могли б дізнатися шляхом найяснішого пізнання явищ їх які тільки нам і даються*. [...]

Кант І. Критика чистого розуму.

Гегель Г.

а

Діалектичне заперечення

Треба нагадати про подвійне значення нашого німецького виразу «знімати». Під зняттям ми розуміємо, по-перше, усунути, заперечити, і говоримо, відповідно до цього, що закон, заклад є відмінним, усунути. Але зняття означає також збереження, і ми говоримо в цьому сенсі, що дещо збережене. Ця подвійність у слововживанні в німецькій мові, за яким одне й те ж слово має негативний і позитивний зміст, не повинна розглядатися як випадкова, і тим не менше ми

маємо дорікнути мові, бо вона призводить до плутанини, а повинні бачити в ній спекулятивний дух нашої мови, що переступає за межі лише розсудкового «або-або».

Відмінність, протилежність, суперечність

Відмінність є: 1) безпосередня відмінність, різниця, тобто відмінність, в якій розрізнені суть кожне саме по собі те, що вони суть, і кожне з них байдуже до свого співвідношення з іншими, яке, отже, є для нього чимось зовнішнім.

Примітка. Розсудок доводить роз'єднання цих визначень до такого ступеня, що, хоча порівняння має один і той самий субстрат для подібності і неподібності, воно все ж бачить у них різні аспекти цього субстрату і різні точки зору на нього; однак подібність, узятая сама по собі, є відмінністю.

Доповнення. Саме тим, що розсудок приступає до розгляду тотожності, він по суті справи вже виходить за свої межі і має перед собою не тотожність, а відмінність в образі голої різності (неоднаковості). Коли ми саме говоримо, згідно з так званим законом мислення, законом тотожності: море є море, повітря є повітря, місяць є місяць і т. д., то ми вважаємо ці предмети байдужими одне до одного, й ми, отже, маємо перед собою не тотожність, а відмінність. Але ми відтак не зупиняємося також і на розгляді речей лише як різних, а порівнюємо їх одна з одною й отримуємо завдяки цьому визначення схожості і несхожості.

Подібність є тотожністю лише таких речей, які не є одні й ті ж, не тотожні одна одній, і несхожість є співвідношенням між несхожими речами. Ці два визначення ... , не роз'єднані, не розпадаються на байдужі одне до одного різні аспекти чи точки зору, а кожне з них відображається в іншому. Різниця є тому відмінністю рефлексії чи відмінністю в самій собі, визначеною відмінністю.

Перехід кількісних змін у якісні

Говорять: у природі не буває стрибків, і звичайна уява, коли вона хоче досягнути деяке виникнення чи перехід, вважає, що досягне їх, уявляючи їх собі як поступове виникнення чи зникнення. Але ми показали, що взагалі зміни буття суть не тільки перехід однієї величини в іншу, але й перехід якісного в кількісне і навпаки, іностановлення, яке є переривом поступового і якісно інше порівняно з попереднім існуванням. Вода через охолодження стає твердою не поступово, так, щоб стати (спочатку) кашоподібною, а потім поступово

затвердіти до щільності криги, а твердіє одразу; вже досягнувши температури точки замерзання, вона все ще може цілком зберігати свій рідкий стан, якщо він залишиться в спокої, і найменше здригання приводить її в стан твердості.

У галузі моральній, оскільки моральне розглядається у сфері буття, має місце такий же перехід кількісного в якісне, і різні якості виявляються заснованими на різниці величин. Саме через «більше» і «менше» міра легковажності порушується й з'являється дещо цілковито інше — злочин, саме через «більше» і «менше» справедливість переходить у несправедливість, добродійність у порок. — Так само ж держави за однакових умов набувають різного якісного характеру через відмінності в їх величині. Закони і державний устрій перетворюються на щось інше, коли збільшується розмір держави і зростає кількість громадян. Держава має міру своєї величини, переходячи через яку вона внутрішньо нестримно розпадається при тому ж державному устрої, який за інших обставин складав би щастя і силу.

Гегель Г. Енциклопедія філософських наук.

Маркс К., Енгельс Ф.

а

Разом з поділом праці, що містить усі ці суперечності і ґрунтується, в свою чергу, на природно виниклому поділі праці в сім'ї і на розпаді суспільства на окремі сім'ї, що протистоять одна одній, — разом з цим поділом праці дано і *розподіл* що є до того ж — як кількісно, так і якісно — *нерівним* розподілом праці та її продуктів; отже дано і власність, зародок і первісна форма якої є вже в сім'ї, де жінка і діти — раби чоловіка. Рабство в сім'ї — правда, ще дуже примітивне і приховане — є перша власність, яка, зрештою, вже і в цій формі цілком відповідає визначенню сучасних економістів, за яким власність є розпорядження чужою робочою силою. А втім, поділ праці і приватна власність, це — тотожні вирази: в одному випадку говориться відносно діяльності те саме, що в другому — відносно продукту діяльності.

— Далі, разом з поділом праці дано і суперечність між інтересом окремого індивіда або окремої сім'ї і загальним інтересом усіх індивідів, що перебувають у стосунках один з одним; притому цей загальний інтерес існує не тільки в уявленні, як «всезагальне», але насамперед він існує в дійсності як взаємна залежність індивідів, між якими поділена праця. І нарешті, поділ праці дає нам також і пер-

ший приклад того, що поки люди перебувають у стихійно сформованому суспільстві, отже, поки існує розрив між приватним і загальним інтересом, отже, поки поділ діяльності відбувається не добровільно, а стихійно, — власна діяльність людини стає для неї чужою силою, яка протистоїть їй, яка пригноблює її, замість того щоб людина панувала над нею. Справа в тому, що як тільки виникає поділ праці, кожний дістає своє певне, виключне коло діяльності, яке йому нав'язується і з якого він не може вийти: він — мисливець, рибалка чи пастух, або ж критичний критик і повинен залишатися ним, коли не хоче позбутися засобів до життя, <...> Це закріплення соціальної діяльності, це консолідування нашого власного продукту в якусь речову силу, що панує над нами, що вийшла з-під нашого контролю, що йде врозрив з нашими сподіваннями і зводить нанівець наші розрахунки, є одним з головних моментів у дотеперішньому історичному розвитку.

Саме завдяки цій суперечності між приватним і загальним інтересом останній, у вигляді *держави* набуває самостійної форми, відірваної від дійсних — як окремих, так і спільних — інтересів, і разом з тим форми ілюзорної спільності. Але це відбувається завжди на реальній основі наявних у кожному сімейному або племінному конгломераті зв'язків по плоті і крові, по мові, по поділу праці в більш широкому масштабі і по інших інтересах, особливо, — як ми покажемо далі, — на основі інтересів класів, які, — будучи вже відособленими в результаті поділу праці, — відособлюються в кожній такій людській сукупності і з яких один панує над усіма іншими. Звідси виходить, що всяка боротьба всередині держави — боротьба між демократією, аристократією і монархією, боротьба за виборче право і т. д. і т. д. — являє собою не що інше, як ілюзорні форми, в яких ведеться дійсна боротьба різних класів одного з одним. Звідси виходить далі, що кожний клас, який прагне до панування, — коли навіть його панування зумовлює, як це має місце у пролетаріату, знищення всієї старої суспільної форми і панування взагалі, — повинен насамперед завоювати собі політичну владу, для того щоб цей клас, у свою чергу, міг виставити свій інтерес як загальний, що він змушений зробити в перший момент. Саме тому, що індивіди мають на меті *тільки* свій окремий інтерес, який не збігається для них з їх загальним інтересом — всезагальне ж взагалі є ілюзорною формою спільності, — вони вважають цей загальний інтерес «чужим», «незалежним» від них, тобто знов-таки окремим і своєрідним «всезагальним» інтересом, або ж вони самі повинні рухатися в межах цієї роз'єднаності, що і відбувається в демократії. З другого ж боку, *практична* боротьба цих окремих інтересів, які завжди *дійсно* ви-

ступали проти загальних і ілюзорно загальних інтересів, робить необхідним *практичне* втручання і приборкання окремих інтересів за допомогою ілюзорного «всезагального» інтересу, що виступає у вигляді держави. Соціальна сила, тобто помножена продуктивна сила, що виникає внаслідок зумовленої поділом праці спільної діяльності різних індивідів, — ця соціальна сила, через те, що сама спільна діяльність виникає не добровільно, а стихійно, уявляється даним індивідам не як їх власна об'єднана сила, а як якась чужа, поза ними існуюча влада, про походження і тенденції розвитку якої вони нічого не знають; отже, вони вже не можуть панувати над цією силою, — навпаки, ця сила проходить тепер ряд фаз і ступенів розвитку, які не тільки не залежать від волі і поведінки людей, а навпаки, спрямовують цю волю і що поведінку.

Це «відчуження» кажучи зрозумілою для філософа мовою, може бути знищене, звичайно, тільки при наявності двох *практичних* передумов.

Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія.

Фромм Е. а

Маркс і фальсифікація його думок

Іронія історії полягає в тому, що, не дивлячись на доступність джерел, у сучасному світі немає межі для спотворень і невірних тлумачень різних теорій. Найяскравішим прикладом такого роду служить те, що робиться в останні десятиліття з ученням К.Маркса. У пресі, літературі й промовах політичних діячів, а також у книгах і статтях відомих філософів та соціологів постійно згадується Маркс і марксизм. Створюється враження, що ні політики, ні журналісти жодного разу не прочитали жодного Марксового рядка, а соціологи й суспільствознавці звикли задовольнятися мінімальними знаннями текстів Маркса. І при цьому вони явно відчують себе абсолютно впевнено, бо ніхто із впливових у цій галузі людей не висловлює подиву із приводу їх сумнівних, неосвічених заяв.

Найпоширенішою помилкою є ідея про так званий «матеріалізм» Маркса, згідно з якою Маркс нібито вважав головним мотивом людської діяльності прагнення до матеріальної вигоди, до зручностей, до максимального добробуту, «забезпеченості» свого життя й життя своєї сім'ї. Ця ідея доповнюється твердженням, ніби Маркс не виявляв ніякого інтересу до індивіда й не розумів духовних потреб

людини: ніби його ідеалом була сита і добре одягнена «бездушна» людина. Одночасно Марксова критика релігії ототожнюється із запереченням усіх духовних цінностей (бо духовність трактується цими інтерпретаторами виключно як віра в Бога).

Виходячи з вищенаведених уявлень, соціалістичний рай Маркса підноситься нам як суспільство, в якому мільйони людей підпорядковані всесильній державній бюрократії; як товариство людей, які віддали свою свободу в обмін на рівність; це люди, які задоволені в матеріальному відношенні, але втратили свою індивідуальність і перетворилися на мільйони роботоподібних автоматів, керованих маленькою, матеріально забезпеченішою елітою.

Слід зазначити відразу, що це розхоже уявлення про «матеріалізм» Маркса абсолютно помилкове. Мета Маркса полягала у духовній емансипації людини, у звільненні її від уз економічної залежності, у відновленні її особистої цілісності, яка повинна була допомогти їй відшукати шляхи до єднання з природою та іншими людьми. Філософія Маркса на нерелігійній мові означала новий радикальний крок вперед шляхом пророчого месіанства, націленого на повне здійснення індивідуалізму, тобто тієї мети, якою керувалося все західне суспільне мислення з часів Відродження і Реформації і до середини XIX ст.

Ця заява, ймовірно, шокує багатьох читачів. Але перш ніж перейти до доказів, я хочу ще раз підкреслити, в чому полягає іронія історії: вона полягає в тому, що звичайний опис Марксових цілей і його уявлень про соціалізм як дві краплі води збігається з описом сучасного західного капіталістичного суспільства, де поведінка більшості людей мотивована матеріальною вигодою, комфортом та установкою на споживання. Зростання споживчих апетитів цього суспільства безмежне, воно стримується тільки відчуттям безпеки і прагненням уникнути ризиків. Люди досягли тут того ступеня конформізму, який значною мірою нівелює індивідуальність. Вони перетворилися, як сказав би Маркс, на безпорадний «людський товар» на службі у сильних і самостійних машин. Фактична картина капіталізму середини XX ст. збігається з тією карикатурою на Марксів соціалізм, яким його зображають його супротивники.

Ще дивовижнішим є і те, що люди, які звинувачують Маркса в «матеріалізмі», критикують соціалізм за «нереалістичність» у тому сенсі, що він не визнає матеріальну вигоду єдиним стимулом людини до праці.

Я спробую довести, що подібне трактування Маркса є помилковим: теорія Маркса не містить твердження, що головним мотивом людської діяльності служить матеріальна вигода;

справжня мета Маркса полягала у звільненні людини від тиску економічного примусу з тим, щоб вона могла — і це головне — розвиватися як людина (формувати себе як гармонійну особистість). Тобто головна турбота Маркса — звільнити людську особистість, допомогти людині подолати втрачену гармонію з природою й іншими людьми;

філософія Маркса — це швидше духовний екзистенціалізм (висловлюваний секуляризованою мовою), і саме зважаючи на свою духовну сутність він не відповідає, а протистоїть матеріалістичній практиці й матеріалістичній філософії нашого століття.

Як це стало можливим, що філософія Маркса стала спотвореною до невпізнання, перетворившись на повну свою протилежність?

Для цього є кілька причин. Перша з них — чисте нещастя. Справа в тому, що матеріалізм не вивчається в університетах, не піддається ні аналізу, ні критиці. Тому багато хто, ймовірно, вважає, що їм дане повне право говорити про все, що спаде на думку. Кожен вважає, що має право судити про Маркса, не прочитавши жодного його рядка або хоч би якогось мінімуму, необхідного, щоб розібратися в складній системі його думок та ідей. До речі, одна з головних праць Маркса з проблеми відчуження й емансипації людини («Економічно-філософські рукописи 1844 року») аж до 1959 р. взагалі була невідома англомовній публіці.

Інша причина полягає в тому, що радянські комуністи узурпували марксизм і спробували переконати світ, що вони у своїй теорії і практиці є послідовниками Маркса. І хоча на ділі все йде якраз навпаки, Захід погодився з їх пропагандистською тезою про відповідність радянської теорії і практики ідеям Маркса. Але не тільки радянські комуністи винні у фальсифікації Маркса. Думка про те, що Маркс відстоював ідеї економіко-гедоністичного матеріалізму, поділяється багатьма антикомуністами та реформ-соціалістами. Причини цьому відшукати неважко.

Хоча теорія Маркса є критикою капіталізму, багато її прихильників самі так дуже принижені капіталістичним духом, що наповнюють логіку міркувань Маркса економічними й матеріалістичними переконаннями, які існують у сучасному капіталізмі.

Фромм Е. Марксова концепція людини.