

КАНТІВСЬКА ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ПРОБЛЕМИ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО ДОВКІЛЛЯ

М. А. Мінаков, канд. філос. наук, НаУКМА

ДВА ІМАНУЇЛИ. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНЕ ДОВКІЛЛЯ КАНТІВСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ ВІРИ РОЗУМУ

Історія філософії дуже часто уявляє собі часи німецької класичної філософії неперервним рухом удосконалення розуму. Це вдосконалення є наче головною репрезентантою епохи Німецького ідеалізму. Так, Віндельбанд у своїй три томній історії філософії другий том цілком присвятив епосі, що охоплює ходу філософії від Канта до Гегеля. Цей уривок є "окремим цілим", "відрізком часу, що сам собою вирізняється з загальної ходи історії"¹. Від Куно Фішера й Віндельбанда й аж до братів Бьоме таке бачення зберігає актуальність для історії філософії. Положення, що філософія Канта є частиною німецької класичної філософії, означає введення його філософії в контекст великих діалектичних систем XIX ст. Така ситуація, на мою думку, дещо спотворює умови розуміння філософії Імануїла Канта: поза увагою опиняються філософи — сучасники Канта, мислителі в дискусії з якими писалися Критики, люди, яким адресувалися аргументи великого кьонігзбергця. Фактично, поза увагою історії філософії, принаймні по цей бік Ельби, залишаються оригінальні філософи, цікаві мислителі, котрі, нажаль, не вписуються в картину Німецької класичної філософії, в "прогрес" філософської раціоналістичної думки. Це не тільки спо-

творює образ кінця Просвітництва, це спотворює наше розуміння Канта, позбавляє цінності інтерпретації його філософії.

Напевно ситуація, що дозволяє легковажно виводити філософа з автохтонного інтелектуального довкілля міститься при самій основі історії філософії, — адже вона досі перебуває в горизонті, окресленому Гегелем. Історію все ще вважають єдиним процесом, з магістральним шляхом розгортання своєї сутності. Пошук магістралі історико-філософської тяглості, залишає обіч ґрунтові дороги, поодинокі тропи, а іноді навіть двоядні шосе європейської думки. Так, наприклад, в тіні Канта, отця німецької філософської класики, залишаються "немагістральні" Якобі, Вінценман, Гаманн, — цей список можна продовжувати досить довго.

Просте філософське сумління підказує, що прочитати Канта в контексті титанів класичної епохи означає зрозуміти його думки в контексті філософії XIX ст. Звичайно, цікаво побачити перегук філософій Канта, Фіхте, Шеллінга та Гегеля. Але природне оточення думок Канта, їхній адресат, їхнє підґрунтя слід шукати не тільки серед тих, хто проголошував себе наступником критичної філософії, чи був у академічному ото-

ченні кенігсберзького філософа. Продуктивніше було б вдатися до аналізу кантового інтелектуального довкілля, оскільки в межах його семантичного поля залишаються ідеї — синоніми, гіпоніми, антоніми, нелогічні асоціації, плетиво впливів інших філософів. Розгляд в рамках довкілля дозволяє брати інтелектуальні течії в часовому полі одного покоління мислителів, до того ж в межах не тільки філософської думки, але разом із суцільним пластом гуманітарного знання. Тоді, власне, позиція філософа, що піддається історико-філософському опрацюванню, може претендувати на розуміння — в термінах свого часу, своєї культури, з коректним визначенням адресату думок, їхньої валентності.

В цій статті я не перетворюватиму Канта на *алхімічний перегонний куб*, де досягається вершина "розумового життя в епоху Просвітництва" і де "кінчається та долається Просвітництво"². Метою цієї статті є спроба показати філософію Канта в неklasичному оточенні. Для цього варто взяти нетематизовану наступниками І. Канта проблему співвідношення віри і розуму. Ця проблема забута не настільки, щоби вона взагалі випадала з уваги філософів, просто вона не викликала великого інтересу. Маргинальність положення Канта стосовно *Venunftsglaube* призвела до дезінтерпретації тих тем, що завжди викликали захоплення: річ у собі, моральне вчення Канта, цілісність розуму тощо.

Дана стаття також буде відповіддю всім тим інтерпретаторам, котрі безапеляційно — і традиційно — визначають позицію Канта як раціоналістичну, позитивістську та просвітницьку. Серед них варто назвати в першу чергу неокантіанців, з котрих походить традиція бачити Канта тільки в термінах першої частини "Критики чистого розуму". Обмежений раціоналізм та атеїзм вбачали у Канті російські релігійні філософи: Соловйов, Трубецький, Булгаков. Позитивісти вважали Канта своїм попередником, спираючись на слова Огюста Конта: "Я завжди вважав Канта дуже

сильним мислителем, метафізиком, котрий ближче за будь-кого підійшов до позитивної філософії"³. Дослідники творчості Канта Гартмут та Гернот Бьоме, котрі сьогодні репрезентують ту саму позицію інтерпретаторів XIX ст., проводять *anamnes vitae* Канта в термінах тілесності та неklasичного психоаналізу. Для кращого розуміння їхніх думок, Бьоме знаходять фон, на якому аналізують випадок (чи то хвороби, чи то філософії) Канта і водночас відтворюють міф про Близнюків — Імануїлів з контрастними функціями: Імануїл Кант — іпохондричний раціоналіст та Імануїл Сведенборг — ейфоричний ірраціоналіст. В такій бінарній опозиції частка одіозності Сведенборга передається кьонігсберзькому професору, але з протилежним знаком. У них Кант виглядає хворобливим раціоналістом, який наче втілює чесноти й хвороби Просвітництва. Загалом, уся згадана інтерпретаційна традиція вважає Імануїла Канта незаперечним раціоналістом, продовжувачем філософського проекту Просвітництва⁴. *Саме проти такої оцінки спрямовано цю статтю*. Свою позицію я звожу на кількох положеннях.

Перш за все необхідно визначити *покоління*, до якого належить філософські погляди І. Канта. Покоління — це не стільки вікова категорія, скільки залученість до певної сукупності питань, що стоять "на часі". В поколінні ми можемо побачити і подих епохи (певного моменту історичної одиниці тягlostі), і живе життя людини, і розмаїття ідей у їхній боротьбі та взаємодії. Поняття покоління дозволяє не відмовлятися від звичного історикам поняття епохи, і зберігає особистість філософа. Отже, філософію Канта необхідно побачити в межах його покоління.

По-друге, варто взяти одну з тем, що виявилася важливою як досліджуваному автору, так і його сучасникам, а не ті теми, що актуалізуються наступниками. Розглянувши "неklasичну" для наступних поколінь філософів тему (в нашому випадку — це тема віри розуму в текстах

Канта), що розроблялася філософом-класиком, я провокую читача звернути погляд до "тіньових", узбічних питань класичної філософії, через яку можна вийти на оточення Канта, його інтелектуальне довкілля. Через кантове поняття віри розуму (*Vernunftsglaube*) ми виходимо до дискусії німецьких філософів сухого розуму та ентузіастів тендітної віри. Завдяки цій дискусії перед нами постає гештальт покоління, що в термінах глобальної історії називається кінцем епохи Просвітництва. Варто зауважити, що оскільки проблема віри та розуму виходить за межі компетентності філософії, то перед нами розгортаються думки і філософів, і церковників, і митців, і літераторів, тобто вибудовується опис інтелектуального довкілля як цієї теми, так філософії Канта взагалі.

Покоління Канта

Вище вже говорилося про необхідність окреслити межі покоління Канта. Найпростіше це зробити за біографічним принципом: взяти до уваги дату народження, вихід перших книжок, участь у полеміках та дискусіях свого часу, листування, а також кого філософ визнавав попередником, а кого учнем — і ввести їх до — чи винести їх за — межі покоління автора трьох Критик. Хронологія життя Канта окреслює нам середину — другу половину XVIII століття, тобто часи панування в Пруссії Фрідріха Великого та Фрідріха Вільгельма II. Перший твір І. Канта виходить у 1749 році, а в 50-ті роки XVIII століття Кант оприлюднює вже велику кількість своїх творів, веде активне життя, бере участь у філософських та наукових дискусіях свого часу. Саме в цей час він реалізує себе як провідний мислитель, і саме в цей час формується його покоління.

Коли ми говоримо про покоління Канта, то йдеться про німецьких мислителів, які приходять на зміну "старому поколінню", до якого належали Лейбніц, Вольф та їхні прибічники. "Нове покоління" формується в кілька етапів. Воно, по-перше, базується на результа-

тах дискусії німецьких маргіналів з ортодоксальним лютеранством початку та першої половини XVIII сторіччя. Ортодоксальне лютеранство побижливо сприйняло лейбніціанство Вольфа і раціоналізм французьких просвітників. На відміну від Франції, Просвітництво в Німеччині, переважно завдячуючи Фрідріху Великому, не було в опозиції до влади. Поступово ортодоксальне лютеранство мало не сприйняло ідеали Просвітництва і цим нівелювало їхню привабливість для молоді. Просвітницькі ідеали покоління Канта сприймало як дещо засвоєне, старе, і звертало свої погляди на інші речі, неприйнятні просвітницькому лютеранству. Показником появи нового покоління в інтелектуальному житті Німеччини стало відновлення інтересу до Баруха Спінози. Ортодокси різко виступали проти спінозіанського пантеїзму. В суперечках із офіційними лідерами релігійно-філософської думки молодий Мендельсон приходить до формулювання свого власного пантеїзму. Нове прочитання Б.Спінози приводить Готліба Ефраїма Лессінга до пропагування "Християнства розуму". Молодь (серед них — Мендельсон, Лессінг, Кант, Лафатер, Гердер, Гаманн, Якобі та інші) не приймає спінозизм, але починає боротьбу "християнського розуму" з просвітницьким догматизмом. "Часи Канта ... — це ранок дня, коли в гадаю розумному побачили нерозумне, в прекрасному — потворне, в раціональному — ірраціональне"⁵.

Першою ознакою нового покоління, нової постановки проблеми, було те, що замість боротьби розуму і релігійної догми, характерної для дискусій епохи Просвітництва, почалася боротьба між філософами розуму та філософами віри, між спекулятивними здатностями людського розуму та здатністю відчувати, вірити й діяти. Цей рівень суперечності виводить філософів "нового покоління" за межі власне просвітницької парадигми. Адже Просвітництво, на відміну від деяких радикалів кантового покоління, не відкидає віру. Просвітництво вимагає

очищення віри від марновірства. Для просвітника протилежним вірі є не розум і невір'я, а забобони, тобто, віра, яка орієнтується на щось фальшиве. Як писав Ернст Кассігер стосовно просвітницьких упереджень, забобони забивають "брудом" витоків живої віри в людині. Щоби позбавитись хибної орієнтації, знання і віра мають разом, допомагаючи одне одній, пройти критичний розгляд, позбутися жупелу забобонів і, поєднавшись, покінчити з невірною орієнтацією⁶. Отже, нове філософське покоління вийшло за межі Просвітництва. Не було алхімії перевтілень Канта — з просвітника в класика німецької філософії, просто філософія вийшла за межі, визначені ідеологією Проствітництва, а в межі нової епохи, епохи великих діалектичних систем, на превеликий жаль істориків, ще не ввійшла.

Індикатором процесу формування нового покоління можна було б назвати початок творчого шляху професора Якобі: в листах до Мендельсона, замість того щоб узяти участь у суперечці ортодоксів, вольфганців, натуралістів та релігійних раціоналістів з приводу того, яку міру переваги має одкровення перед розумом, Якобі ставить питання про компетентність розуму взагалі. Ця постановка питання викликає жваву дискусію серед філософської "молоді". Кант, зокрема, бере участь у цій дискусії і видає одну з найважливіших своїх робіт "Що означає орієнтуватися в мисленні?". Певним чином і "Марення духовидця..." стосуються тієї самої проблематики. Таким чином, нове покоління філософів виходить до питань, які дають початок критичній філософії та філософії віри й почуття, між якими поділилися сучасники Канта.

Питання взаємин віри й розуму поволі ставало одним з наріжних питань. Гегель зауважив у "Феноменології свідомості", що Просвітництво не розуміло віру, перекручувало зміст її елементів, робило їх іншими ніж вони є в собі і для себе. Якщо поява критичної філософії добре описана в історико-філософ-

ській літературі, то напрям думки, який називають контр-просвітництвом і вершиною якого була філософія віри й почуття ще досить слабо вивчено. Контр-просвітництво було реакцією на короткозорий раціоналізм та механіцизм Просвітництва, що замовчували віру, не бачили її, губили в імперативах догматів, вважали церковними вигадками, пустими ритуалами. Подібна реакція не була дивиною для Німеччини: так само реакцією на *dosta ignogantia* в справах віри у XIV ст. було створення Райнландської містики, у XVI ст. — поява Реформації, в XVI-XVII ст. — повстання реформатів проти протестантських ортодоксів, у XVII—XVIII ст. — розквіт пієтизму. У XVIII столітті реакція на товстощікіре Просвітництво виразилося саме в явищі контр-просвітництва.

Термін "Contra — Enlightenment" ввів у обіг британський історик Л.В.Бек у своїй вагомій праці "Рання німецька філософія"⁷. На його думку, домінування інтелектуальної позиції лейбніцевольфганців, академічних філософів, з їхньою дійсничною натуральною релігією, що мала захист з боку ортодоксів та політиків, моралістський підхід до мистецтва, пасивне сприйняття реалій політичного життя, особливо пруського деспотизму, а також загальний оптимізм середнього класу, викликаний Вольфовою драбиною вдосконалення, — усе це викликало відразу в середовищі філософів з кантового покоління⁸. Якщо кантіанство в термінах соматичної екзегетики братів Бьоме визначалося як іпохондрія, то Проствітництво можна назвати хворобливою ейфорією, станом хибної самооцінки та оцінки інших.

Як вже згадувалося у кантового покоління було два основних орієнтири: критицизм, або свого роду реформація розуму, та контр-просвітницька філософія віри й почуття. В обох випадках просвітницький культ розуму відкидається. Основу для виступу проти просвітників покоління Канта отримало завдяки сполученню двох культурних явищ. Першим явищем я б назвав зворотний

бік самої епохи Просвітництва — потяг до містики та таємниць. Друге явище — зростаючий скептицизм, виразником якого стала філософія Девіда Юма.

Сен-Жермен, Каліостро, Месмер — так само є героями епохи Просвітництва, як і Вольтер чи Руссо. Безліч таємних організацій охопило Європу. Фрідріх Великий очолив Велику ложу масонів у Берліні. Важко було відрізнити де закінчується ентузіазм розуму і починається морок новостворених містерій. Культ розуму в Просвітництві не зробив людину розумнішою. Спочатку за межами філософії, на узбіччі культурного життя з'являються ростки, що потім втілилися у контр-просвітництві. Граф Цінцендорф, сучасник Вольфа, дав друге дихання піетизму. В літературі з'являються сентиментальні твори Альбрехта фон Галлера, де поетизується Всесвіт та відкривається природа як Божественне пророцтво. Піетистські настанови виголошуються в романах Християна Фюрхтгогта Геллерта, учня Крузіуса. Незадоволений просвітницькими belles-letters, ортодоксальним лютеранством та вольфганським моралізмом починає свою діяльність Клопшток. Шекспір, Руссо і Шефтсбері стали взірцями нового руху, спрямованого в літературі проти письменників на кшталт Готшеда. Вкотре література передчула зсуви в філософії.

Так само і в політиці відбулися суттєві зміни. У XVIII сторіччі німецькі інтелектуали поділилися на "патріотів" та "націоналістів". Націоналізм як явище в духовному житті німецьких країн вийшов з Пруссії і став надихати молодь всіх германських політичних утворень. Гордість за досягнення Фрідріха Великого, — його перемоги у війнах, покора його харизмі, ефективне управління країною — поєдналася з негативними рисами прусського ладу: бюрократизмом, замкненістю та ортодоксальним раціоналізмом. Націоналізм та ортодоксальність злилися воедино з середини правління короля Фрідріха. Проти цього руху виступили патріоти. Вони поєднували патріотизм, любов до своїх малень-

ких батьківщин, із феодальною пихою. Речником останніх став Юстус Мозер, котрий видавав "Оснабрюке Гешіхте". В політичному ракурсі просвітники в Німеччині були бюрократами та конституційними монархістами, а патріоти, котрі поступово самовиразилися в контр-просвітництві, за своєю політичною орієнтацією були консерваторами.

Нове покоління інтелектуалів мало також передумови для появи завдяки новим віянням у науці. В науково-філософській сфері просвітники проводили пропаганду ньютоніанської картини світу, поглядів Ламберта, Ойлера, Лагранжа та Даламбера. Ентузіазм прихильників Ньютона вів до деїзму та механіцистичного сприйняття природи. Нове покоління поступово заявляє про себе, виступаючи проти механістичного тлумачення природи. Альбрехт фон Галлер в своїх фізіологічних працях вимагав повернення до самої природи, в якій вбачав джерело життя та краси. Таке сприйняття природи характерно здебільшого контр-просвітницькому світобаченню, а пізніше проявилось в світовідчутті романтиків.

Зрозуміло, що нове покоління проявило себе й у нових віяннях в філософії. Сенсацією стало нове прочитання Лейбніца, завдяки публікації в 1765 р. доти невідомого "Nouveaux essais sur l'entendement humaine". Німці відкрили в Лейбніці критика емпіризму. Вольфганська версія філософії Лейбніца швидко почала губити прихильників, аж доки Кант не знищив її своєю першою Критикою. Натомість зростає цікавість до Спінози, про що вже велось, та оригінального Лейбніца.

Ще один новий момент — введення в німецький філософський дискурс скептицизм Девіда Юма. Його філософію сприйняли в Німеччині неоднаково. Так, Йоганн Федер (1740—1821) прийняв філософію Юма і намагався висловити її в термінах математики, бажаючи таким чином зробити її універсальною теорією всіх наук. Йоганн Ніколаус Тетенс сформувався як філософ у спробах дати позитивні відпо-

віді на епістемологічні сумніви Юма. Проте характерними для нового покоління були реакції Канта й Гаманна.

В кантознавчій літературі добре описано те, що Юм, разом з деякими іншими філософами, дав поштовх для витворення своєї власної позиції Імануїлу Канту. Завдяки "пробудженню від догматичного сну" Кант проводить переоцінку спекулятивних здібностей розуму й розбиває вольфіанство як неприйнятну суміш ілюзій та істин.

Геть інакшим був вплив Деvida Юма на релігійних філософів Німеччини. Гаманн, як і багато інших мислителів, сприйняв Юма як захисника віри проти закидів розуму. Адже розум, згідно з шотландським філософом, не може відповісти на релігійні, моральні та метафізичні питання.

Таким чином, ми бачимо, що появи новому поколінню інтелектуалів у Німеччині передували зміни в самій культурі, в політичному житті, в науці, мистецтві та філософії. Нові ідеї, нові імена та нові проблеми відділяють покоління просвітницьких мислителів від нового покоління, яке можна назвати поколінням роздоріжжя, точкою біфуркації, місцем, де народжувалися нові можливості для наступних поколінь, нова термінологія гуманітарних наук, нові цінності.

Два Імануїли: Сведенборг та Кант

Як вже згадувалося історики філософії, впевнені у "просвітницькості" Кантової філософії, дуже часто згадують іншого Імануїла — великого містика XVIII ст. Сведенборга з метою підкреслити орієнтацію Канта на зверхність розуму. Бінарна опозиція Кант — Сведенборг стала загальноприйнятною. Кассіер писав: "Сведенборг є для Канта карикатурою будь-якої метафізики надчуттєвого"⁹. Так само й у наші часи вже згадувані оригінальні інтерпретації братів Гартмута та Гернота Бьоме містять все ту ж опозицію: просвітник проти фантаста, Кант проти Сведенборга¹⁰.

Підставою для такого тлумачення подій другої половини XVIII ст. вважається книга І. Канта "Марення духовидця, пояснені мареннями метафізика". Але чи дійсно в ній йдеться про протиставлення? Ця книга побачила світ в 1766 році після кількох років прискіпливого слідства, проведеного Кантом за допомогою "шпигунів" — людей, яких він просив перевірити чутки про Сведенборга ще за три роки до написання книги". Цей інтерес до особи великого містика збуджував цікавість дослідників творчості Канта. Але більшість з них переймалася саме відмінністю філософа й духовидця.

Увагу привертало Балтійське море відмінностей, що лежало між Імануїлом з Кенігсберга та Імануїлом зі Стокгольма. На мою ж думку, спільного між ними було не менш ніж відмінного. Обидва походили з піетистських родин. Обидва на початку свого наукового шляху схилилися до математики та природничих наук. Сведенборг у 1734 р. видає тритомну працю "Досліди з філософії та мінералогії", де містилися його філософські трактати, сповнені картезіанським духом, праці з загальної фізики, де чи не вперше формулюється небулярна теорія. Потім шведський мислитель все більше заглиблюється в питання раціональної психології, особливо в проблему зв'язку тіла й душі, що прегукується з інтересами Канта часів написання "Марень". Під час філософських роздумів, 1743 року, відбувається релігійне навернення І. Сведенборга. Духовидіння переконує філософа й мінералога розпочати роботу над новими книгами. Після видіння Христа, що трапилося з шведським містиком 1744 року, починається робота над книгою "Поклоніння та любов до Бога", яка чимало вплинула на філософів віри та відчуття. Надалі, аж до своєї смерті в 1772 році, Сведенборг працював над містично-релігійними трактатами, де, зокрема, пояснював шляхи поєднання світу духів із світом матерії. Мабуть, цей момент вперше й привернув увагу Канта

до шведа. Імануїл Кант напружено працював у 60-ті роки над проблемою співвідношення душі й тіла. Для Канта справа Сведенборга стала унікальним експериментом з раціональної психології. Саме в результаті перевірок та довгих напружених роздумів стосовно ідей та питань, піднятих Сведенборгом, Імануїл Кант написав неочікувану для сучасників книгу — "Марення духовидця, пояснені мареннями метафізика". У ній Кант ставить перед собою питання про незрозумілі сили душі і способи її впливу на тіло. За своєю структурою, цей трактат нагадує в загальних рисах структуру критичної філософії. Книга складається з семи глав, що поділені між двома частинами. Перша частина — догматична, або теоретичний розгляд того, яким чином можливе спілкування духовних субстанцій з матеріальними тілами. Друга частина — історична, або практична, оскільки стосується практичних висновків з обмеження здатності розуму судити стосовно духовних предметів. Ця побудова нагадує приблизне співвідношення першої й другої критик. Крім того, вперше з'являється ототожнення практичного й історичного, що червоною лінією проходить крізь "Релігію в межах самого розуму". І головне: Кант починає виробляти свою власну філософську позицію, що вже не є скепсисом, який так часто вбачають у "Мареннях", а є "критикою", за словами самого ж філософа. В першій главі другої частини "Марень" Кант так описує процес критики: "... Я пропоную читачеві самому розкласти... двусмыслену суміш розуму і марновірства на її складові частини, і вже по тому визначити співвіднесення обох інгредієнтів мого способу мислення"¹³. Сведенборг нашою Канта на новий шлях, що виявився вирішальним для кьонігзберзького філософа¹⁴.

Якщо саме в цьому руслі ми подивимося на співвідношення двох Імануїлів, то буде важко говорити про їхню опозиційність. Мені більше до вподоби думка, що Сведенборг для Канта — це сам

Кант, точніше помилки, яких останній припустився в своїх ранніх творах.

Таким чином, наша розмова про двох Імануїлів спонукає до висновку, що ці два різні мислителі — це, власне, сам Кант, точніше Кант часів раціональної психології та Кант критичної філософії. Цей перехід до критики, ще ледь тільки позначено в "Мареннях", говорить про більше ніж просто народження нової філософії. Це є кінець епохи Просвітництва, де ентузіазм розуму співіснував зі скептичною філософією, де поряд існували філософії Вольфа й Юма. Кант виводить своє покоління за межі горизонту просвітницької ідеології, ставить його над проблематикою розуму й догматів. Філософ відкриває простір, де окрім його системи, виникають філософії Якобі, Гаманна, Фіхте та інших.

Таким чином я не бачу причин для протиставлення Канту Сведенборга. Опозиції немає, бо вони десь співпадають у своїх поглядах, як свідчить сам кьонігзбержець у "Мареннях духовидця": "Або у творах Сведенборга набагато більше розума і правди, ніж це могло здатися з першого погляду, або ж він зовсім випадково зводиться з моєю системою..."¹⁵. Зведення це полягає в загальному спрямуванні — у русі зі сфери просвітленого самозакоханого розуму до нових обривів думки.

Народження філософії віри: Кант vs Якобі

Якщо процес становлення критичної філософії добре відомий, то про філософію віри та почуття, що зводилася водночас із критицизмом, в нашій літературі відомо мало. Філософія віри (саме як філософська течія) зросла на основі, яка складалася з етично-релігійних поглядів пієтистів, космології І. Сведенборга та скептицизму Д. Юма. Філософське оформлення цієї суміші ідей розпочав Ф. Г. Якобі.

Фрідріх Гайнріх Якобі народився 1743 року в Дюссельдорфі. Як Кант та Сведенборг, він виріс у пієтистському

оточенні. З шістнадцяти років він перебував на навчанні у Женеві у Ле Сажа та Шарля Боне, чий ширий емпіризм виховав у Якобі емоціоналістський підхід до досвіду людини. Перші твори — "Альвільська збірка листів" та "Вальдемар" змальовують нам мислителя зі зневагою до раціоналістичної етики. Важливою для розвитку Якобі була його зустріч із Лессінгом у 1780 році. Через п'ять років Якобі видає "Про життя Спінози в листах до пана Мендельсона" (1785), де думки викладаються у діалозі з Лессінгом. Захист віри та закиди розуму викликали дискусії в громаді філософів, на які Якобі відповідає в програмних творах: "Девід Юм про віру" (1787) та в трактаті проти Канта "Про трансцендентальний ідеалізм" (1789). В наступному Ф. Г. Якобі посів місце голови Мюнхенської Академії та закінчив життя, перевидаючи свої ранні твори. Якобі не був систематичним філософом і не залишив учнів. Але його постать дуже важлива для розуміння покоління Канта, для осягнення того, що коїлося в філософії Німеччини в другій половині XVIII сторіччя.

Якобі так визначив своє бачення мети філософії: "На мою думку, завдання філософії — розкрити існування... Пояснення — це засіб, шлях до мети, перша ціль, але не остання. Останню ціль філософії неможливо пояснити: неподільне, безпосереднє, просте"¹⁶. Зрозуміло, що така мета невіддільна аналітичній силі розуму. Мета вимагає поваги до віри та почуття, в якому дається безпосереднє та неподільне. На його думку, демонстративна філософія, що прагне замінити віру добре поясненим знанням, веде до атеїзму та фаталізму, як це бачимо у Спінозі. "Але всі доводи базуються на чомусь баченому, чий першопринцип — одкровення... Елементарною частиною знання є віра"¹⁷. Якобі навіть вводить термін "сила (здатність до) віри" (Glaubenskraft). Ця сила є здатністю розуму як такого. Тобто розум, наукове знання спирається на віру та її дані. Розум опрацьовує інформацію подану

вірою. В цьому висловлюється примат віри над розумом.

З цих позицій Якобі піддає критиці філософські положення Канта, висловлені в другому виданні "Критики чистого розуму". Нагадаю, що в другому виданні Кант додає розділ "Про гадку, знання і віру", де, зокрема, закладає основу для своєї філософії релігії і говорить про співвідношення віри й розуму. Цей розділ посідає вадливе місце в другій частині "Критики чистого розуму" та показує зв'язок другої й третьої критик з першою: від поняття віра розуму тема розвивається до постулатів практичного розуму й положень етико-теології. Звісно, що Якобі не міг залишитись байдужим до критичної філософії та проблем, піднятих нею.

Положення І. Канта про те, що розум, як намагання розсудку досягти безумовного, не дає знання, а також про те, що чуттєвість та розсудок, як джерела знання, говорять виключно про явища, котрі не є онтологічно реальними обурили Ф. Г. Якобі. Останній писав, що стан речей і здатностей розуму, описаних Кантом, не дають нам знання взагалі. Можливо кьонігсбержець хотів створити альтернативу спінозівському фаталізму, веде далі Якобі, але робить це так само невдало: філософія, що довіряє тільки розуму, має спонукати або до спінозизму, або до "кантіанського нігілізму"¹⁸. Щоправда, Кант намагається уникнути свого власного нігілізму, як вважає Якобі, двома шляхами. По-перше, Кант вдається до припущення речі в собі. Але ж це — відтворення вже добре знаного в філософії дуалізму між досвідом та об'єктом пізнання. Подолати цей дуалізм можна було б знанням з джерел віри, але Кант вже заперечив саму можливість знання речей-в-собі і застосування категорій поза явищами. В цьому, за словами Ф. Г. Якобі, полягає фундаментальна невідповідність кантівської філософії: "Без припущення речі в собі я не можу увійти до системи Канта, а з цим припущенням я не можу там залишатись"¹⁹.

Другий крок до подолання дуалізму — це намагання надати вірі місце там, де воно не потрібно розумові. Ф. Г. Якобі назвав це "використанням пустого місця (пустого для знання)", в межах якого віра є певною і має сенс²⁰. Але оскільки віра для Канта не є знанням, то вся його теорія перетворюється на "абсолютний суб'єктивізм", що узгоджується з "філософським розумом", але не з "природною вірою", притаманною людині так само, як і дискурсивне мислення²¹.

Відомим висловом для сучасників Канта стало визначення критичної філософії як "скандалу філософії", адже за нею трансцендентальним ідеям не відповідає жоден об'єкт²². Головна помилка Канта, на думку Якобі, полягає в запереченні інтелектуальної інтуїції, синоніму віри. Реальність, відкрита розуму, — це надчуттєва реальність. Розум є вірою там, де він є безпосередній та інтуїтивний як чуттєве сприйняття, а останнє засновано на природній вірі. Як і чуттєве сприйняття, розум спирається на демонстрації, але не демонструє себе. Розум також є відчуттям, а тому не є подільним. Отже, робить висновок Ф. Г. Якобі, розум як віра є таким, що не демонструється, а як відчуття — не поділяється. Розум людини веде до абсолютного, а розсуд та чуттєвість працюють з відносним, умовним існуванням²³.

Якобі залишив чимало запитань до самого себе: чи віра тотожна розуму, чи вона перевищує його? Відповіді мюнхенський академік так і не дав, проте його критика критичної філософії дала поштовх для нових студій в філософії віри. Багато уваги до себе привернула праця "Висновки з філософії Якобі та філософії Мендельсона" (1786) Томаса Вінценмана, двадцятишестирічного пієтиста й учня Якобі. У ній Вінценман вдало сперечався з Мендельсоном. Молодий філософ відзначав, що у суперечці з Лафатером Мендельсон вдається до поняття віри, коли протиставляє "людський розум" спекулятивному. "Людський розум" майже нічим не відрізняється від поняття "віри" у Якобі, але ос-

танній більш відвертий та ширший у своїх термінах²⁴. Вінценман звинувачує Мендельсона у неправильному розумінні того, що Якобі називав вірою: це не "віра старих жінок та жалюгідних проповідників", а віра, що "перетворює знання про Бога на справу, силу та практику; віра у філософському сенсі стосується фактів усіх можливих рівнів існування, віра зводить людину до нічого та підймає до Бога"²⁵. Віра не мусить виправдовувати знахідки спекулятивного розуму, як того хоче Мендельсон від "людського розуму". Віра вводить факти в царину розуму, — одинокі, історичні, окремі факти, про які розум може висловитись, але які не може ані спростити, ані довести. Ці факти дають історії її історичну, позитивну форму. "Або позитивну релігію, або ніякої релігії! Або заповіді Божі, або ніяких взагалі!... Хіба є ще якесь відношення до Бога окрім віри, довіри та покори? А з Божої сторони, чи можуть заповіді бути ефективними, розумними та обов'язковими, інакше ніж завдяки одкровенню, вищій волі та обіцяному?"²⁶.

Цей ірраціоналістичний ухил німецьких філософів дуже насторожив Канта. Він був переконаний, що Якобі та його прихильники йдуть у небезпечний бік. У праці "Що таке орієнтуватися в мисленні?" філософ попереджав про загрозу втрати свободи мислення. Більше того, в цій статті Кант попередньо дає своє бачення віри розуму, яке потім з'являється в другому виданні першої Критики. "Чиста віра разуму навіть за наявності усіх природних даних і досвіду ніколи не може перетворитися на знання, оскільки основа для покладання істини у цьому випадку є лише суб'єктивно, а саме те, що вона є необхідною потребою розуму... лише передбачати буття Вищої істоти, а не демонструвати його."²⁷ Загальним висновком з критики положень Якобі та Вінценмана у Канта є попередження: "Якщо розум позбавлять його законного права першого голосу в тім, що стосується надчуттєвих предметів, таких як Бог та майбуття світу, то тим

самим будуть відкриті ворота усякої екзальтації, марновірства і навіть атеїзму"²⁸.

Смертельно хворий Вінценман встиг відповісти Канту у статті, де говориться, що кьонігсбержець припускається тієї самої помилки, що й Мендельсон: зі ствердження існування *необхідності віри* він виводить необхідність існування об'єкту віри. Канта звинувачено у логічній помилці.

На мою думку, говорити про помилку в філософських роздумах про віру у Канта важко. У Канта йдеться про те, що в *теоретичному* розумі (зауважте, що не в розумі взагалі) немає такої необхідності, що вимагала б віри. Теоретичний розум іноді вдається до "доктринальної віри", що уможливило реалізацію деяких припущень, але це не є природними спекулятивним здібностям людини. В практичному застосуванні розуму віра має іншу вагу. Оскільки моральний закон диктується практичним розумом, то постулати, без яких цей закон не може бути ефективним, виправдовуються як об'єкти "чистої раціональної віри". Необхідність вірити, про яку говорить Вінценман, та об'єкти віри у Канта в однаковій мірі ґрунтуються на моральному законі. І саме ця первинність морального над вірою є істинною причиною того, що релігійні мислителі дуже критично відносяться до положень Канта в сфері релігійної філософії. З іншого боку, Канта необхідно назвати релігійним філософом, принаймні тоді, коли він вписує в межі критичної філософії поняття "віра розуму" Зверніть увагу: поняття віри у Канта протистоїть поняттю знання, а не розуму. Але така нерадикальна віра ніколи не задовольнить "ентузіастів" Якобі та Вінценмана, з їхньою історичною та догматичною вірою.

Рецепція "віри розуму" в містичній філософії Гаманна

Нове слово в суперечці віри й розуму сказав ще один пієтист, земляк та товариш Канта — Йоганн Георг Гаманн. Непогано освічений молодик на початку

життя потрапив до Лондону й пройшов усіма сходами "морального розпаду". І як більшість сектантів, у найгірнішу хвилину свого столичного життя Гаманн пережив певний містичний досвід. Він повернувся, публічно покаюся, навіть видав книгу своїх гріхів, і повернувся до Кенігсбергу із новим розумінням Біблії, радикальним тлумаченням філософії Юма та безмежною довірою до Сведенборга.

Першу книгу Гаманн видає з посвятою Канту й Беренсу. Вона називалася "Спогади про Сократа", в яких, на відміну від Мендельсонова Сократа — просвітника, античний філософ виглядає містиком, людиною, котра йшла за своїм генієм. Це був Сократ — ворог просвітництва. Він, разом із Юмом, сприймався Гаманном в якості союзника проти філософії Канта. Гаманн писав "Наше буття та існування всіх речей ззовні має сприйматися на віру і ніяк інакше... Віра — не робота розуму, а тому не може бути підданою нападкам розуму, оскільки віра так само не є засобом розуму, як смак або зір."²⁹ Мудрість Сократа і будь-якого філософа полягала у чутливості та чуттєвості, у відмові від абстрактної раціональної спекуляції. Розум руйнує безпосередність відчуття та надійність віри.

Гаманн протиставляє християнство та просвітництво. Якщо Лессінг, Вол>тер та Кант трошили зовнішнє християнство заради раціонального ядра, то Гаманн відповідає їм: "Об'єкт ваших розваг та роздумів не є Бог, а лише слово — образ, такий само як і ваш універсальний людський розум, котрий є нічим іншим як поетичним дозволом обожнити дійсну людину." Просвітництво називається філософським "поклонінням ідолам"³⁰.

У своїх закидах розуму Гаманн заходить так далеко, що говорить про те, що просвітництво має відмовитися від ідолоклінства розуму, але й християнство має позбутися філософії. Він розводить предмети віри та предмети знання настільки радикально, як ніхто з просвіт-

ників. Просвітництво намагалося мирно співіснувати з християнством, усуваючи поволі християнські таїнства. Це не задовольняло Гаманна, він оголосив війну проти просвітництва.

Гаманн зводить свою систему, спираючись на докази Юма про банкрутство розуму та на свій власний досвід простоти слова Божого. Він називає свою позицію "вербалізмом", тобто метафізикою Божественного слова (Логос), що пояснює епістемологію та психологію мови. Згідно з цим філософія поділяється на правильну, тобто таку, що правильно вживає мову для перекладу та інтерпретації Логоса, та неправильну, котра лише грається словами.

"Біблія, природа та історія — Слова Божі, котрими Він промовляє до людини... Правильна мова людини — це мова, наближена до Божої, мова чуттєвих символів, що відбивають наївний досвід та доносять Боже послання до нас... Існує людська мова псевдо-розуму, що вживає абстракції та неприродні конструкції... А є людська мова пророцтва і поезії"³¹.

Ані Просвітництво, вклоняючись ілюзіям абстрактного розуму, ані християнство не потребують філософії. "Християнство не довіряє філософському плетиву, що є лише абеткою людської спекуляції." (Hamann, Golgotha und Scheblimini). Намагання Просвітництва жити у мирі з релігією позбавляє останню всіх її таємниць. Такий мир не задовольняє Гаманна, речника християнства. Переконавання Гаманна засновуються на філософських поглядах Девіда Юма, котрий, як здавалось Гаманну, довів банкрутство розуму. Гаманн називає свої погляди, свою філософію — "вербалізмом", метафізикою Божественного слова. Вербалізм пояснює природу, історію, епістемологію та психологію мови. Вербалізм — *правильне* використання мови для інтерпретації логоса. Природа та історія — то є слово Бо-

же. Бог — не математик, чи творець, він — Письменник (Bibl. Reflect. 120).

Своє філософське кредо Гаманн підсумував у чотирьох тезах: 1. Писання, Природа та Бог є словом Божим, мовою, котрою Він говорить до людей. 2. Мовою людини є мова схожа на Божу, мовою чуттєвих символів, що відбивають наївний досвід та транслюють послання Бога до нас. 3. Існує також людська мова псевдо-розуму, що використовує абстракції та синтетичні конструкції та не здатна відобразити емоції, відчуття та світ Бога. 4. Існує також людська мова пророцтва та поезії, що подібна до мови Божества та створює свої власні відчутні об'єкти³².

Висновки

"Марення духовидця" можна було б визначити як трактат, спрямований проти філософії віри та почуття. На цьому можна було б поставити крапку, але поглянемо на положення філософів віри. Гаманн став відомий завдяки фразі: "Доки ми прагнемо чистоти ідей, страви стають холодними та безсмачними". Він наполягав на єдності людської свідомості, де розум і віра не суперечать одне одній. Він протиставляє розуму — розсудок. Розсудок — це неправильне використання розуму, його творчої та спонтанної сили. І хіба не це саме ми знаходимо в критичних творах Канта?

Філософії віри і відчуття розвинули напрям думки Сведенборга і в результаті — перед нами постають різні шляхи до одної мети: опис свідомості без розриву на окремі здатності і спроможності. Не можна вважати "Марення" і філософію Канта відповіддю філософії віри, критицизм — лише один з шляхів німецької філософії того часу. І це не біда контр-просвітників, що їх ми не помічаємо в удавано прецизних студіях історії філософії німецького ідеалізму.

¹ Виндельбанд В. От Канта до Ницше. — М., 1998. — С. 6.

² Там само, с. 10. З цим визначенням погоджуються більшість істориків філософії різних часів і напрямів — від Куно Фішера й до Мішеля Фуко.

- ³ Цит. за листом О. Конта до д'Ешталя від 10 грудня 1824 поданого в: М.Ковалевский. Предисловие. // Родоначальники позитивизма. — СПб., 1910. — С. 2.
- ⁴ *Böhme H. Böhme G. Das Andere der Vernunft.* — Frankfurt/M: Suhrkamp, 1985. — 516 S.
- ⁵ *Шинкарук В. И.* Теория познания, логика и диалектика И.Канта. — К., 1973. — С.3.
- ⁶ *Cassirer E. The Philosophy of Enlightenment.* — Princeton, 1989. — P. 161.
- ⁷ Beck, Lewis White, *Early German Philosophy.* — Bristol, 1996. — P. 362.
- ⁸ *Ibid.*, - P. 363.
- ⁹ *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. — СПб 1997. — С.73.
- ¹⁰ *Böhme, Hartmut, Böhme Gernot. Das Andere der Vernunft.* — Frankfurt am Main, 1985. — S.245.
- ¹¹ Про це свідчать листи Канта до Кноблах (від 10.08.1763) та Мендельсона (8.04.1766).
- ¹² *Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика // *Собрание соч. в восьми томах,*— М., 1994. - Т.2. - С. 242.
- ¹³ Там само. — С. 247.
- ¹⁴ Один з небагатих кантознавців, це помічає С. Палмквіст (*Palmquist, Kant's Critique of Mysticism // Philosophy and Theology #3, 1989. — P. 385—394.*), зауважуючи, що Сведенборг був джерелом критичного методу для Канта. Файгінгер (*Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.- Stuttgart, 1922*) навіть говорить про те, що Кант перебрав деякі з ідей Сведенборга, але іронією викладу намагався відволікти увагу читачів.
- ¹⁵ *Кант И.* Собр. соч. в восьми томах. — М., 1994. — С. 250.
- ¹⁶ *Jacobi, Über die Lehre Spinozas in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn.* Berlin, 1916. — P. 90.
- ¹⁷ *Ibid.*, 173, 178.
- ¹⁸ *Jacobi, F.H., Werke.* - В.ІІ. - Leipzig, 1925. - S. 19.
- ¹⁹ *Jacobi, F.H., Werke.* - В.ІІ. - Leipzig, 1825. — 484. — S. 304.
- ²⁰ *Jacobi, F.H., Werke.* - В.ІІ. - Leipzig, 1825. - 484. - S. 33.
- ²¹ *Jacobi, F. H., Werke.* - В.ІІ. -- Leipzig, 1825 - 484. -- S 36, 37
- ²² *Jacobi, F.H., Werke.* — В.ІІ. - Leipzig, 1825. - 484. - S. 38, 42.
- ²³ *Jacobi, F.H., Werke.* - В.ІІ. - Leipzig, 1825. - 484. - S. 1 II.
- ²⁴ *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie von einem Freiwilligen.* — Leipzig, 1787. - P. 30-47.
- ²⁵ *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie von einem Freiwilligen.* — Leipzig, 1787. - P. 246-247.
- ²⁶ *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie von einem Freiwilligen.* — Leipzig, 1787. - P. 196-197.
- ²⁷ *Кант И.* Что значит ориентироваться в мышлении?// *Собр. соч. в восьми томах.* — М., 1994. — 718 с. - С. 99.
- ²⁸ Там само, с. 101.
- ²⁹ Цитується з *Hamann, J.G. Socratic Memorabilia (1787)* за книгою *R. G. Smith, Johann Georg Hamann.* - New York, 1960. - P. 182.
- ³⁰ *Hamann, J.G., New Apology of the Letter "H".* - New York, 1923. — P. 345.
- ³¹ *Ibid.*, 347 p.
- ³² *Hamann, J.G., Des Ritters von Rosencreuz letzte Willenmeynung...* // *Samtliche Werke.* Vien, Herder Verlag. - 1949. - 57. - III. - P. 27-33.