

4. **Кристева Ю.** Силы ужаса: эссе об отвращении / Юлия Кристева. – СПб. : Алетейя, 2003. – 256 с.
5. **Ницше Ф.** Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. – М. : РИПОЛ КЛАССИК, 1998. – Т. 2. – 1998. – 864 с.
6. **Панченко А. М.** Смех как зрелище / А. М. Панченко // Смех в Древней Руси / А. М. Панченко, Д. С. Лихачев, Н. В. Поньрко. – Л. : Наука, 1984. – С. 72–153.
7. **Погудина Т. Н.** Проблема безобразного в эстетике и искусстве: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Т. Н. Погудина. – М. : 1980. – 22 с.
8. **Шестаков В. П.** Эстетические категории: Опыт систематического и исторического исследования / В. П. Шестаков. – М. : Искусство, 1983. – 358 с.
9. **Якимович А. К.** Новое время. Искусство и культура XVII–XVIII веков / А. К. Якимович. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 440 с.
10. **Bettella P.** The Ugly Woman: Transgressive Aesthetic Models in Italian Poetry from the Middle Ages to the Baroque / P. Bettella. – Toronto : University of Toronto Press, 2005. – 260 p.

Надійшла до редколегії 14.01.11

УДК 101.3

О. М. Заєць

*Український державний хіміко-технологічний університет
(м. Дніпропетровськ)*

МИСЛЕННЯ ЯК ФІЛОСОФІЯ ЖИТТЯ

Здійснюється спроба запитування про сутність філософії, про можливість написання історії філософії. Показано, що вираз «філософія життя» є плеоназм.

Ключові слова: філософія, філософія життя, життя, мислення.

Осуществляется попытка вопрошания о сущности философии, о возможности написания истории философии. Показано, что выражение «философия жизни» есть плеоназм.

Ключевые слова: философия, философия жизни, жизнь, мышление.

The article is the attempt to ask about the essence of philosophy, about the possibility of writing the history of philosophy. It is shown that the expression «philosophy of life» is pleonasm.

Keywords: philosophy, philosophy of life, life, thinking.

Під назвою «філософія життя» з першого погляду у підручник студенти розпізнають напрямок філософії XIX–XX ст., для якого характерною була проповідь відмови від протиставлення ідеально-

го та матеріального, від об'єктивізму, напрямок, в якому життя, існування, натомість висувалося як наріжна категорія філософування. І така презентація є досить зрозумілою: віддати перевагу «ірраціоналізму» Ніцше та Шопенгауера перед гегелівським «раціоналізмом» (або навпаки – підносити «панлогізм» автора «Науки логіки» над «алогізмом» ніцшевського волонтаризму) – значить поставити крапки над «і» у систематизації філософської «класики» та «некласики». Виникає нова опозиція на місці старої (замість «ідеалізму-матеріалізму» – «раціоналізм-ірраціоналізм»).

Але за цією схемою можна не розглядити дуже важливу річ. Якщо критерій філософської класики – раціоналізм, а некласики – ірраціоналізм, то прірва між філософією «класика» Спінози та «некласика» Ніцше не може бути зделаною. З якою метою ми проводимо цей розділ між не- та класиками? Чи не намагаємось ми на основі власної неусвідомлюваної ангажованості розбудувати нову догматику та чи не приховуємо ми при цьому власну неспроможність або небажання філософувати? Окрім того, відсікаючи філософію життя від «раціоналізму», чи не заперечуємо ми можливості нового бачення текстів «раціоналістів»? І чи не є це відсікання прихованою спробою відмовитись від «класики»? Чи є можливість писати історію філософії, не вкладаючи думки інших у прокрустове ліжко власних розумових конструкцій?

Суперечки, диспути філософів, а також нові філософські системи виникали саме на місцях абсурду, непорозуміння. Аристотелівська критика ідеалізму Платона, гегелівське прочитання давніх та новочасних мислителів, агресія Шопенгауера щодо Гегеля, Ніцше щодо Канта та Сократа, сартрівське нерозуміння тих, кого він критикував – все це приклади підсилення власних концепцій за рахунок інших. Чи маємо ми поводитись подібним чином? А може, слід просто мовчати там, де ми чогось не розуміємо або з чимось не погоджуємось (бо як казав Геракліт, собаки брешуть на того, кого вони не знають)? Чи можна розуміти, сприймати, наприкінці, терпіти іншого як Іншого, а не лише як конструкт нашого власного мислення, тобто чи можливе таке відношення до філософського тексту, яке б не було претензією ствердити нове невідоме (по суті, ірраціональне для загальноприйнятого, бо воно-то і не вміщується у фрейм раціонального) за рахунок приниження старого, відомого? Чи можливо бути «посередині», не претендуючи на насилля по відношенню до відомого та, одночасно, на втрату самого себе?

Філософія життя як взірець західноєвропейської філософії, як європейська філософська класика, має бути перевідкритим, прочитаним знову нами – а саме тими, які замислюються про сенс життя й буття, мислення та свідомості, про саму філософію, про самих себе. Тож не можна не помітити, що твердження «філософія життя» є плеоназм. Дійсно, екзистенційна проблематика є суто філософською, онтологічно розмисли, розуміння життя як мислення є самим філософуванням. Розрізнення В. Дільтеєм наук про дух та наук про природу вийшло з усвідомлення особливості філософії,

тобто науки про дух, як мислення, визнання життя тим, що не підлягає об'єктивізації. «Задача наук про дух зводиться до того, щоб їх заново пережити та зрозуміти» [1, с. 9].

А чому б з погляду на обраний орієнтир – життя як мислення, філософування – не написати історію філософії так, що класиками її стануть і Спіноза, і Ніцше (не тільки він, зрозуміло, замислювався про неаутентичність існування, знаходячи смерть у буденності й бажав творчості, самопізнання, спалаху життя, трагічно промовляючи «Бог помер»), й Гегель (автор «Феноменології духу»), та молодий Маркс будуть розглянуті в контексті їхньої ангажованості романтизмом, філософією німецького ідеалізму, нашого реального філософування або ж у більш широкому контексті євангельської концепції життя, доречі, як і деякі інші мислителі, такі, наприклад, як Гоголь та Достоевський? Більше того, важливою задачею такої роботи буде розглядити онтологічний, етичний вимір в творчості навіть тих, кого загал відносять до науковців, теологів, проповідників, тобто не-філософів. Наша ціль – бути «ловцями чоловіків», шукати людину, мислення. Наша ціль – запитатись про себе, про те, хто ми та що ми є, а також як найчастіше виводити це питання у світ – до себе через інших, до інших через себе.

Дійсно, не завжди автори вітчизняних учбових посібників з історії філософії, навіть з філософської антропології, відзначають те, що проблема філософії життя (власне, філософії) є проблемою духу (за Дільтеєм), розуміння життя як мислення (тобто проблемою онтології), а не як відстороненого від нас біологічного, психологічного чи соціологічного об'єкту (який в їхніх теоріях гіпостазується), не такого, що має свої «об'єктивні» характеристики (які реїфікуються).

Суто філософське поняття життя слід відрізнити від біологічного, фізіологічного, психологічного, теологічного і т. ін., характерних для позитивістського (догматичного) підходу, при якому спостерігач-пояснювач намагається з певної «об'єктивної» позиції досліджувати реальність – наприклад, тіло або душу іншого – «бігаючи навколо предмету та збираючи його ознаки» (за висловом Канта), одягнувши догматичні окуляри й не сумніваючись не тільки в бездоганності оптики тих окулярів, не рефлектуючи, але й не здогадуючись про те, що його дослідження є його власним конструюванням реальності. Таким чином, розрізнити філософський сенс поняття життя – значить зрозуміти природу філософування як таку, і з необхідністю вийти за межі позитивізму, за межі безглузких пошуків того, що було раніше – курка або яйце (дух або матерія) та запитати перш за все себе про себе самого. Нам слід зайняти позицію іманентного спостерігача, а це вимагає певної мутації нас самих, зміни світоглядної установки, відмови від примітивного спекулятивізму, догматизму, тобто від буденного самозрозумілого погляду на речі – вихід в матизму, тобто від буденного самозрозумілого погляду на речі – вихід в феномену життя, то біологізаторство, психологізм та соціологізм недоречні, оскільки не передбачають онтології.

Але не тільки повернення назад до Канта є актуальною справою у вітчизняній філософській науці. Крім того, важливим є та-

кож осмислення й теорії трансцендентальної суб'єктивності, і її критика – своєчасна процедура в контексті нинішнього стану справ в західній філософській антропології. Синтетичні та аналітичні процедури мислення, проаналізовані Кьонігзбергським філософом, не є єдино можливими. Більш розгорнутим і зрозумілим є постструктуралістське тлумачення мислення як тілесності, нарешті, різних форм габітусів, раціональностей і т. ін.

Нажаль, все ще мало прояснено у підручниках, монографічних історико-філософських дослідженнях залишається особливість філософії як мислення, що є працею-пошуком людиною самої себе до та поза догматичних меж, забобонів і умовностей; тобто не відзначається те, що проблематика філософії життя є проблематикою самої філософії (не тільки у виключно кантівській, або гегелівській, і тим паче не в класично-позитивістській, когнітивістській презентації). Доречі, провідником у простори філософування в Радянському Союзі, скажемо без перебільшення, був М. Мамардашвілі. Його поняття реальної філософії вже стало загальновідомим.

Тож вводячи в якості критерію реального філософування ніцшевський та фрейдівський критерій моці (бажання), гайдеггерівську налаштованість на Буття як найаутентичніше існування, етичну настанову, прийнявши дельозівський заклик до філософування «посередині», здається, зможемо примирити давніх та теперішніх філософів на спільному полі їхнього та нашого мислення. І тільки так можна проявити сутність філософії, бути чесними перед самими собою, виправдати свій бізнес як справу викладача та дослідника історії філософії.

Оскільки філософія життя є, по суті, самопізнанням, справою самого суб'єкту (що вмирає та народжується, трансформується, росте, деградує і т. ін.), на наш погляд, її можна вважати тотожною самій філософії. На відміну від показаного в підручниках знання про це, представниками філософії життя (або ж класиками – тими, хто продемонстрував, як саме філософувати) будемо вважати тих авторів, які розрізняють філософський дискурс – онтологічну проблематику (починаючи конструювання світу з себе, тобто з критики, феноменології, психоаналізу, деконструкції і т. ін. власного Я, визначення власних пізнавальних передумов, відкриття себе). Спекулятивні міфологічні побудови, будь-яке фарисейство, догматизм, тобто матеріалізація думки (зведення «небес» на «землю») не мають прямого відношення до філософської справи. І навпаки, розуміння мислення як суб'єктної справи (чи то уяви, чи то сприйняття), що націлена не на привласнення якогось трансцендентного плану, а розуміння, прийняття вольового волевиявлення Другого (іншого), що для формальної логіки та позитивізму, спекулятивізму завжди є лише можливим, – є планом розгортання філософування.

Тобто із сказаного можна зробити попередження: філософія є самопізнанням, відбувається тільки в плані самопізнання, а вихід з цього плану є маренням, не тільки за-мисленням, але й за-життям, за-буттям в прямому значенні цього слова, і з будь-якими мареннями, привидами, що відбуваються в нас і з нами, нам слід працювати

ти, боротися; філософія є романтичним бажанням і реалізацією «справжнього» понадлюдського, понадбуденного надчуттєвого Буття, тобто майбуття, що є лише можливістю для осягнення спекулятивною думкою, чи, іншими словами кажучи, її трансцендуванням.

Оскільки життя ми визначили як суто мислення, може виникнути питання, яку дефініцію в обраному непсихологічному контексті ми даємо такій важливій філософській категорії, як свідомість? Припустимо: свідомість – то й є справжнє досконале мислення, узгоджене із відомістю трансцендентності, Буття. Тобто якщо, подібно Гайдеггеру, Платону, середньовічним німецьким містичам, романтикам та ін. ми визнаємо Буття, яке не вимірюється сущими, але є трансцендентним будь-яким знанням про нього, ми передбачаємо можливість схоплення його, і цю можливість називаємо свідомістю. Тобто свідомість – це блискавка, мить зв'язку буття та слова про нього, трансцендентальна апперцепція як така. Непізнана можливість. Так Кант не використовує слів «життя», «майбуття» і т. ін., хоча його розмисли в «Критиках» розгортаються навколо саме Майбуття, що є лише можливим для спекуляції (яка необхідно стикається з відомими антиноміями). Ding an Sich – це не тільки позначення буття природних речей як таких, але також морального абсолюту, який досягається в акті не раціональному, а у вірі, безумовному акті, проілюстрований формулою категоричного імперативу. Треба підняти знання до рівня віри – ось і заклик Канта до реальної філософії.

Тут виникає супутнє питання: що є не-свідомим мисленням? Чи можна утримувати свідомість, чи може вона продовжуватись, який її онтологічний статус? Невже свідомість – Ніщо, як стверджував Сартр? Чи не є це спрощенням проблеми філософії, мислення? Схоже на те. Ми закинуті у світ, в культуру. Наше буття, мислення, неможливе поза мовою, свідомість не буває чистою.

Вимальовується таке. Поняття мислення відноситься до поняття життя, як поняття свідомості – до поняття буття. Друга пара є характерною для онтології буття, трансцендентальної філософії, феноменології. А от перша пара – мислення-життя – є проблемою саме неklasичної онтології, онтології смислу, реальної філософії. На місце розмислам про буття-у-собі виступають розвідки мислення як такого, речення, мови, Логоса. Тобто концепція трансцендентального суб'єкту вже поступається структуралістським (вірніше, постструктуралістським), психоаналітичним концепціям мислення. Ніцшеанське побажання мати в собі хаос, щоб створити зірку, що танцює, якщо і реалізується, то тільки в філософії життя, реальній філософії.

Таким чином, погодимось, що не-, або поза-свідоме, позажиттєве мислення характеризує об'єктивізуючий підхід (що презентований Дільтеєм як характерний для наук про природу). Прикладом протистояння об'єктивізму може бути демонстрація важливості самопізнання Гераклітом. *Панта реї* – все тече, отже – марно шукати *архе*, марні спроби його фіксувати в формі знання, ця фіксація є маренням, дурістю, тому Геракліт і плакав, бачачи недоумків, адже був безсилий розтлумачити загалу свої діалектичні знахі-

дки. Гайдеггер переспіває історію про ефеського філософа: коли до нього за відповіддю про місце існування богів завітали мандрівники, й зайшовши в його дім, побачили філософа біля каміну, то почули відповідь Геракліта: «І тут також». Це був натяк на необхідність зняття установки на розуміння мислення як знання, яке можна було б привласнити, це був натяк на безглуздість об'єктивізації. Це був натяк на необхідність самопізнання, пошуку божественного в собі, без авторитетного посередництва, тобто не в зовнішніх регіонах знання. Жити пропонував слухачам Геракліт, мислити, бути, як би не банально виглядала ця наша сентенція.

Життя пристойть готівковому знанню – статичі, догматиці. Признати це, слідувати цьому признанню може означати піти проти всієї авраамістичної концепції творення, гносеологічної концепції досконалого абсолютного буття, що є ціллі пізнання («Науки логіки»). Це признавали свого часу ті, хто розумів філософію як науку про незнання і ті, хто продовжують бути чесними перед самими собою, тобто філософи.

Дуже цікавою версією філософії життя є німецький ідеалізм – від Екхарта до Маркса і Ніцше. Наприклад, якщо розглядати негачію гегелівської «Феноменології» як висхідний шлях, роман-самопізнання, демонстрацію недоліків різних типів мислення, можна бачити що цей шлях вінчас абсолютне мислення, а саме така негачія, яка утримує в собі всі недоліки догматичного, скептичного та інших типів мислення. Це абсолютне мислення (згідно нашому визначенню, свідомість) є знанням про незнання, в якому его-претензії на володіння знанням зняті. Це можливість, май-буття, таке Буття, що не виключається, але ми не є його володарями навіть тоді, коли його досягаємо.

До-життя, смерть, народження, цикл смертей та народжень (різних типів мислення) – сансара Гегеля, що розривається в нірвані абсолютного знання – так можна бачити, звести спільні категорії філософій (філософій життя) Заходу та Сходу. Філософування «посередні», яке демонстрували Д. Зільберман та О. П'ятигорський, прояснює для нас багато незрозумілих раніше речей.

Ding an Sich Канта, абсолютне знання Гегеля, Буття Гайдеггера є можливістю для осягнення спекулятивним, поки що недозрілим мисленням, або ще ненародженою свідомістю. Це загадкове модальне дієслово «має» вміщує ґрунтовну ідею про Буття як таке, що не вимірюється аніяким суцям. Про це нам невпинно твердить М. Гайдеггер, і його роз'яснення Буття як абсолюту, відсилка до Геракліту, досократиків, ретельний аналіз схоластичної середньовічної філософії має лише цей важливий момент в якості мети усього філософування німецького мислителя. Буття не вимірюється суцями. Згадаймо Платона з його метафорою печери, негативну теологію Ареопагіта, згадаймо Екхарта з його проповіддю любові, що сильніше за смерть, про Ніщо, згадаймо Бьоме про ніч душі, Н. Кузанського про «вчене незнання», згадаймо Спінозу з його теорією про субстанцію та про фатальну обмеженість наших пізнавальних можливостей. Згадаймо й перейдемо з плану зовнішнього в план внутрішній, план самопізнання. І якщо вирішили філософувати, то не змінимо своєму рішенню.

Таким чином, в історії філософії існують розгорнуті відповіді на питання про те що є мисленням, життям, свідомістю, нам лише необхідно придивитися до samozрозумілих речей, просто уважніше читати тих, кого ми вже читали (коли були іншими, ніж ми є зараз), а також про кого не критично склали враження згідно «авторитетним» на них точкам зору. Відкинемо ті авторитети, минулих самих себе. «Згорнімося у самих себе», як закликав нас до цього Марк Аврелій і Григорій Сковорода.

Життя, мислення, свідомість не має ні в якому разі розумітись як готівка. Думками не можна обмінятися як яблуками, також безглуздо використовувати аналогію подвоєння думок в кожного з обмінювачів думками, як про те писав Б. Шоу. Мислення – гераклітівська течія, постійна метаморфоза – полум'я, невпинність. Або ж РІЧ, живе Слово, що наче вогонь потухає розгораючись. Логос Геракліта – невпинна річка, мислення-темпоральність, але ж в ній можливі хвилювання, прискорення течії, заболочення. Свідомість є можливістю, але ж не є свідоцтвом-знанням. В свідомості відсутнє розділення на Я та не-Я, але нема ані Я, ані не-Я як сутностей, як його змісту. Якщо ж є це ділення, свідомість ще або вже нема. Свідомість не є сутністю, об'єктом, але вона не є й суб'єктом в аристелівському розумінні, тим, що лежить в основі пізнання.

Доречи, слід також відзначити, що мова філософії, науки про дух, її функція, відрізняється від функції мови науки. Якщо науковий дискурс націлений до узагальнень досвіду у категоріях, то філософська мова є завжди ситуативним конструюванням концептів. Філософські «слова»-концепти є інтуїціями, що мають сприйматись як символи, або метафори, запрошення до творення нових концептів. Вказані інтуїції повторюють (тобто є тими, що переживаються знову) традиційні (за Геноном) припущення: вони характерні і для доктрини Платону, Геракліту, буддистської філософії, християнських апокрифічних євангелій, концепції Неба Лао-Цзи, ми їх зустрінемо в теоріях німецьких середньовічних містиків (Екхарта, Таулера, Бьоме), Канта, романтичної філософії, в тому числі «Феноменології духу» Гегеля та «Економічно-філософських рукописах 1844 року» Маркса. Найяскравіше й найпереконливіше життя розгорнуте в творчості А. Шопенгауера та Ф. Ніцше, С. К'єркегора, М. Гоголя та Ф. Достоевського, В. Дільтея, Г. Зіммера, Г. Ріккєрта, феноменологічної онтології М. Гайдеггера, відомій статті О. Лосєва. Ті ж самі інтуїції знайдемо в творах Г. Сковороди та Л. Українки – в морі поезій як вітчизняних, так і зарубіжних авторів, що досягали найглибших сфер досвіду – свідомості – Май-буття.

Бібліографічні посилання

1. Дільтей В. Сущность философии / Вильгельм Дильтей. – М.: Интрада. – 2001. – 156 с.
2. Мамардашвили М. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки / М. Мамардашвили. – М.: Лабиринт, 1996. – 154 с.

3. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления; [пер. с нем. В. Библихина]. – М.: Республика, 1993. – С. 192–221.

Надійшла до редколегії 05.01.11

УДК165.722

М. В. Зайцева

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ Э. ФРОММА

Присвячується дослідженню поглядів Е. Фромма на природу феномена свободи та на засоби втечі від неї.

Ключові слова: людина, суспільство, свобода, втеча від свободи.

Посвящается исследованию взглядов Э. Фромма на природу феномена свободы и на способы бегства от нее.

Ключевые слова: человек, общество, свобода, бегство от свободы.

This article is devoted to the analysis of E. Fromm's views on nature of phenomenon of freedom and on ways to escape from its.

Key words: person, society, freedom, escape from freedom.

Проблема свободы всегда находилась в поле зрения исследователей самых различных областей знания: социологии, антропологии, психологии и т. д. Более того, это вечная проблема философских поисков, нацеленных на осознание человека и его места в обществе. Эта проблема всегда актуальна, поскольку связана с двумя ключевыми в жизни каждого человека моментами, подлежащими осознанию:

1) насколько Я внутренне свободен сам по себе;

2) как соотносится Моя свобода со свободами других людей, в обществе которых Я нахожусь.

Общеизвестным и общепризнанным является мнение, согласно которому каждый человек сам конструирует свою жизнь. Однако при более пристальном взгляде обнаруживается, что человек с момента своего рождения оказывается под влиянием семьи, других людей, культуры, общественных установок и стереотипов поведения, признанных необходимыми в конкретном обществе, к которому это конкретное Я относится. Кроме того, человек всегда оказывается под влиянием определенной ситуации, то есть в ее власти. Ведь человек всегда пребывает внутри ситуации. Например, подкидыш, изначально лишенный родительской опеки, все равно вступает в контакт с жестоко обошедшимся с ним миром, по-