

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 130.123.1(130) Гегель

### ДІАЛОГ У КОНТЕКСТІ ТЕОРЕТИЧНОГО І ПРАКТИЧНОГО: Л. ФОЙЄРБАХ, Г. ГЕГЕЛЬ І СУЧАСНІСТЬ

**Василь Лисий**

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,  
k\_filos@franko.lviv.ua*

Констатовано факт збігу розуміння функціональної специфіки теоретичного і практичного відношення людини до світу Г. Гегелем і Л. Фойєрбахом. Водночас виокремлено відмінність їхньої позиції стосовно оцінки діалогу та його стосунку до теоретичної і практичної діяльності. У Г. Гегеля маємо глибокий аналіз теоретичної і практичної діяльності та ігнорування діалогу як форми філософування, натомість у Л. Фойєрбаха – апеляцію до діалогу Я і Ти з відсутністю поширення на нього теоретичної і практичної (як творчої) діяльності. Доведено, що синтез діалогу і діяльності є можливим і реалізується як в теоретичній, так і в практичній (творчій) її формах.

*Ключові слова:* діалог, теоретичне, практичне, синтез, пізнання, Я і Ти, творчість, релігія.

Проблема діалогу і діяльності (теоретичної і практичної) у філософії майже така ж стародавня, як і сама філософія. З цієї тематики опубліковано широкий, хоча й різним за глибиною, масив філософської літератури. Але це вже предмет іншого наукового дослідження, наш – дещо інший.

Серед історичних постатей, в яких, з одного боку, філософський діалог, а з іншого, – філософська теорія діяльності особливо яскраво виокремилися Л. Фойєрбах і Г. Гегель. Але якихось спеціальних досліджень, що стосуються аналізу діалогічної теми у творчості Л. Фойєрбаха, не простежуємо. Те ж саме можна сказати і про тему теоретичного і практичного, якою вона постає у творах Г. Гегеля. Проте про ідею діалогу Л. Фойєрбаха йдеться в дослідженнях, в яких вона постає або лише як момент розгляду серед інших питань загальної праці про філософію німецького мислителя (М. Булатов “Очерки по философии Л.Фейербаха”), або ж у працях, в яких, окрім аналізу філософії Л. Фойєрбаха, йдеться й про інших філософів (Ю. Кушаков “Нариси з історії німецької філософії Нового часу. Навчальний посібник”, М. Булатов “Немецкая классическая философия. В 2-х частях. Часть II. Гегель. Фейербах”, Озадовська Л.В. “Парадигма діалогічності в сучасному мисленні: Монографія”).

Що стосується теми теоретичного і практичного у філософії Г. Гегеля, то до неї ґрунтовно зверталися у своїх дослідженнях В. Шинкарук (“Логика, диалектика и теория

познання Гегеля”), М. Булатов (“Немецкая классическая философия. В 2-х частях. Часть II. Гегель. Фейербах”). Проте зміст зазначених праць українських філософів засвідчує, що в них відсутній аналіз діалогіки Л. Фейербаха в контексті теоретичного і практичного, а з іншого? – не виявляється діалогічний дискурс у філософській теорії діяльності Г. Гегеля. І на це були вагомі підстави, вкорінені в самій суті філософських концепцій Л. Фейербаха і Г. Гегеля, про що детально йтиметься далі. Утім, у зазначеній вище монографії Л. Озадовської, хоча діалог Л. Фейербаха і гегелівський принцип діяльності не “зустрічаються”, все ж в контексті сучасності діалогічне мислення внесене в площину переважно теоретичної пізнавальної діяльності й дещо фрагментарно практичної, при цьому останньої не в її сутнісній визначеності.

Якщо взяти до уваги сам собою феномен діалогу, то актуальність його досліджень зумовлена необхідністю ґрунтовного усвідомлення того факту, що діалог має сьогодні фундаментальне загальнолюдське значення в плані вирішення актуальних проблем діалогу цивілізацій, культур, народів. Що ж стосується конкретно спадщини Л. Фейербаха в плані діалогу, то необхідність включення її в орбіту дослідницької діяльності ґрунтується на такій передумові: “Тема діалогу ...виявилася досить перспективною. Згодом, особливо у ХХ ст., вона охопила дуже різні сфери дійсності та діяльності: діалог літератур, культур, політичних течій і напрямів (особливо в так званій комунікативній чи практичній філософії), філософських вчень і т. ін. Віддаючи їм належне, не потрібно забувати в цьому потоці пошуків і ролі Л. Фейербаха, адже в Новий час саме він перший повернув думку від монологізму до діалогізму. Це було проявом поступової демократизації людських і суспільних відносин у буржуазну епоху, яка вплинула на манеру і спосіб життя, мислення взагалі та філософування зокрема.

Отже, “антрополізм” Л. Фейербаха, наявний в “антропологічному принципі філософії”, в концепції Я і Ти, в діалогічній діалектиці й діалозі як способі філософування в цілому виявився досить плідним і продуктивним” [2, с. 512].

Та повернімося тематично до теоретичного і практичного, які становлять собою головні форми (види) діяльності людини. Дослідження останньої теж актуальне. Адже саме Г. Гегель подав нам зразок того шляху (синтезування), який і дасть змогу “...відкрити його конкретний смисл і особливу форму. Тільки тоді ми знайдемо загальнофілософську структуру діяльності” [1, с. 210]. Ідеї Г. Гегеля й особливо Л. Фейербаха в цьому контексті, безумовно, сприятимуть відзнаходженню теоретичних і практичних підстав вирішення проблеми діалогу.

**Мета статті** – на ґрунті філософської спадщини Г. Гегеля і Л. Фейербаха з’ясувати можливість синтезу теоретичного і практичного з діалогом як формою спілкування Я і Ти.

Тож у чому ж полягає специфіка теоретичного і практичного та їхня єдність у гегелівському тлумаченні? Головними і найбільш загальними формами відношення людини до світу, на думку філософа, є теоретичне і практичне. Мета теоретичного відношення – освоєння світу таким, яким він є, об’єктивно, навпаки, практичного – освоєння світу таким, яким він постає у формі потреби, в належній формі. Отже, якщо визначальною рисою теоретичного відношення є об’єктивність, скерованість на істину, то – практичного відношення є суб’єктивність, скерованість на благо. Розкриваючи за допомогою понять волі й добра специфіку практичного, а специфіку теоретичного за допомогою понять істини і пізнання, Г. Гегель пише: “З одного боку, розум прагне зняти однобічність суб’єктивності

ідеї завдяки прийняття (*der Ausnahme*) *суцього* світу в себе, в суб'єктивне уявлення і мислення і наповнити, отже, абстрактну впевненість у собі цією визнаваною істинною об'єктивністю як *змістом*; і, навпаки, розум прагне зняти *однобічність* об'єктивного світу, який, отже, на протилежність першому відношенню розуму до світу визнається тут лише *видимістю*, зібранням випадковостей і нікчемних у собі образів, прагне до того, щоб визначити цей об'єктивний світ завдяки *внутрішньому* змісту суб'єктивного, яке тут визнається істинно суцьогою об'єктивністю. Перше прагнення є прагненням знання до істини, *пізнання як таке* – *теоретична* діяльність ідеї; друге прагнення є прагненням добра до свого здійснення – *воля, практична* діяльність” [4, с. 410]. Не вдаючись до детального викладу синтезу (поєднання) теоретичного і практичного, зазначимо лише, що він отримує таку форму: створені людиною предмети поєднують у собі об'єктивність у вигляді того матеріалу речей природи, в яких водночас утілений суб'єктивний (ідеальний) образ того предмета, що виражає потребу людини, її благо. Тобто створені людиною предмети органічно поєднують у собі об'єктивне і суб'єктивне, реальне й ідеальне, пізнання і практику. Стосовно цього Г. Гегель робить такий висновок: “*Істина* блага, отже, *покладена* як єдність теоретичної і практичної ідеї, єдність, яка означає, що благо досягнуте в собі і для себе, що об'єктивний світ є в собі й для себе ідея і водночас вічно покладає себе як *мету* й одержує свою дійсність завдяки діяльності” [4, с. 419].

Як же постає діалог у світлі специфіки зазначених форм відношення людини до світу, форм її діяльності? Такий підхід до справи, очевидно, має сенс, оскільки теоретичне і практичне (додамо: духовно-практичне), будучи всезагальними формами діяльності людини, з необхідністю мають “проникати” й у всі останні її форми, зокрема і діалог. Насамперед необхідно зауважити, що в літературі доволі вживаним є поняття “філософія діалогу”. Але ж у сфері філософії існує така її галузь, як теорія діяльності, інакше кажучи, філософія в такому разі постає як філософія діяльності (з її зазначеними головними формами діяльності); типовим у цьому плані є науковчення німецького мислителя Й. Фіхте. Звичайно, діалог, а отже, й спілкування, можна позначити як діяльність, наприклад інтелектуальну. Але тут теоретичний і практичний моменти її знаходяться дещо в тіні. Більше того, діалог хоча й можна визначити як певний вид інтелектуальної діяльності, а проте, він не відбувається заради нього самого, він не мета. Він постає засобом для теоретичного (пізнавального) і практичного освоєння людиною світу. Стосовно філософії діалогу, то вона була заснована і викладена, як відомо, у XIX ст. у працях В. фон Гумбольдта і Л. Фойєрбаха та розвинена потім М. Бубером, М. Бахтіним, Е. Левінасом.

Зазначені вище визначення і призначення теоретичної і практичної діяльності, крім Й. Фіхте, у такому ж плані культивували й І. Кант, Ф. Шеллінг, Г. Гегель. Останній із них хоча й не будує свою філософську систему як науку про діяльність людини, тобто теоретичну, практичну і художню, адже в основу побудови своєї системи Г. Гегель кладе поняття “абсолютна ідея”, однак принцип діяльності є все ж стержневим його системи. Достатньо сказати, що абсолютна ідея є синтезом теоретичної ідеї (ідеї пізнання) і практичної ідеї (ідеї блага), про що сам філософ пише так: “Абсолютна ідея є, як з'ясувалося, тотожністю теоретичної і практичної ідей, кожна з яких, взята окремо, ще однобічна і має всередині себе саму ідею лише як пошукове потойбічне і недосягнену мету” [3, с. 288]. До того ж обґрунтування діяльної природи абсолютної ідеї становить фундаментальну мету і завдання всієї філософської системи Г. Гегеля. Але водночас у системі Г. Гегеля ми не знаходимо

поняття діалогу (ми можемо знайти лише оцінки діалогу). І це саме тому, що німецький філософ вважав, скажімо, діалогічну діалектику Сократа такою, яка має переважно суб'єктивну форму: вона постає як мистецтво, як іронія, що засновується на таланті, “а не належить до об'єктивності поняття”.

Однак треба мати на увазі, що Г. Гегель розрізняє діалог як форму міжлюдського спілкування, яким він поставив у софістів та Сократа і діалогічну художню форму викладу своїх творів Платоном. При цьому головною постаттю цих діалогів найчастіше є Сократ, хоча вустами Сократа все ж промовляє Платон. Однак, хоча наука Платона була прямим продовженням ідей його учителя, все ж між ними Г. Гегель вбачав суттєву таку різницю: “Платон потім (*після Сократа – Василь Лусий*) у своїх суворо наукових діалогах показує завдяки діалектичному розмірковуванню кінечний характер усіх тривких визначень розсудку. Так, наприклад, у “Парменіді” він виводить множину з єдиного і, незважаючи на це, показує, що множина лише настільки є множиною, наскільки визначає себе як єдине. Платон користувався діалектикою з великим вмінням” [4, с. 207]. До цього можна додати, що стосовно заслуг Сократа і Платона Г. Гегель висловлювався так: “Про Платона Діоген Лаертій говорить, що подібно тому, як Фалес був творцем філософії природи, Сократ – моральної філософії, так Платон був творцем третьої науки, що належить до філософії, – діалектики; стародавні вважали це величезною його заслугою, яку, однак, часто залишають зовсім поза увагою ті, хто більше всього говорить про Платона” [3, с. 296]. Отже, Г. Гегель не вбачав необхідності поширювати на діалог діяльність з її головними формами, він залишає їх осторонь, задовольнившись лише тим, наскільки він (діалог) виявляє свою діалектичну природу.

Повертаючись до Л. Фойєрбаха, нагадаймо, що в основу своєї філософії він кладе антропологічний принцип, а не принцип діяльності чи будь-що надприродне. Він відмежувався від субстанції Б. Спінози, від “Я” Й. Фіхте чи абсолютного духу Г. Гегеля. “Нова філософія, – пише він, – перетворює людину, включаючи і природу як базис людини, в єдиний універсальний і вищий предмет філософії, перетворюючи, отже, антропологію, зокрема і фізіологію, в універсальну науку” [11, с. 202]. Тому й закономірно, що у його антропології пріоритетно постає діалог. Адже, на його думку, людська сутність наявна лише у спілкуванні, лише в єдності людини з людиною, що ґрунтується на відмінності Я і Ти. Ототожнивши діалог із діалектикою, не розкриваючи зв'язку їх за суттю, Л. Фойєрбах проголошує: “Істинна діалектика не є монолог одинокого мислителя зі самим собою, це діалог між Я і Ти” [11, с. 203]. Філософ доволі широко розуміє діалог, поширюючи його з міжлюдських відносин на пізнавальний досвід: “Діалектика не є монолог умогляду зі самим собою, а діалог умогляду з досвідом” [9, с. 73]. Проте Л. Фойєрбах, зі свого боку, не поширював принципу діяльності на діалог як спосіб спілкування. Хоча можна погодитися, що “діалог умогляду з досвідом” – це і є в певному сенсі сфера теоретичного (пізнавального) відношення людини до світу. Але це лише натяк, не розкритий Л. Фойєрбахом предметно. Отже, тому маємо два протилежні моменти: у Г. Гегеля розвинутий принцип діяльності (теоретичної і практичної), але відсутня діалогічна форма філософування, натомість у Л. Фойєрбаха спостерігаємо натяк до діалогічного філософування, але відсутнє поширення принципу діяльності на таке філософування. Стосовно Г. Гегеля причину відсутності зв'язку діяльності й діалогу вже ми встановили раніше.

Варто наголосити (не применшуючи при цьому антропології Л. Фойєрбаха), що і в системі Г. Гегеля існує філософська антропологія, свідченням чого є праця “Філософія духу”.

Звичайно, в його філософському вченні людина постає як чисто духовна істота, як дух, а не як природна чи суспільна істота. У контексті сказаного цікавою є така думка німецького мислителя: “Пізнання духу є найбільш високе і важке. *Пізнай самого себе* – ця абсолютна заповідь ні сама собою, ні там, де вона була висловлена історично, не має значення тільки *самопізнання*, спрямованого на окремі здібності, характер, схильності і слабощі індивіда, а значення пізнання того, що є справжнім у людині, справжнім у собі й для себе – пізнання самої *сутності* як духу. Стільки ж мало має філософія духу значення так званого *людинознавства*, яке прагне дослідити в інших людях їхні *особливості*, їхні *пристрасті* й слабощі, – ці, як їх називають, викривлення людського серця – знання, з одного боку, яке має смисл тільки, якщо йому наперед послане пізнання *всезагального* – людини як такої і тим самим по суті – духу, з іншого ж, – такого, що займається випадковими, незначними, не *справжніми* видами існування духовного, але не проникаючого до *субстанційного* – до самого духу” [5, с. 6]. І. Гегель у “Філософії духу” розглядає особливості теоретичного (пізнавального) і практичного (належного) духу і вбачає їхній синтез у формі свобідного духу. Водночас філософ глибоко аналізує творчий характер духу, специфіку активності (творчості) його теоретичної і практичної форм. Однак у філософській антропології ми не бачимо звертання до діалогу. Це вже була справа Л. Фойєрбаха, причому справа недалекого майбутнього. Важливим боком “Філософії духу” І. Гегеля була реалізація в ній діалектичного методу викладу її змісту. Оцінюючи належно антропологію Г. Гегеля, М. Булатов справедливо наголошує: “Вона в своєму роді унікальна в ролі нарису цілої науки про людину як єдності душі й тіла. Вона не втратила значення досі, хоча і ґрунтовно забута, на що були свої причини” [2, с. 287].

Що ж стосується далі Л. Фойєрбаха, то наголосимо: безумовно, його зміст головних праць засвідчує, що він глибоко опанував філософські системи І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, і, зокрема, Г. Гегеля (до слова, Л. Фойєрбах протягом двох років слухав лекції Г. Гегеля в Берлінському університеті, зокрема з “Феноменології духу”). Звідси випливає, що Л. Фойєрбах поділяє загалом думки зазначених філософів і, зокрема, Г. Гегеля відносно специфіки теоретичної і практичної діяльності. Це простежуємо в одній з основних його праць (“Сутність християнства”), коли йдеться, зокрема, про вихідну точку зору релігії, про суперечність в істоті Божій взагалі, про таємницю промислу і творіння з нічого, про значення творення в іудействі, у вісімнадцятій лекції про сутність релігії і т. ін. Але при цьому він усюди вбачає в теоретичній діяльності (в пізнанні) позицію матеріалізму, а в практичній (утворюючій) – релігії та ідеалізму. Тому закономірно, за Л. Фойєрбахом, вчення про творення виникає тільки тоді, коли людина дивиться на природу як на практичний засіб задоволення своєї волі й потреб і зводить її у своєму уявленні на ступінь простого знаряддя, простого продукту волі. Розглядаючи теоретичне відношення до світу (теоретичне споглядання), Л. Фойєрбах пише: “Вихідною точкою цієї теорії є *гармонія* зі світом. *Суб’єктивна* діяльність, завдяки якій людина задовольняє себе і розширює коло своїх дій, зводиться тут до чуттєвої сили уяви. Задовольняючи себе, людина залишає тут у спокої природу, будуючи свої повітряні замки, свої поетичні космогонії винятково на *природному матеріалі*. Якщо ж людина, навпаки, дивиться на світ із практичного погляду і перетворює цей практичний погляд навіть у теоретичний, то вона розходиться з природою і перетворює її в *покійного слугу* своїх еґоїстичних інтересів, свого практичного еґоїзму. Теоретичним *виразом цього еґоїстичного, практичного погляду*, стверджуючого, начебто природа – *ніщо сама собою*, слугує погляд на природу чи всесвіт як на дещо зроблене, створене, як

на *продукт веління*. “Бог сказав: хай буде світло! і – було світло, тобто Бог *наказав* – хай буде світ! і він саме тоді постав за цим велінням” [11, с. 144]. І далі: “... У релігії людина неминуче ставить свою сутність *поза собою* і втілює її в *іншу істоту* – неминуче, що її невідома сутність теорії, тому що вся її *свідома суттєвість* перетворюється в практичну суб’єктивність” [12, с. 231]. У цьому плані позиція Л. Фойєрбаха є цілком обґрунтованою бо “релігійно-міфологічний світогляд, – за справедливою думкою Е. Ільєнкова, – завжди і має тому більш або менш чітко виражений *прагматичний* характер, у ньому виражаються насамперед *суспільно-людські способи дій* із речами, а не самі “речі”.

Річ – зовнішній предмет – взагалі сприймається цією свідомістю головню як *об’єкт прикладання волі* – тільки з того боку, з якого він або корисний, або шкідливий, або дружний, або ворожий їй. Тому *воля і намір* і є тут як вищий (і вихідний, і кінечний) принцип свідомості й розмірковувань. “Теоретичного” інтересу до речей самих собою тут і не виникає... Таємницею, яка приховується “за” явищами природи, залишається тут *намір, замір, воля* і спрямовуюча ними *свідома дія*, техніка цієї “дії”, якій по змозі потрібно наслідувати, щоб зуміти досягнути бажаних результатів...

Проти цього всезагального принципу відношення свідомої волі до навколишнього світу і змагається філософія (“теоретичне” мислення) з перших же кроків її народження. Точніше, змагання проти цього принципу і є перший крок філософії, і є акт її народження – момент виникнення *теоретичного* погляду на світ і на людину, на “саму себе”, на форми власної життєдіяльності.

Само собою зрозуміло, що знадобилася жорстока і безвихідна криза в системі традиційно практикованих форм життя і відповідних їм релігійно-прагматичних уяв, щоб був розбуджений – щоб проснувся – *теоретичний* погляд на світ як на дійсну реальність, не тільки не залежну від чийсь-небудь волі, але навіть й управляючу цією волею, хай це буде воля самого Зевса.

Перший крок філософії – це саме критичне розуміння дійсного відношення світу наявної свідомості й волі – до світу незалежної від них реальності – до космосу, до природи, до “буття” [6, с. 64]. Зі сказаного випливає, і це зрозуміло, що Л. Фойєрбах не міг на своє дітище “діалог” поширити практичну діяльність. Діяльний бік гегелівської філософії аж ніяк не приваблював німецького матеріаліста. Цікаво, що теоретичну і практичну діяльність Л. Фойєрбах долучає до аналізу в праці “Сутність християнства”, а це не філософське дослідження у власному значенні слова. Адже в двох частинах цієї праці Л. Фойєрбах розглядає не суто філософську проблематику. Ось як пише стосовно цього сам філософ: “... В обох частинах доводиться одне і те ж – тільки в різний чи, точніше, протилежний спосіб. Перша частина шукає розгадку релігії в її *сутності*, в її істині; друга – в її суперечностях... У першій частині я доводжу, що істинний смисл теології є антропологія, що між визначеннями божественної і людської сутності, отже, між божественним і людським суб’єктом чи істотою немає відмінності, що вони тотожні... У другій частині я показую, що відмінність, яку роблять чи, точніше, вважають потрібним робити, між теологічними й антропологічними предикатами, нікчемна і безглузда... Коротко: в першій частині я маю справу з *релігією*, а в другій – з *теологією*; я кажу: головню, тому що в першій частині мені іноді доводилося торкатися теології, а в другій – релігії” [12, с. 20–21].

Цілком зрозуміло, у “Сутності християнства” відбувається розгляд релігії і теології в контексті людини, а отже, в контексті філософської антропології. Однак у Л. Фойєрбаха, як

уже зазначено, наявна і друга головна праця – “Основні положення філософії майбутнього”. У цій праці йдеться про розгляд власне філософських проблем (зокрема й дещо обмежено релігійних) в плані людини, а отже, антропологічно. Л. Фойєрбах веде дослідження таких філософських проблем: тотожність мислення і буття, суперечність між мисленням і буттям, предмет філософії, чуттєве і мислиме, походження ідей, дух і розум, простір і час, єдність протилежностей і, нарешті, діалектика й усе це в антропологічному вимірі. І найголовніше тут з’являється діалог як вияв діалектики в антропологічному значенні. Але при цьому відсутній розгляд теоретичної і практичної діяльності у всьому обсязі проблем. Філософ, зокрема, виводить за межі діалогу діяльність, на противагу “Сутності християнства”, де питання діалогу відсутнє, але є розгляд теоретичної і практичної діяльності людини. Проте це аж ніяк не засвідчує, що діалогічна форма філософії не повинна бути поєднана з діяльністю. Утім, Л. Фойєрбах не відмовляється повністю від поєднання теоретичної і практичної діяльності з “Філософією майбутнього”. У параграфі шістдесят четвертому зазначено поєднання він вносить у ролі одного з “Основних положень філософії майбутнього”, не забуваючи при цьому і власне релігійний підтекст і не поширюючи принцип діяльності на поняття діалогу. Ось стосовно цього думка самого філософа: “У попередній філософії була *подвійна істина: істина для себе самої*, яка про людину не турбується, – *така філософія*, та *істина для людини – така релігія*. Поміж тим нова філософія, як філософія людська, по суті, є також *філософія для людини*; вона, не торкаючись достоїнства і самостійності теорії, навіть у повній згоді є нею, має, по суті, тенденцію *практичну*, при цьому практичну у вищому сенсі; вона виступає замість релігії, вона містить у собі *сутність* релігії, вона воістину – *сама релігія*” [11, с. 204].

Загалом, залишаючись на споглядально-матеріалістичних позиціях, коли дійсність береться не суб’єктивно, отже, не з позиції практики, а з позиції лише об’єкта (про що наголошував К. Маркс у своїх “Тезах про Фейєрбаха”), Л. Фойєрбах все ж висловив у праці “Лекції про сутність християнства” фундаментальні думки стосовно призначення практичної діяльності, зокрема, і в плані спростування релігії. Наведемо декілька з них. “Провідення..., – пише філософ, – простягається на кожну особину, на кожну одиницю; провідення, як його мислять собі раціоналістичні теїсти, провідення, що простягається тільки на рід, на загальне, на загальні природні закони, є провідення хіба що тільки на ім’я. Тому якщо я покидаю це місце, на яке посадило мене провідення, якщо я зношу цю гору, яку воно, очевидно, з наміром поставило такої висоти і саме на цьому місці, якщо я протиставляю греблю цьому бурхливому потоку, який, очевидно, зобов’язаний своєю силою тільки волі й могутності Божій, то я заперечую, я відкидаю своєю практичною діяльністю мою релігійну теорію і мою віру в те, що все, зроблено богами, добре, що все, зроблене богами, мудре, не підлягає осуду, не може бути перевершене, адже Бог створив усе не нашвидкуруч, так лише в загальних рисах, а кожне окремо. Як можу я, отже, робити насильницькі зміни, як можу я підкоряти божественні наперед визначення моїм людським цілям, як можу я протиставляти могутності Бога, що виразилося в силі того скаженого потоку, у висоті цієї гори, людську силу? Я цього не можу, якщо я хочу свою віру підтвердити на ділі” [10, с. 681]. Далі Л. Фойєрбах принципово не погоджується з претензіями теологічної віри на монополію в справі пояснення походження (створення) світу і заперечення можливостей людини в цьому. Адже це веде до відбирання у Бога його творчої сили. “Тому, – наголошує філософ, – усі культурні засоби, усі винаходи, які зробила людина, щоб зберегти себе від

насилств природи, як наприклад, громовідводи, послідовна релігійна віра осуджувала – хто б міг це подумати? – ще навіть у наш час” [10, с. 682]. (Такий пасаж Л. Фойєрбаха мимоволі наводить на паралелі з первородним гріхом земних Адама і Єви, коли віра оголосила цей гріх як спробу відібрати людиною у Бога джерело своєї появи на світ). Л. Фойєрбах на боці камчадалів, у яких, на протигагу протестантських теологів, “... значно більше розуму, адже вони цілком мають рацію, коли творця крутих, людській культурі не доступних, гір, скажених потоків, знищуючих нерозумну і безглузду істоту, адже природа сліпа і позбавлена розуму; вона є те, що вона є, і робить те, що вона робить, не за наміром, не навмисно, а за необхідністю, або, якщо ми людину, як і належить, зарахуємо до природи, – то вона має свій розум тільки в розумі людини. Бо ж тільки людина своїм пристроюванням і своїми закладами накладає на природу печать свідомості й розуму, тільки вона чим далі, тим більше з плином часу перетворює Землю далі в розумне, людині відповідне житло і коли-небудь перетворить її в ще більш людське житло, ніж те, яке існує тепер. Адже навіть клімат змінюється під впливом людської культури. Що таке сучасна Німеччина і чим вона колись була, навіть ще в часи Цезаря! Але як узгодити такі насильницькі перетворення, здійснені людиною, з вірою в надприродне, божественне провідення, яке все витворило і про яке говорить: “Бог глянув на все, що він створив, і виявилось, що все було добре” [10, с. 682–683]. Важливі й цікаві думки філософа, але вони мають епізодичний, а не всезагальний характер, і, крім того, вони не набувають самостійного значення, а глибоко вплетені в контекст конкретної теми, а саме – християнської теології. Звичайно, треба мати на увазі, що перетворення (практичне) природи, про яке з таким пафосом говорить Л. Фойєрбах, сьогодні постає не в кращому плані. Адже таке “покращення” природи заради людини, зазвичай, має негативний характер, бо призводить навіть до взаємного відчуження між ними, пов’язаного з глобальними проблемами (зокрема екологічними), які ставлять людину в становище виживання. Однак у часи життя Л. Фойєрбаха це виразно не простежувалося. Та й сьогодні природа продовжує бути агресивною стосовно людини, навіть поза негативним впливом на неї останньої. Вона кидає проти людини тайфуни, вулкани, землетруси, урагани, космічні об’єкти тощо, завдаючи людині численні лиха, що межують із фактом можливості її існування взагалі. Тому природа не є вже такою й покірною і сумірною, як про це іноді побуває думка. Тому людина вступає у відношення з природою не безпосередньо, а опосередковано, відбиваючись від неї за допомогою практичної діяльності і її засобів. А взагалі, повертаючись до думки про негативний вплив людської діяльності на природу, зазначимо лише таке: людина, щоб жити, повинна, змушена “перетворювати Землю в розумне, більш людське” і водночас не в стані усвідомлювати всі ті наслідки, які зумовлені таким перетворенням. Маємо суперечність між свободою і необхідністю. Але, хоч би як там було, аргумент (практичний) у боротьбі з релігійною теологією Л. Фойєрбаха обрав адекватний.

Отже, чи можна виокремити в діалозі “Я” і “Ти” теоретичне (пізнавальне) відношення людини до світу? Звичайно, враховуючи “досвід” Г. Гегеля і Л. Фойєрбаха за суттю проблеми. Стосовно цього український філософ Л. Озадовська ствердно відповідає на це питання: “На рівні пізнавального, або теоретичного, відношення до світу останній на сучасному етапі цікавить людину передусім як світ у людській перспективі. Діалогічний характер пізнавального процесу суттєво змінює світоглядні засади відношення людини зі світом. У парадигмі монологічності природа незалежна не тільки від Бога, а й від людини: щоб пізнавати природу, людина як суб’єкт має перебувати за її межами, протистоячи їй як об’єктові

пізнання” [8, с. 112]. Але таке різке розмежування суб’єкта й об’єкта, людини і природи, справді, є характерним для філософського і наукового мислення класичної раціональності. Проте справедливо зазначає дослідниця: “...Сучасна наука розпочинає новий діалог з природою, в якому, на відміну від класичного підходу, природа постає не як автомат, а як наділена внутрішньою активністю, невід’ємною рисою якої є здатність до запитування” [8, с. 120]. Як висновок Л. Озадовська подає таку думку: “Опис природи є завжди живим діалогом з нею, оскільки ми є макроскопічними істотами, зануреними в реальний фізичний світ, тож і описувати цей світ можемо лише у відповідності з певними обмеженнями, а не як абсолютно незалежні від світу спостерігачі” [8, с. 119]. Що стосується практичного відношення людини до світу, то нагадаймо, на протиположному до теоретичного (пізнавального), яке спрямоване на суще, дане, воно спрямоване на освоєння світу таким, яким він мусить бути, в належній формі. Тому результатом такого освоєння світу є виникнення чогось якісно нового, того, що не було результатом його теоретичного освоєння. Інакше кажучи, йдеться про творчість як визначальну рису практичної діяльності людини. Отже, стосовно творчості Л. Озадовська правильно зазначає, що творчість – це така діяльність, яка породжує дещо якісно нове. Однак вона обмежується дослідженням творчих процесів лише в науці й мистецтві, правильно вважаючи, що названі чинники відіграють і у сфері природничо-наукового знання не менш важливу роль, ніж у мистецтві й гуманітарних науках. Але як же тут справа з діалогом у сфері науки? Ось слова самої Л. Озадовської: “Творче сприйняття дійсності неможливе без здійснення мисленого, уявного “обертання” предмету дослідження в полі дослідження, яке сприяє перетворенню знайомого в несподіване. Але новий аспект об’єкта не може з’явитися сам собою – тільки суб’єкт завдяки власній активності може “розгорнути” об’єкт в іншу площину. Для цього суб’єкт повинен глянути на нього “очима іншої людини”. Тобто процес пізнання завжди потребує роздвоєння особистості на різні проєкції “Я”, вихід в інші “Я”, водночас зберігаючи при цьому зв’язок з “Я” реальним. Пізнання як внутрішній діалог з якимось незримим опонентом розгортається як ланцюг можливих заперечень, внаслідок чого предмет дослідження постає як предмет сперечання, який ввесь час обертається в постійно мінливій перспективі і відкриває дослідникові нові грані. При цьому відбувається “відліт” реального “Я” – творця не тільки у сферу ідентифікації себе з уявленими “Я”, але й у сферу ідентифікації себе з об’єктом пізнання” [8, с. 39]. Тобто в такому випадку йдеться про таку творчість у пізнанні, необхідною умовою якої є свобода.

Усе це так, але як поєднати діалог із практичним відношенням людини до світу, маючи на увазі його творчу природу? Видається, що Л. Озадовська бачить практичну діяльність переважно в неконструктивному її плані, пов’язаному, справді, з негативними наслідками руйнації природи і людини як природної істоти. Таке розуміння, вважає вона, вписується лише у відношення “мати”, а не “бути”. Як наголошує дослідниця, “протистояння “людина-світ” мало завжди вирішуватися на користь людини.

Але світ живе за власними законами і не робить спроб пристосовуватися до потреб людини. Це людина має пристосуватися до світу таким чином, щоб мати змогу задовольнити власні потреби. Якщо людина буде ставитися до світу тільки як до ворожої сили, як до “Воно”, як до лабораторії експериментатора, її діяльність може призвести до руйнування цілісності природи, розп’яття її на частки, а в підсумку – до руйнування цілісності людського життя як природного, такого, що відбувається в природі. Отже, крім відношення “мати”, або відношення зі світом як “Воно”, виникає відношення зі світом, яке ґрунтується на

понятті “бути”, яке ставить світ і людину в стан рівності, взаємоповаги. А це можливо, коли природа постає щодо людини в ситуації діалогу” [8, с. 110]. У цьому контексті цікаво навести слова К. Маркса: “Ми бачимо, що історія *промисловості і предметне* буття, що склалося, є *розкритою книгою людських сутнісних сил*, що чуттєво постала перед нами людською *психологією*, яку досі розглядали не в зв’язку зі сутністю людини, а завжди лише під кутом зору якого-небудь зовнішнього відношення корисності... Природа, що зазнає становлення в людській історії – цьому акті виникнення людського суспільства – є *дійсною* природою людини; тому природа, якою вона стає – хоча і у *відчуженій* формі – завдяки промисловості, є істинна антропологічна природа” [7, с. 123–124]. Безумовно, і в сфері науки (пізнання) існує творчість, але вона спрямована не на продукування нових предметів, які б задовольняли людські потреби (не будемо мати на увазі прикладну, тобто практичну науку), а на пізнання об’єктивних закономірностей об’єктивного світу (йдеться про теоретичну, тобто фундаментальну науку).

Отже, діалог у контексті синтезу теоретичного і практичного. Синтез теоретичного і практичного сам собою має різні форми. Серед них: *взаємоперехід* теоретичного і практичного (в символічній формі  $m \rightarrow n$ ), *рефлексія*, коли теоретичне і практичне містять у собі одне й друге (в символічній формі  $m \setminus n \text{---} n \setminus m$ ), *розвиток*, який постає в ролі поєднання двох попередніх форм, тобто коли теоретичне і практичне взаємопереходять одне в друге, то тим самим виявляється той факт, що вже до цього взаємопереходу вони перебували в єдності (рефлексії), кожне з них було собі другим і що саме ця їхня двоїстість зумовила взаємоперехід (у символічній формі  $m \rightarrow n \rightarrow \text{предмет}$ ). Результат розвитку постає як дещо третє. Звичайно, кожна з цих форм синтезу теоретичного і практичного має свій діалогічний вимір. Л. Озадовська вбачає їхній синтез у формі рефлексії, але через один бік відношення – практичний. Такий підхід певним чином простежуємо в такій думці дослідниці: “На рівні практичного відношення до світу останній для людини роздвоєний на дві іпостасі: “світ як Воно” і “світ як Ти”. Відношення “світ як Воно” має бути згармонізоване відношенням “світ як Ти”. Відома дилема: ставитись до природи як до храму чи як до майстерні, як до “*мати*” чи як до “*бути*” – вирішується не через протиставлення “або – або”, а через синтез “і – і”: світ водночас і майстерня, і храм” [8, с. 153].

Перспективними, на наш погляд, є подальші розвідки в напрямку вияву діалектичної природи всіх форм діалогу, що реалізується в межах теоретичного і практичного відношення людини до світу.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Булатов М. Ленинский анализ немецкой классической философии. – К.: Наук. думка, 1974. – 271 с.
2. Булатов М. Немецкая классическая философия: В 2-х частях. Ч. II. Гегель. Фейербах. – К.: Стилос, 2006. – 544 с.
3. Гегель Г. Наука логики // Сочинения в 3-х т. – М.: Мысль, 1972. – Т. 3. – 374 с.
4. Гегель Г. Наука логики // Сочинения в 3 т. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.
5. Гегель Г. Философия духа // Энциклопедия философских наук: в 3 т. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3. – 472 с.

6. Ильенков Э. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
7. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1974. – Т. 42 – С. 41–174.
8. Озадовська Л. Парадигма діалогічності в сучасному мисленні: монографія. – К.: Парапан, 2007, – 164 с.
9. Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Избранные философские произведения: в 2 т. – М.: Госполитиздат 1955. – Т. 1. – С. 51–96.
10. Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Избранные философские произведения: в 2 т. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 2. – С. 490–894.
11. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избранные философские произведения: в 2 т. – М.: Госполитиздат, 1955 – Т. 1 – С. 134–204.
12. Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения: в 2 т. – М.: Госполитиздат, 1855 – Т. 2. – С. 7–405.

## DIALOGUE IN THE CONTEXT OF THEORETICAL AND PRACTICAL: G. HEGEL, L. FEUERBACH AND THE MODERNITY

Vasyl Lysyy

*Ivan Franko National University of L'viv  
Universytetska str, 1, L'viv, 79000, Ukraine,  
k\_filos@franko.lviv.ua*

In the paper, there is analysis of G. Hegel's and L. Feuerbach's philosophical positions on the possibilities to combine the dialogue as a form of communication with human's theoretical (cognitive) and practical (creative) relation to the nature. Such an approach makes sense since the theoretical and practical, as universal forms of human activity, shall necessary «penetrate» in all its latest forms, including the dialogue. The dialogue can also be described as activity, for example, intellectual. However, in this case its theoretical and practical aspects are a bit overshadowed. Moreover, although the dialogue can be defined as a certain kind of intellectual activity, it is not happening for itself; the dialogue itself is not a target. The one is a tool for human's theoretical and practical exploration of the world.

G. Hegel's definition of functional specificity of theoretical and practical as the forms of human achievement of truth and goodness is presented in the paper. Additionally, there are G. Hegel's views on the necessity to combine theoretical and practical: the truth of the goodness is presented as the unity of theoretical and practical ideas. Meanwhile, it is mentioned that despite G. Hegel's positive assessment of Plato's dialogues dialectic (speculative) character, in the thinker's teaching there are no thoughts concerning the synthesis of the dialogic with the human's theoretical and practical relation to the world of nature. In the philosophy G. Hegel gives the priority to monism, to the holistic presentation of the system of concepts, but not to dialogism, which was associated by the thinker with pluralism, with diffuse fullness, and, thus, with empiricism.

On the other hand, the paper presents L. Feuerbach's thoughts about the authentic dialectics as a dialogue between I and You (for G. Hegel dialectics is the relation between the concepts).

L. Feuerbach's position is connected to that fact the human examines as the prime and ultimate subject of philosophy. At the same time, the manifestation of human nature, according to the thinker, exists only in communion, in the unity of human and human, which is based on a real difference between I and You. In Modernity, L. Feuerbach was the first one who redirected the thinking from the monologism to dialogism. Meanwhile, in L. Feuerbach's philosophy there is no concept of combining the dialogic with the specificity of human's theoretical and practical relation to the nature. However, there is some combination of his understanding of the theoretical and practical with Hegelian one.

Thus, in G. Hegel's philosophy there is deep analysis of theoretical and practical activities and the neglect of dialogue as a form of philosophizing; whereas in L. Feuerbach's conception there is appeal to the dialogue between I and You with the lack of spreading on the one the theoretical and practical activities. According to L. Feuerbach, practical activity is creative and therefore incompatible with a materialist worldview, because it seems that precisely in practice it is possible to find the evidence of the religious concept of the world creation by God.

Using G. Hegel's and L. Feuerbach's positive base and modern philosophical studies it is suggested a possible combination of dialogically organized thinking with human's theoretical and practical relation to the nature. This idea identifies itself in the fact that in theoretical activity the nature appears not as something separate from the person, yet there is a dialogue between them. In other words, modern science begins a new dialogue with the endowed with inner activity nature, the essential feature of which is the ability of questioning, and the description of nature is always alive dialogue. On the other hand, in the practical relation to the nature dialogue is also realized. Consequently, the human's practical relation to the nature produces a new world – «the second nature». There is a need of dialogue when the subject of nature appears as the subject of a «dispute», of denial. In the human created subject its thinkable image objectifies in the form of a new «being», the inner sense and the actual stability of which is already ideal. Such a complementarity of theoretical and practical is possible only when nature is relative to the person in the dialogue.

Therefore, the synthesis of the dialogue and action is possible and realizes itself in both theoretical and practical forms. Meanwhile, the further exploration of the manifestation of the dialectical nature of all forms of dialogue, which realizes in the frames of theoretical and practical, seems to be quite perspective.

**Keywords:** dialogue, theoretical, practical, synthesis, cognition, I and You, art, religion.

Стаття надійшла до редколегії 19.09.2016

Прийнята до друку 26.09.2016