

Деякі аспекти неідентичності теорій філософського раціоналізму Н.Мальбранша та І.Канта

В передумові до першого у світі видання двох лекційних курсів відомого французького філософа Франсуа Федьє перекладач хайдеггерівської праці «Буття і час» Франсуа Везен визначає перспективи фундаментальної філософії у Франції на початку ХХІ ст. У лекції, яку він прочитав перед студентами одного із французьких ліцеїв наприкінці ХХ ст. і зміст якої при нагоді став вже згаданою передмовою, звертається увага на те, що в європейській духовній культурі відбулися кардинальні зміни з тої епохи, коли національними рамками держав Західної Європи регулювались стосунки між народами на всіх рівнях і всіх аспектах. Ф.Везен досить конкретно визначає проблему, яка фіксує стан розвитку філософської думки останніх два століття у Франції і ставить питання чи існує французька філософія взагалі. «Превосходство немецких философов на протяжении двух веков таково, что заставляет задуматься в этом смысле» [1, с.6]. Тенденція розгортання західноєвропейської філософської думки останні п'ятдесят років ХХ століття свідчить, на думку Везена Ф., що «почти все существенное, достигнутое в философии за последние два века было работой немецких философов: Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Маркс, Ницше, Гуссерль, Хайдеггер...» [1, с.6]. Складається враження, зауважує Ф.Везен, що з кінця ХVІІІ ст. філософія розвивалась лише в Німеччині, і що потрібно орієнтуватись самперед на думки німецьких філософів. І Франції, Англії, Італії та й Росії не залишається ніякого вибору, як розгортати на проблемному полі своїх власних філософських досліджень ідеї німецької філософії.

Відомий сучасний німецький історик філософії Вольфганг Рьод, зображуючи різномайття розвитку епохи Модерну наголошує, що німецька і французька філософія початку епохи Нового часу в особі, скажімо Р.Декарта, Д.Дідро формувалась під впливом філософських теорій Ф.Бекона [2, с.33, с.107].

Подібні міркування Ф.Везена і В.Рьода, цих відомих національних філософів для ситуації в сучасній філософській українській думці є симптоматичними. Бо сучасна українська філософська думка актуалізує проблему людського буття у його екзистенційно-антопологічному вимірі. Інтерес до цієї проблематики обумовлений частково поширеним прозахідним вектором суспільної трансформації України в європейське співтовариство. Іншою причиною, що обумовила зростаючий інтерес до цієї проблеми є поліваріантність пошуку подальшої перспективи українського суспільства, поява інтелектуального бажання задовільнити, наситити потребу в пришвидшеній ідентифікації соціокультурного, філософського співтовариства України із європейськими духовними цінностями у вирішенні суспільнозначимих проблем. Крім того, підвищена зацікавленість української сучасної філософії до історико-філософської проблематики обумовлена втратою, розмиттям світоглядних орієнтирів попереднього суспільного устрою України та невизначеністю критеріїв, які лягли б в основу формування нової світоглядної парадигми інтенсифікації нашого суспільного розвитку в лоні європейської цивілізації.

Українське соціокультурне середовище проходить період усвідомлення себе новою спільнотою, яка освоює нові для себе соціокультурні цінності західноєвропейської цивілізації. Відкинувши оптимізм соціалістичної орієнтації суспільного розвитку і повернувши свій зір на суспільні ідеали західних сусідів, ми зіткнулись із парадоксальною ситуацією. Виявляється, що західноєвропейська ментальність сама шукає нові світоглядні орієнтири, які вивели б її із кризи духу, стали животворною силою і заживили «розколи душі» (А.Тойнбі), які притаманні західноєвропейській духовності в постмодерну епоху.

В контексті даної ситуації в духовній культурі західноєвропейського співавторства актуальним є усвідомлення внутрішньої інтелектуальної суперечності як між провідними філософськими течіями, так і в лоні однієї з них, періодів розвитку етнонаціональної філософії на тлі загальноєвропейського

філософського континууму тих чи інших представників різних етнонаціональних спільнот.

Дослідження філософських систем епохи Нового часу можна умовно розмежувати на декілька напрямків, в яких представлені як вітчизняні, так і зарубіжні мислителі. Один напрямок містить теорії, в яких визначається статус новочасної раціоналістичної філософії як такої в історії західноєвропейської філософії.

Цей напрямок представлений декількома позиціями. Одна із них полягає в тому, що раціоналістична філософія Нового часу зіграла визначальну роль в подальшому розвитку європейської цивілізації і світової філософської культури обґрунтуванням домінанти розуму в пізнавальній та практично-перетворюючій діяльності людини. Цієї точки зору притримуються дослідники С.С.Аверінцев, Н.С.Автономова, О.В.Білокобильський, В.І.Гусев, О.Л.Доброхотов, В.М.Денисенко, В.А.Жучков, Т.П.Кононенко, В.А.Лекторський, А.І.Лой, А.В.Мамардашвілі, Н.В.Мотрошилова, С.Т.Мелюхін, Н.С.Мудрагей, І.С.Нарський, Д.Є.Прокопов, В.А.Роменець, В.В.Соколов, В.С.Стьопін, Н.В.Хамітов, В.І.Шинкарук.

Наступна позиція пов'язана з констатацією висновків, згідно з якими раціоналізм новочасних філософів зіграв із самою європейською культурою «злий жарт» через здійснення «принципу бумеранга» - епітафія розуму перетворила духовне життя європейців подальших століть в стан гнітючого песимізму, апатії, інфантильності та інтелектуального відчаю в осмисленні свого майбутнього. Цієї точки зору дотримуються Р.Гвардіні, М.Я.Грот, Е.Гуссерль, В.В.Зеньковський, Ф.Ніцше, також філософи російського срібного віку М.Лосський, С.Франк, також засновники постмодерної течії у європейській філософії.

Вищезгадані дослідники демонструють розбіжності в розумінні значимості філософських систем представників даної епохи, до яких належать Н.Мальбранш та І.Кант. Причому обидва філософи жили і творили у своїх національних державах, – перший – у Франції на початку розгортання епохи

Модерну, а другий у рідній йому Пруссії XVIII ст. в час наростання буржуазного меркантилізму та прагматизму, ідеалом якого ставав капітал в грошовому еквіваленті, витісняючи поступово релігійний ідеал на периферію структури світоглядних принципів життєдіяльності тодішньої людини.

Для Новочасних філософів Західної Європи принциповим було вирішення тих гносеологічних проблем, які визначали архітектуру систем філософського знання і пізнання з есхатологічних позицій. Йдеться про схожість проблематики досліджень, пануючий стиль філософствування, тобто все те, що зорієнтоване оптимістично на досягнення філософської істини.

Епоха Нового часу багата на різні прояви гносеологічного оптимізму в осмисленні буття людини, її пізнавальної активності і здатності досягати суще. Новочасний філософський раціоналізм демонструє своїм нащадкам пізнавальний оптимізм як сутнісну суб'єктивну силу реалізації гносеологічного ідеалу. Визначення можливостей меж пізнання в Новочасну епоху на подальшу його перспективу, встановлення відносності істин, які відкрило людство, дає можливість не сприймати гносеологічний оптимізм скажімо, Р.Декарта, Г.Лейбніца і Н.Мальбраса за утопію. Гносеологічний оптимізм цих мислителів засвідчується як його суб'єктивне співвідношення із об'єктивною реальністю і як формалізована системою категорій гносеологічна доктрина досягнення філософської істини.

Разом з тим у вітчизняній літературі практично відсутні спеціальні дослідження, в яких проводився б порівняльний аналіз ставлення представників німецького просвітництва (І.Кант) епохи Модерну до «новаторів» новочасної філософської думки, серед яких науковий статус оказіоналіста віддано Н.Мальбраншу за загальним визнанням його сучасників і який традиційно визнається в сучасній, також і в українській філософії.

З врахуванням актуальності визначеної проблеми сформована мета статті: осмислити інтелектуальне відношення представника періоду розквіту епохи Модерну німецького філософа І.Канта до філософської системи пізнання

Н.Мальбранша як виразника початку становлення раціоналістичної філософії цієї епохи.

І.Кант в декількох своїх працях звертає увагу на зміст міркувань Н.Мальбранша з ряду питань, що були актуальними на той період розвитку філософії. Своє критичне ставлення до філософії Н.Мальбранша німецький мислитель продемонстрував при вирішенні проблеми морального обов'язку. В поняття природи людини І.Кант включає свободу волі та вчинків. «Если человек в моральном смысле бывает или должен быть добрым или злым, то он сам себя должен делать или сделать таким. И то и другое должно быть результатом его свободного произвола» [3, с.291]. І.Кант визнає наявність в людині двох протилежних начал і розвиток особистості пояснює як боротьбу з причинами зла, які закладені в людській природі. Людина, на думку кенігзберського філософа, повинна розвивати в собі задатки добра і вдосконалювати себе фізично і морально. Він наголошує на соціальних чинниках прояву зла, не природних, і тим паче, не на обумовленості зла божественним діянням. В праці «Релігія в межах тільки розуму», посилаючись на Н.Мальбранша підкреслює, що тварина не може здійснювати зло, бо вона не порушує природного закону буття.

І.Кант прагне розкрити у своєму трактаті «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» 1764р. особливості національних характерів, оскільки вони базуються на різному відчутті прекрасного. «Среди народов нашей части света именно итальянцы и французы, - пише філософ (німець – курсив А.Д.), - более всего отличаются чувством прекрасного, немцы же, англичане и испанцы – чувством возвышенного» [4, с. 168]. І.Кант робить висновок, що притаманні людині відчуття прекрасного, благородного є наслідком вроджених природних особливостей людини (темпераменту, національності), а також виховання.

Н.Мальбранш, також як і Лейбніц, звертає увагу на етнонаціональні особливості суб'єктивного пізнавального відношення. Правда, він на противагу І.Канту розкриває етнічне забарвлення пізнавального акту людини на ситуації

різного ставлення представників народів європейської спільноти і східної (китайської) цивілізації до сутності першопричини буття світу.

І.Кант також звертає увагу на те, що Н.Мальбранш не визнає наявності душі у тварин, а значить вони не наділені ніякими почуттями. Дійсно Н.Мальбранш прагнув довести, що мислить духовне начало людини, не мозок, не тіло, а її нематеріальна душа. Для пояснення природного зв'язку між уявленнями душі, відбитками в мозку з одного боку, та між емоціями душі і рухом «життєвих духів» з іншого, Н.Мальбранш застосовує принцип випадкової причини – приводу. Для нього те матеріальне явище, що уявляється як істинна причина якогось явища чи події, всебічно обумовлене не безпосередньою дією Бога. Втручання Бога є істинною причиною лише прояву розумної дії людини. Чуттєва та раціональна форми відображення людиною об'єктивної реальності підпорядковані божественній активності як першопричині.

І.Кант не заперечує ролі релігії у формуванні моралі, але вважає, що мораль як така не залежить від релігії. Мораль може тільки привести до релігії. Віра в Бога «помогает нашей естественной потребности мыслить для всякой нашей деятельности в целом какую-нибудь конечную цель, оправдываемую разумом; в противном случае имелось бы препятствие для морального решения» [5, с.263]. Однак І.Кант не приймає позицію Н.Мальбранша стосовно визнання Бога єдиною активною першою причиною розгортання пізнавальних та моральних ознак людського буття. І.Кант пише, що для Бога немає потреби так вчиняти, оскільки ті індивідуальні дії субстанції, які дають та зберігають їх буття, мають підставою взаємну та всезагальну залежність поза впливом божественної діяльності. «Так как субстанции, находящиеся в одном и том же пространстве, имеют связь друг с другом, то отсюда становится понятной взаимная зависимость их определений, а также всеобщее воздействие духов на тела, а тел – на духов» [Т.1. с.313], бо вплив бога не завжди має особливий характер. Тут мова йде про те, що І.Кант досить скептично віднісся до мальбраншової теорії випадкових причин. Для божественної діяльності, пише І.Кант, немає потреби

визначати себе згідно з обставинами, то так, то інакше. І тут немає зв'язку субстанцій за випадковими причинами Н.Мальбранша.

Свою концепцію випадкових причин Н.Мальбранш викладає у праці «Трактат про природу і благодать», що вийшла з-під пера мислителя в 1680 р. В ній філософ висловлює думку, що «тварні істоти», тобто люди, не можуть проявляти свою активність із самих себе. Вони цілком пасивні, а тому вони лише випадкові причини для дії божественної всемогутності і благодаті. В склад таких носіїв прояву випадкових причин Н.Мальбранш включив Ісуса Христа, бо початок спасительної сили і діяльності Ісуса у відношенні до світу, на його думку, також виводиться із волі і сили Бога-Отця. Саме цей аспект міркувань Н.Мальбранша про суб'єкта-носія випадкової причини – Ісуса Христа, на нашу думку став причиною серйозних критичних зауважень з боку філософської та богословської громадськості, представниками якої були Ж.Боссюэ¹ і А.Арно.

От і виходить, що випадкові причини, їх наслідки - випадкові відношення між тілами, тілами і ідеями, між ідеями є лише частковим проявом необхідних відношень між матерією, «тварним» світом і Богом.

Проблему випадкової причини прояву того чи іншого відношення Н.Мальбранш також розглядає в невеликій за розміром, але досить важливій для нього самої праці «Бесіда одного християнського філософа з китайським філософом про Бога». В цій праці Н.Мальбранш збагачує свою концепцію випадкової причини тим, що розглядається вона у контексті компаративного аналізу християнських та китайських філософських принципів природи першоначала, буття світу, творчої ролі сутності Бога та можливостей людини осягнути божественні істини. В полеміці з китайським філософом про роль пізнання причинності Н.Мальбранш наголошує на постійній дії випадку у формуванні вражень про предмети, оскільки людина не має таких здатностей сприймати світ, які притаманні китайському Лі чи християнському Богу. Причина чуттєвого (тілом) сприйняття лежить за межами предмета, чи органів

¹ Боссюэ Жан Б. (1627-1704) – французький теолог, займався проповідництвом і літературно-філософською критикою заради морального очищення католицької церкви.

людського тіла і навіть душі. Розуміння причини існування речей матеріального світу дано не кожній людині, - стверджує Н.Мальбранш.

Якщо для китайського філософа цілком можливим є факт визнання душі як істинної причини всіх образів чуттєвого сприйняття матеріального світу, то, Н.Мальбранш, по-перше, заперечує суб'єктивну детермінацію чуттєвого сприйняття матеріального світу, тобто активність суб'єкта пізнання, по-друге, він заявляє, що розуміння причини існування речей матеріального світу дане не кожній людині, отже і не душі реального індивіда.

Аналіз праць Н.Мальбранша показує, що він лише намагався звернути увагу дослідників на ті гносеологічні упущення в побудові новочасних філософських систем, за якими філософи не бачили існування поряд із необхідністю і випадковістю здійснення подій в природі та житті людини. Н.Мальбранш детально розглядав природу випадку, але він підпорядковував його необхідності онтологічній як закономірності буття відношень об'єктивного світу і необхідності гносеологічній, за якою людина змушена осягати божественну благодать. Тому науково необ'єктивною є оцінка ролі Н.Мальбранша в історії філософської думки, за якою він є лише оказіоністом. Н.Мальбранш так само, як, скажімо, Г.Лейбніц, чи І.Кант, або Дж.Локк, визнавав домінуючу функцію необхідності в «організації» буття світу. У своїх працях він прагнув ліквідувати ті упущення в конструюванні світу попередниками і його сучасниками, за якими абсолютизувались принципи жорсткої детермінації подій необхідністю. У нього випадок також має право на свій прояв, але в межах прояву Божої необхідності. Необхідність у нього всезагальна, а випадок – частковість, яка суб'єктивно проявляється у свободі вчинку людини як прояву божественної благодаті. А в таких міркуваннях засвідчуються елементи діалектизму як способу мислення Н.Мальбранша і його спроби представити в лоні ідеалістичного трактування нам діалектичність буття як загальне.

Згаданий нами метафізичний абсолютизм інтелектуальної оцінки філософських міркувань Н.Мальбранша про співвідношення метафізичної необхідності і випадковості є свідченням того існуючого радикалістичного

стилю мислення серед багатьох мислителів Нового часу, який і спонукав до появи дихотомії «раціоналізм і емпіризм (сенсуалізм)».

Якщо Н.Мальбранш обмежує пізнавальні можливості розуму, по-перше невичерпною дією Бога, по-друге, біологічною природою людини, по-третє, соціальними умовами буття суб'єкта-індивіда, то І.Кант прагне вийти за межі визначеної Н.Мальбраншем обмеженості прояву пізнавальної активності людини. Він також пізнавальну свободу доповнює свободою моральною як засобу і умови здійснення процесу морального вдосконалення людини. Людина, згідно думки І.Канта, в своїй діяльності керується розумом, але сам розум необхідно розвивати так, щоб людина могла діяти на істинних критеріях влюбій пізнавальній ситуації. Його праця «Критика чистого розуму» є тим самим трактатом про метод, який вчить правильно застосовувати принципи прогресуючого пізнання. Діалектику чистого розуму І.Кант розглядає як метод навчання, роль якого дати для науки про мислення способи досягнення достовірного знання і критерії цієї достовірності.

Саме така свобода волі пізнання і до того ж морально змістовна дає можливість, згідно І.Канту, вийти остаточно за межі середньовічної схоластичної традиції визнання людини продуктом своєї власної гріховності, розкрити невичерпність гносеологічної активності людини, зорієнтувати в практичне русло нестримність людського прагнення пізнавати і перетворити науку через декілька століть у продуктивну силу суспільства. Кантівська активність розуму заперечує пасивність душі людини у концепції Н.Мальбранша. Також І.Кант / «осьова особа епохи» - А.Лой/ засвідчує зміну розуміння ролі розуму людини у своєму розвитку від сприйняття його як «конденсатора» божественних істин у раціоналіста-теолога Н.Мальбранша на початку розгортання епохи Нового часу до аксіоматичного визнання за розумом статусу єдиної істинної родової сутнісної сили людини, здатної не тільки пояснити світ, але і змінити його.

Також ця епоха свідчить, що навіть в самому середовищі філософів-раціоналістів не було єдиної стабільної позиції з ряду гносеологічної

проблематики філософії і на яку прагнуть не загострювати увагу сучасні представники критики ролі розуму, інтелекту в пізнанні і який продемонстрували мислителі раціоналістичної філософії епохи Модерну.

Література

1. Франсуа Везен. Философия французская и философия немецкая. //Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. Федье Ф. Воображаемое. Власть. /Пер. с фр. общ. ред. и поетов. В.В.Бибихина. –М.: Едиториал УРСС, 2002. – 152с.
2. Вольфган Рьод. Шлях філософії з XVII по XIX століття. /Пер. з нім. В.Терлецького та О.Вєдрова. –Київ: Дух і Літера, 2009. – 388с.
3. Кант И. Религия в пределах только разума. // Кант И. Трактаты и письма. –М.: 1980. – С.291.
4. Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного 1764. //Соч. в 6.Т. - М., 1964. Т.2. – С.168.
5. Кант И. Религия в пределах только разума. // Кант И. Трактаты и письма. –М.: 1980. – С.263.
6. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания. 1755. // Кант, Иммануил. Сочинения в шести томах. (Под. общ. ред. В.Ф.Асмуса, А.В.Гулыги, Т.И.Ойзермана), -М.; Изд-во, «Мысль», 1964. Т.1. - С.313.