

**Міністерство освіти і науки України
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна
Генеральне консульство ФРН Донецьк/офіс Дніпро
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України**

**Філософський факультет Харківського національного
університету імені В.Н. Каразіна
Кафедра теоретичної і практичної філософії
імені професора Й.Б. Шада**

**НІМЕЦЬКИЙ ІДЕАЛІЗМ:
НІМЕЧЧИНА – УКРАЇНА.
ДО 260-РІЧЧЯ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ
ЙОГАННА БАПТИСТА ШАДА**

Матеріали міжнародної наукової конференції

Харків – 2018

УДК 1(091)+101+16+17+18+130.32

Рекомендовано до друку рішенням вченої ради філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (протокол № 2 від 12 вересня 2018 р.).

Конференція зареєстрована в УКРІНТЕІ МОН України. Посвідчення № 186 від 6 липня 2018 р.

Організаційний комітет і редакційна колегія:

Бакіров В. С., академік НАН України, д. соц. н., проф., ректор Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, голова організаційного комітету;

Карпенко І. В., д. філос. н., проф., декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, голова редколегії;

Журавльова І. К., директор Центральної наукової бібліотеки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Перепелиця О. М., д. філос. н., доц., завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Абашнік В. О., д. філос. н., доц., професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Адреса редакційної колегії:

61022, Харків, майдан Свободи 6, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, філософський факультет, кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, к. 293, тел. (057) 707-52-71.

Німецький ідеалізм: Німеччина – Україна. До 260-річчя з дня народження Йоганна Баптиста Шада.
Матеріали міжнародної наукової конференції, 18-19 жовтня 2018 р.
– Х : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2018. – 188 с.
ISBN 978-966-285-527-2

Тексти подаються в авторській редакції. Автори несуть відповідальність за точність наведених цитат, власних імен та відповідність посилань оригіналу.

ISBN 978-966-285-527-2

© Харківський національний
університет імені В. Н. Каразіна, 2018.
© Дончик І. М., макет обкладинки, 2018

ЗМІСТ

Бакіров В. С. ПЕРЕДНЕ СЛОВО	6
Asmuth C. ENDLICHE VERNUNFT – FICHTES PROGRAMM DER WISSENSCHAFTSLEHRE.....	8
Saltanov M. DAS PHÄNOMEN DER ANERKENNUNG ALS PRINZIP DER WELTPOLITIK.....	13
Welsch W. ABSOLUTER IDEALISMUS UND EVOLUTIONSDENKEN.....	18
Абашнік В. О. ЄНА У ХАРКОВІ. Й.Б. ШАД; ОСНОВНІ РИСИ ТВОРЧОГО ШЛЯХУ, ФІЛОСОФІЇ ТА ВПЛИВІВ В УКРАЇНІ.....	21
Азарова Ю. О. «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Ж.-А. НАНСИ.....	27
Аляев Г. Е. О ВЛИЯНИИ ИДЕЙ И. Г. ФИХТЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ С. А. ФРАНКА.....	35
Білик О. М., Білик Я. М. ПОНЯТТЯ ГРИ В ФІЛОСОФІЇ КАНТА.....	41
Бойченко М. І. ПОНЯТТЯ РЕАЛЬНОГО І КОНЦЕПТ «REEL» У НІМЕЦЬКОМУ ІДЕАЛІЗМІ.....	42
Возняк В. С. ТАЙНА КАНТОВСКОЙ «ВЕЩИ-В-СЕБЕ».....	48
Глущенко Е. В. КРИТИКА ИЗОЛИРОВАННОСТИ ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ И. КАНТА Р. СУИНБЁРНОМ.	53
Єрмоленко А. М. ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ВІД ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО СУБ'ЄКТА ДО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ.....	56
Загрийчук И. Д. ЭТИКА И. КАНТА И ПРОБЛЕМА ГРАЖДАНСКОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ.....	61
Карпенко І. В., Голіков С. О. АНДРІЙ ДУДРОВИЧ: ПРОДОВЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ Й. Б. ШАДА І/ЧИ ВТРАЧЕНІ МОЖЛИВОСТІ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ.....	67

Клепко С. Ф. ГЕГЕЛІВСЬКА СТРАТЕГІЯ НАВЧАННЯ.....	74
Кретов П. В., Кретова О. І. КАНТІВСЬКА КОНЦЕПЦІЯ АПРІОРНИХ СУДЖЕНЬ ТА ЇЇ ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ ФІЛОСОФІЇ І ТЕОЛОГІЇ ХХІ ст.	80
Кудряшев А. Ф. О СООТНЕСЕННОСТИ ГНОСЕОЛОГИИ И ОНТОЛОГИИ У ФИХТЕ.....	86
Кузнецова К. Ю. ПОСТМЕТАФІЗИЧНЕ ПРОЧИТАННЯ КРИТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ І КАНТА.....	93
Лимонченко В. В. ГЕГЕЛЕВСКИЕ МОТИВЫ В СТРУКТУРЕ ПРАВОСЛАВИЯ.....	99
Максимов С. І. КАНТІВСЬКИЙ ПРОЕКТ ПРАВОВОГО СВІТОВОГО ПОРЯДКУ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОСТІ.....	106
Мозгова Н. Г. ХРИСТІЯН ВОЛЬФ ТА ЙОГО РОЛЬ У СТАНОВЛЕННІ ВІТЧИЗНЯНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ОСВІТИ У ХVІІІ – ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ ст.	112
Овчаренко Н. М. МИСТЕЦТВО У РОЗУМІННІ Ф. ШЕЛЛІНГА	115
Панков Г. Д. КАНТОВСКАЯ АНАЛИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА В ПРОЕКЦИИ ДИСКУРСА ЗАБОТЫ.....	120
Перепелица О. Н., Храброва О. В. КАНТИАНСКО-ГЕГЕЛЬЯНСКАЯ СИСТЕМА КООРДИНАТ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ.....	126
Петренко Д. В. ГЕНЕАЛОГІЯ «ПОЗИТИВНОСТІ / ДИСПОЗИТИВУ» (ФУКО, ІППОЛІТ, ГЕГЕЛЬ).....	130
Петрушов В. Н. НЕМЕЦЬКИЙ МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЙ ДУХ И ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ ФРИДРИХА ДАНИЕЛЯ ЭРНСТА ШЛЕЙЕРМАХЕРА (1768-1834)	133
Поперечна Г. А. НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ ЯК ОДИН ІЗ ФАКТОРІВ СТАНОВЛЕННЯ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНОЇ ШКОЛИ.....	142
Прокопенко В. В. НЕМЕЦЬКИЙ ІДЕАЛІЗМ ІЛИ НЕМЕЦЬКА КЛАСИЧЕСЬКА ФІЛОСОФІЯ?	147
Соснина Ю. С. НЕМЕЦЬКА «КЛАСИЧЕСЬКА» ФІЛОСОФІЯ: ІДЕОЛОГІЧЕСЬКИЙ ПОДТЕКСТ.....	153

Стовба А. В. ТРАНСФОРМАЦІЯ НЕМЕЦЬКОГО ІДЕАЛІЗМА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНІ ХХ ВЕКА: ФЕНОМЕН «EREIGNIS» В ФІЛОСОФІИ М. ХАЙДЕГГЕРА.....	157
Суковатая В. А. УЧЕННЯ І. КАНТА О ГЕНІАЛЬНОСТІ І ЕГО ВЛИЯННЯ НА ЛІТЕРАТУРУ РОМАНТИКІВ І СОВРЕМЕННУЮ МАСОВУЮ КУЛЬТУРУ.....	162
Терещенко Ю. Д. «ПОЛІТИЧНА ОНТОЛОГІЯ» В АНАЛІТИЦІ ДЖЕРЕЛ СИСТЕМИ ГЕГЕЛЯ ТА СТАНОВЛЕННІ ГЕГЕЛІВСЬКОГО ІНТЕРПРЕТАЦІЙНОГО КОРПУСУ.....	164
Титар О. В. ВПЛИВ ІДЕАЛІЗМУ Ф. ШЕЛЛІНГА НА ФІЛОСОФІЮ Й. ШАДДА.....	167
Толстов І. В. КАНТІВСЬКА КОНЦЕПЦІЯ «ВІЧНОГО МИРУ» – ОСНОВА СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ ЄВРОПЕЙСЬКОГО СОЮЗУ...	173
Шаповал В. Н. ІДЕЯ ЕВОЛЮЦІИ В «ФІЛОСОФІИ ПРИРОДЬ» ГЕГЕЛЯ.....	177
Юркевич О. М. Й. Б. ШАД І НІМЕЦЬКА УНІВЕРСИТЕТСЬКА ТРАДИЦІЯ: ПОЧАТОК СТАНОВЛЕННЯ ХАРКІВСЬКОЇ ШКОЛИ ЛОГІКИ	181
АВТОРИ	185

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Філософія була однією з основних дисциплін уже в перших європейських університетах у Болоньї (1088 р.) та Парижі (1150 р.). З часів Середньовіччя класичний університет мав чотири факультети: вільних мистецтв, теологічний, юридичний і медичний. Спочатку вивчення філософії на факультеті вільних мистецтв було підготовкою до дальшого навчання на трьох «вищих» факультетах. У XV столітті факультет вільних мистецтв трансформується у філософський факультет, який стає повноцінним факультетом класичного європейського університету. Філософія поступово посилює своє значення в університетській освіті й поширює вплив на суспільство, досягаючи свого розквіту в німецькій класичній філософії, у німецькому ідеалізмі.

Початковий період історії Харківського університету й місцевої університетської науки був тісно пов'язаний із Німеччиною, адже половина з усіх професорів нашого університету прибула сюди з німецьких держав. Велику роль у запрошенні зазначених науковців до Харкова відіграв відомий німецький класик і міністр у Веймарі Йоганн Вольфганг фон Гете. Саме завдяки йому до Харківського університету приїхали перший професор хімії Людвіг Шнауберт, перший професор ветеринарії Мартін Пільгер, а також перший професор філософії, представник німецького ідеалізму, послідовник Фіхте Йоганн Баптист Шад (1758–1834), ювілею якого присвячена сьогоднішня міжнародна наукова конференція. На знак подяки Харківський університет 1827 р. обрав Й. В. фон Гете своїм почесним членом, а відповідний диплом у Веймарі йому вручив харківський куратор Олексій Олексійович Перовський.

Отже, 1 лютого 1804 р., тобто ще до офіційного відкриття Харківського університету, Й. Б. Шад був призначений на посаду професора «кафедри теоретичної і практичної філософії». За рекомендацією Й. В. Гете на цю посаду його затвердив харківський куратор граф Северин Осипович Потоцький. Під час «Харківського періоду» (1804–1816 рр.) своєї діяльності Іван Єгорович Шад (саме так його називали в Харкові) не лише посприяв поширенню науки та просвітницьких ідей, але як член Вченої ради, декан Етико-політичного відділення (факультету)

Харківського університету став активним організатором і реформатором університетської, зокрема й філософської, освіти, був одним із засновників «Харківського товариства наук» (1812 р.) при університеті.

У Харківському університеті Й. Б. Шада об'єднав навколо себе групу учнів, заснувавши свою філософську школу. Представники цієї школи в 1810–1830-х рр. були відомими викладачами, професорами в Харкові, Одесі, Києві, Кишиневі, Сумах, Чернігові, Полтаві, Луганську, Охтирці, Ніжині, Херсоні, Катеринославі, Белгороді, Курську, Тифлісі, Краснодарі. Як приклад можна навести діяльність професора права Ніжинського ліцею Миколи Белоусова, який був вчителем майбутнього відомого письменника Миколи Гоголя під час його навчання в Ніжині в 1821–1828 рр.

Діяльність Й. Б. Шада в Харківському університеті, на жаль, завершилася трагічно у грудні 1816 р. Саме тоді за доносами задрісників і консервативних колег-професорів царський уряд звинуватив філософа у вільнодумстві й без суду та слідства вислав його з Харкова до Німеччини. Варто особливо наголосити, що на підтримку Шада та його родини став засновник Харківського університету Василь Назарович Каразін, який з відповідними листами-проханнями звертався до міністра внутрішніх справ В. П. Кочубея.

Сьогоднішня міжнародна наукова конференція «Німецький ідеалізм: Україна – Німеччина», присвячена 260-річчю з дня народження Й. Б. Шада, деякою мірою реабілітує засновника харківської університетської філософії. Ідеї Шада, зокрема його обґрунтування прав людини в харківському «Підручнику природного права» (1814 р.), стали класичними та не втратили актуальності й сьогодні. З цього погляду про Й. Б. Шада та його філософію можна впевнено сказати: «Класика, що випереджає час!»

Ректор
Харківського національного
університету імені В. Н. Каразіна,
академік НАН України

В. Бакіров

ENDLICHE VERNUNFT – FICHTES PROGRAMM DER WISSENSCHAFTSLEHRE

Selten ist es einem Philosophen zuteil geworden, dass sich die Nachgeborenen über die Bedeutung seines in vielen Schriften und Manuskripten vorgetragenen Hauptanliegens derart uneinig sind. Es geht in dieser Diskussion um die Einordnung Fichtes in die nachkantische Theoriekonstellation und um die Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie. Unter dem Stichwort der „veränderten Lehre“ wird gerne diskutiert, ob Fichte seine aus der Auseinandersetzung mit Aenesidemus-Schulze, Reinhold und Maimon gewonnene erste Wissenschaftslehre später grundsätzlich umgebaut habe. Es kommt zu einer Diskussion um die Transzendenz des Seins, Gottes und des Absoluten, sei dies eine äußere oder innere Transzendenz. Hat der späte Fichte eine auf den Spätidealismus vorausweisende theosophische Position vertreten, nach der ein vorgängiges, jenseits von Innen und Außen seiendes und ewig sich selbst gleiches Sein oder Absolutes allem Wissen vorhergeht und nach der das Wissen nur dessen Bild und Erscheinung ist? Je nach Hintergrund treten Interpretationsvorschläge auf, die Fichtes Programm der Wissenschaftslehre durch Jacobi oder Schelling oder Hölderlin oder Novalis oder Heidegger korrigiert sehen oder korrigieren möchten. Beide Diskussionsfelder lassen sich in der Frage bündeln: Ist Fichtes Philosophie Transzendentalphilosophie geblieben oder hat er den Pfad Kants verlassen und sich in die Arme einer romantischen Mystik geworfen?

Um diese Frage zu beantworten, muss man wissen, wie sich die Transzendentalphilosophie systematisch entwickelt hat. Für die erste Phase der Diskussion, noch zu Lebzeiten Kants, ist die durch dessen kritische Philosophie aufgeworfene Frage nach dem Ding-an-sich dominant. Entweder schließt man sich der *Garve-Feder-Kritik* an

und behauptet, Kants Theorie sei Idealismus und in diesem Punkt fehlerhaft und zu verwerfen: das geht meist mit dem – leider zum Scheitern verurteilten – Versuch einher, den erklecklichen Rest noch retten zu wollen. Oder man möchte Kant verteidigen. Das läuft auf den Versuch heraus, Kant eine realistische Position auch in Bezug auf das Ding-an-sich zuzuschreiben.

Anders als die Gegner Kants sind es vor allem dessen produktive Nachfolger, die eine Ausweitung der Transzendentalphilosophie anstreben. Die Klammer, die Kants kritische Philosophie zusammenhielt, war ein grundlegender Begriff der Vorstellung mit seinen weitgefächerten Binnendifferenzierungen. An dessen Stelle trat nun, etwa bei Karl Leonhard Reinhold, der Begriff des Bewusstseins als Grundbegriff. Aber den wichtigsten Schritt zur Lösung des kritischen Kant-Problems machte schließlich Salomon Maimon.

Für Fichtes Erfindung der Wissenschaftslehre sind die facettenreichen, aber schwierigen Entwürfe Salomon Maimons von größter Bedeutung. Die Besonderheit der Position Maimons besteht darin, dass er der nachkantischen Diskussion um das Ding an sich eine ganz andere Wendung gibt. Er begreift die Transzendentalphilosophie als ein methodenkritisches Projekt. Nach Maimon ist es der Grundgedanke der Transzendentalphilosophie, dass es nicht die Dinge an sich außer uns sind, die unsere Vorstellungen bewirken. Die Dinge an sich sind nicht der Grund unserer Erkenntnis. Maimon zufolge liegt hier ein falscher Gebrauch des Begriffs Grund vor. Diesen Sachverhalt drückt Maimon im Satz der Bestimmbarkeit aus. Dieser Satz drückt in aller Allgemeinheit das Verhältnis der Einheit des Bewusstseins mit allem in ihm zu verbinden Mannigfaltigen, Einzelnen aus. Die Bestimmbarkeit geht auf mögliche begriffliche Verhältnisse und nicht auf eine wirkliche Existenz außer uns. Die begrifflichen Verhältnisse sind der Grund, und insofern ist der Begriff der eigentliche Welt schöpfer.

Das erste ursprüngliche ‚Ich‘ der Wissenschaftslehre Fichtes knüpft an Maimon an. Es ist nur für die Philosophie im strengen wissenschaftlichen Sinne relevant. Es geht um das sog. ‚transzendente Ich‘, das bereits Kant als den höchsten Punkt allen

Verstandesgebrauchs bezeichnet. Diesem Ich – als Grundbegriff allen Wissens vom Wissen – eignet eine besondere Dignität. Es gehört offenkundig nicht zu den gegenständlichen Dingen, die uns sonst in der Welt begegnen; es kommt nicht vor, sondern kommt stets allem Vorkommenden zuvor. Das Ich ist in allen Bewusstseinsinhalten verborgen enthalten. Es gibt keine bewusstseinsunabhängige Außenwelt, sondern die Außenwelt ist eine besondere Bestimmung der Innenwelt, eine besondere Bestimmung des Bewusstseins. Das bedeutete die Aufwertung des endlichen Subjekts. Aber dieses Subjekt – das in der klassischen deutschen Philosophie nur qualitativ und nicht quantitativ gedacht wird, ist *andererseits* bei Fichte *auch* Person, *auch* Bürger, *auch* Staatsangehöriger, *auch* empfindend, fühlend, glaubend. Mit einem Wort: das Ich bei Fichte ist ‚eines jeden Ich‘.

Fichte, auch der späte Fichte, ist seiner transzendentalphilosophischen Intuition treu geblieben. Ich versuche zu zeigen, dass es einen konzeptionell eindeutigen Zusammenhang gibt zwischen Fichtes späterer Lehre von Gott, Absolutem oder Sein und seinem transzendentalphilosophischen Startpunkt: Gott, Absolutes, Sein sind zunächst *Grenzbegriffe*. Man kann hier, ohne weiteres auf Hegels Konzeption der Grenze hinweisen, die er in der Logik von 1812 entwickelt. Unter der Überschrift ‚die Schranke und das Sollen‘ kann man eine sehr gute Nachkonstruktion dieses Fichteschen Gedankens nachlesen und bekommt eine höchst kompetente Kritik dieses Konzepts gleich mitgeliefert.

Es gibt eine große Gemeinsamkeit der späteren Wissenschaftslehre mit der Vernunftkritik Kants: Beide Konzepte bezeichnen die Grenze dessen, was wir wissen *können*. In diesem Können des Wissens- und Nicht-wissen-Könnens ist bereits etwas enthalten, was sich jeder bloßen Faktizität widersetzt. Das Konzept Kants, Maimons und Fichtes beruht auf dem Rekurs auf die Möglichkeitsbedingungen (z. B. der Erkenntnis) und erlaubt den transzendentalphilosophischen Denker, gleichermaßen allgemeingültige und nicht empirische Sachverhalte und Imperative zu formulieren. Dabei brauchen sie keinen Rückgriff auf einen substantiellen Begriff von Subjektivität, etwa den Willen Gottes,

seine Güte oder Macht, einen absoluten Intellekt, der über und zugleich in allen einzelnen Vernunftwesen ist und an dem sie als einzelne Vernunftwesen partizipieren, oder auf ein unvordenkliches Sein, das allem Wissen voran- und vorausgeht.

Die endliche Subjektivität hat eine absolute Grenze, derentwegen die Subjektivität gerade endlich ist. Aber diese Grenze ist die Grenze des Subjekts, das sich insofern selbst begrenzt. Aber die Subjektivität ist zugleich Vernünftigkeit. Damit begreift die Vernunft ihre Grenze als das, was sie ist, als unbegreiflich und absolut. Wer mehr begreifen will vom Absoluten oder Sein oder Gott, der greift über diese Grenzen hinaus und verfehlt damit das Absolute und das Sein. Und er verwandelt den Charakter der methodologischen Überlegungen Kants, Maimons und Fichtes in ein Projekt, das diesen Denkern zwar nicht fremd, aber gleichermaßen unzeitgemäß und unzureichend zu sein schien: nämlich in Metaphysik.

Ich plädiere daher dafür, das Absolute und das Sein der Wissenschaftslehre Fichtes zunächst – und das heißt: in der Wissenschaftslehre – auf der methodologischen Ebene anzusiedeln, keineswegs aber auf der ontologischen und auch nicht auf der erkenntnistheoretischen und schon gar nicht auf einer religiösen.

Handelt es sich bei der Wissenschaftslehre um ein Projekt der Freilegung und Zugänglichmachung des Absoluten? Eine diese Frage bejahende Rekonstruktion läuft darauf hinaus, das Absolute als Zielpunkt einer Freilegungsbewegung zu interpretieren. Demnach ginge es Fichte um die Authentizität des Absoluten verbunden mit einer heiligen Scheu – vor diesem Absoluten, eine unendliche Annäherung, die zugleich um die Unmöglichkeit weiß, das Absolute als Wissensbestand zu besitzen und seiner habhaft zu werden. Die Wissenschaftslehre wird so zu einer Variante der negativen Theologie. Dieser Interpretation zufolge steht das Absolute im Zentrum der Philosophie Fichtes. Die vordringlichste Aufgabe der Wissenschaftslehre sei folglich das *Durchbrechen zum Absoluten*. Die *prima philosophia* Fichtes laufe deshalb darauf hinaus, eine absolute Einheit mit dem Absoluten vorzubereiten, vorzugsweise im Leben. Ganz analog zum Seinsdenken Heideggers wird die Moderne als

Scheitern begriffen, als ein großer Irrweg, die Authentizität des Absoluten einzuholen.

Neu ist demgegenüber bei Kant und Fichte dies: Die Welt ist und bleibt wie sie ist. Es gibt kein vorgängiges Messen und Wiegen. Keinen primordialen Gott. Keine vorrangige, strenggenommen unbegreifliche Erfahrung. Es gibt keinen Spalt, keine Kluft zwischen mir und der Wirklichkeit. Es gibt keinen Dualismus von Geist und Natur. Alles ist so, wie es ist, es gibt bei beiden – Kant und Fichte – keine, woher auch immer abgeleiteten konzeptionellen Implikationen, die *Sinn* in der Wirklichkeit stiften könnten. Kant und Fichte gehen von einer radikalen Endlichkeit der Welt und des Menschen aus, die weiter reicht als Sartres Geworfenheit oder Wittgensteins Welt, die alles ist, was der Fall ist. Die Metaphysik hat sich aus dieser Welt zurückgezogen, bevor Gott tot war. Der Mensch ist allein.

Aber dieser Mensch ist auch vernünftig. Die Vernunft ist bei Fichte nicht mehr das Andere der Welt, sondern die Welt selbst, oder die Welt ist die Vernunft in ihrer notwendigen Beschränktheit. Aus dieser so konzipierten Vernunft fließen völlig neue Impulse. Die endliche Vernunft vergewissert sich durch sich selbst ihrer über die Partikularität hinausgehenden Verbindlichkeit. Sie verbindet das Partikulare und Einzelne durch die partikularen und einzelnen Vernunftwesen selbst zu einem Allgemeinen, das für die Partikularen und Einzelnen verbindlich ist, eine Verbindlichkeit, die insofern nicht vorgeschrieben, sondern selbst hervorgebracht ist; praktisch: Autonomie, politisch: Souveränität.

Der Ort der Wissenschaftslehre Fichtes ist daher keineswegs das Absolute, die absolute Identität, das Sein oder Gott. Es ist nicht die Authentizität, die im Mittelpunkt seines Interesses steht. Es ist vielmehr die Differenz und mit ihr die endliche Vernunft. Statt der Authentizität des Absoluten in seiner Unmittelbarkeit bleibt die Wissenschaftslehre Fichtes eine Theorie der Vermittlung, wenn man es paradox und mit Hegel ausdrücken will: der absoluten Vermittlung. Nichts bleibt außerhalb dieses Vermittlungsprozesses. Das ist faktisch zwar nicht einzuholen, lässt sich aber methodologisch einsehen. Meine Interpretation wird eindrucksvoll

bestätigt, durch die Dominanz der Reflexion vor dem Absoluten, die sich vor allem in den späten Texten ab 1810 mit aller Klarheit festmachen lässt. Bis zum Schluss arbeitet sich Fichte an der Identitätsphilosophie des frühen Schelling ab, in der sich – umgekehrt – die Dominanz des Absoluten vor der Reflexion ausdrückt und deshalb von Fichte stets scharf zurückgewiesen wird. Gerade in diesem Konflikt zeigt sich, dass Fichte auf der Seite der Transzendentalphilosophie bleiben will. Ihm erscheint es suspekt, wie man mit dem Absoluten auf »Du und Du« stehen kann. Eine Philosophie von endlichen Vernunftwesen für endliche Vernunftwesen kann nur kritischen Gebrauch von Sein, Gott und Absolutem machen und bleibt deshalb Transzendentalphilosophie.

Mykola Saltanov

Charkiver Nationale V.N. Karazjin-Universität

DAS PHÄNOMEN DER ANERKENNUNG ALS PRINZIP DER WELTPOLITIK

Die Anerkennung ist eine Forderung, die nicht nur vom Menschen an den Menschen oder vom Menschen an den Staat gestellt wird, sondern auch eine Forderung, die vom Staat ausgehen kann. Dies ist dann der Fall, wenn es sich um die Rechtmäßigkeit handelt, die das Maß des Volksvertrauens zur Regierung bezeichnet. Das Problem der Anerkennung oder des Mangels an Rechtmäßigkeit entsteht dann, wenn das Volk das Vertrauen in die Regierung verliert. Es kann die Folge eines totalen Verstoßes des Staates gegen unabdingbare Menschenrechte, die Auswirkung der Unterdrückung der kulturellen, religiösen, sprachlichen, politischen Rechte oder die Forderungen eines Bevölkerungsteiles oder des Volkes insgesamt sein. Davon ausgehend wird im modernen internationalen Recht angenommen, dass, wenn ein Staat grundlegende Menschenrechte verletzt, dadurch die Legitimität und Teile seiner Souveränität verliert. Hier kann man auf die Friedensinterventionen der internationalen Gemeinschaft in den Krisenregionen verweisen. Das

Problem der Legitimität entsteht auch in diesem Kontext und bei gewaltsamen Regierungswechsel, Revolutionen, dem Umstürzen usw. Hier stellt das Bedürfnis der Regierung, sich die Anerkennung und das Vertrauen der eigenen Bevölkerung zu sichern, die Problemgrundlage dar. Auf diese Weise kann der Mangel an Vertrauen und Anerkennung zur Nichtakzeptabilität der Wahlergebnisse durch die Bevölkerung führen (etwa aufgrund des Vorwurfs der Verfälschungen). Ein anderes Szenario ist die Realisierung des Rechts des Volkes oder der ethnischen Gemeinschaft auf Abgliederung bzw. auf die Selbstbestimmung. Bei der Abgliederung entsteht ein Bedürfnis nach der Anerkennung der neuen Staatsbildung durch die internationale Gemeinschaft als Subjekt der internationalen Rechtsverhältnisse einerseits und durch die eigene Bevölkerung andererseits. Im ersten Fall wird die Abwesenheit solcher Anerkennung den Staat in der inneren Politik lähmen und im zweiten Fall aber in der Außenpolitik, in der der Staat die Wirksamkeit verlieren wird bzw. bestenfalls auf den Sachstatus zurückgeführt.

Das Problem der Anerkennung in der Weltpolitik ist auch das Problem der Objektivierung des inneren Volkswillens. Somit muss durch den subjektiven Willen des Volkes, das die Schaffung eines neuen Staates wollte (zum Beispiel durch Abspaltung) durch Anerkennung die Objektivierung für sein Streben bei der internationalen Gemeinschaft finden. Diese Frage ist umstritten, und es muss darauf hingewiesen werden, dass die Grundlage für die Verwirklichung seiner Absicht gewichtige Umstände sein können, wie brutale Verletzungen der Menschenrechte. Aber in diesen Thesen zum Vortrag werde ich nicht analysieren, welche möglichen Gründe es für eine Abspaltung geben kann, ich möchte nur die Hypothese bestätigen, dass ein Teil der Bevölkerung Veränderungen in der objektiven (politischen) Realität fordern kann, wenn die subjektive "Anforderung" der Anerkennung von der internationalen Gemeinschaft erfüllt ist, aber erst nach dieser Anerkennung seitens anderer Staaten. Allerdings kommen ganz natürlich Fragen bezüglich der erforderlichen Anzahl von Staaten, von denen die notwendige Bestätigung eines solchen "Willens des Volkes" und Gewichtigkeit

der Gründe nötig sind, die eine solche Anerkennung notwendig machen, auf.

Die fehlende Anerkennung seitens der meisten Staaten entzieht eigentlich die Möglichkeit (oder lässt sie nicht zu) einer Neuschöpfung des Status des Subjekts der internationalen Politik, vor allem aber lässt sie nur den Status des Objektes zu. Um diesen Bedarf zu veranschaulichen, reicht es z.B. das Schicksal der nicht anerkannten Staaten zu verfolgen.

Die obigen Argumente und Annahmen lassen uns glauben, dass sowohl neue Akteure in der internationalen Weltpolitik als auch aktuell handelnde Staaten das Bedürfnis eines Strebens nach Anerkennung haben und dass man die Erfüllung dieses Bedürfnisses als Element oder Hebel in der geopolitischen Einflussnahme auf den Staat anwenden kann. Somit ist der Bedarf nach Anerkennung nicht nur für die Identitätskonstitution, nicht nur für die Realisierung der kollektiven Rechte und Freiheiten, sondern auch in der internationalen Politik, in der durch den Akt der Anerkennung, einerseits die bestimmte Reaktion des Staates auf charakteristische Veränderungen in der Geopolitik gekennzeichnet wird, und andererseits dieser Akt diese Änderungen bestätigt, von Bedeutung.

Das Problem der Anerkennung auf internationaler Ebene kann somit aufgrund der zwei Ansätze zum Verständnis der internationalen Politik betrachtet werden. Es handelt sich um Idealismus und Realismus. Der erste Ansatz (Idealismus) betrachtet den Staat als moralische Person, deshalb sind für die Bewertung der Staaten moralische Standards zu verwenden. Der zweite Ansatz (Realismus) geht davon aus, dass der Staat nur in dem Maße stark ist, in dem er möglichst viele Verbündete auf seine Seite bringen kann. Dieser Ansatz bedingt, dass die Weltpolitik nicht in Übereinstimmung mit moralischen Prinzipien geführt wird, sondern vor allem nach den "Naturgesetzen" und infolge des Rechthabens der Staaten dadurch bestimmt wird, welche Partei am stärksten ist. Dieser Ansatz würdigt die großen Staaten, ihre Kräfte und Ressourcen. Der erste Ansatz wird in der praktischen Philosophie Immanuel Kants verkörpert. Er drückt einen besonderen Wunsch nach gleicher Anerkennung aller Subjekte der internationalen Politik,

unabhängig von ihrer geopolitischen Lage, aus. Der zweite Ansatz (Realismus), der dem "Machiavellismus" (und nicht weniger der politischen Philosophie von Hegel) zuzurechnen ist, konzentriert sich auf den Drang nach einer höheren Anerkennung in den internationalen Beziehungen. Die Veränderung der Wechselbeziehung zwischen diesen beiden "Ausdrücken des Strebens nach Anerkennung" kann die ganze "politische Ontologie" in der Welt stören.

Axel Honneth schreibt in seinem Buch „Das Ich im Wir“ im Abschnitt "Anerkennung zwischen den Staaten. Auf die moralischen Prinzipien der zwischenstaatlichen Beziehungen" in diesem Zusammenhang, dass das Verhalten von Staaten in der internationalen Arena immer Respekt von anderen Akteuren in den internationalen Beziehungen verlangt. Deshalb ist Axel Honneths "Anerkennung" oder "Missachtung" dieses oder jenes Staates ein einzigartiges Instrument der Einflussnahme nicht nur auf einen Staat und seine Politik, sondern auch auf die politische Konstellation in der Welt insgesamt, weil kein Staat, der ihr Verhalten konstruiert, unabhängig von der politischen Reaktion der anderen Partei ist [6, S. 183].

Heute kann der historische Prozess also als Entstehung, Wachstum und schließlich Rückgang des Strebens nach höherer Anerkennung im Gegensatz zu dem Streben nach der gleichen Anerkennung betrachtet werden, aber das Streben nach einer höheren Anerkennung kann in unserem alltäglichen Leben sowohl verschwinden als auch entflammen, und das bei verschiedenem Aussehen.

So kann man zusammenzufassen, dass auf der zwischenstaatlichen Ebene das Vorhandensein oder Fehlen der Anerkennung bestimmte politische Konsequenzen nach sich zieht. Es handelt sich um das Untertauchen in die Isolierung und das kann man als Prozess der Verdrängung des Staats in die "politische Vergessenheit" betrachten. Oder es handelt sich, im Gegenteil, (durch die Anerkennung) um die "Einführung" des Staates in bestimmter Eigenschaft in das politische Tätigkeitsfeld.

Heute werden die Probleme des Nationalstaates allmählich von den Fragen verdrängt, die man nur auf supranationalem Niveau lösen kann. Das ist schon das erwähnte Problem des Terrorismus, der Garantie „des ewigen Friedens“, der Menschenrechte und der ökologischen Sicherheit. Aber wie kann man ein solches Niveau der Einigkeit, der Solidarität und der Konsolidierung erreichen? Ob ein solches Niveau außer der Praxis, der Kultur und der Moral der Anerkennung möglich ist? Deshalb scheint heute auch die Erforschung der Anerkennungspolitik auf supranationalem Niveau notwendig.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Habermas J. Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004. 192 S.
2. Habermas J. Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Suhrkamp, Frankfurt am Main. 1996, 404 S.
3. Habermas J. Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 2005, 372 S.
4. Hegel G. F. W. Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft in den Grundrissen. Band 8. Verlag von Duncker und Humblot, Berlin. 1833, 440 S.
5. Höffe O. Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München: Beck Verlag, 2002. 476 S.
6. Honneth A. Anerkennung zwischen Staaten. Zum moralischen Untergrund zwischenstaatlicher Beziehungen // Axel Honneth. Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010. S. 181–201.
7. Tugendhat E. Die Kontroverse um die Menschenrechte // Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. S. 48-61.

ABSOLUTER IDEALISMUS UND EVOLUTIONSDENKEN

In diesem Vortrag wird Hegels absoluter Idealismus zu einem neueren Paradigma in Beziehung gesetzt: zum Evolutionsdenken. Hegels Konzeption weist nämlich de facto eine intrinsische Nähe zum Evolutionsdenken auf – und das gerade von der Logik und damit vom Herzstück des Hegelschen Philosophierens her.

1. Die Logik: ein evolutiver Prozess

Hegel denkt das Absolute bekanntlich wesentlich prozessual: das Absolute macht sich erst zu dem, was es eigentlich ist. Insofern ist die Bewegung des Absoluten strikt selbstgenerativ, sie hat den Charakter einer Selbsthervorbringung. Diese selbstgenerative Grundform des Absoluten wird in der *Logik* entwickelt. Sie stellt, wie Hegel betont, einen "sich selbst konstruierenden Weg", einen "sich selbst erzeugenden" und "fortleitenden" Gang, eine "in sich selbst gegründete Bewegung" dar.

Dabei handelt es sich offenbar nicht um eine Entwicklung, sondern um eine Evolution. "Entwicklung" bezeichnet ja einen Vorgang, wo etwas, das an sich schon vorhanden ist, zur Entfaltung gelangt. Für "Evolution" hingegen ist kennzeichnend, dass *alles*, was entsteht, aus dem Prozess selbst hervorgeht. So eben bei der logischen Bewegung. Sie spult nicht ein zuvor schon bestehendes Programm ab, sondern *erzeugt* alles, was sich in ihrem Verlauf ergibt, aus sich. Insofern ist Hegels Konzeption der logischen Bewegung mit Fug und Recht als evolutionistisch zu bezeichnen. Mit der "Selbstbewegung des Begriffs" hat Hegel eine umfassende logische Evolution konzipiert.

2. Bloßer Entwicklungscharakter des Realen als Kehrseite des evolutiven Charakters des Logischen

Welche Konsequenzen hat diese Konzeption des Logischen für die Realphilosophie?

Weil Hegel das Logische strikt evolutionistisch denkt, kann er den Realprozessen dann nicht mehr einen evolutionistischen, sondern nur noch einen entwicklungschaften Status zuerkennen. Sie vermögen ihm zufolge nur noch etwas an sich schon Vorhandenes zu entfalten. Die Realentwicklung soll die logischen Formen nur noch austragen und konkretisieren können. Dem Realgeschehen kommt somit keine eigentlich generative, sondern nur noch eine entwicklungschaftige Rolle zu.

In der Vorrede zur Seinslogik von 1812 erklärt Hegel: "Die Entwicklung alles natürlichen und geistigen Lebens" beruht allein "auf der Natur der *reinen Wesenheiten*, die den Inhalt der Logik ausmachen". Das Realgeschehen hat also die logische Bewegung zum Grund ("die logischen Gedanken sind [...] der an und für sich seiende Grund von allem"). Die logische Bewegung ist der "Vorbildner" bzw. der "innere Bildner" des Realen, während dieses umgekehrt nur "Manifestation" und "Darstellung", "Anwendung" bzw. "Abbild" der in der *Logik* entfalteten Strukturen ist.

In Hegels Konzeption hat also die logische Bewegung den Status einer originären Evolution, während das Realgeschehen, weil ihm die logischen Formen zugrunde liegen, nur noch den Status einer Entwicklung haben kann. Das Realgeschehen kann nur noch entfalten, was dem Grundriss nach logisch schon vorgezeichnet ist. Hegel denkt also erstmals eine konsequente Evolution der logischen Formen – das ist seine große Neuerung. Aber andererseits kann er dann dem Realen nicht mehr den Status einer Evolution, sondern bloß noch den einer Entwicklung zuerkennen. Hegels Eröffnung des evolutionistischen Gedankens in Sachen Logik schlägt zugleich dem Gedanken einer Realevolution die Tür zu.

3. Eine zeitgenössische evolutionistische Konzeption: Gemeinsamer Hervorgang ontischer und logischer Formen

Wenn das Reale Hegel zufolge nur vorgängige logische Strukturen entfalten, nicht aber von sich aus logische Formen generieren kann, so ist aus heutiger Perspektive zu fragen, ob diese Position nicht verändert werden müsste, ob man nicht einen *gemeinsamen Hervorgang realer und logischer Strukturen* ins Auge fassen müsste. Dies wird im abschließenden Teil des Vortrages ausgeführt.

Im Prozess der Wirklichkeit – so die These – gehen ontische und logische Formen mit- und aneinander hervor. Ein neuer Seinstyp kann nur entstehen, in dem sich zugleich die für ihn charakteristische neue logische Typik bildet; und eine solche logische Typik kann nur als Bestimmungsstruktur eines Seinstyps entstehen. Wenn sich beispielsweise Raum bildet, so entsteht nicht nur die ontische, sondern ineins damit die logische Struktur des gleichgültigen Außereinander – diese ist ebenso sehr evolutiv generiert wie das räumlich Seiende. Oder Subjektivität (Hegel zufolge das Spezifikum des Lebendigen ab der Stufe der Empfindung) ist nicht eine externe Strukturvorgabe für das Organische, sondern entsteht mit der evolutiven Entstehung empfindender Lebewesen.

Die logischen Formen liegen den Seinstypen insgesamt nicht – à la Hegel – voraus und zugrunde, sondern erwachsen zugleich und ineins mit ihnen. Daraus ergibt sich unter anderem eine neuartige Auffassung der Naturgesetze. Die gängige Auffassung geht dahin, dass die Naturgesetze schlechthin gelten, man schreibt ihnen eine Art platonischen Status zu. Aber Naturgesetze sind nicht vor dem Bestehen der Natur bestehende Gesetze. Es macht gar keinen Sinn, von ihnen zu sprechen, wenn es die Typen von Naturgebilden, für die sie gelten sollen, nicht gibt. Naturgesetze bilden sich vielmehr gemeinsam mit dem Hervorgang der Entitäten, für die sie gelten. Wenn der Weg des Universums nicht zu Entitäten dieser Art geführt hätte, wären auch nicht die entsprechenden Gesetze zustande gekommen. Der evolutive Prozess ist nicht nur einer der Bildung

physischer Entitäten, sondern ebenso der Gesetzlichkeiten dieser Entitäten.

4. Verhältnis zu Hegels Konzeption

Im Unterschied zu Hegel wird hier also behauptet, dass die logischen Strukturen nicht gegenüber dem Realen vorgängig und grundlegend sind, sondern ebenso wie die ontischen Typen in der Evolution entstehen. Das Logische ist kein Prius, sondern ein Zwilling des Realen.

Auf diese Weise wird aber zugleich ein Kernstück des Hegelschen Ansatzes neu eingelöst: die von Hegel unter dem Titel 'Idee' angezielte Einheit von Begriff und Realität. Sofern begriffliche und ontische Strukturen in evolutionistischer Perspektive an- und miteinander hervorgehen, gilt gerade so Hegels These, dass die "Natur dessen, was ist", darin besteht, "in seinem Sein sein Begriff zu sein". Und auch evolutionistisch ist diese Begriffsbestimmtheit des Seienden nicht eine von uns an das Seiende herangetragene Angelegenheit, sondern eine intrinsische Eigenart des Seienden: jedes Seiende ist an ihm selbst dergleichen wie ein wandelnder Begriff.

Абашнік В. О.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

ЄНА У ХАРКОВІ. Й.Б. ШАД: ОСНОВНІ РИСИ ТВОРЧОГО ШЛЯХУ, ФІЛОСОФІЇ ТА ВПЛИВІВ В УКРАЇНІ

Місто Єна в Тюрингії та Єнський університет, який було засновано ще в 1558 р., з початку викладання тут К. Л. Райнгольда (1757–1823) на посаді екстраординарного професора філософії в 1787 р. поступово стає важливим центром досліджень критичної філософії І. Канта. На зміну «фундаментальній філософії» (Fundamentalphilosophie)

К. Л. Райнгольда в 1794 р. до Єни приходять «науковчення» (Wissenschaftslehre) новопризначеного професора Й. Г. Фіхте (1762–1814), який домінує під час свого викладання не лише в Єнському університеті до 1799 р., але й у всій Німеччині. З 1798 р. по 1803 р. в Єнському університеті викладає професор Ф. В. Й. Шеллінг (1775–1854), котрий у філософському сенсі тут еволюціонував від «натурфілософії» до «системи трансцендентального ідеалізму» [5].

В період з 1801 р. по 1806 р. філософські дисципліни у Єнському університеті читав приват-доцент та екстраординарний професор (з 1805 р.) Г. В. Ф. Гегель (1770–1831), який написав тут «Феноменологію духу» (1807). Окрім названих авторитетних філософів в Єнському університеті цього часу викладали інші філософи, серед яких були: репрезентанти критичної філософії К. Х. Е. Шмід та В. Г. Теннеманн, прихильники науковчення Ф.Ф.І. Нітгаммер та К. В. Ф. Шлегель, апологет скептичної філософії Й. Ф. Е. Кірстен, вольфіанець Ю. Х. Геннінгс. В 1798–1804 рр. Єна була також центром «Єнського романтизму», до якого належали Новаліс, брати Шлегелі, Шеллінг, Гумбольт, Шлеєрмахер, Тік та інші. Таким чином, викладацька і творча діяльність названих й інших філософів перетворила Єнський університет в 1787–1806 рр. у філософську столицю не лише Німеччини, але й всієї Західної Європи і світу.

Саме в цей час тут працював майбутній перший філософ Харківського університету Йоганн Баптист Шад (1758–1834), котрий в 1799 р. під впливом «науковчення» Фіхте пише та публічно захищає свою «Філософську дисертацію, яка показує тісний зв'язок між теоретичною та практичною філософією» (Йена 1800). Після цього Шад викладав у Єнському університеті спочатку на посаді приват-доцента, а з 1802 р. був екстраординарним професором філософії. У тематичному відношенні він читав курси метафізики, природного права, моральної філософії, трансцендентальної логіки, натурфілософії [5]. Завдяки своїм численним працям і викладанням в Єнському університеті Й. Б. Шад стає важливим

представником новітнього філософського напрямку, який пізніше отримав назву «німецький ідеалізм» та був складовою частиною «німецької класичної філософії» [1].

В «Перший Єнський період» (1799–1804) Й. Б. Шада розробив свою власну філософську систему, яку він назвав «чистим раціоналізмом» (*Reiner Rationalismus*), та яка складалася з трьох структурних елементів: 1) трансцендентальна логіка, 2) натурфілософія, або філософія природи, 3) філософія духу. Перша частина була викладена Шадам у праці «Новий нарис трансцендентальної логіки та метафізики за принципами науковчення» (1801), другій та частково третій частинам присвячені два томи його «Системи натурфілософії та трансцендентальної філософії у поєднанні» (1803/1804). В основу останньої праці було покладено курс лекцій, котрі Шада прочитав у Єнському університеті навесні 1802 р. під назвою «Єдина філософія природи та філософія духу» (*Philosophia naturae una cum philosophia mentis*). Тут ключову роль відігравали два поняття: «філософія духу» й «абсолютне знання».

Через запрошення та переїзда до Харкова влітку 1804 р. третя частина філософської системи Й. Б. Шада залишилася незакінченою. Однак його молодший колега по Єнському університету Г. В. Ф. Гегель використав напрацювання Й. Б. Шада у своїй праці «Феноменологія духу» (1807), де названі вище два поняття (філософія духу і абсолютне знання) відіграють важливу роль. Пізніше у праці «Енциклопедія філософських наук у нарисі» (1817) Гегель також використав троїчну структуру «чистого раціоналізму» Й. Б. Шада. Ці більш пізніші праці Гегеля, по-перше, переважали напрацювання Шада та, по-друге, виказували і виказують великі впливи на розвиток світової філософії. Однак факт залишається фактом – як потрібну структуру своєї енциклопедії, так і два ключових терміни Гегель запозичив із єнських праць Й. Б. Шада, майбутнього професора філософії Харківського університету [3, с. 102].

Ще до свого викладання у Єнському університеті Й. Б. Шада став відомим богословом, перекладачем,

письменником, композитором і просвітником у Німеччині. Він був уродженцем села Мюрсбах у Франконії (сьогодні Федеральна земля Баварія), закінчив гімназію у м. Бамберг (1778), пізніше був професором богослов'я та красномовства у католицькому монастирі Банц (Баварія). Дякуючи своїм численним перекладам з французької та латинської мов на німецьку, трактатам з богослов'я та філософії, Шад стає важливим представником Католицького Просвітництва наприкінці XVIII ст. З середини 1790-х рр. він публікує праці з філософії, зокрема: «Що виграє та втратила мораль від критичної філософії?» (1797), «Чи є Критика Канта метафізикою?» (1798), «Нарис науковчення» (1800), «Дух філософії нашого часу» (1800), «Загальнодоступне викладення системи Фіхте та теорії релігії, яка з неї витікає» (1800) в двох томах [2].

Завдяки рекомендації авторитетного німецького письменника та куратора Єнського університету Й. В. фон Гьоте (1749–1832) вже 1 лютого 1804 р. Й. Б. Шад став завідувачем та професором кафедри теоретичної і практичної філософії (у латинському варіанті «Статуту Харківського університету»: Professor Philosophiae theoreticae et practicae). На цій посаді він пропрацював до грудня 1816 р. В цей час Йоганн Баптист (або Іван Єгорович) Шад був також членом Вченої ради Харківського університету, а в 1805 р., 1806 р., 1808 р., 1809 р., 1812 р., 1814 р., 1816 р. ще й деканом Етико-політичного відділення Харківського університету.

У науковому відношенні Й. Б. Шад оприлюднив у Харкові важливі праці, серед яких були: «Чиста та прикладна логіка» (1812), «Підручник природного права» (1814), «Про повернення Європі свободи» (1814). Тут він представив свою філософську систему, яка дещо відрізнялася від його системи під час викладання у Єнському університеті. «Харківська філософська система І. Є. Шада» включала в себе наступні три складові частини: 1) теоретична філософія (логіка, метафізика), 2) практична філософія (етика, психологія, естетика, педагогіка, природне право), 3) історія філософії. При цьому він

наголошував, що «...історія філософії є ключем всієї історії» [3, с. 134]. Таким чином, у Харкові у більшій мірі на його філософській системі відобразилася позиція І. Канта щодо розподілу філософії на теоретичну та практичну частини.

Один із аспектів практичної філософії Й. Б. Шада представив у своєму латинському «Підручнику природного права» (1814), який у структурному відношенні складався з «Предмови» (Praefatio) і двох частин – «Чистого природного права» (Jus naturae purum) та «Прикладного природного права» (Jus naturae applicatum). Тут Шад обґрунтовує такі первісні права людини: 1) право життя та смерті, 2) право вільно мислити, бажати (воліти) та діяти, 3) право прагнути до краси та вишуканості, 4) право вступати в громадянське суспільство, 5) право на зовнішню пошану та добру думку інших, 6) космополітичне право, 7) право на релігію (релігійне право). Крім цього Шад в даній праці вперше в Україні виступив за ліберальне право людини на помилку, наголошуючи: «Навіть свобода помилки є необхідною умовою, завдяки якій ми приходимо до пізнання істини» [3, с. 141].

Названі та інші праці Й. Б. Шада виказали широкі впливи не лише на його харківських та українських студентів, але й на розвиток університетської філософії в Україні й Східній Європі в першій половині XIX ст. Зокрема, серед його учнів були майбутні поети, письменники, перекладачі, юристи, політичні діячі [7]. Найвідомішими серед них були: теоретик естетики й майбутній сенатор в Санкт-Петербурзі Авксентій Гевлич (1790–1861), юрист і державний діяч Павло Дегай (1792–1849), етнограф та академік Петро Кешпен (1793–1864), сенатор і співавтор проекту з відміни кріпосного права в Росії Олексій Левшин (1797–1879), славіст і професор у Вільні Іван Лобойко (1785–1861), письменник і перекладач Орест Сомов (1793–1833), журналіст і поет Василь Маслович (1793–1841), автор «Оди до Шада» [6].

В рамках філософських впливів Шада під час його викладання у Харкові слід вказати на активну діяльність «Харківської філософської школи І. С. Шада». Представники

цієї школи захистили магістерські і докторські дисертації з філософії та викладали й пропагували ідеї свого вчителя в різних містах України, Грузії, Росії, Білорусі, Прибалтики. Основною формальною характеристикою цієї наукової школи було те, що її представники були студентами Харківського університету, де слухали лекції Шада. Головною змістовною рисою школи було те, що її репрезентанти вивчали та аналізували різні аспекти праць німецьких класиків (Кант, Фіхте, Шеллінг, Фіхте) та самого Шада [4].

Одним із представників «Харківської філософської школи І. Є. Шада» був майбутній викладач в Охтирці, магістр Павло Бразоль, який написав і захистив дисертацію «Про безсмертя душі» (1814). Викладач у Харкові, магістр Петро Любовський оприлюднив праці «Досвід логіки» (1818) та «Коротке керівництво до досвідної психології» (1815). Доктор філософії з Курська Григорій Хлапонін захистив під керівництвом Шада дисертацію «Про принципи та об'єкти теоретичної філософії» (1813) з трьома додатками. Другий додаток до дисертації Г. Хлапоніна аналізував такі актуальні питання: «На чому ґрунтується кримінальне право держави? Чи може держава покарати злочинця смертною карою та чому?» [3, с. 215]. Майбутній професор в Одесі, Києві та Кишиневі, магістр Ілля Гриневич був автором дисертації «Про вивчення філософії та про її істинну природу» (1815) та «Листів Гриневича про філософські предмети» (1835).

Також до складу «Харківської філософської школи І. Є. Шада» належав професор філософії у Воронежі Іоанн Зацепін, який в свою чергу був вчителем таких знаменитих філософів і богословів, як І. А. Борисов (архієпископ Інокентій) та В. М. Карпов. Серед представників цієї школи були також майбутній професор у Одесі Іван Дудрович та доктор філософії і викладач у Катеринославі (Дніпрі) Іван Любачинський, автор дисертації «Про антиномії чистого розуму» (1816) та праці «Логіка, або умовчення» (1817). Серед учнів Шада слід назвати й майбутнього професора у Ніжинському ліцеї Миколу Білоусова, котрий в свою чергу був вчителем та виказав впливи на

письменника М. В. Гоголя. Нарешті, важливим представником «Харківської філософської школи І. Є. Шада» був доктор філософії у Луганську Густав Гесс де Кальве, автор однієї із перших праць про Г.С. Сковороду (1817).

Література

1. Абашник В. Перший філософ Харківського університету // Слово і Час. 1996. №7. С. 58–63.

2. Абашник В.А. Особенности религиозной философии Й.Б. Шада (1758–1834) // Вера и знание. Соотношение понятий в классической немецкой философии. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. С. 242–259.

3. Абашник В.А. Харьковская университетская философия (1804–1920). Харьков: «БУРУН и К», 2014. Том 1: 1804–1850 гг. 750, XVI с.

4. Мамалуй О., Абашник В. Рецепція філософії по-харківськи (Біля джерел університетської філософії у Харкові) // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Харків: ОКО, 1994. Т. 3. С. 29–44.

5. Abaschnik V. Johann Baptist Schad // Naturphilosophie nach Schelling. Hg. von Thomas Bach u. Olaf Breidbach. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2005. S. 563–593.

6. Abaschnik Wladimir A. J.B. Schads Wirkungen in der Ukraine im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts // Fichte-Studien 2000. Bd. 18. S. 149–187.

7. Abaschnik Volodymyr O. Johann Baptist Schad (1758–1834), Professor der Philosophie an den Universitäten Jena und Charkov // Europa in der Frühen Neuzeit. FS für Günter Mühlhpfordt. Hg. von Erich Donnert. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2002. Bd. 6. S. 349–380.

Азарова Ю. О.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Ж.-Л. НАНСИ

Екзистенціальна інтерпретація філософії Гегеля, которую в 1930^е гг. предложил Александр Кожев, оказала большое влияние на молодое поколение французских интеллектуалов. В 1960^е гг. Жак Деррида, Эммануэль Левинас, Жан Франсуа Лиотар и Жиль Делез дают свое прочтение

Гегеля, представляя его проект как *апофеоз метафизики присутствия*.

Иницируемая теоретиками постмодерна интерпретация Гегеля не является гомогенной. Диапазон прочтений наследия немецкого мыслителя довольно широк: от анализа проекта Гегеля в терминах «логики тотализации» (Деррида) до освещения его в понятиях «экономии аффекта» (Делез).

Однако общий момент, который объединяет данные интерпретации, состоит в том, что они квалифицируют систему Гегеля как «репрессивный проект», который связан со «снятием оппозиций» (Деррида), «нивелированием различий» (Делез), «учреждением метанарратива» (Лиотар) и «подчинением другого» (Левинас).

Принципиально иное прочтение Гегеля иницирует Жан-Люк Нанси, описывая его как *представителя постметафизического мышления*. Предлагая тонкий и нюансированный анализ гегелевской системы, Нанси доказывает, что «Гегель – это полная противоположность тотализирующего мыслителя» [4, с. 3].

В своих книгах «Спекулятивное замечание: один из мотивов Гегеля» («*La remarque spéculative: une bon mot de Hegele*») (1973) и «Гегель: беспокойство негативного» («*Hegele: l'inquiétude du négatif*») (1997) Нанси дает оригинальную интерпретацию «Феноменологии духа» Гегеля.

В чем состоит специфика подхода Нанси? Во-первых, в отличие от других французских философов, которые акцентируют такие концепты гегелевской системы, как «снятие», «диалектика», «понятие», «желание», Нанси интересуется «отрицанием», «становлением», «негативностью» и «духом».

Рассматривая путь, каким дух движется к самому себе и, в конечном счете, совпадает с самим собой, Нанси подчеркивает ключевую роль *механизма отрицания*, представляя *негативность* в качестве базового элемента, который выражает *преобразующую мощь мышления*.

Во-вторых, хотя многие критики считают Гегеля философом «тождества», Нанси называет его «философом

движения». Именно Гегель придает идеям движения, изменения, преобразования эпохальный смысл, показывая, что движение открывает «царство истины, какова она без покровов в себе и для себя самой» [1, с. 103].

Поскольку «дух никогда не пребывает в покое, а вовлечен в непрерывное движение вперед» [2, с. 12], то *пребывание-в-движении, а не стремление к тождеству*, есть главный атрибут феноменологии духа. Поднимая движение на уровень логического принципа, Гегель также задает новую перспективу понимания разума.

Разум постоянно находится в движении, потоке, трансформации. Если же источник преобразований разума коренится в самом мышлении, то разум (для оправдания или обоснования своих действий) не может апеллировать к чему-то, лежащему *извне*, за пределами самого разума.

Соответственно, начиная с Гегеля, философия ставит под вопрос свое основание. Если «разум ничем не обусловлен», то «мышление, по сути, безусловательно» [4, с. 23]. Это не означает, что разум абсолютен. Скорее, это подразумевает, что он берет на себя функцию самокритики, т. е. осуществляет проблематизацию своих положений.

В-третьих, Нанси отмечает, что «Гегель – это мыслитель, который учреждает современный мир (*Hegel is the inaugural thinker of the contemporary world*)» [4, с. 3], т. к. он не просто вводит новую «оптику видения» задач разума, но и предлагает современную модель мироустройства.

Гегель открывает эпоху *Modernity* как «эпоху мира, который уже не может полагать отношение к смыслу или к истине как нечто стабильное, данное и непосредственное» [4, с. 14], ибо то, что мир называет «смыслом», «истиной», «знанием» или «наукой» носит исторический характер.

Гражданское общество со своими интересами и теми институциями, которые его репрезентируют, теперь не апеллирует к данности. Понимая, что все ценности событийны и относительны, общество обнаруживает, что критерий обоснования «я» и «мира» также остается открытым.

Отказ Гегеля от какой бы то ни было апелляции к данности, приводит человечество к осознанию того, что в мире нет ничего стабильного и постоянного. Однако именно такая нестабильность, – и, главное: невозможность вернуться к стабильной и гармоничной модели прошлого, – составляет суть современности, выражает ее дух [см.: 5].

В современном мире, – пишет Гегель, – «дух не просто утратил свою сущностную жизнь; он также сознает эту утрату, принимая конечность, которая выступает его содержанием» [2, с. 11]. Общество лишается гармоничной формы жизни, которая отвечала его идеалам, признавая это как факт, определяющий современное бытие.

Таким образом, – резюмирует Нанси, – *если до-модерное общество характеризуется особым типом мышления, где субъект находится в гармонии с собой и миром, то модерное общество, провозвестником которого стал Гегель, манифестирует иной тип мышления, где дисбаланс между субъектом и миром, служит элементом, маркирующим наше бытие.*

Исходя из этого, главное значение для Гегеля приобретает *становление*, т. е. процесс, благодаря которому субъект, общество, знание, мир обретают свой смысл. Именно в фигуре *становления* Гегель схватывает в единое целое ряд очень разных, но далеко идущих импликаций.

Во-первых, Гегель фиксирует появление нового типа социума: общества, которое знает себя как общество, которое отличает и дистанцирует себя от себя самого» [4, с. 3]. Такое общество понимает себя не как субстанциальное и неподвижное образование, а как развивающееся, эволюционирующее, прогрессирующее, отрицающее свои прежние формы.

Во-вторых, Гегель показывает, что субъект также не есть стабильное и самождественное «я». В эпоху *Modernity* «я» обнаруживает себя не как «я», пребывающее и обосновывающее свое бытие в метафизической данности, а как «я», находящееся в движении, скольжении, изменении и трансформации.

В-третьих, Гегель иллюстрирует, что отношение сознания к самому себе всегда опосредовано обществом,

языком, системой категорий, и, соответственно, *смещает фокус анализа с отдельного cogito – к мы, т. е. осуществляет переход от анализа индивида, конкретного «я» к самосознанию коллектива.*

В отличие от Декарта, которого интересует индивид или конкретное *cogito*, Гегель считает, что *отношение сознания к себе и миру априори детерминировано концептуальным горизонтом, который всегда уже превышает сингулярность отдельного индивида, единичность отдельного сознания.*

Отсюда, заключает Гегель, *любой объект нашего опыта, философская теория, научная гипотеза не есть частный, изолированный факт: все они органично включены в механизм развития мышления и, тем самым, вовлечены в масштабный процесс саморазвертывания духа и конструирования истины.*

Эти установки, – подчеркивает Нанси, – рисуют нам иную, не-тотализирующую, картину «Феноменологии духа», ибо гегелевская идея духа «обнаруживает себя в самом своем испытании, открывает себя в самом своем напряжении, проявляет себя в самом своем беспокойстве (*restlessness*)» [4, с. 4].

Испытание, напряжение и беспокойство показывают, что дух обретает себя не тогда, когда он ностальгирует по стабильности и покою до-модерного общества, где субъект был в гармонии с собой и миром, а именно тогда, когда он четко осознает нестабильность самой мысли.

Выдвигая данный тезис, Гегель пишет «Феноменологию духа», где акцентирует внимание на том, как сознание постепенно преобразует себя в процессе обретения знания о себе и мире. Поиск истины предполагает внутреннюю трансформацию самого сознания, метаноюно, глубокое изменение ума.

«Путь, которым естественное сознание достигает истинного знания», Гегель описывает как долгий и тернистый «путь, каким душа проходит через ряд своих формообразований, как ступеней, предназначенных ей ее природой, дабы она приобрела чистоту духа» [2, с. 48].

Путь к истине, – отмечает Гегель, – не ограничивается обращением сознания к самому себе. Поскольку сознание познает себя только через свое иное, то *сознание* рано или

поздно *приходит к пониманию того, что оно само есть результат весьма сложного комплекса связей и отношений* (включая язык, общество, интерсубъективность, etc.).

Лишь когда сознание (*cogito* или субъект) мыслит себя, учитывая все необходимые условия и детерминации, только тогда, «душа обретает полный опыт самой себя и достигает знания того, что она есть в себе самой» [2, с. 48]. Данный *опыт* не оставляет индивидуальное «я» прежним, а выявляет различные этапы его само-преодоления и трансформации.

Если сознание развивается как процесс постоянного самопреодоления, – когда субъект испытывает и проблематизирует себя на каждом этапе пройденного пути, – *то знание о мире и человеке становится возможным именно потому, что сознание оказывается само-трансцендирующим.*

Анализируя само-трансцендирующий момент гегелевской тематизации сознания, Нанси подчеркивает: «“Я” никогда не возвращается к самому себе. Оно не остается тем, каким было. Становление “я” – это всегда становление чего-то отличного от себя, но так, что такое *внешнее*, такая *экс-позиция*, такой *выход-из-себя* и есть само бытие субъекта» [4, с. 57].

Кроме того, Нанси также настаивает, что «гегелевского субъекта не следует путать с субъективностью как отдельной инстанцией, осуществляющей синтез представлений, или с субъективностью как эксклюзивным внутренним миром личности» [4, с. 4], ибо выход за пределы – это отрицание своей единичности и осознание принадлежности ко всеобщему.

Сознание существует в осознании самого процесса, каким оно схватывает и постигает себя. Именно такое схватывание открывает нам отдельные этапы всего процесса. Понимая сущность и логику данного движения, сознание обнаруживает те условия, которые делают возможным работу сознания над собой, – т. е. рождение *самосознания*.

«Опыт, который сознание совершает относительно себя, по своему понятию может охватить полностью всю систему сознания или все царство истины духа так, что моменты этой истины проявляются в этой специфической определенности не

как абстрактные, чистые моменты, а так, как они суть для сознания, или же так, как само сознание выступает в своем отношении с ними, благодаря чему моменты целого суть формообразования сознания» [2, с. 53].

Здесь «Феноменология духа», — отмечает Нанси, — раскрывает весь спектр различных форм отношения сознания к себе. Гегель начинает «Феноменологию» не с определения, что такое «я» или «сознание», а идет совершенно иным путем, показывая, что, только преодолевая себя, сознание становится самим собой.

«Опыт сознания — это всегда опыт само-анализа и само-преодоления» [6, с. 87]. «Понятие опыта открывает сознанию то, что оно становится иным по отношению к самому себе» [4, с. 14], т. е., что оно постепенно меняется, трансформируется, преобразуется. Опыт сознания — это то, благодаря чему, «я» обретает истину о себе.

Подвижный характер опыта четко показан в *Предисловии* к «Феноменологии духа»: «В непосредственном наличном бытии духа, в *сознании*, есть два момента: момент знания и момент негативной по отношению к знанию предметности. Так как дух развивается и раскрывает свои моменты в этой стихии, то им свойственна эта противоположность и все они выступают как формы (*Gestalten*) сознания. Наука, идущая этим путем, есть наука *опыта*, совершаемого сознанием. <...> *Сознание знает и имеет понятие только о том, что есть у него в опыте*; ибо в опыте есть только духовная субстанция, именно как *предмет* его самости. Но дух становится предметом, ибо он и есть это движение, состоящее в том, что он становится для *себя* чем-то иным, т. е. *предметом* своей самости, и что он снимает это инобытие. Именно такое движение и называется опытом — движением, в котором непосредственное, не прошедшее через опыт, т. е. абстрактное, — относится ли оно к чувственному бытию или к мысленному — отчуждает себя, а затем из этого отчуждения возвращается в себя, тем самым, проявляя в своей действительности и истине, а также составляя достояние сознания» [2, с. 24].

Развитие сознания, – комментирует Нанси, – переход от одной ступени к другой, иллюстрирует нам, что сознание обретает истину себя, только в силу обеспокоенности (*restlessness*) и неудовлетворенности (*unsatisfactory*) сознанием (и разумом в целом) своими истоками и основанием [см.: 4, с. 14; 5, с. 11].

Описывая работу негативности, которая сопровождает процесс трансформации, Гегель отмечает ее пусковой механизм: «Хотя зародыш и есть *в себе* человек, но он не есть человек *для себя*; для себя он таков только как развитый разум, который *превратил себя* в то, что он есть *в себе*. Лишь в этом состоит действительность разума» [2, с. 17].

«Разум есть целесообразное действие, ... которое само себя движет» [2, с. 17]. «Его способность приводить себя в движение ... есть *для-себя-бытие* или чистая негативность» [2, с. 17]. Именно негативность определяет бытие сознания, «составляя качество диалектического разума» [3, с. 20].

Негативность – это энергия, посредством которой разум приходит к пониманию истины, т. е. к знанию того, что *главным условием, благодаря которому разум себя осознает, являются не отдельные, частные, разрозненные предпосылки, а базовая, фундаментальная, основополагающая способность разума к самореализации.*

Таким образом, главный вывод, который делает Нанси, состоит в том, что полет мысли, беспокойство духа, диалектическое отрицание и чистая негативность определяют те механизмы, которые «запускают в действие» человеческое мышление. Эти механизмы, однако, становятся очевидны лишь благодаря новому философскому подходу.

Именно такой современный (модерный) способ концептуализации разума Гегель идентифицирует с самосознанием. В гегелевском проекте самосознание, общество, язык, система категорий, и другие моменты, выступают как игра сил, обеспечивающих развертывание духа.

История духа освобождается от прямой идентификации с субъектом или объектом, приобретая собственную логику, смысл и цель. Дух, познающий себя как дух, проявляет себя в

сфере идеального (наука, философия, искусство, религия). Репрезентируя истину-в-самой-себе, дух обретает значение всеобщего.

Литература

1. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 501 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 тт. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 451 с.
4. Nancy J. L. Hegel: The Restlessness of Negative. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. 125 p.
5. Nancy J. L. The Speculative Remark: One of Hegel's Bon Mots. Stanford: Stanford University Press, 2001. 224 p.
6. Nancy J. L. The Experience of Freedom. Stanford: Stanford University Press, 1994. 248 p.

Аляев Г. Е.

*Полтавский национальный технический
университет имени Юрия Кондратюка*

О ВЛИЯНИИ ИДЕЙ И. Г. ФИХТЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ С. Л. ФРАНКА

Значение Семёна Франка как выдающегося философа XX века сегодня признаётся уже не только на его родине, но и за рубежом, в частности – в Германии, где в 2000–2013 гг. было издано восьмитомное собрание его сочинений. При этом один из ведущих специалистов-франковедов, мюнхенский профессор Петер Элен, говоря о тех фигурах западной философии, которые оказали влияние на формирование философии Франка (как известно, сам Франк своими основными философскими «учителями» называл Николая Кузанского и Плотина), особо выделял Фихте.

При этом, по мнению П. Элена, просматривается определённая эволюция этого влияния – так, в ранней статье

Франка «О критическом идеализме» (1904) отмечается влияние раннего Фихте, в то время как в «Предмете знания» (1915) и далее «мы встречаем основополагающее заключение позднего Фихте о единстве бытия и жизни» [7, с. 35]. «В решающей степени толчком для понимания Франком бытия как динамической силы и творческого действия, – утверждает П. Элен, – послужила философия дело-действия Фихте» [7, с. 73]. Термин «идеал-реализм» С. Франк, по мнению П. Элена, тоже заимствует у Фихте. Общая оценка П. Элена ставит Фихте на одно из главных мест среди философских учителей С. Франка: «Фихте открыл путь, которым пошло собственное мышление Франка» [7, с. 113].

Возможно, в такой категорической формулировке суждение об исключительной роли Фихте в философском становлении Франка является всё-таки преувеличением. В десятилетие между отмеченными выше работами Франка происходит существенная эволюция его философских позиций, в том числе, в оценке Канта и Фихте. Если, например, в 1905 году в рецензии на сборник «Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant» он отдаёт явное предпочтение «оптимистическому субъективизму» Шиллера, который соответствует «канто-фихтевской философии» (называя при этом Фихте «Шиллером философии») перед «оптимистическим объективизмом» Гёте, абстрактным коррелятом которого он называет Спинозу [см.: 4], то уже с 1908 года именно Гёте становится для Франка тем духовным источником, из которого вырастает его система абсолютного реализма.

Однако, безусловно следует согласиться с П. Эленом в том, что Фихте также был для Франка таким – очень существенным – источником, причём оставался им и после того, как период увлечения неокантианством (и «канто-фихтевской философией») у Франка закончился. Обратим внимание, прежде всего, на эпитаф к упомянутой статье «О критическом идеализме». Собственно, Франк предпосылает статье два эпитафа – один из Ницше (который в этот период также являлся для него первостепенным философским

авторитетом), а второй – из Фихте: «Man kann das Absolute nicht *ausser sich anschauen, welches ein reines Hirngespinnst gibt, sondern man muss in eigener Person das Absolute sein und leben*». Эта цитата из доклада Г. Фихте 1806 г. «Сообщение о понятии и истории наукоучения» («Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben») в переводе Оксаны Назаровой звучит так: «Созерцание Абсолюта *извне* невозможно, это чистая игра воображения, *Абсолют должен присутствовать и жить в самом человеке*» [2, с. 157]. Трудно подобрать более подходящие слова, чтобы выразить сущность религиозно-философского мировоззрения Франка, выраженного уже в гораздо более поздних его работах, а именно – его понимания Богочеловечества. Достаточно привести слова из последнего философского дневника Франка (1950 г.): «“Бог” = священная, верховная инстанция в глубине души. В определении отношения меня к ней неадекватны понятия “вне” и “внутри” меня. Человек есть личность и имеет основу и смысл своего бытия только через свое отношение к этому началу» [8]. Однако в 1904–05 годах Франк был ещё далёк от формулировок религиозной метафизики.

В другой рецензии 1905-го года, на книгу: Fritz Medicus. I.G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen [см.: 5], – Франк чётко формулирует свою тогдашнюю оценку Фихте. С одной стороны, Фихте подготовил идеалистическую метафизику шеллингианства и гегельянства – именно он, а не Гегель, «был творцом пресловутого “диалектического метода”, который пытался постигнуть мир, как систему саморазвивающихся понятий». Эта – метафизическая – сторона учения Фихте, по Франку, справедливо отошла в историю. Но, с другой стороны, Фихте «выполнил критическое очищение системы Канта от сохранившихся в ней элементов наивного реализма и тем положил начало последовательному критическому идеализму», – и этим он теснейшим образом связан с философским мышлением современности. Фихте высоко оценивается Франком не только за его утверждение философии как системы духовной жизни, но и за его последовательный индивидуализм,

и опять же Франк проводит линию к современному ему философскому мышлению – а именно, к Ницше. Слова Фихте *«будь тем, что ты есть»* (взятые Франком, очевидно, из работы 1794-го года «Несколько лекций о назначении ученого») становятся для молодого русского философа своеобразным девизом, который он использует в нескольких своих статьях.

Хотя первая системная работа С. Л. Франка «Предмет знания» отражает уже его критическое отношение к неокантианству и тому «критическому идеализму», согласно которому «мир есть содержание сознания», идеи Фихте не становятся объектом критики – наоборот, они выступают как бы кирпичиками, которые Франк использует при построении своей системы абсолютного реализма. Так, он ссылается на «Наукоучение 1804 г.», в котором, по его словам, впервые с полной ясностью была развита – на почве имманентной точки зрения – «идея независимости познаваемого от его сознания» [3, с. 101, прим.]. Эта же работа даёт основания Франку поставить Фихте в один ряд с Николаем Кузанским в плане разработки принципа «*coincidentia oppositorum*» [3, с. 205, прим.; 280, прим.]. Обосновывая систему всеединства и утверждая, в частности, что «все вневременные содержания, т. е. понятия, существуют не в себе самих, а лишь *одно через посредство другого*, лишь в своей взаимной связи», Франк обращает внимание – как в «Предмете знания», так и гораздо позднее, в «Непостижимом» (1939), – на «тот загадочный и глубочайший, динамический, жизненный момент идеального бытия, который Фихте называет словом “Durch” (“через”) («Wissenschaftslehre», 1804)» [3, с. 323, прим.; 1, с. 271–272; см. также: 6, с. 82–83, прим.]. Особое – можно сказать, определяющее место в абсолютном реализме Франка занимает учение о «живом знании» – и тут, говоря о своих предшественниках, наряду с Якоби и поздним Шеллингом, Франк пишет: «Понятие знания-мышления, как “воспроизведения” (*Nachkonstruktion*), мы заимствуем у *Фихте* (*Wissenschaftslehre* 1804 г.)» [3, с. 352, прим.].

Наконец, место Фихте в истории философии подробно выясняется Франком в приложении к «Предмету знания» –

очерке «К истории онтологического доказательства». Следует иметь в виду, что Франк рассматривает онтологическое доказательство не столько в богословском смысле, сколько как «онтологическое доказательство абсолютного бытия», или «сознание самоочевидности бытия как такового», – и в этом контексте роль Фихте предстаёт как выдающаяся. «Начиная с «Наукоучения» 1801 года, – пишет Франк, – Фихте в ряде новых, все более углубляющих изложений, развивает мирозерцание, которое есть не только объективный идеализм, но и даёт преодоление всякого идеализма в системе абсолютного идеализма, хотя отправная точка, из которой он достиг этой системы, налагает все же своеобразный отпечаток на всю систему, заставляя его мыслить абсолютное бытие в терминах преимущественно “субъектного” порядка. Быть может, никто не проник в тайны соотношения между мыслящим и мыслимым так глубоко, никто не выразил все многообразие логических связей понятий, в которых может быть сформулировано живое единство этого соотношения, с такой полнотой и с такой остротой мысли, как Фихте в этом втором периоде своей деятельности» [3, с. 406–407]. В одной из архивных тетрадей Франка сохранились связанные с подготовкой данного очерка подробные конспекты «Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801», «Die Wissenschaftslehre von 1804», «Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss 1810», «Die Anweisung zum seligen Leben» [8].

Мысль Фихте остаётся и в дальнейшем важной опорой для Франка в развитии его религиозной метафизики. Так, например, в заметках «Первая философия» – подготовительных материалах к «Непостижимому», – говоря о том, что Абсолютное выше и глубже всякого бытия – оно есть свобода и творчество, «possest, posse ipsum» Николая Кузанского, – Франк вспоминает и «Das fichtische Moment des Absoluten, als Freiheit u<nd> Tathandlung» (Фихтевский момент абсолютного как свобода и дело-действие) [6, с. 115, 116].

Таким образом, Фихте сыграл особую, важную роль в формировании философской системы С. Л. Франка.

Особенность этой роли состояла в том, что идеи Фихте были востребованы Франком как в его ранний, неокантианский период, так и в период непосредственного формирования и развития своей философской системы, которую он действительно называл так же, как и философию Фихте – «идеал-реализм» и «абсолютный реализм» [см.: 3, с. 40, 407]. Фихте действительно можно поставить – рядом с Николаем Кузанским и Платином – в число основных «философских учителей» С. Л. Франка.

Литература

1. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 181–559.
2. Франк С. Л. О критическом идеализме // Назарова О. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С. Л. Франка. М.: Идея-Пресс, 2003. С. 155–196.
3. Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 35–416.
4. [Франк С. Л.] (С. Ф.) [Рецензия на:] Schiller, als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant, Festgabe der «Kantstudien» // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 268–272.
5. [Франк С. Л.] (С. Ф.) [Рецензия на:] Fritz Medicus. I. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen // Вопросы жизни. 1905. № 9. С. 273–277.
6. Франк С. Л. <Размышления. Первая философия>. Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / Под ред. М. А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2017. С. 39–134.
7. Элен П. Семён А. Франк: Философ христианского гуманизма. Пер. с нем. Оксаны А. Назаровой. Предисл. В.Н. Поруса. М.: Идея-Пресс, 2012. 304 с.
8. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S. L. Frank Papers, Box 15.

ПОНЯТТЯ ГРИ В ФІЛОСОФІЇ КАНТА

Важливою і цікавою характеристикою кантівської філософії є сприйняття і осмислення ігрового феномену переважно у якості єдиної можливої основи існування його системи трансцендентальної естетики. Адже саме ігровий феномен в філософській системі Іммануїла Канта постає необхідною основою сприйняття суб'єктом світу прекрасного.

Лудологічні (ігрові) поняття в філософській системі Іммануїла Канта постають також гармонізуючою основою всіх пізнавальних властивостей суб'єкта. Так, зокрема, саме прояви гри зображені в його філософській системі тим особливим, «оживляючим чинником душі» і, відповідно, обов'язковою умовою існування того феномену світу суб'єктивності, який Іммануїл Кант визначав за допомогою поняття «геній».

Вказані властивості гри, на його переконання, роблять взагалі можливим існування всього пізнавального процесу; адже саме гра зображена в кантівській філософській системі тим особливим фактором, що налагоджує (гармонізує) пізнавальні здібності суб'єкта; тільки ігрові прояви спрямовують його на предмет.

Згідно власних висновків Іммануїла Канта, гри як такої постійно притаманні системність і впорядкованість. Але, на його думку, вона (гра) в рівній мірі може інтерпретуватись як прояв органічної свободи особистості. Постаючи корелятом суб'єктивності, гра пояснюється Кантом також в якості своєрідного медіатора, що закономірно і органічно поєднує світ суб'єктивного з об'єктивним, зовнішнього з внутрішнім.

ПОНЯТТЯ РЕАЛЬНОГО І КОНЦЕПТ «REELL» У НІМЕЦЬКОМУ ІДЕАЛІЗМІ

Одним з найбільш цікавих для розуміння суті ідеалізму загалом, а особливо німецького ідеалізму, є з'ясування суті поняття реального. Лише на перший погляд видається самозрозумілою відповідь на це питання. На відміну від традиційного витлумачення реального як того, що складають матеріальні об'єкти, власне «*res*» (латиною), у німецькому ідеалізмі суть реального можна досягнути лише через з'ясування того, як ідеальне начало творить світ, перетворюючи реальне: як ідеальне надає реальності витворам розуму, а точніше, як у розумі поступово реконструюється реальність об'єктів, набуває предметності, а сама ця предметність стає основою нашого знання світу та нашої діяльності у цьому світі. На жаль, у перекладах з німецької, як правило, втрачається тонка відмінність між «*real*» та «*reell*», між «*ideal*» та «*ideell*».

Так, наприклад, у Імануїла Канта у «Критиці сили судження» знаходимо чи не один-єдиний випадок вживання прикметника «*reell*», але у настільки несподіваному для невідготовленого читача контексті, що він вартий окремого пояснення: «*reelle Idee*». У Підрозділі щодо математично-піднесеного у §25 «Наближення до піднесеного» Кант пише саме про те, як людський розум відтворює реальність чуттєвого світу не через довільні абстрактні моделі (як дещо надприродне), але завдяки нескінченному реальному (*reell*) наближенню нашого пізнання до реальності як тотальності світу. Таке наближення набуває характеру піднесення – математичного, динамічного, естетичного: «Однак саме тому, що нашій силі уяви притаманне прагнення до прогресу у нескінченність, саме тому нашому розуму притаманне домагання абсолютної тотальності як реальна ідея: саме неспівмірність нашої здатності оцінювати величину речей чуттєвого світу цій ідеї пробуджує в

нас почуття нашої надчуттєвої здатності, і використання силою судження певних предметів природним чином робить їх для цілей останнього (почуття), але зовсім не їх самих по собі, настільки великими, наскільки у порівнянні з таким використанням використання кожного іншого предмету робить його малим. Таким чином, саме налаштування розуму, а не сам об'єкт, викликає піднесення завдяки певному уявленню, породженому рефлексуючою силою судження» (Aber eben darum, daß in unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche, in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität als auf eine reelle Idee liegt: ist selbst jene Unangemessenheit unseres Vermögens der Größenschätzung der Dinge der Sinnenwelt für diese Idee, die Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Vermögens in uns; und der Gebrauch, den die Urteilskraft von gewissen Gegenständen zum Behuf des letzteren (Gefühls) natürlicherweise macht, nicht aber der Gegenstand der Sinne, ist schlechthin groß, gegen ihn aber jeder andere Gebrauch klein. Mithin ist die Geistesstimmung, durch eine gewisse, die reflektierende Urteilskraft beschäftigende Vorstellung, nicht aber das Objekt, erhaben zu nennen) [7, s. 113-114].

Окремо варто зазначити той смисловий і мовний зв'язок, який поняття «geell» має зі спорідненими понятійно і співзвучними мовно поняттями «ideel» та «Seele». Тонкощі смислових розрізень та логіку розвитку світу ідеального німецькі класики передавали у тому числі й за допомогою термінологічних розрізень, зокрема базових для розуміння концепту «ideell» понять «ідея», «ідеал». До цих тонких відмінностей нашу увагу привернув Анатолій Лой, який значною мірою дослідив контекст появи цієї проблематики у своїх публікаціях [3]. Втім, проблематика ідеального у німецькому ідеалізмі і раніше активно досліджувалася як вітчизняними, так і зарубіжними фахівцями з історії філософії, а також тими, хто продовжував справу розвитку німецького ідеалізму (наприклад, Дитрих Генрих [2]). Натомість, поняття реального в німецькому ідеалізмі і досі залишається

малодослідженим – як у світовій, так і особливо, вітчизняній філософії.

Слід звернути увагу, що концепти «reell» і «ideell» натякають на французьке походження у німецькій мові, однак навіть у широкому слововжитку вони набувають самостійного значення навіть для не-філософів. Німецький словник Duden [9] дає серед двох інших і таке визначення «reell»: впорядкований, такий, що відповідає очікуванням, відчутний (ordentlich, den Erwartungen entsprechend, handfest). Першим же значенням є «порядний, чесний» (anständig, ehrlich). І зовсім зрозуміло тоді, чому третім значенням виявляється «дійсний, фактичний [наявний], справжній» (wirklich, tatsächlich [vorhanden], echt). Томас Кюнцель наголошує, що все ж усі ці якості «reell» найбільше пояснюються через його зв'язок із «ideell» – тобто як такого, що має справжні шанси на здійснення (eher in einem ideellen Sinne (eine reelle Chance haben)) [8].

Георг Гегель у своїй ранній праці 1801 року «Порівняння Фіхтевої та Шелінгової систем філософії» вживає поняття «ideell» та «reell» як парні: «У філософських знаннях розглядається діяння інтелекту та природи, свідомості та несвідомого одночасно. Це стосується обох світів, ідеального (ideellen) і реального (reellen) одночасно, – ідеального, в якому це встановлюється в інтелекті і тим самим у свободі, – реального, де це має своє місце в об'єктивній тотальності, як ланку дедукують з ланцюга необхідності. Якщо хтось приймає точку зору рефлексії або свободи, то ідеальне стає першим, а сутність і буття – це лише схематичний інтелект; якщо ж прийняти точку зору необхідності або буття, мислення є лише схемою абсолютного буття. У трансцендентальному знанні обидва є об'єднаними, буття і інтелект; аналогічно, трансцендентальне знання і трансцендентальне споглядання є єдиними та подібними: різне вираження вказує лише на переважання ідеального чи реального чинника» [5, s. 41]. У своїй «Науці логіки» згодом Гегель підкреслює пріоритетність використання концепту «ideell» для розуміння: «Зняття (Aufheben) і зняте (ідеальне) (Aufgehobene (das Ideelle)) – одне з

найважливіших понять філософії, одне з головних визначень, яке повертається абсолютно скрізь і сенс котрого слід точно зрозуміти і особливо відрізнити від ніщо» [6, s. 113]. Він також вказує, що дослідження сутності приводить до необхідності зняття у собі абстрактного протиставлення ідеального самого по собі (ideal) і реального самого по собі (real) саме завдяки набуттю ними конкретики в ідеї як єдності взаємообумовлених ідеального (ideell) і реального (reell): «Кант вважає ідею чимось необхідним, метою, яку слід ставити собі як *прообраз* для якогось максимуму, прагнучи якомога більше наблизити до неї стан дійсності. Але оскільки з'ясувалося, що ідея є єдністю поняття і об'єктивності, [тобто] істинне, то її слід розглядати не тільки як *мету*, до якої належить наближатися, але яка сама завжди залишається чимось *потойбічним*, а так, що все дійсне є таким лише остільки, оскільки воно має в собі ідею і надає їй вираз» [6, s. 462-463].

Важливу підказку розуміння концепту «reell» дає також математика: тут є поняття дійсного числа («reelle Zahl»), відмінного від натуральних та раціональних чисел. Таке число описує числові параметри конкретних матеріальних об'єктів, тобто має континуальний характер: наприклад, на прямій між двома конкретними точками (дійсними числами) завжди можна зафіксувати ще одну точку (дійсне число), адже порожнечі у світі дійсних чисел бути не може. У 1817 році Бернар Больцано створює основи теорії дійсних чисел. Імовірно, на це мали важливий вплив інтенсивні філософські дослідження поняття «reell», які безпосередньо перед цим здійснювали філософи у рамках філософії німецького ідеалізму. Сучасні математичні уявлення про дійсні числа нерозривно пов'язані з теорією множин, передусім з працями Карла Веєрштраса, Юліуса Дедекінда, Георга Кантора. Мирослав Попович у своїй праці «Бути людиною» у підрозділі «Наука як спосіб розв'язання філософських антиномій» привертає увагу до значущості теорії множин для більш адекватного опису тих явищ світу людини, які не піддаються природничому, та й загалом позитивістському підходу [4, с. 28-34].

Не можна також не згадати використання концепту «reell» Едмундом Гусерлем та іншими феноменологами – Максом Шелером та Ніколаєм Гартманом. Головним напрямом застосування цього концепту є осмислення особливого онтологічного статусу цінностей, які не є матеріальними, однак для людини – завдяки своїй значущості – вони мають більшу реальність, вищий онтологічний статус, аніж речі. Саме ця значущість пояснює високі шанси на реалізацію людиною саме цінностей (у тому числі й речей як цінностей, але передусім – цінностей духовних), а не підтримання нею існування просто якихось матеріальних об'єктів.

Нарешті, найновіші звернення філософії до концепту контрфактичності (у моральній площині такі спроби обґрунтував німецький філософ Карл-Отто Апель [1, с. 45-46]) також вказують на збереження традиції вирізнення між реально-матеріальним та ідеальним рівнями буття також рівня реальних можливостей як основи творення людиною дійсності. Так, у трансцендентальній прагматичі Апеля саме застосування контрфактичних суджень, а конкретно контрфактичної антиципації ідеальних умов досягнення консенсусу досягається подолання здавалося би нездоланного розриву між завжди несприятливими обставинами функціонування реальної комунікативної спільноти та бажаними, але нереалістичними моральними характеристиками ідеальної комунікативної спільноти.

Таким чином, концепт «reell» позначає не просто дещо критично залежне від наших дій, але вказує шлях до будь-якого можливого адекватного розуміння реальності. Адже реальність як об'єкт є чистою абстракцією, тоді як у роботі нашої свідомості ми завжди спираємося на предметне розуміння реальності, сформоване завдяки набуттю нею нерозривних взаємозв'язків з тим ідеальним (ideell) способом, у який ми розглядаємо цю реальність зі сторони її реальної (reell) взаємодії з нашою свідомістю. Аналіз концепту «reell» дає можливість краще осягнути специфіку розуміння реальності та «реального» як характеристики у німецькому ідеалізмі, виявити динаміку і

діалектику розгортання ідеального у реальному, їхню взаємообумовленість та взаємовизначеність. Але головне – цей аналіз дає реальну можливість, а отже й необхідність розкрити неусувну роль людини як носія чуттєвості, волі, розуму, інтуїції, а головне – людини як джерела свободи, для постійного утвердження все більш розумної, більш справедливої і більш прекрасної дійсності.

Література

1. Апель К.-О. (2009) *Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі* / Карл-Отто Апель ; [пер. з нім. В. Купліна], К.: Дух і Літера.

2. Дитер, Генрих (2006) *Дослідження співвідношення суб'єктивності та метафізики* / Генрих Дитер; [пер. з нім. та післямова Віталія Терлецького], К.: Курс.

3. Лой А.М. (1995) *Мета (Zweck) та ціль (Ziel): ідеали та цінності* / А.М.Лой // Філософські студії Київського університету. Філософський альманах, Вип. 1, К.: Вентурі, С. 36-45.

4. Попович М. (2016) *Бути людиною*. Видання 3-є, перероблене / Мирослав Попович, К.: Вид.лім «Києво-Могилянська академія».

5. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979) *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* In: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke. Band 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

6. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979) *Wissenschaft der Logik*. In: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke. Band 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

7. Kant, Immanuel (2001) *Kritik der Urteilskraft* / Herausgegeben von Klemme, Heiner F. with notes by Piero Giordanetti. Hamburg: Felix. Meiner Verlag.

8. Künzel, Thomas Real/Reell In: *Textteam*. Das Wort der Woche [Electronic data]. Access mode: http://www.das-textteam.de/wow-archiv.php?wow_id=393&char=R

9. Reell In: *Duden Wörterbuch online* [Electronic data]. Access mode: <http://www.duden.de/suchen/dudenonline/reell>

Возняк В. С.

*Дрогобычский государственный педагогический
университет имени Ивана Франка*

ТАЙНА КАНТОВСКОЙ «ВЕЩИ-В-СЕБЕ»

Кант подвергает критике догматизм предшествующей метафизики, который состоял в смешении двух родов познания: о сверхчувственном пытались говорить и мыслить так, как если бы это были *объекты* чувственно воспринимаемого мира. А это, в свою очередь, порождало скептицизм как неизбежную реакцию на подобный догматизм. Уничтожалось доверие к разуму в области теории, что чревато «безграничным скептицизмом». Против такого несчастья, считает Кант, нет никаких средств, кроме точной и обстоятельной критики самого чистого разума как способности априорного познания вообще. Кант говорит, что именно из-за сверхчувственного, к которому разум проявляет такой интерес, «вообще существует, всегда существовала и будет существовать метафизика, по крайней мере, как попытка» [3, с. 244]. Чего хочет разум достичь с помощью метафизики? Какую конечную цель он имеет в виду, разрабатывая её? «Велика эта цель, может быть, величайшая или даже единственная из всех, какие только может преследовать разум в своих спекуляциях, потому что все люди более или менее принимают в ней участие и если бы интерес, проявляемый к ней разумом, не был самым глубоким, нельзя было бы понять, почему призыву прекратить наконец вечное втаскивание этого сизифова камня никто не внемлет, несмотря на постоянно обнаруживающуюся бесплодность усилий на этом поприще» [3, с. 180]. Кант полагает, что «величайшая и даже единственная из всех целей», которую преследует разум, положена в сфере *свободы*, где безусловное, предельное обнаруживается в качестве регулятивных принципов человеческого бытия, бытия человека как мыслящего и нравственного существа. Метафизические потуги разума бесплодны, если разум остаётся *только теоретическим* и при этом

не различает рассудок и собственно разум, не различает познание позитивно-научное и собственно философское и переносит на решение предельных вопросов человеческого бытия способ мышления, практикуемый в области чувственно воспринимаемого мира, мира всесторонней причинной зависимости, где сам человек выступает *вещью среди прочих вещей*. Кант радикально освобождает собственно философию (метафизику) от такого способа теоретизирования, а не отменяет метафизику вообще как таковую. По Канту, метафизика есть «завершение всей культуры человеческого разума» [2, с. 692].

Как известно, «вещь-в-себе» непознаваема: «о сверхчувственном, если иметь в виду спекулятивную способность разума, невозможно никакое познание» [2, с. 199]. Сверхчувственное по своему роду отличается от чувственного, чувственно познаваемого, поэтому «нет никакого способа прийти к нему таким же путём, каким мы можем надеяться достигнуть достоверности в сфере чувственно воспринимаемого» [2, с. 225]. Обратим внимание: «таким же путём», т.е. способом специфически позитивно-научного познания. Поэтому идеи разума выполняют регулятивную функцию.

Сверхчувственное как конечная цель, к которой стремится разум в метафизике, не имеет никакой почвы в спекулятивном (теоретическом) познании: «запредельные воззрения» не подтверждаются никаким опытом и не могут быть опровергнуты. Однако «ноумен в качестве вещи в себе, по крайней мере в практическом отношении, действителен и по меньшей мере по своим законам познаваем, хотя он и сверхчувствен» [2, с. 217]. Трансцендентные идеи разума свою особую реальность обретают в сфере практического разума, то есть – в сфере *свободы*.

Опыт позитивной науки, опыт повседневности является опытом мира чувственно воспринимаемого. Ведь для чистого (теоретического) разума опыта сверхчувственного нет и быть не может. Но что невозможно в сфере теоретической, оказывается

возможным в сфере практической: опыт независимого мира, опыт свободы, самоопределения человека. Согласно Канту, человек в отношении мира свободы является существом «самим по себе», а по отношению к эмпирическому миру – «явлением». В первом случае он выступает в «чистом», во втором – в «эмпирическом состоянии» [1, с. 317]. Для Канта человек как «вещь в себе» – свободен, а как «явление» – подчинён внешней необходимости. Поэтому мир «вещи в себе» – это такой мир, в котором возможна свобода, и мы, безусловно, имеем опыт такого мира, такого способа бытия. Об этом же говорит М. К. Мамардашвили: «опыт независимого мира» есть «опыт свободы», «опыт независимого мира <...> мы несомненно имеем, имеем в феномене свободы, нравственности, где нет смены состояний, или опыт вещи в себе, опыт независимого мира» [4, с. 139]. Человек как «вещь в себе» – свободен. «Вещь в себе» и есть «независимый мир или мир всех возможных миров» [4, с. 139]. Именно здесь и возможен особый опыт – опыт свободы, опыт сверхчувственного, метафизический опыт, «где всегда есть место для меня» (М. К. Мамардашвили), где человеческая свобода ни из чего не выводима, где всё происходит каждый раз заново, где человек должен *самоопределяться*, а не дедуцировать (и оправдывать) свои поступки из каузальных цепочек.

Итак, по Канту, метафизика возможна, и не просто возможна, а является крайне необходимым, хотя и весьма рискованным предприятием человеческого разума. Основной итог кантовского переосмысления метафизики хорошо выразил С. Л. Франк: Кантом была обнаружена невозможность целостного всеобъемлющего постижения реальности в форме учения о строении объективной действительности в пределах «привычной», т.е. предметной установки сознания [5, с. 223]. Любая метафизика, претендующая на знание высшей реальности, но работающая в терминах и по логике «этого мира», будет догматичной и скорее может послужить дискредитации человеческого разума (и философии в целом), нежели его возвышению.

Иными словами, рациональный смысл кантовского учения о непознаваемости «вещи в себе» в первую очередь состоит в том, что Кант обосновывает недопустимость применения обычного *объектного мышления* (рассудка) к *собственно человеческой реальности*. Средствами такого мышления и свобода, и душа (равно как и мир как целое, и Бог) – *непознаваемы*.

Как известно, Кант поддал критике традиционный тезис предыдущего европейского рационализма: порядок идей соответствует порядку вещей. По Канту это – принципиально *различные порядки*. Вот почему у Канта «вещь-в-себе» остается непознаваемой, поскольку наш интеллект имеет собственное (априорное) устройство. Гегель же, учитывая достижения кантовской критики и результаты философских размышлений Фихте и Шеллинга, как бы утверждает: если, действительно, порядок идей не соответствует порядку вещей, *так приведите*, в конце концов, «порядок идей» (то есть, способ работы интеллекта) в соответствие с «порядком вещей», точнее, с *движением сути, сущности вещей*, с образом саморазвертывания и саморазвития сущего. Другими словами, – осознайте *радикальную ограниченность* формальной логики и перейдите к логике высшего порядка – к диалектике. Разум должен быть *диалектическим* (разве не об этом речь еще у Платона?), иначе он и не разум вовсе, а лишь рассудок, присвоивший себе чужое имя.

У Канта под деятельностью рассудка и частично – «чистого разума» воспроизведён характер работы современного ему естествознания, которое испытывает природу («естество») на способность многократного повторения в опыте, в эксперименте. По Канту, принципы деятельности рассудка априорны. Действительно, формы и методы познания не возникают в результате простого формального обобщения эмпирии. Сама эмпирическая ступень познания возможна благодаря применению категорий и определённых схем подведения чувственного многообразия под категории.

«Чувственный», «чувственно воспринимаемый» мир, «природа» у Канта – это природа, как она представлена в

вещной деятельности и сети овещённых (то есть буржуазных) общественных отношений. Принадлежность человека такому миру выступает в форме функционирования человека в пространстве приспособительно-использующей практики, в пространстве вещных отношений, где господствуют абстракции причинности и необходимости (где вообще господствуют абстракции), как если бы (als ob) это была чисто природная сфера. Здесь преобладает эгоистический интерес индивидов, действующих несвободно, под влиянием «чувственных склонностей».

В контексте этого принципиальным выступает кантовское определение *разума*, важнейшая задача которого – различать «чувственный мир» от «умопостигаемого». Именно разум конституирует мир свободы, нравственности, где человек выступает самоцелью, а не только средством. Ноуменальный мир – сфера свободной, творческой самодеятельности, которая противостоит овещённому существованию человека. Как непосредственная чувственная, эмпирическая действительность такой мир не существует, но в то же время он является реальной интенцией, интонацией жизненного мира человека, проявляющейся в эфире «всеобщего труда» (в противовес труду «совместному» – К. Маркс) и непосредственного *личностного бескорыстного* общения.

У Канта в виде критики «чистого» разума содержится, по сути, *критика ограниченных форм человеческого отношения к миру*. Кант рассматривает разум не просто как средство для удовлетворения частичных потребностей человека, но как самоцель. По Канту, быть разумным существом – значит быть свободным и ответственным субъектом, творящим свой мир. Разум есть человеческий *способ бытия в мире*. Ноуменальный мир – не просто «постигается умом», но и *полагается* им как мир, могущий быть созданным разумными деяниями людей.

Однако для этого следует основательно ограничить права и сферу применения объектного (рассудочного) мышления, иначе мы ничего не поймём ни в диалектике человеческой души (значит, в психологии и педагогике), ни в

содержательности свободы и будем обречены на такую «трансцендентальную иллюзию» по поводу собственной свободы, что раз за разом неизбежно будет литься кровь – не трансцендентальная, а эмпирическая, чувственная. Сон разума слишком дорого нам всем обходится. Увы, история продолжается как «кровавая бойня» именно потому, что мы неадекватно, плохо, примитивно, просто скверно – *мыслим...*

Литература

1. Кант И. Критика практического разума; [пер. с нем. Н. М. Соколов] // Сочинения: в 6 т. / И. Кант. М.: Мысль, 1964. Т. 4, ч. 1. С. 311–501.
2. Кант И. Критика чистого разума; [пер. с нем. Н. О. Лосский] // Сочинения: в 6 т. / И. Кант. М.: Мысль, 1964. Т. 3. 799 с.
3. Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Сочинения: в 6 т. / И. Кант. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 177–256.
4. Мамардашвили М. К. Кантианские вариации // Квинтэссенция: Философский альманах, 1991. М.: Наука, 1992. С. 120–157.
5. Франк С. Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия // Реальность и человек / С. Л. Франк. М.: Республика, 1997. (Мыслители XX века). С. 208–431.

Глуценко Е. В.

*Харьковский национальный университет
«Харьковский политехнический институт»*

КРИТИКА ИЗОЛИРОВАННОСТИ ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ И. КАНТА Р. СУИНБЁРНОМ

Ричард Суинбёрн в своей работе «Существование Бога», а также отчасти в работе «The Coherence of Theism», разбирает и критикует теологические опровержения И. Канта, т.е. доказательства о невозможности умозрительно логически выводить существование Бога из данных различного рода. Основной претензией Суинбёрна к кантовским доказательствам является их изолированный характер или рассмотрение их по

рубрикам: «Кант предполагал, что может быть только одно доказательство каждого типа... тогда как ... может быть много разных доказательств... отличных друг от друга», т.е. не просто каждое доказательство само по себе существует, но и их комбинации [3, с. 35]. Своё внимание Суинбёрн сосредотачивает на физико-теологическом, онтологическом и космологическом доказательствах. Суинбёрн показывает, что представленные доказательства Канта имеют различный предмет и каждое из них в отдельности не опровергает исходный тезис.

Суинбёрн возражает Канту относительно утверждения об изолированности доказательств друг от друга. Для этого он демонстрирует возможность нескольким свидетельствам служить подтверждением некоторого единого тезиса. Например, Кант, критикует невозможность физико-теологического доказательства (существования Бога), указывает, что «...самое большое, чего может достигнуть физико-теологическое доказательство, – это доказать существование зодчего мира, всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не творца мира, идее которого подчинено всё» [1, с. 476]. Суинбёрн критикует это и другие подобные предположения, показывая наличие возможности трактовки теологических доказательств индуктивно, а не только умозрительно, тем самым опровергая исключительность умозрительного характера подобных доказательств. Суинбёрн демонстрирует преимущество индуктивных теологических доказательств над умозрительными изолированными доказательствами.

Возможность доказательствам служить подкреплениями друг для друга, по предположению Суинбёрна, позволяет следовать общему выводу, с подкреплениями или ослаблениями следствия в зависимости от того или иного вида доказательства. Кроме того, возможность обеспечения получения вывода из доказательств связана с расширением суждений доказательства от только атрибутивных к другим видам (в частности, Кант рассматривал суждения только как атрибутивные в его

онтологическом доказательстве [2]). В числе прочих, Суинбёрн также отмечает заблуждение Канта относительно возможности рассмотрения модальности суждений как исключительно логической: так, любой вид необходимости Кант рассматривал как логический [3, с. 210]. Расширение трактовки суждений позволяет применять вероятностные или индуктивные предположения как возможные инструменты анализа данных доказательств и рассмотрения их целостно. Суинбёрн демонстрирует возможность получения единого тезиса из комбинаций теологических доказательств Канта.

Таким образом, Суинбёрн демонстрирует возможность рассматривать теологические доказательства Канта как единую совокупность, и делает вывод о возможности получения положительных тезисов из них, при их правильной аргументации как выводов вероятностных или индуктивных. Доказательства, приводимые Кантом [1, с. 451-486], оказываются изолированными внутри друг от друга по причине их узкого рассмотрения, а, следовательно, такие доказательства не служат индуктивным доказательством некоторого единого положения. Суинбёрн демонстрирует возможность построения индуктивного вывода из комбинаций доказательств, тем самым каждое из доказательств Канта в отдельности не служит опровержением возможности построения правильных теологических доказательств.

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума; пер. с нем. Н. Лосского, ред. Ц. Арзаканяна. М.: Издательство «Э», 2016. 736 с.
3. Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии; пер. с англ. А. Васильева. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. 410 с
3. Суинбёрн Р. Существование Бога; пер. с англ. М. О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014. 464 с.

ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ВІД ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО СУБ'ЄКТА ДО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Міжнародна конференція, присвячена видатному німецькому філософу Йоганну Баптисту Шаду, є також гарною нагодою переосмислити й нашу філософську історію, яка має глибокі корені в німецькому трансцендентальному ідеалізмі. В Україні склалась потужна традиція дослідження німецької філософії, існує Кантівське товариство, а також Українське феноменологічне товариство. Серед українських філософів чимало прихильників і комунікативної парадигми. Варто зауважити, що наша філософія в цьому плані, так би мовити, реверсний шлях від трансцендентального ідеалізму, інспірованого Й. Б. Шадом, до Марксового діалектичного матеріалізму, а від нього – до трансцендентального ідеалізму в комунікативному варіанті, тобто до трансцендентальної прагматики. У зв'язку з цим важливо усвідомлювати наші європейські джерела, зокрема й пов'язані з німецьким трансцендентальним ідеалізмом.

Особливо це стосується досліджень у царині практичної філософії. Згадаймо, дисертація Йоганна Баптиста Шада називалась «Про тісний зв'язок між теоретичною та практичною філософією». До того ж і кафедра, заснована в Харківському університеті за його ініціативи, називалась кафедрою теоретичної і практичної філософії, і сьогодні названа ім'ям цього видатного німецького філософа. Важливим є й той факт, що проблематика практичної філософії в наш час виходить на передній план, особливо після видання програмного двохтомника «Реабілітація практичної філософії» [5] за редакцією Манфреда Риделя, після чого в філософських дослідженнях дедалі більше йдеться про етику.

Практична філософія не обмежується академічною наукою, а охоплює різні соціальні сфери, такі, як політика, економіка, наука, техніка тощо, перетворюючись на прикладну етику. І я тішусь з того, що ця тенденція є сьогодні потужним трендом і в нашій філософії. Відповідно до Кантового поділу на технічно-практичне і морально-практичне я під практичним розумію все те, що пов'язане з людською свободою, тобто як морально-практичне. Відтак і сучасна філософія в Україні здійснила перехід від марксистського розуміння практичного як матеріальної, предметно-перетворювальної діяльності, до практичного як морально-практичного, тобто повернулася до своїх витоків, пов'язаних із ім'ям Йоганна Баптиста Шад. Адже принцип практики, сформульований славнозвісною (чи сумнозвісною) 11-ю тезою Маркса про Фюєрбаха «Філософи по-різному лише *пояснювали* світ, тимчасом як справа полягає в тому, щоб *змінити* його» не тільки призвів до ситуації, коли філософи світ так *змінити*, що вже й *пояснити* не можуть, а й, з огляду на глобальні проблеми сучасності, потребує суттєвої корекції, аби світ урешті-решт зберегти.

Йоганн Баптист Шад був представником і протагоністом німецького трансцендентального ідеалізму, відповідно до якого моральна філософія розвивалась на основі філософії суб'єктивності, започаткованої І. Кантом. Етика Канта обґрунтовувала моральні належності не чимось зовнішнім – природою, Богом, а автономною волею суб'єкта, де регулятивною ідеєю був концепт трансцендентального суб'єкта. В основу покладено принцип універсалізації, що проявляється в категоричному імперативі Канта: «Чини тільки згідно з тією максиміою, через яку ти повсякчас міг бажати, щоб вона стала всезагальним законом» [4, s. 51].

Як бачимо, Кант, по-перше, продовжує традицію «золотого правила», запроваджуючи «відповідну часові» й розвитку науки *нову формулу*. Про це свідчить модальність «повсякчас міг бажати». По-друге, ця модальність посилюється умовним способом дієслова, що у першій редакції передається кон'юнктивною формою дієслова *werden* («Handle nur nach

derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde») [Ibidem], а у другій – також кон'юнктивом, але позначеним словосполученням *als ob* (начебто): «Чини так, начебто максима твоєї дії через твою волю повинна була стати всезагальним законом природи» («Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen *Naturgesetz* werden sollte») [4, s. 52].

Проте Кантова етика є антропоцентричною і монологічною. Кантів імператив вимагав від кожного з нас зважити, що б сталося, якби максимуму своєї дії піднести до принципу всезагального законодавства. Інакше кажучи, коли б кожний поміркував, згодився б він із тим, що так, як він чинить, чинили б геть усі. Згода чи незгода з самим собою відповідно до такого гіпотетичного узагальнення є приватною справою людини. Однак цей принцип є формальним, він не бере до уваги реальні наслідки дії, не пов'язаний з об'єктивною відповідальністю, а є лише суб'єктивне самовизначення суб'єкта.

Тому з останньої третини ХХ – початку ХХІ сторіччя з'являються різні напрями подолання такого антропоцентризму і монологізму. Одним із них є онтологічна аксіологія і етика Ганса Йонаса. Критикуючи Кантів імператив, Йонас висуває новий, відповідний новим викликам і загрозам людству, імператив: «Чини так, щоб наслідки твоєї дії узгоджувались би з неперервністю автентичного людського життя на Землі», чи, якщо висловити негативно: «Чини так, щоб наслідки твоєї дії не були руйнівними для майбутньої можливості життя як такого», чи просто: «Не шкодь умовам необмеженого продовження людства на Землі», або в такій редакції: «Включай в свій теперішній вибір майбутнє людей як сукупний предмет твоєї волі» [2, с. 27–28].

Варто зауважити ще одну тенденцію в сучасній практичній філософії, пов'язану з герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичним поворотом, який узагальнюється в комунікативній парадигмі. Відповідно до парадигмальних змін у сучасній філософії, зокрема і в практичній, йдеться про перехід від філософії свідомості до філософії комунікації, коли

семіотика, за Апелем, стає першою філософією. Це означає, що з огляду на глобальні проблеми, які людство переживає сьогодні, і з огляду на ті філософські засоби, які ми маємо в своєму розпорядженні, славнозвісне запитання Канта «Що я повинен робити?» (*Was soll ich tun?*) має бути переформульоване на запитання «Що ми повинні робити?» (*Was sollen wir tun?*), а відповідь на нього слід шукати в філософії комунікації, в якій концепт трансцендентального суб'єкта трансформовано концептом трансцендентальної комунікації.

Зокрема, представник берлінської трансцендентальної прагматики Дитрих Бюлер таким чином формулює категоричний імператив: «Дбай про аргументи і такі рішення, дії яких дістали б консенсусу і в ідеальній комунікативно-аргументативній спільноті; і дбай про те, щоб робити внесок у реалізацію таких відносин, які якомога більше наближались би до структур визнання і діалогу чистої комунікативної спільноти!» [1, с. 96]. Необмежена аргументативна спільнота і є тією ідеальною, контрфактичною інстанцією, яка забезпечує досягнення істинного консенсусу щодо зазначених вище тверджень, планів, учинків тощо.

Йоганн Баптист Шад дає нам ще один приклад розвитку практичної філософії, адже він пройшов шлях від суб'єктивного ідеалізму до об'єктивного і абсолютного ідеалізму, шлях від Канта і Фіхте до Шелінга і Гегеля, що свідчить про те, що трансцендентальна філософія прагне подолати філософію суб'єкта в межах самої філософії суб'єкта. Я гадаю, що й сучасна філософія проходить подібний шлях, зокрема залучаючи до практичної філософії концепт природи.

Відповідно до універсально-дискурсивного принципу можна сформулювати й етично-екологічний категоричний імператив: *чини лише згідно з максимом, спираючись на яку, ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які здогадно виникатимуть із її всезагального застосування, будуть «прийнятими» для всього суцього, що немов би (als ob) бере участь у дискурсі як рівноправний партнер* [3, с. 246]. Цей імператив я висуваю як *нову формулу* етичного, яка, по-перше, має відповідати сучасній ситуації у світі, ознакою якої

є глобальна екологічна криза, по-друге, вона сформульована згідно з парадигмальним поворотом у філософії, пов'язаним із мовною прагматикою.

Відповідний часові імператив я формулюю на основі певного поєднання, точніше синтезу, онтологічної парадигми Йонаса та дискурсивної парадигми трансцендентальної прагматики. Однак, оскільки повернення до докантової метафізики за доби «постметафізичного мислення» сьогодні виглядає дещо антикварним, вважаю, що трансцендентальна прагматика у такому формулюванні категоричного імперативу «знімає» в собі онтологічну парадигму Йонаса. Так само вона «знімає» парадигму філософії свідомості новоевропейського трансцендентального ідеалізму. Місце Кантового «всезагального закону природи», що корелювався із трансцендентальним суб'єктом, заступає тут універсальний дискурс, у якому, на відміну від позиції трансцендентальної прагматики Апеля, представлена ще й природа як імовірний суб'єкт дискурсу, який ми передбачаємо, вирішуючи екологічні проблеми.

Цією доповіддю я прагнув показати, що німецька філософія, вплив якої на українську філософську думку було інспіровано зокрема і Й. Б. Шадом, стала складником філософського дискурсу в Україні. І це проявляється не тільки у вигляді перекладів, інтерпретацій, реценсій, а й у вигляді застосування парадигмальних принципів і методологічних засобів, які розвиваються в сучасній філософії Німеччини, для дослідження українського суспільства.

Література

1. Бюлер Д. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу / пер. з нім., післямова, прим. А. Єрмоленка. К.: Стилос, 2014. С. 96.
2. Йонас Г. Принципи відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. А. Єрмоленка, В. Єрмоленка. К.: Лібра, 2001. С.27–28.
3. Єрмоленко А. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. К.: Лібра, 2010. С. 246.

4. Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. B. 7. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1977. S. 51.

5. Реабилитация der Praktischen Philosophie (Hrsg. M. Riedel). B. 1, 2. Freiburg: Verlag Rombach, 1972, 1974.

Загрийчук И. Д.

*Украинский государственный университет
железнодорожного транспорта*

ЭТИКА И. КАНТА И ПРОБЛЕМА ГРАЖДАНСКОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

История философии ценна тем, что истины, выстраданные предшественниками, не теряют своей ценности с течением времени, а навечно остаются в копилке общественного опыта. Их авторы остаются нашими учителями, собеседниками, оппонентами даже при условии обнаружения у них отдельных неточностей, абсолютизаций и искажений, привнесенных в их учения последователями, комментаторами и критиками. А поскольку развитие, хотя и носит линейный характер, осуществляется все же циклично, образуя некоторые круги, или, как говорил Гегель, движется по спирали, то вполне естественно, что на том или ином этапе развития науки, практики, общества в целом возникает потребность нового прочтения теорий, которые, казалось бы, давно преодолены естественным ходом истории.

Сегодня в общественном сознании все чаще обнаруживается недовольство современным положением дел и одновременно тревога за судьбы мира. Звучат голоса не только в Украине, на постсоветском пространстве, но и в мире в целом, что мол измельчали как рядовые граждане, так и политики самого высокого ранга. В связи с этим в разных странах мира появляется запрос на великие идеи, на великих людей, на великие поступки. Если такой запрос существует, то он непременно будет удовлетворен. Но перед теоретиками, и не

только перед ними, как и прежде в переломные эпохи, встает вопрос: в какой форме этот запрос будет реализован – в интересах общества или в интересах кучки авантюристов, которые назовут себя мессиями, спасителями нации, а то и мира в целом.

Чтобы данная потребность не обрела форм «великих нарративов», против которых так долго боролись диссиденты и диссидентствующие теоретики, очевидно необходима теоретическая проработка современных проблем, что в принципе невозможно без обращения к философской классике. Это необходимо не только с той целью, чтобы найти там, если это возможно, ответы на современные актуальные проблемы бытия человека, но и потому, что классическая рациональность, выработанная философами в рамках этой традиции, не раз поносились представителями постмодерна, что привело не только к упразднению «нарративов», но и девальвировало категорию общего. Прямым следствием такого обращения с классикой стало появление и закрепление в сознании значительной части граждан мировоззрения, насквозь пронизанного субъективизмом, равнодушием к общему, «забвением» в человеке его общественной сути.

Попытка осмыслить проблемы нашего современника, его тревоги и печали в современном мире, противоречия, с которыми ему приходится жить, если их не удастся разрешить окончательно, неминуемо ставит перед нами вопрос: как согласовать, как совместить жалобы на «измельчание», тоску по «великому» и «расхристанное», неупорядоченное, несистемное мировоззрение, которое характерно для так называемой постмодернистской эпохи. А такими настроениями охвачено немало число граждан, среди которых и те, кто негодует и ждет появления «великого» человека, «твердой» руки и т. п.

Для уразумения данного противоречия и поиска путей его решения обратимся к теоретическому наследию И. Канта, но прежде еще несколько эмпирических свидетельств актуальности данной проблемы, которая не только ощущается, но и проговаривается в общественной среде, причем всеми ее

участниками. Об этом говорят в разных общественных слоях, в группах с разным уровнем образования, людьми с разным уровнем доходов и общественным статусом.

Речь идет о том, что необходимо начинать с себя, что нужно трудиться, что все зависит от человека и его личных усилий. В общей абстрактной форме такие требования не вызывают возражений. Но та же эмпирия, та же ежедневная практика, жизнь отдельных индивидов свидетельствуют о том, что не всегда личные усилия, даже титанический труд обеспечивают достижение желаемого. Бывает очень даже наоборот. В жизни встречаются субъекты, которые «добиваются высоких результатов» без особых на то усилий. Вызывает осуждение, но одновременно и понимание позиция коррупционера, который, разглагольствуя о своих «удивительных личных способностях и усилиях», тем самым защищает собственное богатство, нажитое «непосильным трудом». Но удивляют такие суждения, исходящие из уст нищего работника, который трудится «денно и ночью», но это, однако, существенных результатов ему не приносит. В чем дело?

Для ответа на данный вопрос не лишне обратиться к философской классике, к немецкому идеализму, в частности к философии И. Канта. Его этика, которая хотя и делает человека ответственным за свои поступки, однако не ограничивается индивидом. Обоснование моральности и ее практическое утверждение неизбежно выводит философа в общественную сферу, в область государства и политической деятельности.

Давно стало общим местом утверждение, что в моральной сфере И. Кант является ригористом, что всю ответственность за поступки он возлагает на индивида и что подлинная моральность отдельного человека только та, которая имеет свое основание в формальном моральном законе, в категорическом императиве.

Такая позиция, высказанная И. Кантом в «Критике практического разума», как известно, подверглась не только критике, но и осмеянию. Шиллер отозвался на нее эпитафией,

что заставило первоначально жесткую позицию, сущностью которой было разведение поступков на легальные, осуществляемые по чувственной склонности, и моральные, предпринимаемые исключительно из требований чистого, «сухого» морального закона, несколько уточнить в сторону ее смягчения. В «Метафизике нравов», изданной в 1797 году, И. Кант уже задается вопросом: «Много ли стоит благодеяние, которое оказывают с холодным сердцем?» [1, с. 395], в котором одновременно заключается и ответ. Да, сердце принимает участие в благородных поступках, но категоричность морального долга остается незыблемой. Добро остается добром, если даже никто не добр, если даже мир погряз в «грехах».

Но в дальнейшем речь пойдет не только о чувственной склонности и ее роли в структуре моральных поступков. Конкретизация, уточнение отдельных моментов этической позиции, сделала последнюю менее ригористической и менее индивидуалистической. Осуществлялась она И. Кантом через учет условий и предпосылок морального поведения индивида, которые оказались эмпирическими по своей сути. Более того, эти условия по своему происхождению коренились не в чувственной склонности отдельного человека, не в особенностях его психического склада, а имели более серьезную природу. Их источник находился в общественной среде, в тех отношениях, которые господствовали на то время в прусской монархии, в частности в характере отношений монарха к подданным и подданных к монарху.

Непростые пути реализации категорического императива пришлось испытать на себе самому И. Канту. Речь идет о его конфликте с прусским королем Фридрихом-Вильгельмом II по поводу произвольного, как он считал, толкования философом Священного писания. Монарху не понравились рассуждения И. Канта о религии, ее природе и роли в поддержании моральности в обществе. Отношения философа с королем были испорчены. И. Кант получил выговор, хотя последний и не был обнародован, а пришел мыслителю почтой в качестве частного письма. Ответ был

странным, как и сам выговор. И. Кант не каялся, а аргументировано отрицал все обвинения, хотя и пообещал публично не высказываться по вопросам религии.

О чем свидетельствует описанная выше ситуация? Очевидно, что исходя из требований категорического императива, следовало бы отстаивать теоретическую позицию, несмотря на обстоятельства. Однако И. Кант выбрал другой путь. Он подчинился требованию монарха как его «верноподданный». Пускай на время, но он отказался от того, что считал истинным. Возникает вопрос: морально ли воздерживаться от позиции, в которой ты не только убежден, но и способен ее аргументировать. Не будет ли моральным отстаивать ее, несмотря ни на что, в том числе и на повеление монарха?

Очевидно, что не только анализ бытия человека среди себе подобных, но и личная драма, если это событие в его жизни можно так назвать, обострили для него проблему общественных условий моральности каждого отдельного индивида.

В работе «Религия в пределах только разума» мы находим не только обоснование необходимости личной борьбы каждого против собственных злых наклонностей, присущих природе каждого человека. Победа добра, с точки зрения И. Канта, требует еще и общественных условий, создания общественной среды, которая бы способствовала моральному совершенствованию человека. В этой работе он прямо заявляет: «...высшее нравственное благо не может быть осуществлено исключительно посредством стремления отдельного человека к его собственному моральному совершенству, а требует объединения людей в одно целое ради той же цели, т. е. системы благомыслящих людей, в которой и благодаря единству которой это благо только и может осуществиться...» [2, с. 166].

Естественно, что «система благомыслящих людей» или общество, стремящееся к совершенству, в нашей номенклатуре понятий, тоже создается людьми. Можно даже

интерпретировать это так, что моральное сообщество – это сообщество, состоящее из моральных индивидов. Другими словами, если каждый реально будет работать над собой, постоянно и неуклонно заниматься моральным совершенствованием, то и общество в целом будет добродетельным. Однако, как оказывается, это далеко не так.

Общество состоит из разных людей. Они выполняют разные функции. Общественное разделение труда с необходимостью требует индивидов, смыслом деятельности которых является не приватный интерес, а общее благо. Если же признать, что каждый человек преследует свои частные интересы, и только столкновение этих интересов рождает объективное состояние общества, то, идя таким путем, мы придем к обществу, в котором все будут воевать против всех. Такой этап развития в истории имел место и его часто называют периодом дикости. Необходимость преодолеть варварство данного типа породила государство. Длительная история государственного развития показала, что и институт государства не свободен от элементов дикости, а порой его функционирование вообще может превращаться в абсурд.

В данном контексте можно констатировать, что утверждение моральных отношений в обществе, устойчивое и динамичное его развитие требует соблюдения общих законов и норм всеми поголовно. Особая роль при этом принадлежит политикам и общественным деятелям, частный интерес которых должен быть подчинен общественному благу. Поэтому удивляет позиция, которую порой высказывают люди, причастные к власти, что если каждый будет заботиться о себе, своей семье, то и страна будет процветать и все будут счастливы. Опять же, в общем виде это так, только с существенным добавлением: если эти личные усилия будут предприниматься каждым в рамках общего правового поля, если юридические законы будут функционировать как общие нормы. А это означает, что не будет никаких исключений в их применении.

В завершение будет кстати привести в качестве подтверждения сказанного результаты одного наблюдения. Не

раз приходилось замечать, что при сравнении уровня индивидуального развития нашего гражданина с гражданином из так называемой развитой, цивилизованной страны, наш соотечественник не уступает иностранцу, а порой и превосходит его. Высокий уровень наших специалистов признают и сами гости из европейских стран. Но в целом, качество жизни в странах традиционной демократии значительно выше, что обеспечивается иным уровнем права и законности. В основе последних лежит моральное сознание, сердцевинной которого является гражданская ответственность. Американские ученые Д. Аджемоглу и Дж. А. Робинсон называют образования, которые обеспечивают такие отношения в обществе, «инклюзивными» экономическими и политическими институтами [3].

Литература

1. Кант И. Сочинения в 6-ти томах. Т. 1. Ч.2. М.: Мысль, 1965. 478 с.
2. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 712 с.
3. Аджемоглу Д., Робинсон Дж. А. Почему одни страны богатые, а другие страны бедные. М.: АСТ, 2016. 693 с.

Карпенко І. В., Голіков С. О.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

АНДРІЙ ДУДРОВИЧ: ПРОДОВЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ Й. Б. ШАДА І/ЧИ ВТРАЧЕНІ МОЖЛИВОСТІ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Зародження університетської філософської традиції в Харкові в першій третині ХІХ століття пов'язано із заснуванням Харківського університету та відкриттям в його стінах кафедри теоретичної та практичної філософії. Першим професором цієї кафедри був Йоганн Баптист Шад (1758-1834), який в Харківському університеті читав лекції з історії філософії,

метафізики, логіки, риторики, філософії моралі, природного права, психології, виголошував актові промови, підготував та видав підручник з логіки (1812) та підручник з природного права (1814). Під керівництвом професора готувались студентські роботи з філософської проблематики, захищались дисертаційні роботи. Викладацька та наукова діяльність Й. Б. Шада призвели до виникнення певної філософської традиції в Харківському університеті. В цих інтелектуально сприятливих умовах наступник Й. Б. Шада по кафедрі мав би продовжити та всебічно розвинути традиції філософування в стінах Харківського університету.

Наступником Й. Б. Шада в Харківському університеті став Андрій Іванович Дудрович (1782-1830), діяльність якого відбувалася в умовах, які сприяли чи не сприяли як самореалізації університетського філософа, так і становленню університетської філософської традиції.

Сприятливим фактором і досить вдалим початком професійної діяльності як університетського філософа в Харківському університеті можна вважати *безпосередню участь Й. Б. Шада в обранні Андрія Дудровича на посаду ад'юнкта по кафедрі філософії*. 16 червня 1813 року на факультет була представлена записка Й. Б. Шада, у якій він указував, що А. І. Дудрович протягом року, з дозволу факультету й Ради університету, з успіхом викладав в університеті курс філософії, а тому факультет повинен звернутися до Ради із проханням про балотування його на посаду ад'юнкта по кафедрі філософії. Під час обрання Андрія Івановича на посаду ад'юнкта по кафедрі філософії Й. Б. Шад надав аргументи на його користь, підкреслюючи, що він 6 років працював викладачем гімназії, із великим успіхом читав філософію в університеті, займався не тільки філософією, але і юриспруденцією, іншими науками, прекрасно говорить і пише латиною, знає російську мову. На думку Й. Б. Шада, знання А. І. Дудровича відрізняються «зрілістю» і «солідністю» [1, с. 620]. Після проведення конкурсних випробувань серед претендентів на посаду ад'юнкта, які А. І. Дудрович склав дуже добре (оріме), факультет

звернувся до Ради із проханням про затвердження А. І. Дудровича на цій посаді, що і відбулося 24 серпня 1814 року.

Іншим сприятливим фактором для розвитку університетської філософської традиції, започаткованої Й. Б. Шадам, була *відповідна філософська підготовка А. І. Дудровича*. Перебуваючи під керівництвом Й. Б. Шада й, відповідно, під його впливом, Андрій Іванович написав і захистив у 1814 році докторську дисертацію «Про істинне поняття філософії і абсолютну необхідність її». Дисертація А. І. Дудровича, на думку Д. І. Багалія, відрізнялася від інших дисертацій «докладністю й самостійністю» [1, с. 685], посиланнями на джерела, що свідчить про те, що дисертант опрацював фахову філософську літературу, сформувався як самостійний мислитель.

До слухних факторів професійного зростання А. І. Дудровича і відповідно розвитку університетської філософської традиції необхідно віднести *досвід викладацької діяльності Андрія Івановича і, насамперед, певний досвід викладання філософських дисциплін*. Його, запрошеного із-за кордону, Харківський університет призначив на посаду вчителя природної історії, технології й комерції в Чернігівську гімназію. Пізніше він був переведений на посаду вчителя тих же предметів та латини в Харківську Слобідсько-Українську гімназію. З 1812 року А. І. Дудрович відвідує Харківський університет, де слухає лекції Й. Б. Шада та приймає участь в практичних заняттях з філософських дисциплін. В 1812-1813 навчальному році Андрій Іванович виконує обов'язки «помічника» лектора кафедри теоретичної і практичної філософії, читає «із великим успіхом» (за оцінкою Й. Б. Шада) лекції з логіки, теоретичної та практичної філософії.

Сприятливим фактором для розвитку філософської думки в Харківському університеті була *наявність філософської школи*. В університеті А. І. Дудрович знайшов для себе підходящу атмосферу, що плідно позначилася на його професійному становленні. В 1812-1816 рр. під керівництвом Й. Б. Шада в університеті захистили докторські дисертації Гесс

де Кальве, Хлапонін, Бразоль, Дудрович, Гриневич, Ковалевський, Любачинський. Таким чином, Й. Б. Шада заснував помітну філософську школу.

Всебічно сприяти розвитку університетської філософської традиції мала *активна просвітницька та організаційно-інституційна діяльність А. І. Дудровича*. Інтенсивною була викладацька діяльність А. І. Дудровича. Він викладав російською мовою і латиною емпіричну психологію, логіку, вів практичні заняття з логіки, читав курс моральної філософії, історію філософії, вступ до загальної філософії, загальне природне право, природне право народів. Андрій Іванович протягом двох років виконував обов'язки інспектора казеннокоштных (бюджетних) студентів, розробив правила для казеннокоштных студентів, у яких указував, що істинне просвітництво розуму, освіта «без релігії не мають і не можуть мати ніякої міцної основи, адже начало премудрості є страх Божий» [2, с. 937]. З 1815 по 1821 рік, перебуваючи вже в званні ординарного професора, А. І. Дудрович виконував обов'язки секретаря факультету. З 1829 р. і до кінця життя він був ректором Харківського університету.

На жаль, творча активність і духовні пошуки А. І. Дудровича зазнали значної корекції у зв'язку з *звільненням в 1816 році з Харківського університету й висилкою за межі Росії його наставника, першого професора філософії П. Б. Шада*. Офіційне звинувачення Й. Б. Шада в розповсюдженні «шкідливих» ідей та його вислання стало вихідною обставиною початку самостійної діяльності А. І. Дудровича і, напевно, в подальшому постійно тяжіло, сковуючи творчий розвиток та реалізацію університетського філософа, що, звичайно, негативним чином вплинуло і на становлення університетської філософської традиції

Не була стимулюючим фактором розвитку університетської філософії і *ситуація в освітянській сфері в цілому*. В 1817 році А. Н. Голіцин з'єднав Міністерство народної освіти з Відомством духовних справ, утворивши Міністерство духовних справ і народної освіти з тією метою, щоб християнське

благочестя було завжди підставою істинної освіти. В тому ж році у друкарні Харківського університету було надруковано циркулярне подання про те, що святе писання повинне служити основою при викладанні всіх наук.

Діяльність А. І. Дудровича здійснювалася в умовах відсутності в університеті академічної свободи та постійного контролю з боку держави за викладацькою та творчою діяльністю. В 1817-1822 роках попечителем був З. Я. Карнєєв, який вважав, що головною основою просвіти є дух релігії. З 1822 року по 1824 рік попечителем Харківського учбового округу був Є. В. Карнєєв, який розробив проект реформування Харківського університету, спрямований на обмеження університетської автономії та ствердження зовнішнього керівництва. Дослідники історії Харківського університету стверджують, що в цей час професорська колегія «діяла так, як їй наказувало начальство. ... Адміністративна боротьба за вдосконалення душі та серця університетської корпорації, аж ніяк не сприяла підвищенню її наукового та морального рівня, якості навчальної та наукової роботи» [4, с. 80]. В цих умовах важко було очікувати від університетського професора прогресивних ідей, волелюбних думок, відкритих поглядів, без чого неможливим є розвиток університетської філософії.

Досить непростою була і внутрішньокорпоративна ситуація в Харківському університеті, що була пронизана системою доносів, протекціонізму. Обрання А. І. Дудровича на посаду ад'юнкта стало результатом протиборства двох угруповань професорів, в результаті доносу був звільнений перший професор філософії Й. Б. Шада, завдяки наявності протиріч в університетській корпорації виникла «справа Остроградського», в якій активну участь приймав А. І. Дудрович. Все це характеризує ту духовну атмосферу, в якій відбувалася викладацька діяльність Андрія Івановича і яка не сприяла розкриттю його творчого потенціалу та розвитку філософської школи Й. Б. Шада.

Важливе значення для продовження філософської традиції Й. Б. Шада мали особисті уподобання, інтереси та позиція А. І. Дудровича. Ще в 1815 р. він надрукував латиною актову

промову «De studii academici natura», сутність якої зводиться до наступної тези: вся освіта людей повинна прагнути до того, щоб вони усвідомили, що увесь світ є відбиття Божества. На наш погляд, ця промова свідчить про наявність релігійного спрямування думок Андрія Івановича уже в цей час. Виконуючи обов'язки інспектора студентів, А. І. Дудрович став одним із ініціаторів створення «студентського біблійного товариства». За зауваженням А. Ф. Зеленогорського, Дудрович вважав себе щирим християнином, глибоко переконаним у богооткровенних істинах християнської релігії ...» [3, с. 33]. В 1829 році в Харкові створено Римсько-католицьке товариство, головою якого був обраний А. І. Дудрович, що, на наш погляд, є закономірним результатом духовного розвитку університетського професора.

Виходячи з творчого доробку А. І. Дудровича можна стверджувати, що філософська традиція Й. Б. Шада не отримала повноцінного та всебічного розвитку. Проте, можна стверджувати і те, що університетська філософія не зазнала повного занепаду, враховуючи викладацьку, просвітницьку та організаційно-інституційну діяльність Андрія Івановича.

В цілому, оцінку діяльності А. І. Дудровича необхідно корегувати, спираючись на спогади його сучасників, для яких він був безпосереднім співрозмовником, колегою, викладачем. В спогадах І. Б., який вступив до університету в 1824 р., написано: «Викладання А. І. за змістом предмету було серйозним, але зрозумілим, цікавим, теплим й нерідко захоплюючим.... Ми любили лагідного й добросердного професора...» [2, с. 1112]. Д. І. Багалій відзначає, що А. І. Дудрович «виділявся із середовища інших тодішніх професорів моральним впливом своєї особистості на учнівську молодь» [2, с. 816]. Цей вплив він пояснює тим, що своє особисте життя університетський професор «улаштував так, що проповідь духовного начала релігійно-моральних ідей перебувала тоді в нього у відповідності з ним» [2, с. 816].

Вдячні студенти й професори університету, поставивши на могилі А. І. Дудровича власним коштом пам'ятник, написали

на ньому: «Споруджено в 1836 році на місці, де спочивають смертні останки ректора Імператорського Харківського університету, філософії доктора, умоглядної й практичної філософії професора, колезького радника й кавалера Андрія Івановича Дудровича, що народився в 1783 році і передав, по здійсненні у світі земного шляху, дух у руки Спасителя свого 25 травня 1830 року».

І трішки нижче **«Жив так, як учив».**

Духовна цілісність особистості університетського філософа, власний спосіб життя, чесна сумлінна діяльність, зацікавлене відношення Андрія Івановича до студентів сприяли тому, що в університетській спільноті підтримувався і відтворювався постійний інтерес до філософської проблематики. В цей час філософська думка в університеті можливо і не горіла яскравим світлом, проте і не згасла. І в цьому безперечна заслуга **Андрія Івановича Дудровича.**

Література

1. Багалеї Д. І. Опыт истории Харьковского университета (по неизданным материалам). Том 1. Х.: Тип. и лит. Зильберга, 1894. 1204 с.
2. Багалеї Д. І. Опыт истории Харьковского университета (по неизданным материалам). Том 2. Х.: Тип. и лит. Зильберга, 1904. 1136 с.
3. Зеленогорский Ф. А. Дудрович Андрей Иванович // Биографический словарь профессоров и преподавателей. Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования (1805-1905) / под ред. М. Г. Халанского и Д. И. Багалея. Х., «САГА», 2007. С. 31-34.
4. Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна за 200 років / В. С. Бакіров, В. М. Духопельников, Б. П. Зайцев та ін. Харків: Фоліо, 2004. 750 с.

Клепко С. Ф.

Полтавський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти ім. М. В. Остроградського

ГЕГЕЛІВСЬКА СТРАТЕГІЯ НАВЧАННЯ

Г. В. Ф. Гегель (1770-1831) є одним із 100 найважливіших мислителів для освіти за всю історію людства як свідчить стаття про нього у збірнику «Мислителі освіти» (1994) [1]. Внесок Гегеля в осмислення системи освіти і сьогодні турбує дослідників, зокрема А. В. Душин досить ґрунтовно описав мету та завдання освіти в контексті гегелівської філософії (2011) [2].

З метою окреслення практичної філософії німецького ідеалізму повчально провести реконструкцію стратегії навчання, яку здійснював і репрезентував Гегель. Велич Гегеля у тому, що він ще в першій третині ХІХ століття відкрив і описав нову науку, яку С. М. Труфанов назвав «граматикою розуму» [3].

Для нас актуально з'ясувати, як Гегель бачив освіту і вирішував завдання з циклу «майбутні покоління», встановити, чи можна говорити про навчальну стратегію Гегеля, пов'язати її з сучасними проблемами навчальних стратегій. Для цього була здійснена «віртуальна» екскурсія по музею Гегеля (Hegel Haus) у Штутгарті [4], яка надає можливість побачити культуру навчальної праці у Німеччині ХVІІІ–ХІХ ст., яку відображав і формував, зокрема, і Гегель. Лише два слова про дві гімназії. Коли Гегель розпочав навчання у гімназії у Штутгарті, вона існувала вже 100 років. Сьогодні їй уже 325 років. Про фундаментальний характер організації гімназії свідчить в експозиції музею книга 1686 р. з назвою «Основи і порядок гімназії у Штутгарті». Вісім років Гегель керував Нюрнберзькою гімназією. Видатний історик філософії ХІХ століття Куно Фішер детально висвітлив діяльність Гегеля на посаді ректора Нюрнберзької гімназії [5]. Звернувшись до цього опису, можна віднайти багато корисного в освоєнні досвіду Гегеля як викладача філософії у гімназії [6].

Про значення Гегеля для Штутгарта свідчить його увіковічення у 1905 році оригінальним пам'ятником (Standbild) на стіні між четвертим та п'ятим поверхами міської ратуші. Гегель, безперечно, належить до крилатих людей, крилатість якого виявилася у створенні його філософської системи, яку образно можна назвати «небом філософії». Проте у Штутгарті, окрім неба, Гегель має і ґрунт – будинок, в якому він народився у 1770 році, і який, збудований ще у XVI столітті, дивом зберігся у Першу і Другу світові війни. У ньому в 1990 р. було відкрито меморіальний музей Гегеля.

Професорів у XIX ст. у Німеччині знали краще за акторів, про них переказували безліч анекдотів. Хоча Гегель як викладач-лектор успіхом і не користувався, та залишилося дуже багато текстів лекцій, записаних його студентами. Сучасною мовою, педагогічну майстерність Гегеля визнали б недостатньою. Але її переважувала потужна лідерська гегелівська стратегія навчання.

Щодо використання терміну «стратегія» Гегелем взагалі то має бути окрема розвідка. У нас інше завдання: відштовхуючись від сучасного розуміння поняття стратегії, спробувати реконструювати гегелівські стратегії навчання – як учня, викладача і геніального філософа. Сучасне розуміння терміну «стратегія» розкриває Джек Траут: вона одночасно є основою виживання; є сприйняттям; є відмінністю від інших; є конкуренцією; є спеціалізацією; є простотою; є лідерством, і зрештою, є реальністю [7]. У Г. Г. Почепцова знаходимо найзагальніше визначення: стратегія – це інструментарій керування майбутнім [8]. Сутність навчальної стратегії висловимо за допомогою п'яти «П» Г. Мінцберга [9]. Навчальна стратегія – це План учителя з досягнення довгострокових результатів, Принцип діяльності, і водночас Позиція педагога, і Перспектива руху, і особливий Прийом, що використовує вчитель з метою мотивації навчання учнів та формування у них конкретних переваг.

Виходячи з цього уявлення, гегелівську стратегію навчання як репрезентацію практичної філософії

реконструємо у сукупності декількох принципів, про які Гегель буквально чи контекстом заявляв у текстах і здійснював у своїй лекційній діяльності та життєвій біографії.

1) Передусім значущими для її реконструкції є слова Гегеля: «Рух з філософією потрібно розглядати як неділю життя» (Verkehr mit der Philosophie ist als der Sonntag des Lebens anzusehen) [10]. Іншими словами, заняття філософією, філософування у нашому житті є святом. На реалізацію цього принципу Гегеля спрямована сучасна «міжсекторна стратегія філософії» ЮНЕСКО, у якій філософія визначається найважливішою діяльністю і практикою в сучасному житті і в освітній галузі. Те, що філософія не є «зайвою» чи лише елітарною діяльністю, демонструє розширення філософського навчання, розвиток його педагогіки, поява нових філософських практик [11].

2) «Освіта – здатність людини піднятися до загального» [12]. Гегель ще в дитинстві почав записувати особисті враження чи виписки із джерел. Але виписував тільки те, що було ілюстрацією до якогось загального принципу. Гадамер, засновник філософської герменевтики, стверджує, що тільки із приходом Гегеля освіта в її сучасному розумінні щільно входить у філософський дискурс. Гегелю вдається закріпити за словом «освіта» традиційну ідею виховання, що сходить до античної традиції. Освіта – це не проста «культивація» природних задатків людини, це не просто «оформлення» здатностей до якогось зразка, значимого для тієї або іншої епохи. Гегель, виділяючи слово освіта, зберігає для своєї епохи сутність людської розумності, що полягає в такому діалозі із природним і конкретним, який можливий лише через сходження до загального [13].

3) «Освіта у її абсолютному визначенні є звільнення і робота вищого звільнення» [14, с. 232]. Ми прикуті до природи, до своїх соціальних, соціокультурних, економічних умов тощо. Освіта має надати нам можливість вивищитися над цими умовами і досягти чогось кращого. У цьому Гегель одностайний

із Г. Сковородою, який працював дещо раніше, ніж Гегель, і говорив: «Ціль на вершину – попадеш на середину».

4) «Людина повинна поважати саму себе і визнати себе гідною найвищого» [15, с. 83]. Цей імператив Гегеля, проголошений ним перед студентами, зобов'язує людину ставити перед собою найвищі і навіть недосяжні цілі і відповідно до них організовувати свою діяльність, переборювати перепони як різноманітні комплекси, ніби вона чогось не може, не досягне, що у неї не такі гени, не такі умови.

5) «Я змінюю мій світ». Це вже слова Л. Вітгенштайна, які цитуються у статті «Що робить філософ, коли філософує?» у швейцарському журналі для дослідників [16]. У текстах Гегеля таку думку віднайти не вдається, хоча немає більш гегелівських ніж його слова «розум усвідомлює себе самого як свій світ, а світ – як себе самого» [17]. Шукаючи відповідь на відкрите питання про те, «що робить філософія», автор згаданої статті цитує думки стосовно цього двох видатних філософів – Е. Гуссерля і Л. Вітгенштайна. Гуссерль заявляє, що він бачить свою роботу як «внесок для розуміння людської природи та разом з тим пов'язаних цивілізаційних досягнень» і навіть не хоче обговорювати те, що він робить, риторично запитуючи: «Чому взагалі варто заступатися за знання, мистецтво і краще життя?». Поміркована і відверта позиція у Вітгенштайна: «Я – мій світ. Щодо цього я працюю над собою. Я змінюю мій світ. Чи можу я змінювати світ інших – я не знаю».

6) «Стратегія насправді – це мислення про цілі». Це теж не слова Гегеля, але ймовірно він під ними підписався би. Гегель заявляє: «Єдине, до чого я взагалі прагнув і прагну в своїх філософських пошуках, – це наукове пізнання істини» [15, с. 57]. Що стратегія насправді – це мислення, строго говорячи, мислення про цілі, виходячи з яких нам треба знаходити щось і якимсь способом, говорить філософ О. М. П'ятигорський [18]. Фахівець з управління знаннями Грег Сателл взагалі проголошує стратегію логікою, яку лідери використовують для прийняття рішень для управління дій та змін, з метою досягнення загальної місії організації або системи; логікою, за якою керівники

виділяють ресурси і здійснюють процеси і програми для змін [19].

Отже, гегелівська стратегія навчання, якщо намагатися її ощадливо сформулювати за допомогою п'яти «П» Г. Мінцберга, постає такою: це План роботи з вищого звільнення, підвищення до загального; це Принцип руху з філософією; це Позиція поважання самого себе, визнання себе гідним найвищого; це Перспектива зміни свого світу; це Прийоми логіки. Така навчальна стратегія Гегеля водночас була і його життєвою стратегією і логікою. Мав рацію О. Толстой, коли казав, що справа виховання є легкою, потрібно лише знати, як жити самому.

Екскурсія будинком-музеєм Гегеля переносить нас у реальний світ Гегеля минулого і теперішнього. Минуле – цей будинок-музей, теперішнє – реальне сьогодення Баден-Вюртемберга, високо розвинутого центрального європейського регіону з пам'ятником філософу на ратуші у столиці. Баден-Вюртемберг відомий як батьківщина автомобілів, дирижаблів... Але найголовніший бренд Німеччини сьогодні відображено на плакаті у музеї Гегеля: «Німеччина – країна ідей». Гегель доклав багато зусиль для цього бренду, розкривши значення і методику роботи з ідеями: «Все, що є істинного, великого і божественного в житті, стає таким через ідею, і мета філософії полягає в тому, щоб осягнути ідею в її істинному образі і загальності» [15, с. 83].

Повертаючись до тези Г. Почепцова про стратегію як інструментарій керування майбутнім, можемо сказати, що створений Гегелем віртуальний світ у його творах щільно впливає на сучасний реальний світ, а його стратегія навчання виявляється керуванням майбутнім, яке дійсне й у наш час.

Видається, стратегія, яку розробив і обрав Гегель, і сьогодні може бути застосована в освіті різних рівнів і робить честь кожному педагогові, що застосовуватиме її у повсякденності. Інноваційний характер сучасної освіти вимагає того, щоб її учителі теж займалися авангардними справами та інноваціями, створювали нові зразки мислення і діяльності. Недаремно у Положенні про атестацію педагогічних

працівників заявлено, що учитель вищої категорії повинен «продувати нові ідеї».

Щоб продукувати нові ідеї, вчителю потрібна власна філософія освіти. Остання виділилася як особливий дослідницький напрямок, оскільки сьогодні в освіті звичні і апробовані шляхи не спрацьовують, бажаного не відбувається, хоча все начебто і робиться правильно за раніше встановленими правилами. Тому дослідники у галузі філософії освіти намагаються прокласти новий шлях, прорвати обмеження старих правил. Провідні ідеї прориву і визначаються, на наш погляд, магістральними осями гегелівської стратегії навчання: робота з вищого звільнення, підняття до загального; рух з філософією; поважання себе самого, визнання себе гідним найвищого; зміна свого світу; логіка. Акумуляувати ці провідні ідеї прориву у філософії освіти – її актуальне завдання.

Література

1. Плейнес Ю.-Э. Георг Гегель // Мыслители образования. Том 2. Ред. Заглау Морси. Перспективы: Вопросы образования UNESCO Publisching, 1994. С. 215-226.
2. Душин А. В. О целях и задачах образования в контексте гегелевской философии // Вестник ВЭГУ. 2011. № 3 (53).
3. Труфанов С. Н. Грамматика разума. Самара: Гегель-фонд, 2003. 624 с.
4. Клепко С. Ф. Гегелівська стратегія навчання: віртуальна екскурсія по Hegel Haus у Штуттгарті. // Постметодика. 2012. № 6. С. 3–10.
5. Фишер К. Деятельность Гегеля в нюрнбергской гимназии (1808-1816гг.) // Постметодика. 1996. №3(13).
6. Клепко С. Ф. Гегель як викладач філософії в гімназії // Постметодика. 1996. №3(13).
7. Траут Дж. Траут о стратегии: Jack Trout on strategy, Jack Trout; [Пер. с англ. С. Жильцов]. СПб.: Питер, 2004. 187 с.
8. Почепцов Г. Г. Стратегия: инструментарий по управлению будущим. М.: Издательство "Smart Book", 2009. 377 с.
9. Минцберг Г. Стратегическое сафари: экскурсия по дебрям стратегического менеджмента. Москва, 2013. 365, [1] с.
10. Anhang. Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin (Einleitung zur Enzyklopädie-Vorlesung)

22. Okt. 1818. <http://www.marilia.unesp.br/Home/Instituicao/Docentes/RicardoTassinari/hegel/hw108174.htm>
11. UNESCO. Philosophy: a school of freedom: Teaching philosophy and learning to philosophize: status and prospects. Paris: Unesco, 2007. xxi, 279 p.
12. Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. М., 1971. Т. 2. С. 61-67.
13. Разеев Д. Н. Идеалы образовательных стратегий в герменевтической перспективе // Коммуникация и образование. Сборник статей. Под ред. С. И. Дудника. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. С.33-49.
14. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524с.
15. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1975. 452 с.
16. Hafner U., Soldati G. Was macht der Philosoph, wenn er philosophiert? // Horizonte. Das Schweizer Forschungsmagazin. 2008. Nr.76, März. s. 26–
27. http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/horizonte/Horizonte_gesamt/Horizonte_76_D.pdf.
17. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.
18. Пятигорский А. М., Алексеев О. А. Размышляя о политике. М., 2008.
19. Satell G. What Is Strategy? [2011. august 21] // <http://www.digitaltonto.com/2011/what-is-strategy/>.

Кретов П. В., Кретова О. І.

Черкаський національний університет імені Б. Хмельницького

КАНТІВСЬКА КОНЦЕПЦІЯ АПРІОРНИХ СУДЖЕНЬ ТА ЇЇ ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ ФІЛОСОФІЇ І ТЕОЛОГІЇ ХХІ ст.

Актуальність корпусу ідей німецької класичної філософії для сучасного філософування назагал і розвитку окремих напрямів філософського знання навряд чи можна применшити, беручи до уваги колосальну соціокультурну динаміку сучасних цивілізації та культури і зміни підстав розуміння й інтерпретації самої природи людського мислення у реальності дегуманізуючих викликів, пов'язаних з превалюванням техногенного вектору розвитку цивілізації та сформованої у ХХ ст. традиції «бунту проти розуму». Слотердайкова мрія

побачити знову розквітлим дерево філософії [1, с. 18], попри перманентні констатації «смерті філософії» чи то її кризи у найрізноманітніших варіантах, що стали загальником у науковій і популярній літературі за останні півстоліття, може справдитися лише за умови збереження осердя західного раціоналізму, не в останню чергу завдяки якому «Захід панує натепер» (Я. Морис), одним з наріжних каменів якого, безсумнівно, є німецька класична філософія.

Метою розвідки є з'ясування змісту кореляції кантівської концепції аналітичних (АС) і синтетичних апіорних суджень (СС) та сучасних парадигм філософування, зокрема діалогічної і релігійної. Маємо на увазі насамперед пошуки нового прочитання форм взаємодії філософії, теології та науки на дискурсивному, концептуальному та формально-логічному рівнях. Також буде проблематизовано генетичний зв'язок Кантової концепції та сучасної концептології.

У «Критиці чистого розуму» (1787), говорячи про системи засад чистого розсудку, І. Кант уводить концепцію та термінологічне словосполучення аналітичних і синтетичних суджень апіорі (нім. *analytische und synthetische Urteile a priori*), які мали, за думкою філософа, розмежувати відношення між суб'єктом і предикатом судження й окреслити форми здійснення критичної філософії та досвіду назагал. Загальноприйнятою інтерпретацією цієї концепції є така, за якої у випадку аналітичних суджень предикат повністю входить до змісту суб'єкта і тому лише уточнює наявне знання, нічого до нього не додаючи. Синтетичні ж судження звертаються до предиката, який є щодо суб'єкта зовнішнім і тому формально має розширювати сферу досвіду. У контексті нашої теми важливо, що в сучасній філософії мови та когнітивній лінгвістиці ця відмінність розширюється до дихотомії лінгвістичних і екстралінгвістичних джерел і факторів генерації смислу. «В аналітичному судженні я лишаюся при даному понятті, аби щось видобути з нього. /.../ У синтетичних же судженнях я маю виходити з даного поняття, аби розглянути у співвідношенні з ним щось зовсім інше, ніж те, що в ньому було

помислене», – пише кенігсберзький філософ [2, с. 135-136]. Разом ці судження обумовлюють і формують досвід: «Можливість досвіду є, отже, те, що надає об'єктивної реальності всім нашим апріорним знанням» [2, с. 136]. При цьому Кант, який практично розмежував когнітивну, етичну й естетичну раціональності (це розмежування В. Вельш уважає зразковим і релевантним для сучасної філософії [3, с. 241]), все ж схиляється до інтерпретації досвіду як емпіричного синтезу, «який за своєю можливістю є єдиним способом пізнання, який надає реальності всякому іншому синтезу» [2, с. 137]. У «Рефлексіях до критики чистого розуму» (1884) філософ роз'яснює свою точку зору, стверджуючи, що «292. Усі раціональні положення суть аналітичні, усі емпіричні положення – синтетичні, і навпаки» [4, с. 61]. Згідно з Кантовим зауваженням, «логічну форму наших пізнань слід відрізнити від метафізичної: перша є аналіз, друга – синтез» [4, с. 62]. Критерій реальності сприйняття (емпіричний досвід) для Канта видається первісним щодо будь-якого іншого, неемпіричного виду синтезу. Звісно, становлення лінгвістичної філософії та філософії мови ХХ ст. (традиція Віденського гуртка, Львівсько-варшавської школи, Вітгенштайнова аналітична традиція) і власне лінгвістичний поворот у науці ХХ ст. (що стосувалося й стосується як «наук про дух», так і «наук про природу», за неокантіанською дистинкцією, як дискурсу, наприклад, квантових термодинаміки та хромодинаміки, так і назагал гуманітаристики, когнітивних наук, «нейрофілософії» (П. Черчленд) у межах парадигми постнекласичної науки) значно пом'якшили дихотомію АС та СС, але питання про модуси мовного оформлення нового знання, яке власне є питанням про досвід людини, залишилося не просто актуальним, а смислогенеративним. Адже якщо метафізика лише намагається формувати апріорні СС, і то лише у вигляді постулатів практичної філософії, через те, що її предметна сфера (Кантові трансцендентальні ідеї трьох видів – уявлення про Бога, безсмертя, свободу) лежать поза межами можливого досвіду, то екзистенційна та теологічна проблематика

парадоксальним чином долає і межі мови, і межі раціональності, ними ж таки окреслюючись. Акцентуємо на розриві між формально-логічним постулюванням понять і суджень як елементів логічної структури та власне слововжитком. Як пише про це кантознавець Й. Симон: «Єдність свідомості лишається – незважаючи на відмінність різних емпіричних суб'єктів та їхнього особливого «слововжитку» (трансцендентальною) передумовою, що має утворюватися тоді, коли об'єктивну значущість суджень мислити в здолатті обмежень суб'єктивного «переконання» [5, с. 247]. Певно, цей нюанс має на увазі В. Васильєв, коли зауважує, що Канта цікавлять насамперед не судження, а «пізнання», що через них виражені [6]. Тому формування суджень як мовлення не є предметом власне самих суджень, а суб'єктивним використанням і дією, тобто може бути тим, що С. К'єркегор згодом позначить як екзистування, а К. Барт, спираючись на останнього, як «стрибок віри», здійснений через керигму, проповідь. І якщо, за знаменитою максимом Канта (спеціально проблематизованою одним із фундаторів постмодерної традиції Ж.-Ф. Ліотаром [7, с. 145]), суть просвітництва полягає в тому, щоб завжди мислити самому, тобто «самомисленні» (Й. Симон), то йдеться про вихід за межі суб'єкта, тобто перехід від чистого «самомисленого» до практичного (наразі – мовленнєвого) розуму.

Тому можна стверджувати, що кантівська традиція певною мірою обумовила становлення як філософії діалогу (С. Розенцвайг, М. Бубер, Е. Левінас), гайдеггерівського проекту фундаментальної онтології (попри всю критику останнім онтоотеології як забуття онтології) та неоортодоксії К. Барта в межах діалектичної теології. Якщо «кінцева мета утворення судження полягає в тім, щоб повідомляти іншим себе самого, тобто щораз істинно подавати іншим своє переконання. До цієї істинності належать такі модифікації вираження, як «гадка», «віра» або «знання» [5, с. 252], то логічна правильність мови постає не як філософська проблема [5, с. 255], тобто швидше йдеться про потік мовлення, який репрезентує Я і для якого формально-логічні раціональні конструкції можуть виступати в

ролі предиката, але не можуть мати суб'єктності, що може привести нас, наприклад, до дистинкції серця і розуму у філософії П. Юркевича або до Вітгенштайнового афоризму мовчання («Трактат», 7), який власне передбачає відмову від формально-логічних структурованих суджень, але не від мовлення.

Сучасна філософія мови імпліцитно спирається на фундамент кантівських концепцій, оскільки строга всезагальність і необхідність СС апіорі власне конститує трансцендентального суб'єкта (в межах сучасної когнітивістики – когнітивного агента). Як пише сучасна дослідниця в роботі з промовистою назвою «Філософія як «критика мови» в Німеччині», що є прямою відсилкою до кантівських критик: «Якщо виділити й пов'язати одне з одним такі ключові поняття, як «мова», «мислення», «пізнання», «дійсність», то отримана система координат дозволить поєднати антропологічний вимір суджень про мову із судженнями про неї з позицій теорії пізнання та окремих досвідних наук» [8, с. 13]. Генетична пов'язаність лінгвістичного повороту у філософії ХІХ–ХХ стт. і новітніх експлікацій філософії мови (таких як, наприклад, наративна онтологія (А. Вежбіцька, В. Руднев), конструктивізм (П. Вацлавік), нейрофілософія (П. Черчленд, Т. Черніговська)) з кантівськими принципами трансценденталізму очевидна так само, як і обґрунтованість сучасної концептології (Д. Лакофф, О. Кубрякова, О. Селіванова, С. Жаботинська та ін.) проблематикою мовної картини світу, мовної особистості (суб'єкта й мовця).

Складнішою і не такою позірно очевидною є обумовленість основними «мовними» (Й. Симон) інтенціями Кантової гносеології теологічної думки ХХ ст. Нас цікавить насамперед момент виходу за межі мови в мовленні, діалозі (які мають всі ознаки символічного дейксису, а також посутньо онтологізовані), який знаходиться так чи інакше у фокусі уваги, наприклад, діалектичної теології ХХ ст. (К. Барт, Р. Бультман, Е. Брунер, П. Тіліх) з її концепціями деміфологізації Святого Письма, дихотомії сакральної та профанної історії та концепцією керигми. Йдеться про те, що якщо

трансцендентальний суб'єкт, за Кантом, існує до об'єкта виключно у гносеологічному, формально-логічному сенсі, а єдність самосвідомості, в межах якої може бути розгорнута суб'єкт-об'єктна дихотомія, обумовлена насамперед розсудком і оперта ще на аристотелівську систему категорій (піраміда форм чи понять), то система понять мови, категорій (як універсалій) сама встановлює межі досвіду, який може бути описаний у ній. Кантівська антитетичність чистого розуму якраз і є фундаментом тотального парадоксализму інтерпретацій мови й мовлення (сосюривські *lingua* і *parole*) у теологічній думці ХХ ст. Наприклад, за К. Бартом, теологія як богослов'я можлива саме тому, що вона неможлива (оскільки в ній АС і СС втрачають підстави своїх відмінностей), або за О. Резенштоком-Хюссі «Бог примушує нас говорити» саме тому, що це є виходом за межі мови. Можна навіть припустити, що Кантова гносеологія імпліцитно передбачає можливість здійснення умовного «принципу глосолалії» (у контексті біблійної історії) як засобу реалізації комунікативної, діалогічної природи людини та її дії. Також можна припустити, що у зазначеному контексті принципи трансцендентализму принагідно до пізнання цілком ефективно, як засвідчила філософія ХХ ст., екстраполюються на терени філософської антропології, і в цьому сенсі певною мірою антитетичні феноменологічному проекту стосовно згаданих вище понять Бога, свободи та безсмертя. Можливо, відштовхуючись від традиції німецької класики, М. Гайдеггер, наприклад, усе ж мав на увазі кантівську філософію як інваріант і саме тому відходив від традиції феноменології.

Підсумовуючи, зазначимо, що вчення про АС і СС як частина кантівської гносеології не просто сутнісним чином обумовило й творчо запліднило філософську й теологічну думку ХХ ст., але є продуктивним і евристичним у ХХІ ст. у постсекулярному світі, світі «Бога після метафізики» (Дж. Мануссакіс), коли відповідь на дегуманізуючі виклики трансгуманізму в етиці або, наприклад, об'єктно-орієнтованої онтології (Г. Гарман, К. Мейясу) у власне філософії настійно вимагають проблематизації філософського змісту не лише

філософської чи мовної картини світу чи дискурсивних практик науки, філософії й теології, але властиво кантівського «самомислення», здійсненого з урахуванням новітніх здобутків культури та цивілізації.

Література

1. Слотердайк П. Критика цинічного розуму / пер. з нім. К.: Тандем, 2002. 544 с.
2. Кант І. Критика чистого розуму / пер. з нім. та прим. І. Бурковського. К.: Юніверс, 2000. 504 с.
3. Вельш В. Наш постмодерний модерн / пер. з нім. К.: Альтерпрес, 2004. 328 с.
4. Кант І. Рефлексії до критики чистого розуму / пер. з нім. й латини та прим. І. Бурковського. К.: Юніверс, 2004. 464 с.
5. Симон Й. Імануель Кант / Класики філософії мови від Платона до Ноама Хомського / пер. з нім. К.: Вид-во «Курс», 2008. 536 с. С. 243 – 269.
6. Васильев В. В. Аналитические и синтетические суждения а priori // Новая философская энциклопедия. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH010f9bd8ee84b3ba29713f0f>
7. Лосик О. Феномен свободи і французький постмодернізм. Л.: ЛНУ ім. І. Франка, 2016. 302 с.
8. Соболева М. Е. Філософія як «критика мови» в Німеччині. СПб.: Изд-во Санкт-Петербур. ун-та, 2005. 412 с.

Кудряшев А. Ф.

Башкирский государственный университет

О СООТНЕСЕННОСТИ ГНОСЕОЛОГИИ И ОНТОЛОГИИ У ФИХТЕ

*Если природа разговаривает на языке математики,
то философия – на немецком языке.*

Вопрос о соотносительности гносеологии и онтологии мы будем понимать в чисто философском смысле, как рассмотрение того, какое взаимное влияние имеют или должны иметь две части, два раздела философии – онтология и гносеология.

Существенно пояснить, что мы не склонны отождествлять философию и философское знание. Как только мы их отождествим, т.е. скажем, что философия является системой философского знания, то отсюда моментально следует решение интересующего нас вопроса относительно двух указанных разделов. В таком случае, гносеология поглотит онтологию. Кажется, что данное обстоятельство трудно не заметить, если считать онтологию совокупностью априорных предпосылок и принципов, поскольку мы, будто бы, вправе предпосылки и принципы рассматривать как знание о субъективной реальности, производимой субъектом в соответствии с ними и на их основе (тут их априорность, как таковая, не может играть решающую роль), и подчиненное положение онтологии по отношению к гносеологии, якобы, становится явным. Оно гораздо менее затушевано тогда, когда онтологию прямо объявляют системой априорного знания. Однако ни то, ни другое мы верным не считаем, хотя обоснование нашего решения простым назвать не получается. Приведенное выше рассуждение относительно знания субъективной реальности содержит в себе подмену понятий: то, что в гносеологии называется знанием, своим предметом должно иметь объективную реальность, тогда как знание порядка действий, выстраиваемого в соответствии с принятыми допущениями, действительно, является знанием о субъективной реальности (знание о том, что и в каком порядке надо делать, т.е. знание алгоритма). Но содержательно такое «методологическое» знание существенно отличается от «гносеологического» знания, и его «априорность», если о ней допустимо говорить, тоже совсем иная.

Есть еще знание другого рода, тоже непричастное к гносеологии. О нем Фихте высказывается следующим образом: «Итак, **раз существует знание** (а знание существует, раз существует Бог, ибо оно есть само Его существование), **то существует человечество**, и именно как *человеческий род, состоящий из многих особей, одаренных языком* (ибо язык есть условие общественного сосуществования людей)» [1, с.78]. Это знание

не *знание существования Бога*, а *знание как существование Бога*. Оно вложено в родовый человеческий разум и не требует познавательной деятельности. Таким образом, то, что принято называть гносеологией, не есть учение о всяком знании и познании, она есть учение лишь о гносеологическом знании.

По мнению Фихте, всеобщий план развития принадлежит Всевышнему, однако реализация этого плана является делом рук человеческих. Такое допущение говорит о том, что между человеком и Всевышним нет непроходимых границ, хотя нет и равноправия ввиду очевидной иерархии в бытии и соподчиненности. Любые границы в духовном мире проходимы в одном, но не всегда в обоих направлениях. Поэтому «знать» для человека не означает «все знать». И тем не менее, «не знать все» не есть свидетельство принятия положения о существовании вещи в себе. Отсюда – мир познаваем, и познаваем постольку, поскольку он есть реализация Божественного плана, способного раскрыться (приоткрыться) для подготовленного к этому акту человека.

У самого И. Г. Фихте нет отчетливо высказанного суждения относительно связи онтологии и гносеологии. За него это пытались сделать другие, кто анализировал его учение. Среди них мы находим и авторитетных исследователей. Однако мы поставим под сомнение суждение, которое когда-то считалось чуть ли не аксиомой фихтевской философии. Речь идет о том, что у Фихте онтология включена в гносеологию, содержится в знании и не выходит за его пределы. Действительно, сам Фихте пишет: «Всякое бытие есть знание» [2, S. 35]. Но надо ли излишне доверять отрывочным суждениям философа, который практикует антитетическую диалектику и принимает как справедливые взаимоотрицающие положения типа: «Я есть Я» и «Я есть не-Я»?

Другое суждение, которое мы ставим в связи с первым, высказывается, например, А. Л. Доброхотовым, весьма интересным автором, имеющим немало оригинальных работ и посвятившим проблеме бытия ряд публикаций. В одной из них,

в разделе «Переосмысление трансцендентального метода у Фихте и Шеллинга» автор пишет как о чем-то само собой разумеющемся, не требующим доказательства или не подлежащем малейшему сомнению, что «...бытие, по Фихте, полностью заключено в соотношениях Я и не-Я» [3, с. 210].

Так это или нет, по-видимому, надо определять по текстам самого Фихте в результате их внимательного прочтения и скрупулезного анализа, и именно Фихте должен быть главным авторитетом в области Фихтеведения. При анализе его концепции надо стремиться избегать поспешных суждений и в особенности суждений излишне общего характера, не привязанных к определенному временному интервалу и конкретному тексту, принадлежащему перу Фихте. Конечно, все это делать надо не только в случае с Фихте. Но в данном отношении Фихте и его философии «повезло», может быть, больше, чем какому другому известному автору, в результате чего накопилось изрядное количество подобных оценок. Одна из них в отечественной философии известна более всего, – это утверждение, что Фихте является субъективным идеалистом. Данной категоричной оценки философия Фихте «удостоилась» еще при жизни ее автора, чему отдал дань и такой поклонник Фихте, как Г. В. Ф. Гегель, чье завещание похоронить его рядом со своим другом было, как известно, выполнено.

Не будем здесь выяснять, сколь важен вопрос о соотношении бытия и знания для правильного понимания фихтевского учения. Учтем лишь, что философская концепция Фихте со временем претерпевала определенные изменения, оформлявшиеся, например, в различных вариантах его наукоучения, поэтому для точности свои выводы будем относить не ко всей философии Фихте, а лишь к одному из этапов его философствования. Однако этого будет вполне достаточно, чтобы поколебать категоричность и излишнюю поспешность указанных суждений и заменить их на более аутентичные. В свое время мы провели такую работу со ссылками на тексты 1800 года, – года опубликования работ

Фихте «Назначение человека» и «Замкнутое торговое государство».

Рассмотрим фихтевскую связку Я – не-Я, в которой, как известно, Я полагает не-Я, имея, в свою очередь, своими основаниями знание и собственную свободную волю (*der Wille*) как последнее основание. Знание как таковое, в собственном смысле слова, есть знание субъекта об объекте, и Я, по Фихте, есть единство субъекта и объекта. Последний есть то, что не только сопротивляется процессу созидания Я («Я делаю себя сам: мое бытие посредством моего мышления; мое мышление исключительно посредством мышления» [4, S.194] – пишет Фихте) и неподвластно его, то есть Я, воле, но также для него бессознательно и не охвачено во всем своем объеме знанием, которым Я обладает, по крайней мере, на каком-то этапе самосозидания Я. Фихтевское Я делает свое бытие посредством знания, но это не значит, что бытие и субъективное знание у Фихте одно и то же. Тем не менее, Я использует знание для построения собственного бытия, если можно так выразиться, бытия-Я, «обжитого» мною бытия, и данное обстоятельство, по-видимому, и служит аргументом для включения всякого бытия в соотношение Я с не-Я. Однако то, что Я является субъектом полагания Я и не-Я, свидетельствует или о бытии Я уже до актов этих полаганий, или о тождественности Я акту самополагания. В любом случае, надо отличать первоначальное бытие Я от бытия положенного Я, духовно развившегося, непрестанно познающего и продолжающего действовать на основе добываемых знаний.

Итак, в связке Я – не-Я наличествует предпосылочный элемент как бы предъяйного бытия, первоначального бытия Я и его небытия вместе с тем (Я есть и не есть). Кроме того, отметим, что у Фихте надо различать знание об объекте и чистое знание (знание в себе). Знание, как мы видели, может служить основанием действия, бытия Я. Это и есть, по преимуществу, знание о чем-то, об объекте. Но, по Фихте, последнее основание Я не оно, а, как уже говорилось, воля,

свободное волеизъявление, и в такое знание (субъективное), конечно же, бытие не может полностью, без остатка, вписаться.

Знание другого рода, чистое, или знание в себе, по определению, не является положенным каким-либо внешним основанием. Однако, если чистое знание тоже субъективно и принадлежит Я как трансцендентальный корень его мышления, для бытия этого знания все равно необходимо как его определенная предпосылка бытие осознающего себя Я. Если же знание в себе претендует на статус абсолютного знания, то тогда оно, действительно, должно рассматриваться как предпосылка бытия Я. Но, вместе с тем, оно по существу сливается с абсолютным бытием, становится его синонимом и неотличимо от него. В таком случае, говорить, что знание включает в себя бытие, – все равно, что сказать, будто бытие включает в себя знание.

Письменное слово Фихте и сам дух его произведений обладали и, по сей день, обладают магнетической, притягивающей к себе силой. Один из приемов, которыми он пользовался для завоевания читателя и, видимо, слушателя тоже, заключается в том, что, как гипнотизер, он часто вместо «так должно быть» употреблял формулы с «так есть». Планы с *sollen* (долженствовать), *wollen* (хотеть) в текстах Фихте часто перемежаются с планами *es war* (это было), *es ist* (это есть).

Например: «Вещь должна быть чем-то вне меня, знающего. Я есть само знаемое, единое со знающим» [4, S. 225]. При этом Фихте обещал достижение духовной свободы Я, будь то слушателю или читателю, но тем, кто тоже желает ее обрести. Более того, фихтевское Я хочет стать господином природы. «Я хочу быть господином природы, и она должна быть моим слугой; я хочу иметь на нее влияние, соразмерное с моей силой; она же не должна влиять на меня» [4, S. 192-193]. Фихтевское Я имеет желание быть собственным последним основанием. Для достижения этих целей Фихте и использует методологию с Я и не-Я, которые, следовательно, суть средства для достижения свободы. Впоследствии Фихте отходит от этой методологии. Он усиливает и конкретизирует деятельность

компоненту своей философии. В «Основных чертах современной эпохи» Фихте определяет, что **«цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все свои отношения свободно и сообразно с разумом»** [1, с. 4]. Разум, как уже говорилось, дает априорное представление о цели.

К свободе необходимо стремиться, и Я хочет ее обрести именно потому, что пока не ощущает себя свободным. Фихтевский подтекст довольно очевиден: так должно быть, но на самом-то деле далеко не так. Существует внешняя сила, которой Я приписывает внешнее по отношению к себе существование. «То основание моего бытия и определений моего бытия вне меня самого, проявление которого, в свою очередь, было определено через другие основания вне его – именно оно было тем, что так сильно меня оттолкнуло назад, – пишет Фихте. – Та свобода, которая была вовсе не моя собственная, а свобода некоторой чужой силы вне меня, и даже у нее была лишь условной, лишь половинной свободой, – именно она была тем, что меня не удовлетворяло. Я сам, то, что я осознаю как себя самого, как свою личность, и что в той научной системе выступает лишь как проявление высшего, я сам хочу быть самостоятельным, не при другом или через другое, а сам нечто для себя самого, и сам, как таковой, хочу быть последним основанием моих определений» [4, S. 191-192].

Таким образом, у Фихте, по меньшей мере, два модальных уровня объективного рассмотрения. Один из них – как оно есть на самом деле, другой – как оно должно быть. На первом уровне, на котором существуют внешняя по отношению к Я природа и окружающий Я мир, в целом, чужие Я и их воли обладают собственными (чужими по отношению к моему Я или вообще не имеющими ко мне отношения) основаниями. Первый уровень является как бы метауровнем рассмотрения второго уровня, уровня, на котором действуют Я и не-Я. Применительно к первому уровню онтология у Фихте выходит за рамки знания, а бытие – за рамки соотношения Я и не-Я. Но, как мы видели, и на втором уровне рассмотрения,

внутри взаимоотношений и взаимополагания Я и не-Я, бытию тоже тесно, и оно стремится вырваться за пределы этих взаимоотношений.

Литература

1. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. (1806) / пер. с нем. А. М. СПб., 1906, 156 с.
2. Fichte J.G. Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801. (Zum ersten Male gedruckt) // Fichte J. G. Sämtliche Werke / Herausgegeben von J. H. Fichte. 8 Bde / Erste Abtheilung. Zur theoretischen Philosophie. Bd.2. Berlin: Verlag von Veit und Comp. 1845. 714 S. S. 3-163.
3. Доброхотов А. А. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Московского университета, 1986. 246 с.
4. Fichte J. G. Die Bestimmung des Menschen. Über die Würde des Menschen // Fichte J. G. Sämtliche Werke / Herausgegeben von J. H. Fichte. 8 Bde / Erste Abtheilung. Zur theoretischen Philosophie. Bd.2. Berlin: Verlag von Veit und Comp. 1845. 714 S. S. 167-319.

Кузнецова К. Ю.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

ПОСТМЕТАФІЗИЧНЕ ПРОЧИТАННЯ КРИТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА

«Критика метафізики» як тема або навіть жанр філософування створює певний дискурсивний фон філософії двох останніх віків. А. Бадью пропонує чотири заголовки, які означають дискурс про завершення метафізики: 1) переривання амбіцій метафізики та їх обмеження; 2) історична, інтелектуальна та політична вичерпаність метафізики; 3) недостатньо повна форма мислення у порівнянні з філософією життя та мисленням становлення; 4) суд історії над метафізикою та її технічним володарюванням. Цим чотирьом видам критики протилежні чотири види антиметафізики: 1) критична філософія, що функціонує завдяки дисципліні обмеження; 2) позитивізм, який звертається до математизованого експерименту

(включно з логічним позитивізмом); 3) діалектика, для якої метою є подолання метафізичного принципу тотожності (крім Гегеля до цієї позиції тяжіють Маркс, Ніцше, Фрейд та Лакан); 4) герменевтика, здійснююча антиметафізичний рух через дешифровку історії буття [10, с. 174-175].

А. Бадью зазначає, що ті якості, котрі висувалися метафізикою як необхідні для об'єктивного пошуку істини (незацікавленість, абстракція, спрощення, відділення) насправді приводять до безпредметного мислення. Але, за його думкою, не ця обставина служить головною причиною для критики метафізики, цією причиною є ставлення до метафізики як до страшної сили, влада якої не обмежується університетською філософією, а, навпаки, поширюється на соціальне буття через блокування різноманітних антиметафізичних сил.

Габермас, Бадью та інші дослідники пов'язують перехід до постметафізичної філософії з завершенням філософії суб'єкта, яка, у свою чергу, розкривається в трансцендентальній філософії Канта. Постметафізичне мислення хоч і асоціюється з закликком «подолати» метафізику, проте повністю метафізику не відкидає. Постметафізична філософія означає висловлення сумніву щодо «подолання метафізики» і, разом із тим, інтенсифікацію пошуку нових стратегій філософування. Таким чином, постметафізичне мислення багато в чому відтворює кантівську критичну позицію по відношенню до метафізики, яка є не відкиданням, а випробовуванням філософії у її межах, не розривом з традицією, а неможливістю її некритичного сприйняття. Отже, саме розгляд філософії Канта та її випробовування на предмет мотивів або спрямувань постметафізичного характеру видається нам логічним та необхідним у контексті дослідження постметафізичної філософії.

Зазначимо, що метафізика для Канта – ізольоване спекулятивне пізнання розумом, яке височіє над досвідним знанням, тобто це пізнання за допомогою одних лише понять [4, с. 22]. Згідно з Кантом, недоліком класичної аристотелевської метафізики є те, що її знання є недостатньо або зовсім

необґрунтованим, бо виходить за межі нашого досвіду. Найбільш популярні за часів Канта метафізики (Вольф і Крузіус), на його думку, побудували свої системи «не стільки з емпіричного матеріалу, скільки хитрістю набутих понять» [3, с. 320-321]. Замість того, щоб апелювати до досвідних даних і пізнавати «тутешній світ», вони «...старанно і зосереджено направляють своє метафізичне скло на ті віддалені світи і вміють розповідати нам про них різні чудеса», посилаючись виключно на надчуттєві дані і факти [3, с. 320]. Метафізика ігнорувала питання про те, чи посильні завдання вона ставить перед розумом і була, таким чином, джерелом хибних думок і марновірства. Тому, для очищення філософії від хиб та побудови наукової філософії необхідно, перш за все, з'ясувати можливості і межі пізнання. Це завдання філософії, сформульоване Д. Г'юмом [8], отримало нове формулювання і новий розвиток у філософії Канта.

І. Кант відзначає, що результатом суперечок щодо природи і необхідності метафізики є відторгнення та байдужість. Однак байдужість до метафізики не властива людській природі, тому індеферентисти, відмовляючись від мови метафізики на користь природної мови, як тільки починають мислити неминуче використовують метафізичні положення. Історія спроб знищення показує, що всі вони так чи інакше містили в собі метафізику. Метафізична цікавість, за Кантом, ґрунтується в самій природі чистого розуму, який у своєму прагненні до наукового пізнання з необхідністю виходить за межі можливого досвіду. Таким чином, метафізика як наука, подібна до фізики, тільки про надчуттєві сутності, неможлива, вона приводить до діалектики, тобто до блукань розуму у протиріччях. Вона можлива як критичне дослідження здатності розуму до пізнання взагалі.

Слід зазначити, що навіть у критичний період (а саме він вносить вирішальний внесок у вирішення питання про можливість метафізики) Кант відноситься до метафізики двоюко. З одного боку, він її критикує, навіть показує неможливість теоретичної науки про бога, душу і світ. З іншого боку, називає

свою критичну філософію істинною метафізикою або пропедевтикою для неї. У роботі «Про вельможний тон, що недавно виник у філософії» Кант спробував розвести абсолютно різні смисли метафізики, що співіснують в його творчості під одним терміном, назвавши вчення про природу надчуттєвого гіперфізикою [5, с. 237]. А в листі Гарві від 7 серпня 1783 року він говорить, що його трансцендентальна філософія – це не метафізика, а «зовсім нова і невідома досі наука, а саме критика розуму, що міркує апріорно» [11, с. 508].

У зв'язку з такою туманністю у визначенні власної позиції, «метафізика» Канта характеризується різноманітними і суперечливими оцінками. З одного боку, склалася ціла традиція тлумачення Канта як «руйнівника» метафізики; згідно з нею, Кант надав філософії однозначну когнітивно-епістемну орієнтацію, змінивши онтологічний проблемно-предметний пріоритет на гносеологічний. З іншого боку, якщо Канта і зараховують до лав метафізиків, то одні, подібно до С. Л. Франка, вважають, що «всеруйнюючому» Канту судилося, всупереч його власній волі, стати «зачинателем нового підйому метафізичної думки» [7, с. 405], а інші, як В. Віндельбанд, стверджують, що відмовившись від попередньої метафізики, Кант був вимушений визначити філософію як метафізику не речей, а знання [1, с. 37].

Зауважимо, що Кант відкидає попередню метафізику не тому, що вона метафізика, а тому, що вона догматична за своїм методом. Догматизм будь-яких метафізичних вчень полягає у їхньому намаганні просуватися вперед за допомогою одного лише чистого пізнання з понять (філософських) згідно принципів, що вже давно використовуються розумом, не цікавлячись правами розуму на ці принципи і способом, в який він дійшов до них [4]. Кант зазначає, що догматичне вживання розуму без критики необхідно приводить до безпідставних тверджень, яким можна протиставити інші, настільки ж позірні, отже воно веде до скептицизму.

Розділяючи розсудок і розум, філософ показує, що некритичне поширення діяльності розсудку за межі можливого

досвіду породжує помилки старої метафізики. Кант пропонує програму побудови метафізики як істинної системи (тобто такої, де кожен окремий принцип або доведений, або в якості гіпотези призводить до решти принципів системи як наслідків). У роботі «Які дійсні успіхи зробила метафізика ...» він вказує на «два опорні пункти», навколо яких обертається метафізика: вчення про ідеальність простору і часу, що вказує на непізнаване надчуттєве, і вчення про реальність поняття свободи, яке вказує на пізнаване надчуттєве [6, с. 239]. Фундаментом обох пунктів, згідно з Кантом, є «поняття розуму про безумовне у повності всіх підлеглих одна одній умов». Завдання метафізики – в тому, щоб звільнити це поняття від ілюзій, що виникли через змішання явищ і речей у собі, і уникнувши тим самим антиномії чистого розуму, вийти до «надчуттєвого» [6, с. 239]. Справжня метафізика, таким чином, можлива лише як систематичне знання, виведене з чистого і «очищеного» від ілюзій розуму.

Для розуміння радикальної ревізії, якій Кант піддав метафізику, слід відмовитися від будь-яких спроб привести його філософію до згоди з традиційним вченням про буття, вище буття, Бога. Це аж ніяк не означає, що він просто заперечив основні ідеї традиційної метафізики. Він відкинув їх традиційне обґрунтування, відмовився від трансфізичної реальності, що їм приписувалася. Самі ж ці ідеї зберігають для Канта життєво важливе значення, заради якого, власне, він і розпочав оновлення метафізики, принципово нове, трансцендентальне, за його висловом, тлумачення її основоположень. Справжня мета досліджень метафізики, – стверджує Кант, – це тільки три ідеї: Бог, свобода і безсмертя [9, с. 45]. Кант не тільки не відкидає цих ідей, він систематично обґрунтовує їх необхідність, безумовну приналежність моральній свідомості, практичному розуму, постулати якого вони утворюють. Єдине, від чого в межах цієї проблематики відмовляється, і до того ж, найрішучіше, Кант – це метафізичне твердження про можливість теоретичного (логічного) доказу існування Бога, особистого безсмертя, абсолютної свободи.

Звільняючи теоретичний розум від необхідності осягнення ноуменальної сфери буття, Кант не тільки десакралізує його предмет і обмежує можливості, а й застерігає його від недопустимого перевищення прав. Однак нові умови філософування означають не тільки раціонально-секулярне перетворення теоретичного світогляду (філософії) в одну з форм наукового світогляду. Визначаючи межі застосування розуму, Кант передбачає в ньому посилення відповідальності, оскільки область його компетенцій відрефлектована й окреслена. Отже, кантівське обмеження метафізичних претензій може прочитуватися не тільки у виключно секулярному контексті. Необхідність систематизувати знання про світ, обміркувати світ як ціле бентежить і релігійне, і філософське, і науково-теоретичне світоспоглядання, отже ця потреба задовольняється різноманітними засобами розуму. Теологія тяжіє до апофатичної безумовності цілого; філософська метафізика спирається на раціонально-теоретичну (логічну) безумовність, так само як і теоретична наука. Відтак, можна говорити про певного роду рівноправність теологічних, філософських і наукових суджень, а саме цільову – бо всі вони мають на меті побудову систематичного світогляду. Окрім підходів до питання, що спрямовані на універсальне, філософія ні в чому не перевершує тут науки і, безумовно, не може претендувати на непогіршеність привілейованого доступу до істини. Сьогодні філософія могла б затвердити як власні будь-які критерії загальнозначущості лише ціною нехтування вже досягнутим рівнем диференціації та обґрунтування, тобто відмови від своєї достовірності. Те, що їй залишається – це інтерпретувальне опосередкування між експертним знанням і практикою повсякдення, що потребує орієнтації. В ролі інтерпретатора науки, моралі або мистецтва філософія не може претендувати на привілейований доступ до вбачання сутності і має лише фалібільне знання. Більше того, філософія більше не може будувати ієрархію тотальностей різних форм життя за критерієм більш або менш цінного [2, с. 17-20]. Такими, на

думку Габермаса, виявляються кінцеві наслідки кантівської критики метафізики.

Література

1. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. / Пер. с нем. М. И. Левиной. М.: Юрист, 1995. 687 с.
2. Габермас Ю. Постметафізичне мислення. / Пер. з нім. В. Купліна. К.: Дух і літера, 2011. 280 с.
3. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики. *Сочинения*. В 6 т. М., 1964. Т. 2.
4. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского; прим. Ц. Г. Арзаканяна. М.: Эксмо, 2011. 736 с.
5. Кант И. О вельможном тоне, недавно возникшем в философии. *Собрание сочинений в 8-ми тт.* Т. 8. М., 1994.
6. Малкина С. М. Аналитика постметафизического мышления у Ю. Хабермаса. *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика*. 2015. С. 31–36.
7. Франк С. Л. Предмет знания. *Предмет знания. Душа человека*. СПб., 1995. С. 35-416.
8. Юм Д. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1966.
9. After Philosophy: End or Transformation? / Ed. by Kenneth Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy. Cambridge, Mass., London: MIT Press, 1987.
10. Badiou A. Metaphysics and the Critique of Metaphysics. *Pli*. 2000. № 10. P. 174-175.
11. Heimsoeth H. *Metaphysik der Neuzeit*. Darmstadt, 1967.

Лимонченко В. В.

*Дрогобычский государственный педагогический университет
имени Ивана Франка*

ГЕГЕЛЕВСКИЕ МОТИВЫ В СТРУКТУРЕ ПРАВОСЛАВИЯ

Значимость немецкого идеализма для становления русской философии не является предметом споров. При этом отмечается факт, что происходит это не в официальных академических формах, но в формах непосредственно

жизненной заинтересованности – не как задачи школы, но как задачи жизни. В 20-40 годы возникают различные философские кружки, духовная атмосфера которых схвачена прот. Георгием Флоровским как прежде всего душевный сдвиг, озаменованный беспокойством и разочарованием, болезненной напряженностью (по словам Аполлона Григорьева – «паника усиливается в мысли»). И не случайно философское пробуждение русского общества фиксируется Г. Флоровским с помощью гегелевских словесных оборотов и категорий: «В сомнении и муках выходит сознание из безразличного покоя непосредственной жизни, из «субстанциального образа существования», подымается над житейской суетою, – и мир оказывается для него мыслительной загадкой или вопросом» [4, с. 234].

В XIX в. Гегель имел особенное влияние на духовную жизнь России. Хотя Шеллинг и романтики присутствуют в первичном философском пространстве не менее, а скорее даже более чем Гегель, но для кристаллизации структур мысли Гегель имел особое значение. По словам Н. Бердяева «Гегель был для русских вершиной человеческой мысли, и у него искали разрешения всех мировых вопросов» [1, с. 550–551]. Именно экзистенциально-жизненное отношение к Гегелю предопределило цели исследования.

Увлечение Шеллингом коснулось достаточно узких великосветских кругов, гегелевские кружки возникали в студенческой среде и охватывали гораздо более широкие круги публики. В идейном отношении кружковая жизнь объединялась вокруг вопросов самосознания, предназначения человека, исторических судеб России. Наиболее востребованы из гегелевской системы – проблема конкретности и диалектика. Внутри этих тем можно выделить вопрос о действительности, проблему сущности, уровней и границ человеческого разума, критику частичности и внутренней слабости эмпиризма, значение негативности и внутреннего противоречия как побудительной силы развития. То есть, это те вопросы, в которых, по словам В. В. Зеньковского, «по-новому воскресает и

своеобразно углубляется «геургическое беспокойство» – чувство ответственности за историю и искание путей к активному вмешательству в ход истории» [3, с. 245]. Можно отметить, что в гегелевской системе вычитывалось то, что имеет отношение к проблемам жизни, но не школы.

Чтение «Феноменологии духа» под углом зрения выше названной проблематики выявило достаточно неожиданную созвучность, рассмотрение которой и стало целью (энергичным стимулом) – выявление движения формообразований духа по определенным ступеням, фиксированным точкам, станциям, и терминологически, и сущностно аналогично лестнице аскетического восхождения, проработанной в восточном мистическом христианстве. Обе формы размышления не позиционируют себя антропологией, но тем не менее обе удерживаются смысловым средоточием, которым является человек. Данная аналогия тем более интересна, что и Гегелю, и христианскому аскетическому монашеству ставится в вину пренебрежение индивидуальным волением и подчинение индивида всеобщему (что видится ситуацией закрытости), в то время как можно утверждать, что и гегелевский, и христианский варианты осмысления человеческого бытия есть способы преодоления конечности и ограниченности индивида, а значит это пути открытости.

Исходный пункт гегелевской феноменологии – понятие сознания, что ставит задачу разворачивания некоторого содержания из собственных бытийственных оснований и полагание логических оформляющих определенностей самим этим разворачиванием. Гегелевская борьба за спекулятивное мышление и философскую форму предложения есть осмысленная постановка задачи удерживать различенную подвижную структуру целого – и не непроясненный мрак Абсолюта, в котором все кошки серы, и не бесконечная цепочка суждений, относящихся друг к другу, выводимых друг из друга, но не имеющих отношения к абсолютной реальности. Указанная задача имеет у Гегеля множество формулировок: и категориально-логических – «понять и выразить истинное не

как субстанцию только, но равным образом и как субъект» [2, с. 9], и образно-художественных – невозможность обрести субстанциальное знание во сне [2, с. 5] и положить его как монету в карман [2, с. 20], абсолютное знание не обретаемо выстрелом из пистолета, которым разделяются с другими точками зрения [2, с. 14], и антрополого-экзистенциальных (порой называемых психологическими) – соотношение между формообразованиями Абсолютной Идеи (всеобщего духа) и ступенями образования отдельного индивида [2, с. 15]. Это может быть названо удерживанием абсолютности каждого относительного формообразования духа, или, другими словами, рассмотрением **«сознания как такового»**. В. Зеньковский подобную структуру мысли квалифицирует как «мистический реализм», «который признает всю действительность эмпирической реальности, но видит за ней иную реальность; обе сферы бытия действительны, но иерархически неравноценны; эмпирическое бытие держится только благодаря «причастию» к мистической реальности» [3, с. 41], но оно не эфемерно-иллюзорно.

Однако при чтении достаточно часто возникают нервные вопросы: «Кто такой этот ‘Самосознание’, вступающий в борьбу за признание и подтверждающий свою свободу риском жизни?» «Кто такой этот ‘Сознание’?» И этим вскрывается персонифицированная мифологизация, ибо здравый смысл норовит задать вопрос: «Чье это самосознание?» С точки зрения тождественности употребляемых понятий и единства ведущего сюжетную линию субъекта текст не выдерживает проверки – налицо постоянное расщепление сознания, двойничество, экстатический выход за собственную определенность. Сразу вспоминается курьезная ситуация, которую с различными смысловыми акцентами рассказывают и сторонники, и противники гегелевской философии. Психиатрическая экспертиза гегелевских текстов выявляет у автора психоз. Самое удивительное – это несовпадение такого диагноза и образа жизни Г. В. Ф. Гегеля, директора гимназии, преподавателя философии, ректора университета,

здравомыслящего семьянина – он больше заслуживает упрек в мещанстве, чем в экстатическом визионерстве. Скорее всего, дело не в личных особенностях жизненного опыта, но в сознательно (методически) поставленном опыте сознания.

При всем том, что ставится задача рассмотреть сознание безотносительно к тому, кто им обладает, при чтении «Феноменологии духа» явственно присутствует скрещение различных (различенных) взглядов: взгляд сознания, движущегося в формах своего опыта и фиксирующее их, и взгляд читателя, фиксирующий это фиксирование. Возникает вопрос: «Кто движется действительно, кому принадлежит постановка опыта сознания?» По замыслу Гегеля, активно само сознание, своим собственным движением обретающее возможность превращений. Итак, откуда исходит движение понятия, поставленное Гегелем в качестве предмета, кому принадлежит исток. Есть вариант простого ответа – самому Гегелю. Ведь несомненна постоянная обращенность Гегеля к читателю, перед которым он ставит опыт движения сознания, разыгрывает спектакль, спекулятивное представление (об этом упоминает и Ж. Ипполит, и Р. Рорти, и сам Гегель).

Однако главным условием движения гегелевской мысли по логике предмета его текста есть движение мысли самого читателя. Дело не в некоторой сумме идей, подлежащих усвоению, но в задействовании мысли собеседника, что видимо даже на уровне словесных оборотов. Без экзистенциальной (когда не текст и мысль Гегеля находятся перед читателем в виде предмета, но читатель совершает усилие вхождения в пространство мысли) вовлеченности читателя гегелевский театр мысли не работает. Спекулятивный взгляд читателя есть та заводная пружина, которая запускает движение, выстраивающее феноменологический опыт сознания. Как мистическое богословие аскетического богопознания не столько дерзает умствовать по поводу природы и сущности Бога, сколько фиксирует собственное движение к Нему, так и Истина (на параллели мистическому богословию можно употребить заглавную букву) феноменологического движения обретаема в

результате сравнения предмета и понятия, предмета сознания и понятия сознания о предмете, нетождественность каковых (или сила отрицательного) есть движущая сила восхождения по ступеням, по лестнице, которую вправе требовать каждый индивид для обретения истины и которую Гегель ему предлагает [2, с. 13].

Нельзя не вспомнить, что одним из ведущих импульсов всей гегелевской работы в философии (что он сознательно и четко утверждает сам) есть требование сделать философию общепонятной, положить конец всякой эзотеричности и сделать философию пригодной для преподавания и изучения. Можно спорить насколько это удалось Гегелю, но отрицание философской элитарности (иудейской Богоизбранности) налицо [2, с. 13]. Реализация права каждого человека на обретение истины происходит при условии удерживания индивидом себя как абсолютной формы – абсолютность же предполагает действие от самого себя, когда все происходящее не есть произведенное с тобой и над тобой, когда действие не есть реакция рефлекса на действие другого. Путь в философию, открытый для всех, – это путь осуществления опыта сознания в себе и над собою, снятие завесы с внутреннего мира, освещение светом исследования (различения) того, что совершается как бы за спиной сознания, прояснение и уяснение своих произвольных метаморфоз. Иная формулировка – сделать свет сознания предметом, увидеть то, чем и благодаря чему можно вообще видеть, что достигается действием принципа самосознания (непосредственной достоверности себя). Но принцип самосознания не предполагает всецелой обращенности на себя и концентрации внимания на себе. Обращение очей вовнутрь имеет смысл в состоянии взгляда, то есть в состоянии работающего сознания – когда оно, сняв завесу, само заходит за нее, чтобы можно было видеть и было что видеть.

Поэтому первый шаг опыта – погружение в предмет, схождение сознания и предмета, растворение в предмете до самозабвения, чтобы дать возможность проявиться самому

предмету. Это состояние полной пассивности, достигаемое действием всецелой активности – поскольку не происходит само по себе, а предполагает серьезную работу укрощения самовластия. Гегель не говорит о смирении, кротости и послушании, что есть одной из центральных задач монашеской аскезы. Но смысл, который имеет послушание, соотносим с первичной задачей феноменологического опыта. Послушание имеет два центра – отсечение своеволия и способность слышать. Если отсечение своеволия освобождает от случайности и частичности собственного мнения и опыта, вводя выверенное соборным церковным опытом измерение, то способность слышать противостоит безвольности подчинения. Послушание предполагает минимальное привнесение себя при максимальной присутствия себя. Это не пассивность и не страдательность, скорее независимость от внутренних и внешних впечатлений, отсечение преходящего и случайного, выход из самозабвения и потому – нахождение самого себя. Смысловое пространство послушания – очищение и предельное бодрствование, противостоящие плененности миром, сонливости и рассеянности.

Это соответствует гегелевской установке предоставить содержанию возможность двигаться согласно его собственной природе [2, с. 32], что предполагает действительное и собственное прохождение опыта восхождения сознания. Принятие на себя усилия движения мысли есть принятие позиции страдания (в конце «Феноменологии» Гегель говорит о Голгофе), страдательности – предоставления себя самого и своей собственной активности осуществлению дела мысли бытия ради ступенчатого восхождения для встречи лицом к лицу с Истиной.

Литература

1. Бердяев Н. А. Русская идея // Византизм и славянство. Великий спор. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 487–714.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа; [пер. с нем. Г. Г. Шпет] // Сочинения: в 14 т. / Г. В. Ф. Гегель; т. IV. М.: Соцэкгиз, 1959. 440 с.

3. Зеньковский В. В., прот. История русской философии: в 2 т. Т. 1. Париж: YMCA-PRESS, 1989. 470 с.

4. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. К.: Путь к истине, 1991. 600 с.

Максимов С. І.

Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого

КАНТІВСЬКИЙ ПРОЕКТ ПРАВОВОГО СВІТОВОГО ПОРЯДКУ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОСТІ

Кантівська концепція «вічного миру» і союзу держав, яка була сформульована понад 200 років тому, продовжує бути предметом філософських та політико-правових дискусій. З одного боку, її вважають втіленням прекрасного, втім далекого від життя ідеалу, з другого – сприймають як проект, з яким – за глибиною думки і реалізмом – нічого не може бути поставлено поряд [1].

Цей проект утверджує ідею миру на основі права. «Вічний мир» постає як стан звільнення від війни і впровадження панування права. Тому в глобальному, або міжнародно-правовому, вимірі він може бути представлений як проект правового суспільства [2, с. 16], тобто союз правових співтовариств, правових держав, в центрі уваги якого знаходиться питання: на яких підставах можливий мир?

Щонайпершою умовою вічного миру, за Кантом, є республіканський громадянський устрій у кожній державі, або права держава. Така держава є суб'єктною умовою можливості вічного миру. З одного боку, вона характеризується бездоганністю свого походження, тобто «бере початок у чистому джерелі права», а з другого боку, «вона відкриває перспективи бажаного результату, а саме вічного миру» [3, с. 203]. Для обґрунтування своєї позиції Кант посилається на розсудливість як якість громадян – автономних суб'єктів правової держави (суспільства). Подібно до своїх громадян така

держава у відносинах з іншими державами розглядається як моральний суб'єкт.

На користь неминучої здійсненності ідеї вічного миру, а також можливості і необхідності утворення союзу держав, їх об'єднання в міждержавну федерацію Кант наводить три види доводів: 1) прагматичний, як апеляція до необхідності подолання небезпек, що спричиняють війни, шляхом міцного миру; 2) телеологічний, який виходить з поняття людської природи і загального задуму природи щодо людського роду; 3) деонтологічний, тобто апеляція до «правового принципу», який Кант розуміє широко і детально роз'яснює.

Правовий доказ діє не поза волею окремих людей і людства в цілому, як попередні два, а належить до сфери свідомої діяльності індивідів, державних органів і міжнародних організацій. Саме виникнення права є, за Кантом, наслідком бодай часткового усвідомлення завдань природи щодо людського роду, а також усвідомленням небезпек, які виникають від непокори щодо такого роду велінь. Тут слід мати на увазі вже не логіку «природи», а логіку права, що орієнтується на конструкцію суспільного договору. Подібно до того, як біди насильства змушують народ скоритися публічним законам і перейти до політичного (громадянсько-державного) стану, злигодні, яких зазнають держави від безперервних воєн, змушують їх перейти до космополітичного (всесвітньо-громадянського) стану [4, с. 103].

Кант вважав, що суспільний договір, за допомогою якого досоціальні індивіди з первинного природного стану увійшли до національного співтовариства громадян, залишається незавершеним, поки ці ж таки громадяни не знайдуть аналогічного виходу із заснованого на конкуренції міжнародного природного стану. Вихід із цього стану Кант пропонує шукати на шляху глобалізації правових інститутів і прав людини. Тому до вимог про те, щоб громадський устрій у кожній державі був республіканським [3, с. 267], а міжнародне право ґрунтувалося на федералізмі вільних держав [2, с. 271], він додає вимогу визнання права всесвітнього громадянства [3,

с. 276]. Наголошуючи на глобальному характері правового життя («А позаяк більш чи менш тісне спілкування між народами землі розвинулося всюди такою мірою, що порушення права в одному місці відчувається у всіх інших»), філософ наполягає на реалістичності свого проекту: «...ідея права всесвітнього громадянства є не фантастичне або безглузде уявлення про право, а необхідне доповнення неписаного кодексу державного і міжнародного права до публічного права людини взагалі і тому до вічного миру» [3, с. 279].

За часів Канта перші два види правового устрою вже були, бодай частково, реальністю, що вже здійснилася. А ось третій вид тільки останнім часом частково стає реальністю (у вигляді правової структури об'єднаної Європи), а частково – питанням недалекого майбутнього. Але при цьому третій пункт і логічно й історично випливає з перших двох: інтеграція держав у більш тісні союзи (за типом федерації або іншого устрою) – результат багатівікового розвитку правових форм у всіх їх різновидах (від процесів свідомості, приватних і конкретних дій окремих громадян, договорів держав – до створення міждержавних коаліцій, які хоч і розпадаються, але на якийсь час є дієвими). З погляду кантівської концепції вічного миру, республіканізм як правовий внутрішньодержавний устрій є необхідною передумовою, без якої неможливий рух народів до гарантованого і довготривалого миру між ними, а також до союзу держав, що спираються на право.

Кант бачить спорідненість між логікою підкорення закону кожного громадянина держави (тобто логікою республіканізму) і логікою підкорення праву у відносинах між державами, а потім і всередині об'єднаного союзу держав. Але, враховуючи всю складність цього процесу, Кант рекомендує не керуватися відразу позитивною ідеєю світової республіки, а спочатку мати на увазі лише негативний сурогат союзу, що відкидає війни, який міцно існує і постійно розширюється, який може стримати потік ворожих праву і людині схильностей, при збереженні, однак, постійної небезпеки їх виявлення. Ці

прогнози-застереження Канта збулися. Союз держав виникає не раніше, ніж формуються правові держави.

Проте справедливо і зворотне: правова держава в точному значенні цього поняття не може бути реалізованою поза співтовариством держав, а тільки в ньому і завдяки йому. Добробут і демократія в національних масштабах ще не є стійкою ознакою існування правової держави, якщо економічний і політичний прогрес в одному місці призводить до застою, або навіть до регресу в іншому місці планети. А тому правову державу не можна побудувати суто партикулярно, відособлено, це можливо тільки в союзі держав і націй. Той, хто виступає за правову державу, завжди одночасно сприяє здійсненню проекту всевітньо-громадянського суспільства.

При цьому легітимація загальних наднаціональних органів, передбачуваних таким проектом, може бути забезпечена в процесі універсального дискурсу, в якому неупереджена думка перевіряється всеосяжним процесом обговорення, за правилами якого всі його учасники повинні рівною мірою брати до уваги і точки зору решти учасників.

Цій меті повинні сприяти правові процедури як на глобальному, так і на внутрішньому рівні [1, с. 16]. При цьому пріоритетною, безумовною основою і темою такого дискурсу повинні бути права людини як етичні принципи, що виражають мінімальні умови ставлення людини до іншої людини, що вимагають актуалізації і розвитку власне людських можливостей.

В пострадянській філософській і юридичній літературі побутує точка зору, що заперечує універсальність ідеї прав людини під виглядом протидії «вестернізації» і відстоювання власного цивілізаційного розвитку [5, с. 78]. Проте в такій позиції, так само як і в позиції комунітаристів недооцінюється роль прав людини як необхідної умови «мирного», а отже, і правомірного співіснування громадян усередині національних держав і співіснування різних держав між собою.

Права людини, відповідно до кантівської концепції, належать до чистих принципів права, які слід розуміти як об'єктивну реальність, тобто мати на увазі їх здійсненність:

відповідно до них слід чинити як громадянам усередині держави, так і державам у відносинах між собою.

Тому вони є необхідними умовами людського існування і комунікації, причому як у внутрішньодержавних масштабах (дополітичні, безумовно значущі і невід'ємні підстави сучасної державності, або принципи легітимації), так і в масштабах міждержавних відносин (умови можливості співіснування і співпраці різних культур в межах світової спільноти). Така постановка питання дає змогу вирішити, здавалося б, непримиренну суперечність між позиціями універсалізму прав людини і плюралізму культурної своєрідності, а саме – право на культурну ідентичність може бути розглянуто як значуще для всіх людей індивідуальне право.

Права людини важливі і виправдані для кожної людини як умова її самореалізації і збереження ідентичності, що стає можливим лише тоді, коли всі учасники правового дискурсу рівні і поважають права інших.

Універсальні принципи справедливості важливі і виправдані і для певного співтовариства як умови збереження його культурної ідентичності і ненасильницького самоутвердження, що також стає можливим лише тоді, коли визнається рівність культурних традицій і поважаються права інших.

Два моменти у виправданні ідеї прав людини взаємопов'язані, оскільки мова про права і правового етосу єдині як у внутрішньодержавному, так і в міжнародному аспекті. В сучасній світовій ситуації не може бути визнаною гідною довіри та держава, яка, у свою чергу, не демонструє довіру до своїх громадян, до їх вільної і доброї волі. Тим паче, що вільна самореалізація особи не тільки не несе загрози збереженню культурної ідентичності всього народу, але, навпаки, сприяє її вияву. Нормативний пріоритет принципів прав людини не тільки не заперечує плюралізму культур, але й забезпечує можливість співіснування і співпраці різних культур як у межах світової спільноти, так і всередині кожного суверенного соціального організму.

Таким чином, вищим етичним орієнтиром для людини як учасника історичного процесу Кант вважав правопорядковане співтовариство правових держав, що забезпечує міцний мир між народами.

Подібний фінальний стан історії можна мислити лише як відалений, можливо навіть такий, що лежить в нескінченності ідеалу. Разом із тим, воно внутрішньо неспростовно для морального суб'єкта і входить до структури його актуальної правосвідомості: до будь-якого суспільного конфлікту суб'єкт цей повинен поставитися так, ніби він від народження був громадянином світу і членом правового суспільства, що вже утвердилося. Привабливість позиції Канта полягає в тому, що він прагнув поєднати міждержавний і навіть ширше – між-культурний аспект людського спілкування і дискурсу з внутрішньо-державним, внутрішньо-культурним аспектом на основі єдиної фігури «людини правової» як громадянина миру. Співтовариство правових держав і співтовариство правових осіб може і повинне ґрунтуватися на одних і тих самих принципах справедливості і права, які зрозумілі будь-якому здатному до самостійних думок учаснику правового дискурсу.

Отже, кантівський філософський проект може і повинен розглядатися як грандіозний проект правового стану суспільства у всесвітньо-громадянському масштабі, коли правове суспільство буде не просто характеристикою лише окремих країн і культур, в яких діє принцип верховенства права, але й характеристикою загальноцивілізаційного стану, подібно до концептів пост-індустріального й інформаційного суспільства. На скептичні зауваження опонентів можливості світового правового порядку можна відповісти словами Канта щодо альтернативи його проекту: або вічний мир між народами, або кладовищенський спокій.

Література

1. Хабермас Ю. Кантовский проект конституционализации международного права: есть ли у него будущее? // Проблемы философии права. Міжнародний часопис. Том. IV–V. Київ-Чернівці: Рута. С. 7–16.

2. Максимов С. І. Філософія права: сучасні інтерпретації: вибр. праці: статті, аналіт. огляди, переклади (2003–2011). 2-ге вид., допов. Х.: Право, 2012. 432 с.
3. Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966.
4. Кант И. О поговорке... // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч.2. М., 1965.
5. Честнов И. Л. Универсальны ли права человека? // Правоведение. 1999. №3.

Мозгова Н. Г.

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова

ХРИСТИЯН ВОЛЬФ ТА ЙОГО РОЛЬ У СТАНОВЛЕННІ ВІТЧИЗНЯНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ОСВІТИ У XVIII – ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XIX ст.

На долю німецького філософа та освітянина Християна Вольфа (1679-1754) в історії європейської філософської думки випала досить неоднозначна, більш того навіть суперечлива роль. Зокрема, в історико-філософській літературі складалася досить стійка оцінка його філософії як плоскої та беззмістовної, яка лише поверхово систематизувала духовний спадок Ляйбніца з метою популяризації геніальних ідей останнього. У найбільш різкій формі така оцінка була сформульована ще Гегелем, а у більш пом'якшеній формі її можна віднайти навіть у роботах Маркса та Енгельса [див.: 2, Т. 2. С. 141].

Але з точки зору популярності та зажиттєвої слави, з Хр. Вольфом не може зрівнятись жоден з європейських філософів XVIII ст. Достатньо згадати, що Вольф був обраний членом майже всіх академій Європи, у тому числі і Російської академії наук. Зокрема, двічі у 1716 та 1720 рр. філософ був запрошений до Росії Петром І. Його праці були покладені в основу філософської освіти навіть у тих країнах Європи, які набагато випереджали Німеччину за соціально-економічним та політичним рівнем розвитку. Він по праву вважається родоначальником європейської філософської просвіти.

Не менш важливу роль Хр. Вольф зіграв і у вітчизняній філософії, особливо в освіті другої половини XVIII – середини XIX ст.

Загалом хронологічні рамки максимального впливу ідей Хр. Вольфа на вітчизняне суспільство припадають на період з 20-х р. XVIII ст. до 40-х р. XIX ст. Причому вплив вольфіанства в Російській імперії, а Україна в ті часи входила до її складу, почався у лоні якраз не духовної, а світської освіти. «З відкриттям Московського університету, – писав відомий історіограф історії російської філософії Я. Колубовський, – світська філософія розпочинає прямо з вольфіанства, яке поступово прививається і в духовних закладах» [1, с. 530]. Вперше викладання натуральної філософії за системою Хр. Вольфа розпочалося в Академічному університеті при Петербурзькій академії наук, і лише згодом вчення Вольфа розповсюдилося у духовно-академічній освіті. Колубовський у своєму нарисі з огляду російської філософії продовжує: «найміцніше в російській школі ствердився вольфіанський напрям, який поступово привився і в духовних закладах» [1, с. 530]. При цьому не можна ігнорувати й того факту, що філософія в Російській імперії XVIII ст. викладалась не як наука, яка могла вказувати шлях до істини, а як дисципліна, метою якої виступало «натаскування» розуму для більшої гнучкості, тобто для гімнастики розуму.

Не можна забувати й того факту, що спочатку вчення Хр. Вольфа отримало розповсюдження як науковий напрям і лише згодом – як предмет викладання та як дидактична філософська дисципліна. Саме з цієї причини спочатку були перекладені фізико-математичні праці Вольфа, і лише потім, – у якості навчального матеріалу, – підручники Баумайстера, Вінклера, Круга. Праці останніх авторів були компактними та лаконічними і саме це послугувало тому, що вони більш підходили у якості навчальних посібників, ніж набагато оригінальніші та численні праці самого Хр. Вольфа. «Скрізь були в ходу підручники Баумайстера, перекладені також і

російською мовою, ... а пізніше на зміну Баумайстеру приходить Вінклер» [1, с. 530].

Таким чином, філософія Вольфа мала величезний вплив на вітчизняну філософську традицію у тому сенсі, що вона сформувала останню як науку, а її першим транслятором в університетській науці та освіті на теренах Російської імперії виступив Михайло Ломоносов.

Як відомо, Ломоносов, навчаючись у Московській слов'яно-греко-латинській академії, був у 1735 р. відряджений як її кращий студент до Німеччини у м. Марбург, де прослухав курси Хр. Вольфа з механіки, гідравліки, гідростатики, аерометрії, теоретичної та експериментальної фізики, а головне – з логіки та метафізики. При цьому Хр. Вольф зумів побачити у своєму талановитому учневі майбутнього великого вченого, а М. Ломоносов, у свою чергу, на все життя зберіг повагу до свого визнаного вчителя. Це, так би мовити, зовнішня канва взаємовідносин між Вольфом та Ломоносовим, але існувала ще й внутрішня канва – це світоглядний вплив вчителя на свого талановитого учня. Адже Ломоносов – це не тільки вчений-експериментатор з конкретних наук, але також теоретик і філософ. А ця фундаментальна риса стилю мислення Ломоносова склалася вже під безпосереднім впливом Хр. Вольфа.

Оскільки Хр. Вольф був визнаним представником класичного раціоналізму, то його раціоналізм не міг не зіграти позитивної ролі у залученні вітчизняної філософської думки до західноєвропейської філософської традиції Нового часу. Але разом з тим, вольфіанство за своїм ідеологічним навантаженням аж ніяк не могло стати офіційною і панівною філософією Російської імперії у XVIII ст. Адже вона залишалась країною з самодержавним політичним устроєм і православ'ям як офіційною державною релігією.

Що ж до історичної долі філософських ідей Християна Вольфа у структурі вітчизняного духовно-академічного філософування, то ця доля була цілком неоднозначною. Зокрема, якщо у початковий період існування духовно-академічної філософії (у стінах Києво-Могилянської академії

протягом XVIII ст.) вольфіанство відіграло провідну роль у викладанні філософських курсів, то вже на початку XIX ст., коли розпочалося організаційне реформування старої та формування нової православної вищої школи, загальна впливовість та значення вольфіанської філософії поступово прийшли до повного занепаду.

Література

1. Колубовский Я. Философия у русских // Ибервег Ф., Гейнце М. История новой философии в сжатом виде. СПб., 1890. Т. 2.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. Т. 2. С. 3-230.
3. Соколов Н. И. Воспоминания и автобиография Одесского протоиерея // Киевская старина. 1906. № 10. С. 155–197.
4. Philosophisches Wörterbuch begründet von Heinrich Schmidt Alfred Kronos Verlag. Stuttgart? 1957. 527 s.

Овчаренко Н. М.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

МИСТЕЦТВО У РОЗУМІННІ Ф. ШЕЛЛІНГА

Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг – видатний філософ, представник німецького ідеалізму. Він зробив значний вклад у філософію мистецтва завдяки своїм роботам «Система трансцендентального ідеалізму» та «Філософія мистецтва», в яких детально розглянув питання, яким чином відбувається створення витвору мистецтва та у чому полягає механізм творчого акту.

Філософ вважав, що художня творчість відбувається несвідомо за аналогією з тим, як відбуваються процеси у природі, при цьому свідоме і несвідоме взаємопроникають одне в одне у мистецтві. До несвідомого Ф. Шеллінг відносить природу, до свідомого – свободу. Вчений зазначає, що у витворі мистецтва «зустрічаються» його теоретичні та практичні сторони.

За Ф. Шеллінгом, творець у мистецтві під дією певної «сили» змушений зображати те, чого він сам повністю не розуміє [1, с. 476], у витворі мистецтва безкінечне має бути виражене у кінцевому, а поняття краси та мистецтва тісно взаємопов'язані. Мистецтво, за Ф. Шеллінгом – це певний *праобраз* науки [1, с. 481]. Серед діячів науки геніальність – рідкісне явище, але у цьому випадку вони користуються засобами мистецтва. Філософ виділяє реальні (наприклад, музика) та ідеальні (живопис) види мистецтва.

Окремі розділи роботи «Філософія мистецтва» присвячені детальному розгляду та аналізу музики як виду мистецтва. Перш за все, філософ вважає її неорганічною формою мистецтва та виділяє такі основні її складові, як ритм, гармонія та мелодія. За Ф. Шеллінгом, ритм вже є найпростішою формою музики, а гармонія (або модуляція) грає важливу роль в організації ладу, при цьому перша складова вважається кількісною, остання – якісною характеристикою музики [2, с. 200]. Музика постає у Ф. Шеллінга як особливий вид мистецтва, оскільки всі інші види пов'язані з матеріальним світом, натомість музика є, за словами автора, певним «рухом». Висувається гіпотеза, що музика – це не явище, створене людиною, а відображення сутності природи, можливо, вона тісно пов'язана з іншими законами природи. Варто згадати хоча б принципи будування гамм (в теорії музики) на основі логарифмів відповідних частот або те, що звукові частоти (сім нот октави) будуються у геометричній прогресії. Також символічними у музиці, як і у християнській релігії, є цифри 12 (12 тональностей – 12 місяців у році – 12 апостолів), 7 (7 нот – 7 днів тижня – 7 як цифра вдачі, успіху). Також у музиці проявляється універсальний принцип «четверичності»: з позиції ритму велика кількість музичних фраз популярної європейської музики включає умовно 4 частини: вступ – подання інформації – реакція на інформацію – висновок; у поезії подібну структуру мають деякі вірші з чотирьох рядків. Тим не менш, якщо розглядати східну музику з позиції «четверичності», критерієм завершеності музичного твору часто є ритмова структура з

трьох елементів. Якщо європейська музика є більш структурованою ритмічно, то східна музика має більше відхилень від норми у ритмі.

Особливу увагу у роботі «Філософія мистецтва» Ф. Шеллінг приділяє способам вираження мистецтва. Осягнути або творити мистецтво може лише той, хто осягає «єдине» у ньому. Даючи визначення символічному як основному способу вираження у мистецтві, автор зазначає, що воно є синтезом двох протилежностей – схематичного та алегоричного. Через своє пояснення схематичного та алегоричного філософ дає визначення поняттю символу. Коли загальне позначає особливе або особливе споглядається через загальне – це схематизм; коли особливе позначає загальне або загальне споглядається через особливе – це алегорія. Синтез цих двох понять, тобто коли загальне не позначає особливого та навпаки – є символом [2, с. 106]. Якщо схема стоїть між поняттям та предметом, вона є продуктом уяви. Схематизація для Ф. Шеллінга чітко проявляється у мові, більш того, сама мова, на його думку, є безперервною схематизацією. Що стосується алегорії, вона є нерозрізненням загального та особливого, при цьому особливе позначає загальне.

Філософ зазначає, що там, де закінчується міфологія, починається алегорія. На базі цього висловлювання ми можемо зробити припущення, що існують певні етапи формування та розвитку людського способу мислення та етапи розвитку свідомості. По-перше, на нашу думку, існує етап, коли свідомість тільки зароджувалась у людиноподібних істот у вигляді несвідомого (у розумінні К. Юнга), згодом формувались зачатки свідомості (для цього періоду характерні буденні дії, що багаторазово повторювалися, ритуали), а з ними й мова *як показник або прояв роботи свідомості*. Пізніше свідомість перейшла у добу міфологічного мислення, коли герої міфу непохитно вважалися тими, що існують реально, і, нарешті, об'єкти алегорії, символів або метафори на сучасному етапі розвитку свідомості відділяються у мисленні від матеріального світу, а вищезазначені алегорія, символ або метафора можуть вважатися

механізмами, що сприяють розвитку, прогресу, «еволюції», зміні функціонування свідомості. Варто зазначити, що так свідомість рухається у напрямку від матеріального, буквального «сприйняття» до ідеального, до об'єктів, що не існують у матеріальному світі. Тотальну технологізацію на сучасному етапі розвитку людства ми вважаємо підтвердженням даної гіпотези, оскільки, як наслідок, тут людина стикається з віртуальною реальністю. Підкреслимо, що, за нашим припущенням, «пережитки» еволюції свідомості не відкидаються та не зникають, а знаходяться «у резерві». Наприклад, несвідоме концентрує в собі інстинкти, починаючи з доби первісної людини (колективне несвідоме); продуктами доби міфологічного мислення виступають релігія, забобони. Таким чином, людина володіє набагато більшою інформацією попередніх поколінь, і саме ця інформація може несподівано вийти з несвідомого у момент «інсайту» митця при створенні витвору мистецтва.

Ф. Шеллінг зазначає, що геній творить за тими принципами, за котрими творить природа, отже, ми б хотіли окремо наголосити на універсальному принципі *самотворення* природи. На нашу думку, даний принцип можна представити так: із хаосу виникла матерія, матерія сама зорганізувалася, створила життя, життя також базується на принципі самотворення, тобто відтворення себе (інформації про себе) у наступних поколіннях (народження дитини з генами батьків), далі життя у формі людини створює механізми за подобою людини (роботи, техніка), тобто, знову-таки, відтворює себе самостійно. Також важливо додати, що, за нашою гіпотезою, самотворення природи відбувається обов'язково за принципом протилежностей, наприклад: хаос створює матерію та порядок, неживе створює живе (зародження життя), велике створює маленьке (доросла людина народжує немовля), людина як матеріальний об'єкт створює нематеріальний, віртуальний світ.

Науку про мистецтво, за Ф. Шеллінгом, можна розуміти по-різному. По-перше, це може бути історичне конструювання мистецтва, це може бути також інтелектуальне споглядання мистецтва. Але філософію Ф. Шеллінг вважає найбільш

слушною наукою для аналізу мистецтва, тому що самі митці не просто мають різні думки щодо мистецтва, але й часто суперечать один одному. Виділяючи такі види мистецтва, як музика, живопис, архітектура, скульптура, філософ зазначає, що мало хто замислюється над тим, що мова є також видом мистецтва, і в рамках поезії аналізує лірику, епос та драму, а також роман, трагедію та комедію. Окремо вчений підкреслює, що досягнути мистецтво можливо лише в цілому: «...в істинному витворі мистецтва окремої краси немає – прекрасне лиш ціле. Тому той, хто не піднімається до ідеї цілого, цілковито не спроможний судити ні про жоден витвір мистецтва» [2, с. 57].

Мистецтво – це один з найвищих духовних станів, але це не значить, що митець знаходиться в художньому безладі. Як мистецтво, так і філософія структуровані та організовані. Що стосується філософії, її Ф. Шеллінг вважає наукою та «ненаукою» одночасно, тому що як «ненаука» вона апелює до споглядання та уяви, а як наука вона вимагає систематизації.

Проблему трансцендентального ідеалізму філософ вирішує буквально в декількох пунктах, а саме, зазначаючи, що безкінечне знаходить вираження в кінцевому у витворі мистецтва: «безкінечне, виражене у кінцевому, є краса» [1, с. 479]. Саме тому витвір мистецтва можна тлумачити безкінечно довго.

Таким чином, мистецтво у Ф. Шеллінга стоїть вище будь-якої науки та навіть вище філософії. Воно не може існувати без понять краси, істини та добра, до того ж, жоден витвір мистецтва не може нести руйнівну силу, оскільки мистецтво – це створення.

Література

1. Шеллінг Ф. В. Й. Система трансцендентального ідеалізму. Соч. в 2-х тт., т. 1. М., 1987.
2. Шеллінг Ф. В. Й. Философия искусства. М.: Мысль, 1966. 496с.

КАНТОВСКАЯ АНАЛИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА В ПРОЕКЦИИ ДИСКУРСА ЗАБОТЫ

1. Бытие человека проявляется в многообразных модификациях, среди которых существенное значение составляет сфера мышления, вырабатываемая разумом, а сам разум является носителем, конденсатором и генератором мысли. Поэтому интенция заботы в отношении жизни способна охватить заботу в отношении культуры мышления, осмысливающей жизнь, а также культуры применения разума в дискурсе «достоинства». Однако такая интенция должна осознаваться самим разумом, а разум должен обладать способностью переориентации с онтического видения бытия на уровень онтологического (М. Хайдеггер). При такой трансформации разум приобретает форму онтологического разума, однако он не отбрасывает онтику, но отводит ей инструментальную роль, включая в процесс постижения бытия и мышления. Тяга к онтологическому мышлению присуща далеко не каждому человеку, но интеллектуальной элите, а для философского типа мышления оно становится нормой. Однако философ способен устремлять свойственную ему эпистемологическую тягу к трансцендентальному уровню мышления, артикулируя трансцендентальный разум. Результатами такой рациональной процедуры служат всевозможные трансценденции и трансцендентальные философские учения, наглядным и ярким примером которых является «Критика чистого разума» И. Канта. В дискурсе заботы указанное произведение выглядит заботой о достойном мышлении в его трансцендентальной парадигме.

2. Разум определялся Кантом в виде способности вырабатывать и предоставлять принципы априорного знания. Он помещается на высоту познавательной деятельности, которая начинается с чувственной его формы, продолжается в

сфере рассудка и завершается в разуме. Разум поставляет для познания принципы (однородности, спецификации, непрерывности), посредством которых упорядочивает рассудочное знание и придает его результатам единство.

Согласно Канту, единство понятий составляет идея. Сам разум по своей природе представляется олицетворением единства, которым он наделяет знание, а идеи по своей сути являются носителями единства. Благодаря разуму, познающий субъект получает априорное знание об идее как о форме знания, представляющего собой целостное видение данных рассудка. Такое (априорное) знание предшествует знанию конкретных частей и содержит в себе условия их знания. Подведение частных рассудочных понятий под идеи разума обеспечивает синтезированное, но не разрозненное знание наподобие случайного агрегата. Синтезированное знание формируется согласно установленными разумом закономерностям. Именно разум (но не рассудок и не чувства) провозглашается законодателем подлинного знания, приобретая статус законодательного разума.

Между тем, законодательная компетенция разума ограничена Кантом компетенцией феномена и не охватывает ноумена, то есть «вещи в себе». Немецким философом подчеркивается мысль, согласно которой прерогатива разума состоит не в том, чтобы абсолютно определить предмет, но в том, чтобы выразить его в систематическом образе соотносительно с определенной идеей. Этим самым разум устанавливает порядок мышления согласно его внутренним принципам, не претендуя на роль установления адекватности предмета мысли. В таком случае предметом заботы чистого разума провозглашается забота о порядке выражения знания, а предметом озабоченности познающего субъекта становится ориентация познавательной процедуры не только на внешние объекты, но также на культуру приобретения и выражения полученного знания. Ценность знания состоит в его упорядоченности и организованности по законам разума.

3. Для того чтобы обеспечить авторитет любой системе, ее наделяют значением идеальности, достойности и чистоты. Для этого Кант избрал значение чистого разума, под которым подразумевалось рациональное пространство, содержащее в себе принципы априорного знания. Совокупность этих принципов должна составить Органон, который послужил бы надежным инструментом выработки знания. Основной задачей Органона чистого разума провозглашалось осуществление априорных синтетических суждений, способных расширять пространство познавательной деятельности. Для осуществления поставленной задачи сам разум должен обладать «чистой», что означает заботу об установлении и поддержании его идеального состояния через устранение из рационального мышления всего «недостойного», что дискредитируют парадигмальные нормативы, в соответствии с которыми осуществляется оценка разума в границах достойного / недостойного. Поэтому в «Критике чистого разума» Кант сосредоточивается на задаче определения меры чистоты разума, обозначения его источников и границ применения. В названной работе немецкий философ выдвинул необходимость очищения разума от заблуждений, которые обнаруживаются в процессе опыта выражения рационального знания.

Очищение разума рассматривается предварительной процедурой в системе трансцендентальной философии. Эту пропедевтику Кант отказался назвать учением и придал ей наименование критики. Поэтому «критику чистого разума» уместно соотнести с заботой о чистоте разума, и такая забота состоит в процедуре его очищения от «недостойного» с ним обращения. В указанном отношении кантовская критика обращена в адрес теологической практики использования эмпирического и спекулятивного методов в богопознании.

Кант подвергнул критике стремления богословов вывести Бога из эмпирической реальности в ее соотнесенности с трансцендентной сферой. Им подчеркивалось, что попытки исходящих из опыта доказательств Бога на самом деле

обосновывают не его существование, а только идею Бога. Однако никакой опыт не может рассматриваться адекватным идее, которая коренится только в разуме. О Боге можно судить как о высшем идеале чистого разума, как о причине мира в идее, а также в роли высшего регулирующего принципа познавательной деятельности, источником умопостижения, который нельзя обнаружить в эмпирическом мире. Разум признает Бога не в его существовании как объективной безусловной сущности, но в качестве идеала и прообраза всего эмпирического. Поэтому нигде в эмпирическом мире невозможно такой идеал обнаружить, напротив, эмпирическое в его многообразии соотносится с высшим идеалом, подводящим все многообразное под всеобщий образец. Любой предмет идеала обнаруживается только в разуме, и все подчинено только ему, включая представление о субстанции и высшей сущности, каковой в религии представляется Бог. Любая идея чистого разума как первичное понятие, чтобы служить идеалом, исключает множество предикатов и «эмпирических примесей», от которых она очищается посредством самого разума. Кант считал недопустимым экстраполяцию методологии познания природы в область постижения трансцендентального. Как очевидно, одним из предметов рассматриваемой нами заботы состоит в поддержании достоинства трансцендентального знания посредством его ограждения от эмпирического метода его достижения.

Кант также подвергнул критике попытки выразить первосущность чистыми категориями спекулятивного разума, очищенными от чувственного опыта. Такие попытки встречаются в апофатической теологии, стремящейся возвысить Абсолют через радикальное устранение от его сущности эмпирических предикатов. Однако человек не обладает опытом восприятия объекта чистого мышления в идеальной чистоте, он способен только мыслиться и допускаться в качестве такого рода объектов. Трансцендентальные вопросы предусматривают только трансцендентальные ответы, исходящие не из эмпирической

действительности, но из априорных понятий. В то же время априорное знание возможно только при условии допустимости возможного опыта, для которого оно имеет руководящую значимость в познавательной практике. На этом основании Кантом не принимался эссенциалистский взгляд на первосущность, традиция которого в европейской философии утвердилась со времен античности и прочно закрепилась христианством в лице Бога. Первосущность признавалась только идеей, идеалом чистого разума, которая не существует объективно, но представляет способность разума обеспечивать надежность знания. В данном отношении философская озабоченность состоит в поддержании достоинства трансцендентального знания посредством его ограждения от чисто спекулятивного метода его достижения.

Оградив чистый разум от уклонения в крайности эмпирического и спекулятивного мышления, Кант утверждал за разумом регулятивную его ценность. Такое значение разума им провозглашено идеалом высшей сущности. Этот принцип возводится в ранг требования обосновывать всевозможные связи мира согласно всеобщим законам необходимости их единства. Этот принцип утверждается безусловной нормой философствования, «первым основанием», чтобы внести в знание о природе систематическое единство. Другим основанием философствующего разума выдвинуто требование признания внемирового Абсолюта только рационализирующим принципом обеспечения прочности знания в опоре на значение всеобщего, но никак не объективной реальностью, независимой от человеческого сознания.

Регулирующее значение разума не ограничивается теоретической областью его осмысления, оно способно внедряться в практику познавательной деятельности. Эпистемологическим императивом здесь выдвигается «необходимая максима разума» – действовать согласно его идеалам. В таком случае актуализируется вопрос: как человеку следует обращаться с присущими ему познавательными

способностями, особенно с рациональными способами выражения знания. Ответом на поставленный вопрос послужила трансцендентальная аналитика Канта как забота об эффективном достижении знания, необходимого человеку в его жизненном опыте. Такое знание должно выводить порядок мира не из высшего мыслящего существа (Бога), но из его идеи, коренящейся в разуме. Этот источник дается разумом не в познании, а в признании его в качестве регулятивного принципа всеобщности и не для культового поклонения, но для образа мышления и критерия надежности знания.

Своей «критической» аналитикой разума Кант в корне подрывает догматические позиции теологии, а вместе с ней и ценности христианской религии. В данной критике разум провозглашается самоценным организмом, эмансипированным от трансцендентного Бога, который помещается в границы разума и выражается в форме интеллектуальной имманенции. Не Бог, но разум провозглашается законодательной инстанцией познавательного процесса, в системе которого идея Бога выступает эпистемологическим инструментом (идеалом чистого разума). Ниспровергая догматическую теологию, Кант признает ценность «естественной» теологии, основанной на приоритете разума над богооткровенной верой. Рационалистическая теология включается в философскую парадигму, в рамках которой она выглядит рационалистической философской теологией.

В целом кантовская аналитика чистого разума представляет собой философскую конструкцию, для которой предметом заботы становится выработка трансцендентальных основоположений не только в их автономии от богооткровенной веры, но и в статусе законодательной силы по отношению к ней. В отношении к человеку это выглядит заботой о личности, устремленной к эффективному знанию в опоре на трансцендентальные основоположения «чистого» разума.

Перепелица О. Н., Храброва О. В.

Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

КАНТИАНСКО-ГЕГЕЛЬЯНСКАЯ СИСТЕМА КООРДИНАТ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

В одном из своих интервью Славой Жижек предложил «провокативную формулу», дескать, философия начинается с Канта, а заканчивается Гегелем, пояснив, что «все, что было до Канта, было предисловием, все, что было после Гегеля, было недопониманием» [4, с. 8]. Мы можем добавить, что между Кантом и Гегелем все же имеется зазор, в который помещаются Фихте и Шеллинг. Такова собственно система координат современной философии, даже если вся она и являет собой опыт плодovitого недопонимания. Но само недопонимание, сколь чудовищным оно бы ни казалось, задано этой четверицей немецких классиков. Козырные карты критицизма, субъективизма, историцизма, диалектики и даже мистицизма, скрывающиеся под разного рода префиксами типа «нео» или «пост» все же никогда не выбрасывались за границы этой системы.

Что имеет в виду Жижек, он проясняет в своей книге «Щекотливый субъект» [см.: 5, часть 1], и мы не ставим своей задачей воспроизвести его мысль. Однако отметим, что она вращается вокруг «бездны трансцендентального воображения», от которой «отшатывается» Кант и которую «преодолевают» Гегель. Но важно добавить, что центральной, *нулевой* точкой этой системы координат, понуждающей ее кантианствующих адептов отшатываться, а гегельянствующих – преодолевать, хорошо просматривающейся среди тумана романтизма и готического романа, является просвещение, всю бездну трансцендентального воображения которого выразил маркиз де Сад. Гегель, разумеется, не упоминает последнего в своей ироничной презентации французского, преимущественно «остроумного», просвещения. Но отмечая, что французская философия, обращающаяся «против всего царства

существующих прочных представлений и закрепленных мыслей, разрушает все неподвижное и сообщает себе сознание чистой свободы», вместе с этим признавая, что все существующее «есть сущность самосознания», а все понятия (о добре и зле, власти, богатстве, боге) «не есть сущая в себе истина, находящаяся вне самосознания» [2, с. 382], в итоге приходит к тому, что «остается только наличная, действительная сущность, ибо самосознание признает «в себе» только как такое, «в себе», которое существует для него как для самосознания, то «в себе», в котором оно знает себя действительным, материю и ее же, как деятельно распространяющуюся и осуществляющую себя во множественности, – природу» [там же, с. 383]. Перевернув эту гегелевскую характеристику, мы получим материалистическую версию с тем же содержанием, но в обратной перспективе: материя/природа – самосознание.

И вот, на самом деле, немецкая философия восстала именно против этой природы, «в себе» природы или природы самой по себе. Ведь философия, базирующаяся на ней, сколь бы научными ни были ее основания, завершает, может быть и остроумной, но все же фантазией, которая гипертрофирует природу и сводит свободу к ее отправлениям, вплоть до откровений Сада. Именно Кант, «отшпатываясь» от нее, вводит закон как ключевой атрибут философии, а Гегель, «преодолевая» (или точнее, снимая), открывает пространство, где закон должен действовать – всемирную историю. И, таким образом, даются два *радикально новых* определения философии, вписывающиеся в параметры разделения ее на теоретическую и практическую, как теоретической и практической деятельности. Кант утверждает, что подлинный философ – законодатель, а Гегель определяет философию, как мысль эпохи о самой себе, при этом выводя понятие свободы за пределы природного царства.

Мысль, из которой исходит Кант, определяя тоpos и субъекта философии, заключается в том, что тот, «кто хочет стать философом в собственном смысле, тот должен научиться свободному, а не одному лишь подражательному и, так сказать,

механическому применению своего разума». Стало быть, *свободное применение разума* предполагает отказ от миметического (повторяющего модель) и механического (природного/данного от рождения). Это значит, что свободное применение разума лежит и за сферой феноменального, и за сферой ноуменального. Представляется, что это пространство *дискурса*. Сравнивая философию и математику как виды априорных знаний, Кант утверждает, что философия есть «*рациональное познание из одних только понятий*» и ее познания «*лишь дискурсивны*», ибо качества, о которых трактует философия, «нельзя представить в созерцании». Однако этого «*школьного*» понятия философии не достаточно, – «*по понятию о мире* (Weltgriff) она есть наука о последних целях человеческого разума», что и сообщает ей *достоинство* – «абсолютную ценность», поскольку только она имеет «*внутреннюю* ценность и впервые придает ценность всем другим познаниям». Это определение «по понятию о мире» делает философию «*учением о мудрости*» в противовес школьному определению философии как «*учения об умении*». Это определение определяет философию как «*законодательницу разума*», а стало быть, и философ – «не виртуоз ума, но законодатель» [6, с. 278-279]. И, следовательно, это определение делает фигуру философа *политической* фигурой. Не в том смысле, что философ как наиболее приближенное к истине существо может наиболее добродетельно управлять государством, а в том, что он должен устанавливать закон, ценности, т.е. сам творить/предписывать реальность, указывая «последние цели человеческого разума».

Гегель увязывает эти последние цели с государством, которое определяет как «в себе и для себя разумное», с государством, в котором «свобода достигает своего высшего права», оставляя «единичным людям» в качестве «высшей обязанности» удел «быть членами государства» [3, с. 279]. Именно государство как «нравственное целое» выступает «осуществлением свободь», что и есть «абсолютной целью разума» [там же, с. 283-284]. В исторической перспективе можно опустить фигуру пресловутого Духа, что и сделают многие

гегельянцы, оставив однако нетронутой формулу, по которой в жертву государству приносятся индивиды, которые есть «не более чем моменты» в его становлении «в процессе всемирной истории». Но философии в этом процессе отводится особое место. Хоть она и «мыслит в духе своего времени», являясь отражением эпохи, она, как указывает Гегель, «в качестве знания также и выходит за его пределы, так как она противопоставляет его себе». И таким образом, выходя за пределы эпохи, философия «порождает затем новую форму развития» [1, с. 55].

Собственно, так то, что было начато Кантом завершается Гегелем, воодушевив всю последующую философию, по крайней мере в той степени, в которой она, как некогда отмечал Юрген Хабермас, наследует младогегельянцев, всякий раз отказывая человеку как субъекту истории в том, чтобы он снизошел в своей свободе к природе, ужас перед которой все еще проступает в современном экологическом воображении. И самое важное, кажется, что так и не были сделаны попытки переопределить саму философию за пределами этой системы координат. И разве, когда ей вообще не отказывали в необходимости быть, или когда она не скатывалась к школьному уровню, она не воспроизводила, пусть и без прежней навязчивости, свои законодательные претензии, пусть даже и проблематизируя способность выражать эпоху, впрочем порой вновь оказываясь в нулевой точке трансцендентального воображения? И если это так, а мы все еще претендуем на величие философии, то подлинно философской задачей остается не отпатывание или преодоление, а формирование новой системы координат.

Литература

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая; пер. с нем. В. Столпнер // Сочинения: в 14 т. / Г. В. Ф. Гегель. М.: Партийное издательство, 1932. Т. 9. 313 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга третья; пер. с нем. В. Столпнер // Сочинения: в 14 т. / Г. В. Ф. Гегель. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. Т. 11. Кн. 3. 527 с.

3. Гегель Г. В. Ф. Философия права; пер. с нем.; ред.; сост. Д. А. Керимов; В. С. Нерсисянц. М.: Мысль, 1990. 524 [2] с.

4. Жижек С. «Философия начинается с Канта и заканчивается Гегелем». Интервью со Славоем Жижекком для журнала «Логос», Москва, 6 марта 2007. // Логос. 2007. № 1(58). С. 3-13.

5. Жижек С. Шекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии; пер. с англ. С. Щукиной. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. 528 с.

6. Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800.; пер. с нем.; ред. А. В. Гулыга // Сочинения: в 8 т. / И. Кант. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 266–398.

Петренко Д. В.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

ГЕНЕАЛОГІЯ «ПОЗИТИВНОСТІ / ДИСПОЗИТИВУ» (ФУКО, ІППОЛІТ, ГЕГЕЛЬ)

Поняття «диспозитив» у філософії М. Фуко з 1970-х років стає одним із центральних під час опису стратегій влади, що тісно поєднуються із знанням. Виявлення генеалогії поняття «диспозитив» у філософії Фуко дозволить наблизитися до основ його філософських досліджень означеного періоду. У Фуко складно знайти строге визначення цього поняття: «Те, що я намагаюсь прослідкувати під цим ім'ям, це, передусім, абсолютно гетерогенний комплекс, ... те, що сказане, як і те, що не сказане – ось такі елементи диспозитиву. Сам диспозитив – це мережа, встановлена між означеними елементами... Диспозитив завжди виписується у владні маніпуляції. Але він же постійно прив'язаний до однієї або багатьох меж знання, що народжуються з них і, в тій же мірі, їх зумовляють. Це і є диспозитив: стратегії співвідношення сил, які підтримують типи знання і водночас підтримуються ними» [2, р. 299-300].

У текстах 1970-х років Фуко використовує поняття «диспозитив» у двох значеннях: 1) мережа відносин між елементами, що конструюється зв'язкою знання і влади; 2) стратегічні конфігурації знання і влади. Якщо звернутися до

ранніх робіт філософа, таких як «Археологія знання», то можна виявити своєрідний поняттєвий еквівалент диспозитивну – поняття «позитивність», яке позначає констеляцію знання, що актуалізується в дискурсі. Згідно з визначенням Фуко, позитивність – це те, «що повинно було бути сказане – чи повинно говоритися» [3, р. 182], вона створює «обмежений простір комунікації» [3, р. 126]. Ризикнемо припустити, що еволюція думки Фуко від археології знання до генеалогії сплетіння знання і влади, ґрунтується, насамперед, на певній зміні дослідницької оптики. Ті поняття, які раніше допомагали Фуко описувати відношення «слів і речей», із 1970-х років переключаються в режим опису влади. Дискурсивне знання не тільки конститує уявлення про реальність, але також є і інструментом стратегій влади – так від позитивності відбувається перехід до диспозитивну.

Якщо досліджувати генеалогію поняття «позитивність» у філософії Фуко, то можна виявити цікаву паралель із дослідженнями філософії Г. В. Ф. Гегеля, що здійснив Ж. Іпполіт, якого Фуко неодноразово називав своїм учителем. Як сказав Фуко в програмній промові в Колеж де Франс, – «Але найбільше в боргу, мені здається, я у Жана Іпполіта. Я добре знаю, що його творчість в очах багатьох знаходиться в полоні Гегеля» [4, р. 74].

В інтерпретації Іпполіта поняття «позитивність» є одним з центральних для розуміння філософії Гегеля. У роботі «Введення у філософію Гегеля», аналізуючи гегелівську філософію релігії, Іпполіт акцентує увагу на розрізненні природної і позитивної релігії. Природна релігія поєднує природне і духовне, тоді як «позитивна релігія вимагає таких почуттів і дій, які, якщо взяти почуття, насильно викликаються особливими засобами, а якщо взяти дії, то здійснюються тільки за вказівкою та з покорі» [1, с. 88]. Діалектика природного і позитивного актуалізує діалектику свободи і примусу. Іпполіт пише: «з одного боку, позитивність сприймається Гегелем як перешкода людській свободі і, як така, зазнає осуду. Пошук позитивних елементів певної релігії і, можна додати,

суспільного устрою, означає відкриття в них того, що нав'язується людині примусом і затьмарює чистий розум; з іншого боку, позитивність, що стає переважаючою в підсумку розвитку думки Гегеля, повинна бути узгоджена з розумом, який покликаний таким чином подолати свій абстрактний характер і набути відповідність конкретному багатству життя. Так проясняється, чому поняття «позитивність» розміщено в центрі гегелівської перспективи» [5, р. 23]. Позитивність у ранніх працях Гегеля, згідно Іпполіту, пов'язується з примусом, що вступає в діалектичне зіткнення зі свободою.

Позитивність визначена через обмеження інтерпретується Фуко в контексті його проекту археології сучасності, що розкриває обмеження знання в дискурсивних конфігураціях. Позитивність перейменована в диспозитив і осмислена через примус скеровує проект генеалогії, що досліджує сплетення знання і влади. У даному контексті слова про Гегеля, промовлені Фуко під час доповіді в Колеж де Франс, звернені до оцінки, насамперед, власного філософського проекту: «потрібно знати, наскільки Гегель, можливо, якимось підступним чином, наблизився до нас; потрібно знати, що все ще гегелівського є в тому, що дозволяє думати проти Гегеля, і потрібно розуміти, у чому наш позов до нього є, можливо, тільки ще однією хитрістю, яку він нам протиставляє і в кінці якої чекає нас, нерухомих і потойбічних» [4, р. 74].

Літератури

1. Гегель Г. В. Ф. Позитивность христианской религии; пер. с нем. А. Михайлов // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет : в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 88–208.
2. Foucault M. Dits et Ecrits, 1954–1988. Т. III. Paris: Gallimard, 1994. 834 p.
3. Foucault M. The archeology of knowledge; transl. from fr. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon books, 1972. 245 p.
4. Foucault M. The order of discourse // Untying the text: a post-structuralist reader. Edited by Robert Young. London: Routledge, 1981. P. 51–78.
5. Hippolyte J. Introduction to Hegel's Philosophy of History; transl. from fr. B. Harris, J. Spurlock. Gainesville, Fl: University Press of Florida, 1996. 88 p.

Петрушов В. Н.

*Украинский государственный университет
железнодорожного транспорта*

НЕМЕЦКИЙ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ДУХ И ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ ФРИДРИХА ДАНИЕЛЯ ЭРНСТА ШЛЕЙЕРМАХЕРА (1768-1834)

2018 год, как и многие другие, выдался для европейской и мировой философской общности весьма богатым на круглые даты (например, для украинцев – Богдан Александрович Кистяковский 1868 – 1920 философ, правовед, социолог). А для Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина и, особенно, для кафедры теоретической и практической философии весьма знаменательным – 260 лет со дня рождения первого заведующего этой кафедрой Иоганна Баптиста Шада. Этот мыслитель приобрел известность в тогдашней Российской империи как оригинальный комментатор и популяризатор философских идей Канта, Фихте, в меньшей степени Шеллинга и, тем более, Гегеля (ввиду его более позднего выхода на арену философской жизни Германии). Шад принес в Харьков дух немецкого философствования. И чтобы понять этого философа недостаточно проникнуть в биографические сведения о нем и в его труды, необходимо окунуться мыслью в ту духовную ситуацию, в которой он формировался как философ. А она, эта ситуация, весьма и весьма своеобразная. Немецкий философский дух вызывал и вызывает удивление не только у западноевропейской общности, но и у мыслителей всей, как говорили древние греки, ойкумены. Добавим – философской ойкумены, в особенности. Этот дух формировался в таких условиях исторического развития Германии, когда она была экономически и политически отсталой и раздробленной. Хотя, справедливо заметить, до открытия Америки такой отсталости не было. Северные города и земли Германии экономически задавали тон почти всей Западной Европе. Через обреченность

немецкого общества на вынужденную практическую бездеятельность «дух народа» сосредоточился на самом себе и достиг наивысших высот абстрактного мышления, в пучине которого и строил свои величественные замки. Отсюда – высочайший теоретико-рефлексивный уровень немецкого философствования, формирования устойчивой привычки к отрешенному рефлексивному рассмотрению предметов, а также полная открытость к восприятию чужих идей, как прошлого, так и современного. Этот дух формировался не только Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем, которые, согласно марксизму, сосредоточили в своем творчестве способность немцев «переварить» и двинуть европейскую философскую мысль к сияющим вершинам метафизической абстракции, удивить мир грандиозными всеохватывающими системами бытия. Стоит согласиться с оценкой Ф. Энгельсом философской системы Гегеля: с тех пор, как человечество стало мыслить не было такой всеохватывающей системы. И далее: куда бы не вторглась исследовательская мысль Гегеля – везде он оставляет гениальный след.

Можно выделить любую эпоху немецкой истории и она будет поражать жителей Земли XXI века своим мощным шествием немецкого философского духа в глубины сверхчувственной пустоты, которая открывается как обрыв нашей мысли, как Бездна (в индийской философии шунья, в китайской великий предел), которую европейские мыслители именовали Вечностью и Бесконечностью и, в конце-концов, как Ничто. Возьмем XVIII столетие, оно оказалось для немецкой этнической общности весьма плодотворным (можно сказать наиболее плодотворным), но не в области политики и экономики, там тон задавали французы и англичане, а в области литературы и философии. И, если следовать Гегелю, что философия есть эпоха схваченная мыслью (и великая литература и поэзия, и музыка в том числе!) то достижения немецкого духа выражались через свою немецкую эпоху как эпоху шествия мирового духа. Плюрализм философской мысли явился выражением, в конечном счете, (или, правильнее сказать,

в весьма значительной мере) раздробленности тела немецкого этноса на более трехсот государственных образований. Наиболее рельефно это выразилось в монадологии Лейбница. А формирование представления о тотальности выражало глубинную (тевтонскую) тенденцию к завоеванию и созданию объединенного немецкого рейха, что и осуществил позднее через Eisen und Blut великий канцлер Бисмарк. Но это будет потом... Указанная раздробленность очень повлияла на способность немецкого философского (и, в целом, мировоззренческого) духа не только усваивать (хотя, может быть, для немцев это звучит несколько уничтожительно) в разнообразных формах достижения французов и англичан, синтезировать в единство эти достижения, но и вырабатывать в соответствии с особенностями своей духовной субстанции оригинальные и неповторимые системы (и не системы) миро и человекопонимания. Скажут: немцы сами разберутся с этим усвоением, им виднее. И это будет правдой. Но не менее правдой будет и взгляд со стороны. Выскажу мысль, которая конечно же не бесспорна. И опять со ссылкой на Энгельса, который утверждал, что почти все существующие на то время философские направления в зародыше уже наличествовали у философов Древней Греции. Если посмотреть на то изобилие оригинальных идей в немецкой культуре вообще и философии, в частности (особенно XVIII века), то в этом своеобразном «философском котле» имелись в зародыше (как тренды, как своеобразные интенции) и в XIX и в XX, да и в XXI веках почти все философские направления. Стоит только проанализировать этот массив европейской культуры. Названные ранее представители так называемой немецкой классической философии не вырастали как грандиозные мыслители на голом месте. Они формировались в горизонте немецкой культурной философской субстанции. А она вмещала духовную мощь множества мыслителей. Достаточно назвать хотя бы имена Лессинга, Гамана, Гердера, Якоби, Шиллера, которые навсегда останутся в памяти не только немцев, как их родовое величие, но и всего человечества. И, продолжая этот

ряд великих имен, выделим Шлейермахера со дня рождения которого в этом году, а именно 21 ноября, исполняется 250 лет. Его имя фигурирует в лютеранском богословии, в философии как одного из основателей современной герменевтики, в этике, эстетике, где он сказал свое весомое слово. Он считается одним из зачинателей платоновского вопроса. Его филологические и историко–философские исследования посвящены проблеме подлинности и исторической последовательности написания сочинений Платона. Шлейермахер автор превосходного перевода на немецкий язык этого гениального древнегреческого мыслителя.

Фридрих Эрнст Даниел родился в 1768 году в том же городе, где в 1679 году родился знаменитый систематизатор философии Г. Лейбница Христиан Вольф. Этот город – Бреслау (сейчас в Польше – Вроцлав). В 1787 году начал изучать богословие в Галльском университете. В 1798–1804 гг. активно общался с братьями Шлегелями и с другими представителями т.н. кружка романтиков. С 1810 года работал профессором в открытом в этом же году Берлинском университете, получил звание академика Берлинской академии наук. (Существует мнение, что именно он не дал возможности Гегелю стать академиком, обвинив его в скрытом атеизме). Результатом его активной научной деятельности стало двухтомное исследование догматики лютеранства. В своих рапсодически - возвышенных «Речах о религии» (1799) и «Монологих» (1800) создал целостный образ религиозно-эстетического мировоззрения в духе раннего романтизма. В дальнейшем выступил с рядом трудов по философии: «Диалектика» (1804, издана после смерти автора), этики, эстетики, психологии, протестантской догматики. В основу «Диалектики» был положен его курс лекций по философии, который он читал студентам Берлинского университета. Этот труд был издан В. Дильтеем, который защитил в 1864 году докторскую диссертацию по этике Шлейермахера. Позднее В. Виддельбанд читал студентам философского факультета Берлинского университета курс «Система Шлейермахера» и

работал над трудом «Жизнь Шлейермахера», первый том которого вышел в двух частях в 1870 году.

Не смотря на то, что на формирование его философских взглядов значительно повлияли Кант, Фихте и Шеллинг, ему все-таки удалось создать свою собственную оригинальную систему теоретической и практической философии. (Он не стал просто эпигоном). А это свидетельствует не только о его способности переосмысливать достижение западно-европейской философской мысли, но и о том, что он, как мыслитель, все-таки движется в русле идей, предложенных Кантом. Хотя, как оригинальный мыслитель, по-своему реализует в своем творчестве эту линию.

В основу теоретической философии он кладет понятие «Знание» и это правильно, ведь философствование как познание и творение концептов (Делез и Гваттари) реализует себя в мышлении (и есть само мышление), которое направлено на выявление взаимоотношение человека и мира (видимой природы, которая для человека есть проявлением бесконечности) и это отношение охватывается понятиями, которые имеют наивысший уровень обобщения. Поэтому для нас мир-это мир нашего знания в первую очередь. Именно такие рассуждения положены в основу теоретических построений не только Беркли и Юма. Эти рассуждения вывели философскую мысль Канта на критический пересмотр всего предыдущего мировоззренческого знания, которое он называл догматическим. Акцент был перенесен с онтологии на гносеологию. С именем Канта связана величайшая революция в философии, которая по своей радикальности может быть сравнима с сократовско-платоновской или картезианской. Кант сравнивал себя с Коперником, говорил о том, что он осуществил революцию в способе мышления. Такое перенесение теоретизирования и явилось коперниканским переворотом в философии. Знаменитые кантовские вопросы: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек? через столетия перекликаются с сократовским «я знаю, что я ничего не знаю» и выражают

мощное движение рационалистической позиции, в которой органически соединяются как позиция Декарта, так и позиция Локка. Но вернемся к Шлейерахеру. Его позиция движется в русле классического рационалистического европейского философствования. Ведь знания выступают средством ориентации человека в мире и есть результатом его взаимодействия с природой. Знание – это граница бытия человека как человека. Нет знания – нет человека как человека. Только человеку открывается бытие мира как его бытие. Отсюда, возможно, и вытекает представление о тождестве мышления и бытия, которому (тождеству) положил начало в философской европейской традиции и четко и ясно изложил Парменид. Знание как таковое провозглашается Шлейерахером идеалом и этот идеал, который выявляет себя в мышлении человека как граница экзистенциальной интенции реализуется в тождестве мышления и бытия. И бытие, и само знание как идеал обуславливает весь процесс познавательной деятельности. Такая трактовка, на наш взгляд, вытекает из восприятия Шлейерахером пантеистических идей Спинозы (он присоединился к знаменитой дискуссии, которая разгорелась в связи с посмертной публикацией беседы Лессинга с Якоби, и получила название «Спор о Спинозе». Длилась с 1785-1787 г.г.). Вероятно, позднее, результатом участия Шлейерахера в этом споре был его отход от позиции Фихте, под влиянием которого он в то время находился, и восприятие принципа единства бытия и мышления. Но это единство или тождество (как у Шеллинга) составляет лишь предпосылку знания, но не его предмет. Движение познания – это схождение мысли по ступеньках родов и видов реального бытия, самой низкой границей которого выступает чистое многообразие без единства, то есть материя, а вершиной – чистое единство без многообразия. И это чистое единство, то есть Абсолют, есть не что иное как Бог. Бог – это верховное бытие, которое снимает все противоположности, содержащиеся в бытии. Наивысшей противоположностью среди них есть противоположность предметного и духовного бытия. Бог, являясь единством

противоположностей (то есть Абсолютом), не может быть охваченным абстрактной мыслью в этой своей абсолютной сущности, ибо любое познание имеет обязательным условием наличие противоположностей. Это абсолютное единство мышления и бытия (то есть Бог) может открываться лишь непосредственному знанию (Это уже близко ко взглядам Гамана и Якоби как представителей «философии чувства и веры») или глубокому внутреннему чувству. Чувству зависимости от конкретной целостности, которой проникнуто его (Бога) бытие. Именно в чувстве зависимости Шлейермахер усматривал источник и основу религии. А какова же цель философии, в чем она заключается? Этой целью, согласно немецкому мыслителю, есть не придание истинности совокупности положений, которые лежат в основе знания, целью выступает процесс воспитания мышления в направлении реализации идеала знания. Любое знание содержит в себе две составляющие: 1) идеальную и 2) реальную. Эти составляющие проявляются в виде: а) интеллектуальной (мышление) и б) органической (восприятие) функций. Местом соединения этих познавательных функций выступает интуиция. Опираясь на такое понимание знания Шлейермахер дает деление науки на две группы: 1) физика – это знание о реальном, которое распадается на историю природы и естествознание; 2) этика – знание об идеальном, которое состоит из истории культуры и этики в узком значении этого слова. Истокования действительного знания как идеала, к которому человек может лишь приближаться, заставило Шлейермахера ввести познавательную интенцию к абсолютному знанию в саму структуру субъекта (о подобном мы говорили выше, но в другом аспекте нашего дискурса). Первичной формой такого выявления тяготения к абсолютному знанию выступает вера в это знание. Эту веру Шлейермахер называет «верой в Абсолют» и «верой в Бога». Вместе с тем, поскольку Бог есть условие познания, то сама познавательная деятельность не может быть применена к нему. Поэтому не разумом, а чувством открывается вера. Такое чувство немецкий мыслитель называет

«религиозным чувством». Таким образом, религии присуща специфическая функция, которая не сводится ни к познавательной, ни к этической. Человек чувствует наличие в мире присутствующей силы Творца. Религиозное чувство глубоко индивидуальное, ибо ему не присуще свойство транзитивности, которое характерно для знания. Именно поэтому религии нельзя научить, она должна родиться в самом человеке, как реализация его религиозного чувства. А поэтому не бывает «нерелигиозных» людей, а лишь такие, в которых религиозное чувство не развито. А как же относительно тех людей, кто презрительно относится к религии? Мыслитель констатирует следующее: уже самим фактом презрения те, кто презирает, признают ее значение в жизни человека. В своей практической философии, которая представляет собой не что иное как этику, Шлейермахер пытается преодолеть дуализм необходимости и свободы, природы и морали, долга и склонности. Этот дуализм, как известно, ввел Кант и его воспринял Фихте, но Шлейермахер в решении указанной проблемы пошел в направлении близкому Шеллингу и Гегелю и усматривал в бытии проявление моральной воли. Идея морального закона как внутренней сущности любого разумного существа позволяет снять кантовское противопоставление природного влечения и этического долга. История морального самосовершенствования выступает как процесс согласования разумного и природного и на этом основании индивидуального самосовершенствования.

Что касается его вклада в разработку основ герменевтики, то он заслужено считается одним из главных её основателей в Новое время. Для него герменевтика – это метод, позволяющий анализировать культурно-исторические целостности и духовные миры, порождаемые разными историческими эпохами. Этот метод применяется им в исследовании произведений искусства и исторических текстов, в которых интерпретатор должен увидеть не только содержание, но и способ продуцирования текста. Для реализации этого задания необходимо применять искусство

грамматики. В процессе интерпретации должен осуществиться акт вторичного творчества, то есть текст должен быть рационально воспроизведен интерпретатором в той же последовательности как он создавался автором.

Мы не затрагиваем здесь вклада Шлейермахера в разработку проблем эстетики, лишь отметим следующее: Он считает основной специфически эстетической категорией не прекрасное, а художественное совершенство, или выразительное мастерство, в котором исчезает различие прекрасного и безобразного, больших и малых произведений искусства перед лицом мастерства человеческой выразительной детальности, вырастающей из темной области непосредственного сознания.

Таким образом, наш дискурс имел целью продемонстрировать, что мировоззренческое достояние этого мыслителя не принадлежит только истории. Например, его герменевтика нацеливает на углубление исследовательской мысли в его идеи как источник философского вдохновения. Он был философствующим теологом и не легко разделить эти составляющие. Шлейермахер принадлежит классической традиции философствования. Его философствование подтверждает известное выражение Гегеля, заключающееся в следующем: мышление должно было с необходимостью стать на точку зрения Спинозы – быть Спинозистом существенное начало всего философствования. Закончим несколько измененными романтическими словами Ивана Франко: Труды Фридриха Шлейермахера – «Морська глибина, хто в ній пірне аж до дна, той, хоч і труду мав досить, дивнії перла виносить».

Поперечна Г. А.

*Тернопільський національний
педагогічний університет ім. В. Гнатюка*

НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ ЯК ОДИН ІЗ ФАКТОРІВ СТАНОВЛЕННЯ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНО- АКАДЕМІЧНОЇ ШКОЛИ

«Без міжнаціональної взаємодії прогрес національної культури не є можливим. Тому реальне буття філософії у системі національної культури значною мірою зумовлюється спрямуванням та інтенсивністю міжнаціональних культурних контактів» [1, с. 27], – підкреслював свого часу В. С. Горський. Це яскраво підтверджується історією української філософії. Однак, якщо брати до уваги форми і ступінь взаємодії вітчизняної інтелектуальної думки з філософською культурою інших народів, то очевидно, що їх інтенсивність починає зростати з моменту становлення професійної філософії в Україні. Філософські курси професорів Києво-Могилянської академії є яскравим прикладом синтезу ідей гуманізму, реформації та просвітництва з традиціями вітчизняної культури. З моменту реорганізації Києво-Могилянської академії в Київську духовну академію центр зацікавлень переноситься на німецьку філософію. Це не дивно, позаяк з кінця XVIII ст. Німеччина стала провідною школою європейського мислення та центром, який визначав вектор розвитку філософії взагалі. Викликавши серйозні зміни в різних сферах духовно-культурного життя, німецька філософія зумовила принципово новий погляд на людину, історію, мистецтво, право, суспільне життя тощо. З іншого боку, беручи до уваги підозріле ставлення уряду до філософії в Російській імперії, можна з певністю стверджувати, що критичний аналіз німецького ідеалізму не лише залучав вітчизняну думку до світового філософського процесу, але і створював певний простір, в межах якого академічні мислителі могли висловлювати свої погляди. Відтак зрозуміло, що серед

представників київської духовно-академічної школи практично немає філософів, які не зверталися б до цієї тематики.

Першим, хто звернувся до розгляду ідей новітньої німецької філософії, був Іван Михайлович Скворцов – перший викладач філософії в Київській духовній академії, активний сподвижник її ректора-реформатора Інокентія (Борисова), один із фундаторів київської релігійно-філософської школи. Усвідомлюючи необхідність відмови від традиційних прийомів філософування та зміни форм і методів навчання, він не лише розширив філософську проблематику, але й запровадив вивчення поглядів визначних філософів за першоджерелами. Знайомство з ідеями представників німецької класичної філософії актуалізувало для київського професора проблему співвідношення розуму і віри, яка в свою чергу вимагала теоретичного осмислення догматів православ'я в нових умовах та вироблення виваженої позиції щодо інших форм віри і популярних західноєвропейських ідей. Як зазначив свого часу Г. Г. Шпет, в духовно-академічній філософії ця проблема набула не лише домінантного значення, але і специфічного забарвлення, позаяк її представники зазвичай підміняли загальне питання про релігію питанням про православ'я. [5, с. 155–156]. Таким чином, виходячи з проблеми співвідношення розуму і віри, І. М. Скворцов намагався здійснити аналіз та оцінку поглядів німецьких мислителів. Виявляючи достатньо стримане відношення до філософії Фіхте і Гегеля, найбільше уваги він приділяв Канту, результатом чого стала його праця «Критичний огляд Кантової релігії в межах одного розуму» (1835 р.). Справедливо зазначити, що і досі ця робота залишається взірцем критичного сприйняття та творчого переосмислення ідей західноєвропейської філософії на ґрунті вітчизняної культури. Вказуючи на цінні і глибокі положення філософії Канта, високо оцінюючи її значення, автор праці зосередився головним чином на трьох найважливіших для нього проблемах – людини, церкви і Бога. На підставі їх аналізу він спробував спростувати такі положення Канта, як перевага розуму над чуттям, вчення, побудованого на розумі, над Одкровенням,

моральності – над боговпануванням. Викладаючи власні погляди на співвідношення розуму і віри, релігії і знання, та виступаючи проти сліпої впевненості у всесильність розуму і переваги холодного розрахунку в житті людини, І. М. Скворцов заклав підвалини, характерні для філософської рефлексії київської духовно-академічної школи.

Результатом вивчення філософських систем представників німецького ідеалізму стала праця Василя Миколайовича Карпова «Філософський раціоналізм Новітнього часу». Написана у зрілі роки, вона засвідчує, що мислитель еволюціонував від захоплення цією філософією, до формування власної стійкої світоглядної позиції. Згадуючи цю роботу, В. Зеньковський зазначав: «Не можна відмовити Карпову ні у вдалій образності, ані в істотній влучності його критики» [2, с. 113], що ще раз підкреслює глибоке знання її автором предмета дослідження. Будучи стурбованим зростанням популярності раціоналістичних систем в Росії та поверхневою обізнаністю з ними, Карпов спробував з'ясувати, чи відповідають характер і спрямування німецької філософії не лише православній вірі, але й особливостям громадянського і народного життя. В процесі ґрунтовного аналізу філософії Канта і Гегеля, він прийшов до висновку про непевність їх вихідних начал та чисто зовнішню привабливість цих систем. Однак найважливішим для нього було те, що захоплення ними в Росії не лише не матиме позитивних результатів, а навпаки, спричинить негативні наслідки для морального життя суспільства: «Філософія Гегеля визнає розум оракулом безумовної істини та скеровує до руйнування найбільш священних зв'язків, якими з'єднуються суспільства, позаяк не тільки релігійні, але й моральні переконання... суть лише розвинені розсудком форми – ідей» [3, с. 299]. Головним недоліком діалектичної філософії Карпов вважав його хибний погляд на релігію та її співвідношення з мистецтвом і філософією. Намагаючись дослідити корені філософського раціоналізму, Василь Миколайович прийшов до висновку, що останній є наслідком релігійного раціоналізму та запроваджених

Лютером реформ. Ця філософія відповідає духу лютеранства, особливостям народного віросповідання, що спирається на авторитет розуму. З легкої руки Канта, який увів в метафізику начало протестантства, цей тип філософування став властивим практично для всіх німецьких мислителів. Звідси вчений робить висновок, що для вітчизняної культури, побудованої на ґрунті православ'я, раціоналізм неприйнятний, позаяк не відповідає її особливостям. Відтак він наголошує на необхідності створення власної філософії, яка узгоджується з початками народного життя, його духом і віруваннями.

Система Шеллінга мала вагомий вплив на філософські погляди Йосипа Григоровича Міхневича та Петра Семеновича Авсенева. Хоча щодо першого, то слід відзначити, що в його творах є відчутними також і впливи Фіхте та Гегеля. У своїй праці «Досвід простого викладу системи Шеллінга, яка розглядається у зв'язку з системами інших германських філософів» (1850 р.), Міхневич високо оцінює німецьку філософію, називаючи її «Грецією в новому світі» [4, с. 6], якій по праву належить перше місце в історії філософії. Розкриваючи генезу німецького ідеалізму, він демонструє не випадковість Шеллінгового пантеїзму, відводить особливу увагу аналізу його філософії одкровення, вчення про Бога та людину і, зрештою, доводить необхідність синтезу знання та віри, філософії і релігії. Такий синтез, на його думку, передбачає узгодження істин розуму з істинами Одкровення на основі повного збереження характеру і значення кожного з них.

Німецька класична філософія мала важливе значення і у становленні філософської позиції такого видатного представника київської духовно-академічної традиції, як Сильвестр Сильвестрович Гогоцький. Виходячи з того, що філософії Гегеля присвячена докторська дисертація мислителя, деякі дослідники відносять його до числа гегельянців. Однак це не зовсім правильно, позаяк він не просто інтерпретує діалектичне вчення Гегеля, але й надає йому критичної оцінки з точки зору власних світоглядних настанов. На самостійності й оригінальності аналізу ним німецького ідеалізму наголошував

Шпет: «Критичний погляд Гогоцького, таким чином, не є догматичним протиставленням завчених тверджень і не є тією горезвісною quasi-іманентною критикою – талан бездарності, – яка при відсутності самостійної думки виловлює в розглядуваному вченні лише формальні суперечності і словесну неузгодженість. Критика Гогоцького просякнута історизмом в хорошому філософському смислі» [5, с. 217].

Крім Гегеля, Гогоцький багато уваги приділяє також і аналізу систем Канта, Шеллінга, Фіхте, вказуючи на їх здобутки і недоліки. Розглядаючи німецьку класичну філософію як таку, що розвивається в напрямку від суб'єктивізму до об'єктивізму, він визнає найвищим її досягненням діалектичну систему Гегеля. Найважливішою хибою автора «Науки Логіки» український філософ вважає неправильне розуміння сутності Бога та його співвідношення зі світом. На його думку, ототожнення безумовного з дійсним порядком речей, обмеження його фактами внутрішнього і зовнішнього життя не лише спотворює релігію, але й веде до заперечення вищого начала, сприяє поширенню нігілізму й матеріалізму, позбавляє людське буття надійної основи.

Очевидно, що німецька філософія виступала своєрідним катализатором філософської рефлексії представників київської духовно-академічної школи. Ідеї німецьких мислителів трансформувалися у них крізь призму ціннісних орієнтирів православної духовної культури, що, зрештою, сприяло остаточному оформленню оригінальної філософсько-теїстичної традиції.

Література

1. Горський В. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). Філософські нариси. К.: Центр практичної філософії, 2001. 236 с.
2. Зеньковский В. В. История русской философии. Ленинград: Эго, 1991. Т.1. Ч.2. 280 с.
3. Карпов В. Н. Философский рационализм Новейшего времени. // Христианское чтение. СПб., 1898. Ч. 1.
4. Михневич Й. Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов.

Речь, читанная в торжественном собрании Ришельевского лицея, по случаю окончания 1849/1850 академического года. Одесса, 1850. 55 с.

5. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. М., Правда, 1989. С. 11–345.

Прокопенко В. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ ИЛИ НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ?

В докладе рассматривается вопрос об особенностях восприятия, изучения и преподавания немецкой философии XVIII-XIX века в современной Украине и некоторых других государствах, ранее входивших в состав СССР. У философов и историков философии из этих стран наблюдается очевидное сходство в подходах и наличие общих проблем в исследованиях немецкой идеалистической традиции, что исторически обусловлено их общим прошлым, осмысление которого требует критического внимания к понятийным и терминологическим этапам советской философии, многие из которых сохраняются до сих пор. Из множества аспектов темы мы хотим выделить один, педагогический, поскольку именно в университетских курсах чаще всего скрываются предрассудки, которые изначально инфицируют сознание будущих членов научного сообщества и впоследствии определяют их общетеоретические и методологические заблуждения.

В нашем случае это термин «немецкая классическая философия», которым пользуется большинство авторов из Украины, России и других постсоветских государств в историко-философских работах, названиях университетских курсов и, соответственно, учебников, пособий и т.д. Использование термина «немецкая классическая философия» в последние годы вызывает многочисленные возражения со стороны ряда постсоветских авторов, заявляющих о

необходимости дистанцирования от советской философии и немедленном погружении в общеевропейскую философскую жизнь. Эти авторы настаивают на том, что сам термин «немецкая классическая философия» является нефилософским, выполняя функцию маркера оторванности от мирового философского сообщества и принадлежности к устаревшей идеологизированной философии диалектического и исторического материализма.

Рассмотрим аргументы, приводимые сторонниками этой позиции: во-первых, принято считать, что выражение «немецкая классическая философия» ведет свое происхождение от работы Ф. Энгельса 1886 г. «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», но у Энгельса говорится о «классической немецкой философии», а не «немецкой классической философии», кроме того, в работе Энгельса это понятие не распространяется, ни на Шеллинга и Фихте, имена которых вовсе не упоминаются в работе, ни на Канта, о котором Энгельс говорит только вскользь и мимоходом. Во-вторых, ни Энгельс, ни советские философы не смогли установить, так же, как и персональный состав представителей немецкой классической философии, ее хронологические границы, как нижнюю, так и верхнюю. В-третьих, вопреки всем стараниям, определение общих существенных признаков для учений пяти философов, традиционно включаемых в состав немецкой классической философии (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Фейербах) оказалось невозможным без искажения содержания этих учений. Из этого делается вывод: немецкая классическая философия является советской философской идеологемой, сформировавшейся в советской философии 20-х – 40-х годов. Соответственно, «НКФ в данном контексте – это не самодостаточное явление, а всего лишь главный теоретический источник марксизма» [1, с. 33]. За пределами советской философии, считают критики, данное понятие выражается термином «немецкий идеализм», что указывает на его существенно иное, более глубокое и не ангажированное идеологически, содержание.

Действительно, в англоязычной литературе мы часто встречаем термин «German Idealism», однако он вовсе не является исключительным и не отменяет выражения «Classical German Philosophy», которым в качестве синонима пользуются, например, авторы «The Cambridge Companion to German Idealism» и других работ обобщающего характера (например, «The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy»). Что же касается немецкоязычной историко-философской науки, то в ней термин «немецкая классическая философия» часто используется наряду с термином «немецкий идеализм» или «трансцендентальная критическая философия». Более того, как утверждает автор многочисленных работ в этой области Эрнст-Отто Оннаш, в последние годы выражение «немецкая классическая философия» полностью вытеснило своих конкурентов. Учитывая это обстоятельство, мы можем предположить, что за терминологическими расхождениями стоит не одно только идеологическое влияние советского марксизма, а существенные различия в понимании самой сути понятия, определяющего одно из самых значительных явлений в истории мировой философской мысли. Возможно, поэтому попытки просто исправить имена и ввести в университетские учебные планы изучение «немецкого идеализма» не привели на постсоветском пространстве к сколько-нибудь заметным результатам – в большинстве университетов Украины, Белоруссии, России, Казахстана читается по-прежнему курс истории немецкой классической философии. Есть, впрочем, исключения: например, в Белорусском государственном университете курс под названием «Немецкий идеализм конца 18 – первой трети 19 века» преподает Т. Г. Румянцева, активная сторонница именно такой формулировки, аргументы в пользу которой изложены в ее многочисленных работах. В Киевском университете имени Т. Г. Шевченко читается курс «Немецкая философия Нового Времени», который, однако, открывается темой «Немецкая классическая философия» и по содержанию мало чем отличается от традиционных курсов НКФ (правда, включает еще немецкое Просвещение и семинарские занятия,

посвященные английским эмпирикам Бэкону, Гоббсу, Локку и совсем тоже не немецким рационалистам Декарту и Спинозе). МГУ, ВШЭ и многие другие российские университеты также скрывали проблему включением немецкой философии XVIII-XIX вв. в рамки общих курсов истории западной философии.

По нашему убеждению, подобные манипуляции с терминами останутся не более чем каргокультовыми практиками до тех пор, пока не будет проведена ревизия самого содержания понятия немецкой классической философии и предпринято переосмысление привычных подходов к ее исследованию.

Первое, что обращает на себя внимание, это отношение к немецкой классической философии как своего рода коллективному проекту, авторы которого вдохновлялись общей целью. Именно такой взгляд настойчиво продвигали советские историки философии, но собственно авторство этого подхода принадлежит не Ленину или Марксу, а Гегелю, который категорично настаивал на том, что процесс историко-философского развития есть последовательное разворачивание единой системы: «История философии показывает, что кажущиеся различными философские учения представляют собою отчасти лишь одну философию на различных ступенях развития, отчасти же особые принципы, каждый из которых лежит в основании одной какой-либо системы, суть лишь ответвления одного и того же целого. Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно, поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому, если только оно представляет собою философское учение, оно есть самое развитое, самое богатое и самое конкретное» [2, с. 31]. Предполагаемая общая цель философов, согласно этой гегелевской установке, состоит в достижении конкретного единства бытия и мышления как идеала философского знания. Иначе говоря, независимо от субъективных целей, которые ставили перед собой в философии Кант, Фихте или Шеллинг, они, согласно такому представлению, всего лишь подготавливали приход гегелевской системы абсолютного идеализма. И точно так же, уже в

ленинской интерпретации, *немецкая* классическая философия в целом, стала, наряду с *английской* политэкономией и *французским* социализмом, подготовительной ступенью и источником марксизма.

Сегодня ошибочность этого телеологического представления является очевидной: проблемы, поставленные в критической философии Канта, не были забыты после «снятия» их Гегелем, а вызвали и продолжают вызывать множество разнообразных философских реакций, оставаясь постоянным стимулом к философскому творчеству. То же самое можно сказать о Фихте и Шеллинге, которые оказались не предшественниками Гегеля, а, наоборот, серьезными его конкурентами – как это случилось, например, в русской философии.

Второе, что несет с собой использование понятия немецкой классической философии в постсоветской традиции – собственно идея классического философствования, что влечет за собой необходимость демаркации между классиками и эпигонами. Именно поэтому советские и большинство постсоветских историко-философских работ в этой области не замечали ни йенских романтиков, ни Рейнгольда, Якоби, Маймона – когда в 1986 г. вышла известная работа А. В. Гулыги «Немецкая классическая философия», само упоминание автором имен Лессинга, Гердера и даже Гете и Шиллера выглядело покушением на догмат о пяти классиках. В этом отношении, как свидетельствует даже самый беглый обзор постсоветской литературы, мало что изменилось. Такой подход выглядит откровенным анахронизмом после того, как исследования последних десятилетий, предпринятые критические издания текстов немецких философов и архивные поиски привели к созданию совершенно иной панорамы философской жизни Германии конца 18 – первой трети 19 века: П. А. Резвых резонно замечает, что если взять наследие немецких классиков в полном объеме, то оно оказывается похожим на «недостроенное здание, покрытое лесами и со всех сторон окруженное заготовленными строительными блоками,

причем о назначении некоторых из них сегодня можно только гадать» [3].

Третий, наименее очевидный, однако, наверное, самый опасный призрак, своего рода «призрак театра», затрудняющий исследования немецкой философии в постсоветской историко-философской науке, имеет психологическую природу. В советской философии учения Канта, Фихте, Шеллинга (кроме позднего), Гегеля и Фейербаха в силу своей защищенности статусом источника марксизма породили гигантскую литературу разного (иногда, впрочем, довольно высокого) качества. Это создало иллюзию высокой степени изученности немецкой философии, что вполне предсказуемо отпугивает молодых ученых: так же, как, например, в случае с античной философией, исследование немецкой философии требует гигантских усилий по освоению исследовательской литературы, чтения источников на (увы) теперь уже мало распространенном у нас языке, владения высочайшей культурой теоретического мышления, без которой немислимо понимание этих философских учений. Ситуация с переводами трудов даже самых значительных немецких философов на украинский язык выглядит весьма удручающе. В итоге исследования немецкой философии продолжают быть, и в Украине, и в большинстве других постсоветских государств, преимущественно делом энтузиастов-одиночек, и их круг вряд ли может быть существенно расширен без серьезных преобразований, которые, по нашему убеждению, должны начинаться еще на университетском уровне.

Литература

1. Панафідіна О. П. Проблема термінологізації німецької філософії кінця XVIII–початку XIX ст.: радянська версія // Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць / Ред.: Я.В. Шрамко. Вип. 17. Кривий Ріг, 2016. С. 16–35.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика // Г. В. Ф. Гегель. Сочинения: в 14 т. М., Л.: Партийное издательство, 1929–1959. Т.11. 369 с.

3. Резвых П. В. В поисках нового образа немецкой классической философии / Воспоминания [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: <https://iphras.ru/page22106377.htm>

Соснина Ю. С.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

НЕМЕЦКАЯ «КЛАССИЧЕСКАЯ» ФИЛОСОФИЯ: ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДТЕКСТ

В XX веке мы пережили философскую катастрофу – марксизм ощутил нужду в презренном им немецком идеализме. Но все было бы хорошо, если бы он не решил спустить немецкий идеализм «с небес на землю», и если бы это не влияло на наше теперешнее восприятие.

Конечно, главная проблема в том, как это до сих пор влияет на наше (преимущественно постсоветское) восприятие, понимание и интерпретацию немецкого идеализма. Ведь всякий раз, когда мы произносим «немецкая классическая философия», мы заранее выбираем интерпретацию (или она – нас).

На мой взгляд, мы вынуждены встретиться с ситуацией, когда точность выбора философских терминов чрезвычайно важна. Это – ситуация дифференциации «немецкой классической философией» в марксистско-ленинистском смысле и относительно нейтральными «немецкая классическая философия» в широком контексте и/или «немецкий идеализм». Поскольку мы видим, что когда зарубежные источники обращаются к немецкому идеализму как таковому, они используют термин «немецкий идеализм» (например, Stanford Encyclopedia of Philosophy [6]). Однако, мы можем наблюдать и термин «немецкая классическая философия», но уже в более широком контексте – включая других философов того времени, не привязывая их как-либо к идеализму. Есть кафедры, которые используют этот термин в своем названии (например, Архиве

Гегеля в университете Бохум - Das Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie / Hegel-Archiv и др., Берлинский университет им. Гумбольдта, Йенский университет им. Фридриха Шиллера). Но, конечно, это совершенно не в том контексте, к которому отсылали Энгельс и Маркс.

То же самое мы можем увидеть у К. Фишера, интерес которого к «немецкой классической философии» развертывается «от Лессинга до Гете» [9]. А вот В. Ред, например, рассматривает также Шопенгауэра – как предшественника позднего неокантианства [12]. Стоит отметить и некоторые другие зарубежные источники, использующие этот же термин, но снова в ином контексте [1; 2; 3; 4; 5; 7; 8].

Таким образом, мы видим 3 различных использования термина – немецкий идеализм, объединяющий Гегеля, Фихте и Шеллинга, «немецкая классическая философия» в широком контексте, отсылающая к другим мыслителям того времени, включая идеализм, и «немецкая классическая философия» в интерпретации Ф. Энгельса и К. Маркса – идеалисты и Л. Фейербах. Это было бы вполне безобидно, если бы до сих пор не вызывало некоторых «философских» конфузов:

1) Ситуация с самим названием (именно «классическая»), об идеологическом смысле которого либо никто не догадывается, либо предпочитает использовать вполне осознанно.

Например, мы уже осведомлены, что понятие «немецкая классическая философия» было использовано также в марксистском дискурсе в собственной интерпретации (это же нам говорит первый запрос в Википедии или же некоторые отрывочные заметки по теме от исследователей на ПостНауке). Но никто еще не утверждал, почему мы должны относиться к этому вопросу принципиально и предельно строго.

Кроме того, даже в академической среде применение этого термина и именно в этом контексте продолжается во многих учебных заведениях постсоветского пространства. Например, в учебнике по философии В. Л. Петрушенка 2006 года мы наблюдаем, что раздел о немецкой «классической»

философии (опять это название!) заканчивается Фейербахом, материализм которого абстрактно называют «антропологическим принципом» [10].

2) Ситуация с Фейербахом. А именно – причисление его (младогегельянца и материалиста!) к «истории любви» 4-х немецкий идеалистов – Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель – вследствие намеренной мисинтерпретации немецкого идеализма марксистскими теоретиками.

3) Мисинтерпретация немецкого идеализма вообще. Гегель истолковывается как «ошибочный гений», который беспощадно охвачен туманом идеализма в догматическом толковании российских марксистов. Плеханов считал, что метафизика не может объяснить перемен, но придерживался квази-восточной системы Гегеля с фокусом на «противоречия». Кроме того, он почти отождествлял немецкий идеализм с Гераклитом: «Все течет, все изменяется», – говорит древний эфесский мыслитель. – Сочетания, называемые предметами, находятся в состоянии постоянного, более или менее быстрого, изменения. Поскольку данные сочетания остаются данными сочетаниями мы обязаны судить о них по формуле «да-да и нет-нет». А поскольку они изменяются и перестают существовать, как таковые, мы обязаны апеллировать к логике противоречия; мы должны говорить, - рискуя навлечь на себя неудовольствие гг. Бернштейнов, Н. Г. и прочей метафизической братии: - «и да, и нет, и существуют и не существуют» [11].

Таким образом, мы видим, что само наименование «Немецкая классическая философия», вовсе не всегда является еще одним нейтральным наименованием, которое можно было бы использовать «соответственно настроению». Но, наоборот, такое название может содержать идеологический посыл в зависимости от содержания, совершенно определенно заряженную структуру, которая конструирует наше представление на свой лад. Оно не дает нам совершенно никакой конкретики о характере философии, поэтому нас совершенно не смущает, что Фейербах примыкает пятым к мыслителям исключительно идеалистической традиции.

Но незаметно это совершенно нивелирует самостоятельное значение немецкого идеализма, которое рассматривается лишь как предпосылка, необходимая стадия в развитии, которая дала некоторые полезные идеи (диалектику). Однако, эти идеи рассматриваются не как самостоятельные, но как «деформированные», неправильные, которые нужно было действительно «опустить на землю». Как видно, выходит довольно плавная линия преемственности.

Поэтому проблема в том, что если мы продолжаем использовать термин «немецкая классическая философия» в разных контекстах, мы можем продолжать придерживаться устаревшего и сугубо идеологического взгляда на традицию немецкого идеализма, что вызывает все новые и новые недопонимания. Немецкий идеализм предстает не самостоятельным феноменом немецкой мысли, но лишь переходным этапом к материализму, и затем – диалектическому материализму.

На мой взгляд, то, что решительно необходимо с этим сделать, чтоб реанимировать немецкий идеализм, – выявить и обособить (а лучше – философски «изолировать») интерпретацию немецкого идеализма (по Энгельсу) как вводящую в заблуждение и идеологически направленную.

Небрежность в использовании философской терминологии должна быть раз и навсегда исключена из философии.

Литература

1. Analytic philosophy meets classical german philosophy. Münster: Mentis, 2015.
2. Die klassische deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik; 1785-1845 / Walter Jaeschke / Andreas Arndt, München: Beck, 2012.
3. Die klassische deutsche Philosophie und ihre Folgen / Michael Hackl / Christian Danz (Hg.), 2014.
4. Herder und die Klassische Deutsche Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag, 2016.

5. Husserl und die klassische deutsche Philosophie: Husserl and Classical German Philosophy. Cham: Springer International Publishing, 2014.
6. Idealism [Електронний ресурс] // Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2015. Режим доступу до ресурсу: <https://plato.stanford.edu>.
7. Klassische deutsche Philosophie / Dina Emundts, Berlin: Akademie Verlag Berlin, 2009.
8. The free development of each: studies on freedom, right and ethics in classical German philosophy / Allen W. Wood, Oxford: Oxford Univ. Press, 2014.
9. Фишер К. История новой философии. Пер.с нем. юбилейного изд. Т.1–8. СПб.: Д.Е. Жуковский, 1901–1909.
10. Петрушенко В. Л. Філософія. Курс лекцій: Навч. посібн. Львів, 2006.
11. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. В 5 т. – М.: Госполитиздат, 1956.
12. Рьод В. Шлях філософії: з XVII по XIX століття. К.: Дух і літера. 2009.
13. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / К. Маркс, Ф. Энгельс. М.: Политиздат, 1981.

Стовба А. В.

Харьковский институт кадров управления

ТРАНСФОРМАЦИЯ НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА: ФЕНОМЕН «EREIGNIS» В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

Динамичность и подвижность феномена мира без преувеличения можно назвать одной из главных черт как эпохи Нового времени в целом, так и XX века в частности. Не является исключением и философская мысль, которая призвана осмыслять мир в его бытии. Как известно, традиционная дихотомия материального и идеального существовала в европейской философии со времен античности (осмысление бытия и мышления у Парменида) вплоть до начала XX века, когда вульгарный материализм, позитивизм и марксизм с одной стороны противостояли неокантианству и неогегельянству – с другой.

Вместе с тем характерной чертой философии XX века, особенно второй его половины является отход от жестких бинарных оппозиций и стремление превзойти их посредством построения тех смысловых метафор, которые, выходя за рамки разделения идеального и материального, позволяют осмыслить мир в его целостности, превосходящей любые искусственные концепции философов. Данная тенденция в полной мере затронула и философию немецкого идеализма, когда построения Канта, Фихте, Гегеля и Шеллинга стали творчески переосмысляться их последователями, следствием чего стало возникновение таких направлений как неокантианство, неогегельянство и пр.

Разумеется, трансформация немецкого философского идеализма в XX веке не исчерпывается указанными процессами. Так, от жесткой оппозиции бытия и должного, характерной для неокантианства начала XX века, немецкими мыслителями был осуществлен переход к построению принципиально новой, несубстанциональной онтологии, которая выходила за рамки разделения идеального и материального и выявляла их общий исток на более основополагающем уровне. Среди таких попыток следует упомянуть, прежде всего, онтологию смыслов Э. Гуссерля, философию жизни В. Дильтея, и, конечно же, фундаментальную онтологию М. Хайдеггера. В этом контексте внимание мыслителей было переориентировано с поисков вечной, вневременной сущности либо трансцендентальных условий возможности ее познания на некую динамическую конфигурацию смысла, которая бы позволяла вычлнить онтологический «стержень» происходящего – события мира как такового, а тем самым осмыслить мир в целом. Апостолем данного процесса стал Хайдеггеровский переход от фундаментальной к радикальной онтологии – онтологии события, происшествия (Ereignis), когда событие превратилось в своеобразное «стержневое слово» (“Stichwort”) современной философии. Упомянутая трансформация задевает саму философию в ее основах, когда из метафизики, основанной со времен Платона на различии чувственного и сверхчувственного, она

превращается в принципиально новое, постметафизическое мышление.

Можно предположить, что в попытках превосхождения метафизики и конструирования постметафизической онтологии М. Хайдеггером следует выделить три этапа. На первом, «фундаментально-онтологическом» этапе, увенчавшемся написанием «Бытия и времени», он ставит задачу отыскать смысл бытия, под которым подразумевается время (как горизонт понятности бытия). Для этого немецкий мыслитель осуществляет онтологическое различие бытия и сущего. В результате, по верному замечанию А. Г. Чернякова, глубоко укорененное в традиции и восходящее к Пармениду противоречие между *бытием* и *временем*, сущим и временным, между вечным (эйдетическим) и преходящим (историческим) неожиданным образом превращается в свою противоположность. Теперь само время, надлежащим образом осмысленное, становится *предельным онтологическим основанием* (*курсив мой – А.С.*), приводящим в движение всю систему фундаментальных философских понятий. Как указывает Ф.-В. фон Херрманн, *искомое простое* в многообразном бытия сущего представляет собой тот наипредельнейший горизонт, из которого мы понимаем бытие сущего в этом многообразии. Изначальное существо времени должно выявиться как искомое простое бытия. Вопрос об этом предоставляющем возможность истоке суть вопрос о фундаменте традиционной онтологии. Таким образом, первый этап заключался в превосхождении забытости бытия в ходе проведения онтологического различия и прорыве ко времени как «шотустороннему», «доонтологическому» основанию и смыслу самого бытия.

Однако, как известно, в ходе осуществления данного замысла М. Хайдеггер потерпел неудачу, так и не осуществив в «Бытии и времени» экспликации самого времени и остановившись на экстазах временности *Dasein*. Иными словами, выспрашивая из устройства бытия человека о смысле бытия в целом (в чем, собственно, и состоит замысел

фундаментальной онтологии), М. Хайдеггер приходит к тому, что в итоге онтология парадоксальным образом получает онтический фундамент. Как пишет А. Г. Черняков, исходная точка онтологии Хайдеггера — сущее, которому присуще *понимание* бытия и которое в силу этого особого бытийного устройства способно вступать в отношения с сущим, сущее, которое «всякий раз есть мы сами» – Dasein. Поэтому онтология должна иметь онтическое основание (по крайней мере, — онтическое начало).

Однако время не может быть основано в синобытности (Dasein). Ведь в таком случае происходит не что иное, как «переодевание в онтологические одежды» тезиса Канта о времени как «априорной форме чувственности». Поэтому далее М. Хайдеггер и переходит ко второму этапу своего философствования – знаменитому «онтологическому повороту» (die Kehre). Если ранее немецкий философ пытался выспросить о смысле бытия исходя из синобытности (в чем и заключался смысл экзистенциальной аналитики), то теперь он *меняет направление вопрошания (в чем и состоит поворот как таковой)*, вопрошая из самого Ereignis, когда сам вопрошающий превращается в «проход» для истины бытия. На место времени как доонтологического основания бытия приходит «истина бытия», ἀλήθεια, представляющая собой «просвет», «прогалину» (die Lichtung) бытия, событие его сбывания. В это событие как «проход» (либо – позже – в «Письме о гуманизме» «страж») бытия вовлечен и человек. Иными словами, бытие из «постоянно присутствующего» (хоть и сокрытого) основания сущего превращается здесь в *событие истины бытия*, которая тематизируется как «просвет», в котором «выстает» человек.

Здесь, наконец, в поле нашего зрения полномерно входит феномен Ereignis. Как указывает сам М. Хайдеггер в «Beitraege», это слово обозначает здесь способ, каким сбывается само бытие. Тем самым время, которое ранее, на отмеченном нами первом этапе, мыслилось как «горизонт понятности бытия», оказывается отодвинутым в сторону посредством Ereignis. Данная тенденция в мышлении М. Хайдеггера –

мыслить бытие в горизонте события, когда парадоксальным образом связь бытия с временем оказывается если и не irrelevantной, то весьма незаметной – господствует, начиная с середины 30-х годов вплоть до написания «Времени и бытия» (1962). Следовательно, можно предположить, что второй – «постонтологический» – этап мысли М. Хайдеггера заключался в переходе от основанной на онтологическом различии фундаментальной онтологии к онтологии события, а также от времени как смысла – горизонта понятности – бытия к феномену «истины бытия» – ἀλήθεια. Как указывает сам немецкий философ, после «Бытия и времени» на место *мысли* заступает *истина бытия*. Однако и онтологическое различие бытия и сущего все еще остается для немецкого мыслителя актуальным, позволяя методологически обоснованно удерживать в поле зрения бытие в его отличии от сущего.

Связь бытия и времени в полной мере эксплицитно возвращается в мысль М. Хайдеггера на третьем этапе его философствования, который может быть назван «метаонтологическим». Философско-методологической базой для него является осуществленное во «Времени и бытии» «метаонтологическое различие» – бытия сущего и бытия как такового. «Мыслить бытие без сущего» означает для М. Хайдеггера не то, что связь бытия и сущего оказывается несущественной, так что на нее не обращали бы внимания, но то, что бытие не мыслится родом метафизики. Как отмечает сам немецкий философ, «попытка мыслить бытие без сущего становится необходимой, ибо нет более никакой возможности, исходно (eigens) вывести на вид бытие того, что сегодня *есть* по всему земному шару, не говоря уже о том, чтобы достаточно определить отношение человека к тому, что зовется пока «бытие». Отсюда можно предположить, что *метаонтологическое* различие служит уже не «классической» онтологической цели – постройке фундамента для сущего как «кирпича» мироздания либо философской системы, а является составляющей попытки осмыслить *само происходящее – то происшествие мира в целом, которое происходит повсеместно и ежечасно и в которое мы, как люди,*

оказываемся вовлечены не в силу тех либо иных конкретных обстоятельств, но как таковые.

Отсюда Ereignis, которое ранее у немецкого мыслителя обозначало модус сбытия самого бытия, превращается в еще более масштабный – метаонтологический феномен, который маркирует горизонт не только бытия, но и времени, а в пределе – того, что *происходящее вообще может происходить*. Тем самым в результате проведенного М. Хайдеггером «метаонтологического различия» бытия сущего и бытия как такового в поле нашего зрения Ereignis входит уже не как *событие* – способ сбытия бытия, но как *происшествие*, естество которого составляет феномен «дела» (Sache), выражающего собой «спорность» самого происходящего как чередования «прошества» и «исшествия», сокрытости и открытости, λήθη и ἀλήθεια.

Таким образом, третий, «метаонтологический» этап философствования М. Хайдеггера характеризуется посредством «метаонтологического» различия бытия сущего и бытия как такового, в результате чего Ereignis трансформируется из *события* как способа, каким сбывается бытие, в *происшествие* как исток бытия и времени. Тем самым, можно констатировать, что во второй половине XX века немецкий идеализм претерпевает столь глубокую трансформацию, что, по сути, упраздняет сам себя, превращаясь в достояние историко-философской мысли.

Суковатая В. А.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

УЧЕНИЕ И. КАНТА О ГЕНИАЛЬНОСТИ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ЛИТЕРАТУРУ РОМАНТИКОВ И СОВРЕМЕННУЮ МАССОВУЮ КУЛЬТУРУ

Известно, что И. Кант был одним из тех, кто разработал концепцию «гения» и «гениальности», в первую очередь в приложении к художественному творчеству (И. Кант «Критика способности суждения», «Антропологии с прагматической

точки зрения»). И. Кант анализирует ряд эстетических категорий, указывает на различия научной и художественной деятельности, и формирует концепцию гениальности.

Согласно этой концепции, существует разница между гениальностью в искусстве и в науке. Гений, по Канту, встречается только в искусстве, потому как наука основана на рациональных понятиях, и эти рациональные идеи можно выучить, то есть повторить. А художественное произведение гения основано на образах и оно не воспроизводимо, оно более индивидуально.

Отличие художественного гения от обычного человека или просто талантливого мастера состоит в том, гений не подчиняется уже существующим, установленным правилам, но сам создает новые, нарушая старые. Именно создание новых («своих») художественных правил отличает гения и потому его творчество абсолютно оригинально. Развивая идеи Канта можно предположить, что художественное творчество гения в то и состоит, что он создает новые художественные парадигмы, новые эстетические концепции. С этой точки зрения в качестве гения можно рассматривать того, кто находится в естественной оппозиции к уже установленным нормам, преимущественно, эстетическим, причем, не только создания текстов (любого рода), но также их оценки в массовой аудитории.

Моя идея состоит в том, чтобы показать, что концепция И. Канта значительно повлияла на содержание концепции романтиков и их идею поэта или художника как «сверх-человека», который всегда находится в оппозиции к обыденному обществу (филистеры – у Гофмана или нарождающаяся буржуазия – у Гюго). Романтики активно развивают идею художника (творческого человека) как человека особенного, «не от мира сего», который вступает в конфликт с существующими нормами, иногда преодолевая общественное и культурное сопротивление, а иногда – погибая.

Развитие идей Канта, на мой взгляд, можно увидеть в постмодернистских продуктах современной массовой культуры – в образах главных героев в сериалах «Доктор Хаус» и

«Интерны». Главный герой «Интернов» - доктор Быков концептуально претендует на свою профессиональную и интеллектуальную исключительность не только своими выдающимися знаниями и практическими умениями, но также фактом демонстрации провокативного (эксцентричного) поведения, нарушения норм традиционного поведения и «сдвижку» новой точки зрения. Так, определенная эксцентричность профессионала или представителя либеральных профессий (художника, писателя, артиста, журналиста, и вообще профессионала высокого класса) в XX-XXI веках рассматривается как одно из неявных (но ожидаемых окружающими) знаков «профессиональной гениальности» или сверх-ординарной одаренности.

Терещенко Ю. Д.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

«ПОЛІТИЧНА ОНТОЛОГІЯ» В АНАЛІТИЦІ ДЖЕРЕЛ СИСТЕМИ ГЕГЕЛЯ ТА СТАНОВЛЕННІ ГЕГЕЛІВСЬКОГО ІНТЕРПРЕТАЦІЙНОГО КОРПУСУ

Сучасну аналітику гегелівського здобутку неможливо уявити без питання, що поставив ще Бенедетто Кроче: що у філософії Гегеля є живим, а що є давно померлим [1]? Якщо це питання було б вирішено, філософська культура у «справі Гегеля» позбавилася б інтерпретаційного хаосу, але теоретичного консенсусу щодо «гегелівського живого» та «гегелівського мертвого» так і не було знайдено. Кожен з інтерпретаторів, запозичуючи щось з системи Гегеля та вводячи це *щось* до структури власного філософування, наголошує на *цьому* як на «головному про Гегеля». Так, наприклад, приголомшливу популярність отримала інтерпретаційна традиція «атейстичного коментаря до Гегеля», започаткована філософуванням Фюєрбаха, Маркса та послідовниками Маркса [2].

Водночас слід пам'ятати й про те, що розвиток будь-якої течії філософської культури не є випадковим, «як бачиться байдужій черні»: навіть якщо філософські відкриття здаються комусь фантазіями, що падають одна на одну, філософи, сперечаючись, не скасовують один одного, а взаємодіють, конструюють філософський матеріал у межах існуючої парадигми [3].

З урахуванням положень, що були окреслені вище, ми вводимо поняття «політичної онтології». Гегелівська політична онтологія як феномен філософської культури є комплексним утворенням з низки ідей та концептів, які Гегель запозичує у попередників для розробки морального, етичного й політичного аспектів системи. Ці ідеї та концепти у складі феномену «гегелівська політична онтологія» доповнюються у межах «післягегелівської» інтерпретаційної культури різноманітними теоретичними трансформаціями. Долучення цього феномену до складу аналітики гегелівської традиції долає обмеженість, притаманну окремим дослідженням окремих інтерпретацій, адже дає уявлення про найбільш розповсюджені теоретичні аспекти підвалин, *на* яких, або *у* межах яких, і народжуються нові інтерпретації.

Застосування поняття політичної онтології у межах дослідження джерел соціально-політичної частини гегелівської системи дозволяє фіксувати ідеї та концепти, які Гегель привласнив з теорій попередників. Ці запозичені ідеї та концепти Гегель або критикував через розбіжності останніх з принципом розгортання Ідеї в історії та залишав за межами історії філософії, або привласнював без посилань на авторів, якщо те чи інше припадало йому до смаку. До таких запозичень відносимо: гегелівський концепт абсолютної свободи як перероблений варіант кантіанської «автономії»; фіхтеанську відмову від Бога, що є субстанцією (для Фіхте «Бог тотожний із моральним світопорядком», Фіхте відкинув уявлення про потойбічне життя, про щось, що існує «над» чи «поза» та зумовлює існування нашого світу); фіхтеанську ідею про Я як діяльність; перероблений варіант поняття інтелектуального

споглядання як частини концепту самосвідомості через тезу про те, що «індивідуальність» волі випливає з власної діяльності самовизначення, виходячи з «універсальності» через «особливість» [4; 5; 6; 7].

Розглядаючи долю політичної онтології у межах «післягегелівської» інтерпретаційної культури, маємо справу з такими тенденціями. По-перше, це тенденція до розповсюдження «атеїстичного коментаря», видалення Абсолюту (Абсолютного Духу, Ідеї тощо). По-друге, це відмова від «систематичного філософування». По-третє, відмова від думки про те, що держава (або ширше – будь-яке соціальне утворення) є пройнятою раціональністю та інтелектуалізмом. З жалем визнаємо, що модель гегелівської держави виявилася занадто досконалою для недосконалої людини [8; 9]. Суспільство «після Гегеля» з гегелівськими мріями має мало спільного.

Підсумовуючи медитації з обраної тематики, зазначимо тенденції, що воліють перевернути догори дригом філософування, що домінувало в культурі кілька століть поспіль і до якого ми вже встигли звикнути. Йдеться про тенденції до філософської реабілітації Абсолюту в межах спекулятивного реалізму та переміщення акценту у бік розуміння соціально-матеріального, що «знімається» по відношенню до ідеального в порівнянні з раніше прийнятим уявленням про ідеальне, що «знімається» по відношенню до соціально-матеріального (у світлі тотального поширення і незворотності тенденції до «віртуалізації реальності»).

Майбутнє ніколи не чекає, бо чекати не має змоги, тому філософському простору слід завчасно готуватися до його викликів, тінь яких вже спочиває на сьогоднішньому філософуванні.

Література

1. Croce B. What is living and what is dead of the philosophy of Hegel. – New York: RUSSELL & RUSSELL, 1969. 217 с.
2. Hegel and His Critics. Philosophy in the Aftermath of Hegel. New York: State University of New York Press, 1989. (Series in Hegelian Studies).

3. Кроче Б. Антология сочинений по философии: История. Экономика. Право. Этика. Поэзия; [Пер., сост. и коммент. С. Мальцевой]. СПб: Пневма, 1999.
4. Гегель Г. В. Ф. Феноменологией духа; [пер. с нем. Г. Г. Шпета]. М.: Наука, 2000. 495 с. (Памятники философской мысли).
5. Гегель Г. В. Ф. Философия права; в 2-х т.; т. 1.; [пер. с нем.]. Москва: Мысль, 1990. 524 с. (Философское наследие).
6. Рьод В. Шлях філософії: з XVII по XIX століття; [пер. з нім. В. М. Терлецького, О. І. Ведрова]. К. : Дух і літера, 2009. 388 с. («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
7. Абашник В. А. Харьковская университетская философия (1804-1920): в 2-х т. Харьков: БУРУН и К, 2014. Т. 1. 1804-1850. 750 с.
8. Taylor C. Hegel. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 580 p.
9. Taylor C. Hegel and Modern Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 180 p.
10. The Cambridge companion to Hegel / [edited by Frederick C. Beiser]. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 522 p.
11. Шап С. Прощання із Всемогутнім. Переоцінка етичного життя; [пер. с англ. І. Лозвий]. К. : Видавництво Жупанського, 2012. 294 с.
12. Pippin R. V. Hegel's practical philosophy. Rational Agency as Ethical Life. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 308 p.
13. Pinkard T. Hegels phenomenology sociality reason. Cambridge University Press: Cambridge, 1996. 464 p.

Титар О. В.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ВПЛИВ ІДЕАЛІЗМУ Ф. ШЕЛЛІНГА НА ФІЛОСОФІЮ Й. ШАДА

Й. Шад, професор Харківського університету та засновник традиції університетської європейській філософії в Україні, пройшов шлях від фіхтеанця до шеллінгянця, загалом можна говорити про значний вплив на нього німецьких романтиків. Філософія німецького романтизму придбає вплив у Харківському університеті, її вплив поширюється усім Слобожанським регіоном, а далі Україною та Російською

імперією. Дійсно, в першу чергу, можна говорити про І. Фіхте та Ф. Шеллінга, але вплив А. Шлегеля та Шиллера був не меншим і дуже важливим для формування загального національного філософського світогляду. Насамперед це стосується етичних та естетичних поглядів, впливовості філософії мистецтва, підкреслення особливої ролі митця і творця. Викладаючи вчення Фіхте, Й. Шад у 3 томі коментарів до вчення Фіхте робить власні висновки, розширюючи вчення Фіхте про релігію, доводячи тотожність суб'єктивного та об'єктивного. Коли Фіхте зупиняється на півшляху, говорячи, що не може сказати щось про єдність суб'єктивного та об'єктивного, віддає перевагу «невідомості» (неясності) (Unwissenheit) їх спільності чи тотожності, то Й. Шад більш сміливий у своїх висновках, коли об'єднує суб'єктивність та об'єктивність в абсолютну субстанцію.

Об'єднання суб'єктивного та об'єктивного дозволяє говорити про ідентичність як об'єктивне, оскільки і логіка, і метафізика засновуються на тотожності суб'єктивного і об'єктивного.

Тут ми бачимо ще подальше наближення до шеллінгіанства, в тому числі Шеллінгове розуміння *Identität*, а також наближення загалом до романтичної філософії Шеллінга. І Шеллінг, і Шлегель засновуються у своїй філософії мистецтва на існуючій об'єктивності творчого духу, мистецтво через суб'єктивність одночасно виражає вищий світ істин, об'єктивний абсолютний світ. У Шлегеля це трансформується в уявлення про істинність репрезентації, репрезентація не копіює вищий світ, а відтворює та створює його, тому художник насамперед творець.

Саме на тій же романтичній ідеї про тотожність суб'єктивного й об'єктивного і заснована критика кантіанства Й. Шадам. Оскільки суб'єктивне та об'єктивне тотожне, то можлива логіка та мислення як встановлення категорій, судження, засновуючись на тотожності суб'єктивного та об'єктивного, виражає дійсні стосунки речей. Категорії як суб'єктивні, так і об'єктивні, речі не тільки є суцільно

суб'єктивними, «речами-в-собі», але також належать об'єктивному світові. Також про підтримку філософії Ф. Шеллінга говорили на засіданнях університету професори Корітарі («De nexu studii medicinae cum studio Philosophiae» від 30 серпня 1807 року) та Громов (промова «Про загальні органічні сили та поступеневі відношення між ними» від 30 серпня 1815 року). Й. Шад спочатку підтримував натурфілософські погляди Шеллінга і судив про них в першу чергу за збіркою філософських творів Ф. Шеллінга 1809 року. Можливо також Шад був знайомий з публікацією Ф. Шеллінга у «Філософському журналі» (1796-1797), без сумніву, він знаходився під впливом дискусії Фіхте-Шеллінг та розповсюджених переказів про суть філософії Шеллінга (зокрема за списками лекцій Шеллінга). На жаль, «Філософія мистецтва» Ф. Шеллінга була вперше опублікована в 5 томі 14-томного зібрання творів лише у 1859 році.

Великий вплив романтична філософія мистецтва справила на А. Шлегеля, який підтримував основні філософські та естетичні положення Шеллінга та цитував як загальні філософські положення, так і естетичні теорії Ф. Шеллінга, представлені в опублікованій «Системі трансцендентального іdealізму» (1800). Погляди Шлегеля та Шеллінга успадкувалися Й. Шадом, а також мали значний вплив на професорів та студентів Харківського університету. А. Шлегель та Шеллінг підтримували деякі погляди один одного, перебуваючи у листуванні, надсилали один одному тексти лекцій, свої коментарі, свої філософські та творчі плани. Певні теоретичні моменти, теоретична література А. Шлегеля використовувалась Шеллінгом для побудови своїх загальних філософських висновків.

Розробляючи філософію мистецтва, представлену перш за все у вигляді лекцій з естетики, восени 1802 року Ф. Шеллінг так писав Шлегелю: «Існують дійсні, або емпіричні речі, відповідно до чого існує реальне, або емпіричне мистецтво, яке є предмет теорій, але як є предмети споглядальні, речі-самі-по-собі, так є і власне мистецтво. Емпіричне мистецтво – лише

вияв цього мистецтва; мистецтво само по собі й є те, через що встановлюється зв'язок філософії з мистецтвом. Із цього ви легко побачити, що в такому сенсі моя філософія мистецтва є більше філософія універсуму, ніж теорія мистецтва, оскільки остання є дещо особливе – філософія мистецтва належить тільки до сфери вищої рефлексії мистецтва; в філософії мистецтва ніяким чином не проводиться думка про емпіричне мистецтво, але розглядаються лише коріння мистецтва, які вони є в абсолютному. Таким чином мистецтво суцільно розглядається з містичної сторони. Я буду виводити (ableiten) не стільки мистецтво, скільки Єдине і Усе (Ein und Alles) у формі та образі мистецтва. Легко зрозуміти, що універсум, перебуваючи в абсолютному як органічне ціле, також перебуває у ньому і як художнє ціле і твір мистецтва. Музика, словесність, живопис – усі мистецтва, як і мистецтво загалом, мають своє по-собі-буття в абсолютному» (Aus Schellings leben in Briefen – 2-en. – В. Leipzig, 1870. – S. 397-398) [Цит. за 3, с. 11-14].

Й. Шад підтримує шеллінгіанське ототожнення суб'єктивного та об'єктивного, особливо яскраво це виявляється у мистецтві, коли суб'єктивний твір художника є найкращим виразом абсолютного, має своє по-собі-буття. Таким чином мистецтво не просто репрезентує певну суб'єктивність, але є виявом мистецтва самого-по-собі, абсолютного як такого. Таким чином митець створює не відображення суб'єктивного, а в своїй основі абсолютний світ, більше того «єдине і Усе» найкраще може бути представлене у мистецькому творі, твір має національну специфіку, але одночасно є втіленням абсолютного світу.

Для того, щоб судити про виконання високої ролі мистецтва, наскільки воно відповідає абсолютному, Ф. Шеллінг вводить і продовжує кантівську категорію «Піднесене». Поезія надає реальність речі самій по собі, у поезії безконечне втілюється у скінченне, через естетику скінченного якнайкраще може говорити абсолютне. «Лише у завершеному утіленні безконечного у скінченне останнє стає чимось правомірним (Bestehendes) для самого себе, істотою самою по собі, а не

тільки позначенням іншого. Так, абсолютне надає незалежне життя включеним у нього ідеям речей, оскільки воно і безконечним чином втілює у кінцеве скінченне; через це вони отримують життя в собі самих, і лише оскільки вони в собі абсолютні, то вони перебувають в абсолютному» [6, с. 163]. Поезія визначається Шеллінгом як те, що надає речі життя і реальність в самій собі, мистецтво надає можливість речі перебувати у породжуючому. Піднесене розглядається як те, що дозволяє втілити безконечне у кінцеве, прекрасне втілює кінцеве у безконечне, тому для єдності об'єктивного і суб'єктивного, твору та абсолютного необхідне як Прекрасне, так і Піднесене. Поезія розглядається як істинно безконечна і Піднесена.

Піднесене є «символом абсолютно великого». При цьому «споглядання Піднесеного приходить тоді, коли чуттєве споглядання величини емпіричного предмета виявляється неспіввимірним і виступає істинне безконечне, для якого перше лише чуттєво-безконечне стає **СИМВОЛОМ** (виділено нами О. Т.)» [3, с. 165]. В цьому сенсі Піднесене є підкорення кінцевому, котре підробляє безконечне, – істинно безконечному. Саме на такій символічності мистецтва засновується можливість проникнення у світ абсолютного, в цьому вирішальною, на думку Ф. Шеллінга, є категорія Піднесеного, що відкриває істинну царину естетики: «Таке споглядання Піднесеного, незважаючи на свою спорідненість з ідеальним і моральним, складає естетичне споглядання» [3, с. 165].

Буття в європейській свідомості розкривається через свідомість, найбільш цікавою теорію розкриття смислу буття через свідомість звичайно було лейбніціанство. На обґрунтування зв'язку буття та репрезентації були спрямовані теорії Фіхте (логічне обґрунтування), Шлегеля (обґрунтування через мистецтво), Шеллінга (естетичне обґрунтування, філософія мистецтва).

Всі три концепції мали великий вплив як на випускників Харківського університету, так і на представників творчих професій протягом ХІХ – початку ХХ століття. Піднесене розглядається як те, що дозволяє втілити безконечне у кінцеве,

прекрасне втілює кінцеве у безконечне, тому для єдності об'єктивного і суб'єктивного, твору та абсолютного необхідне як Прекрасне, так і Піднесене. При переосмисленні кантіанства І. Фіхте вперше приходять до логічного обґрунтування репрезентації, таким чином він намагається знайти основи для єдності думки та її об'єкту, в тому числі і вперше використовуючи принцип ідентичності. Єдність думки та об'єкту реалізується в акті саморефлексії, коли Я визнає самого себе як продукт своєї власної діяльності.

В цьому первісному акті мислячий і його думка, знання і об'єкт виявляються тим самим (ідентичним, репрезентація ідентична буттю, принцип ідентичності розглядається Фіхте як виключно логічний принцип): «Я є тому, що воно засновує себе і засновує себе тому, що воно є. Таким чином, самозаснування і буття є тим самим. Але поняття заснування і діяльності взагалі є в свою чергу одне і те саме» [1, с. 111]. І. Фіхте вважав, що йому вдалося подолати кантівський дуалізм, створити своєрідний «ідеал-реалізм»: «Не існує ніякої іншої реальності, крім як через (засобом) споглядання» [1, с. 202]. Цей кантівський дуалізм долається тому, що вся реальність цілком вже присутня в Я: «Але вся реальність цілком наявна у Я (In das Ich), не-Я же протилежне Я; значить в ньому наявна лише неґація» [2, с. 119]. Тим самим запропоноване і нове трактування апріорних синтетичних суджень.

Погляди Фіхте та Шеллінга були вирішальними при формуванні романтичної парадигми та літературного романтизму. Філософія І. Фіхте та Ф. Шеллінга, як і критика кантіанства, виявились найбільш яскравими інтелектуальними виявами кризи репрезентації кінця XVIII – початку XIX веку і через діяльність Й. Шада найбільше вплинули на харківських романтиків.

Література

1. Фіхте И. Г. Избранные сочинения; пер. с нем. Т.1. М.: Путь, Говво тип. А. И. Мамонтова, 1916. С.9-424.
2. Фіхте И. Г. Сочинения. В 2 т. Т.1. / Сост. и прим. В. Волжского. СПб.: Мифриал, 1993. 687 с.
3. Шеллинг Ф. Философия искусства. / под. общ. ред. М.Ф. Овсянникова; пер. с нем. М.: Мысль, 1966. 496 с., 7 илл.

КАНТІВСЬКА КОНЦЕПЦІЯ «ВІЧНОГО МИРУ» – ОСНОВА СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ ЄВРОПЕЙСЬКОГО СОЮЗУ

Інтенсивний розвиток європейського суспільства, зумовлює докорінну трансформацію системи цінностей. А відтак актуалізуються питання про ціннісні засади цього суспільства. В цьому аспекті представляється важливою рефлексія на предмет системи цінностей доби Просвітництва як основи модерного суспільства, що протягом кількох століть ефективно виконували інтегративну роль в європейському суспільстві та слугували підґрунтям ефективного функціонування західної цивілізації. Засновником цієї системи цінностей вважається батько німецького ідеалізму – І. Кант. Її необхідність філософ обґрунтовує в контексті своєї теорії «вічного миру», що викладена в однойменному трактаті і є в сутності своєї стратегією ненасильства як смисложиттєвої альтернативи всім формам насильства, які набувають поширення в сучасному світі у формі тероризму, «гібридних війн», деструктивної діяльності різноманітних тоталітарних сект, що прирікають людство на деградацію.

«Щодо вічного миру» – найвідоміший трактат Канта, присвячений проблемі обґрунтування європейських цінностей та інституцій. Перший розділ трактату містить статті, в яких визначається умови мирних відносин між державами та можливості їхнього подальшого зближення. Кант визначає мету бажаного «законного стану» між народами в негативній формі – як усунення війни: «Ніякої війни не повинно бути», слід покласти край «злочинній війні». Важливою є і вимога Канта про поступове роззброєння, заборону інтервенції та будь-якої ворожості, яка «унемоżliвляє вземну довіру в подальшому» [3, с. 261].

Другий розділ трактату містить три «заключні» статті, в яких йдеться про підтримку вічного миру після того, як він буде

укладений. У першій статті цього розділу зазначається, що передумовою вічного миру є республіканський державний устрій. Тільки народ може дати згоду на ведення війни. Люди, безперечно, добре подумують, перш ніж почати погану гру, адже всі тяготи війни їм доведеться взяти на себе, у той час як абсолютний правитель держави, в якій піддані не є громадянами, легко може зважитися на неї (війну) з будь-якого приводу. У «Метафізиці моральності» Кант розвиває цю думку: кожна людина, як громадянин, бере участь у законодавстві, вона «повинна дати через своїх представників добровільну згоду не тільки на ведення війни взагалі, а й на кожне окреме оголошення війни» [4, с. 272].

Друга, заключна стаття про вічний мир визначає основу, на якій виникає міжнародне право, а саме добровільний союз держав. Такий союз визначає відносин між державами, які засновані на принципі морального обов'язку, де реалізується та обмежена федерація, єдиною ознакою якої є примус до збереження миру. Кант досить скептично ставився до можливості тривалого миру, що досягається так званою рівновагою європейських держав. Це є, на його думку, «чистісінька химера, на кшталт будинку Свіфта, який був побудований при такому суворому дотриманні усіх законів рівноваги, що негайно звалився, як тільки на нього сів горобець» [6, с. 106].

Вільний федералізм, за Кантом, є добровільним підпорядкування держав вищій примусовій силі, яка на основі міжнародного права покликана забезпечити безпеку кожного з членів цього союзу. Цей принцип федерації не може розглядатися як заклик до відмови від національного суверенітету. Кант спеціально підкреслює необхідність збереження державного суверенітету для кожного з членів союзу. Так, в «Метафізиці моральності» Кант пише про подібний союз: «його можна назвати постійним конгресом держав, який передбачає добровільне зібрання різних держав, що будь-якої миті може бути скасованим, а не таке об'єднання, яке (подібно Американським Штатам) засновано на конституції і тому не підлягає розпуску» [4, с. 278-279]. Таким чином, федералізм, за Кантом, відкидає будь-яке обмеження національного суверенітету. Він набуває рис міжнародного органу,

який покликаний запобігати війнам, це його єдине завдання, і примусові санкції, якими він володіє, не зачіпають національної незалежності членів цього союзу.

Третя, заключна стаття договору про вічний мир присвячена обґрунтуванню права всесвітнього громадянства. Це право є необхідним доповненням до публічного права людини взагалі і до вічного миру. Кожна людина повинна мати можливість відвідати будь-який куточок землі і не зазнавати нападів та ворожих дій. Це – «право загальної гостинності» – це свого роду прообраз ідеї мультикультуралізму. Загальна гостинність – це «... право кожного чужинця на те, щоб той, на чийо землі він прибув, не поводитися б з ним, як з ворогом. Він може вигнати його, якщо це не пов'язано із загибеллю прибульця, але, поки останній мирно живе там, він не повинен ставитися до нього вороже» [3, с. 23]. Саме це сприяє реалізації ідеї «вічного миру» як передумови успішного розвитку суспільства. З іншого боку, кожен народ має право на територію, яку він займає, і не повинен бути поневоленим прибульцями. Це – «право відвідування», яке не може супроводжуватися завоюванням. Кант обурюється поведінкою так званих цивілізованих торгівельних держав, які захопили великі території в Америці, Африці та Азії, війнами і лихами, які принесли ці захоплення. Він співчуває боротьбі поневолених народів проти загарбників. Він підкреслює, що спільність людського роду та більш-менш тісне спілкування між людьми, яке розвинулося завдяки торгівлі, не можуть не позначатися на долях усіх народів: «Повсюдне поширення спілкування між народами землі зайшло тепер так далеко, що порушення прав в одному місці землі відчувається в усіх інших; тому ідея права всесвітнього громадянства є не фантастичним чи дуже натягнутим уявленням про право, а необхідним доповненням... державного (та) міжнародного права аж до публічного права людини взагалі й відтак до вічного миру, і лише за цієї умови сміємо сподіватися, що постійно наближаємося до нього» [3, с. 279].

Зміст трьох заключних статей договору про вічний мир було згодом більш докладно розкрито Кантом у «Метафізиці моральності», в його вченні про державне, міжнародне та

всесвітньо-громадянське право. По суті саме в цьому розділі викладається міжнародно-правовий аспект трактування проблеми вічного миру. Так, в додатку до трактату під назвою «Про гарантії вічного миру», Кант в стислій формі викладає свою філософсько-історичну концепцію, знову зв'язуючи вчення про вічний мир із загальними принципами своєї філософії. Він бачить гарантію вічного миру в тому, що хід людського розвитку спрямований на «об'єктивну кінцеву мету людського роду». Завдяки «об'єктивній кінцевій меті» людський рід наближається до незбагненої таємниці провидіння.

З того часу, як Кант запропонував свій проект «вічного миру», федерації держав, пройшло більше двохсот років. Але не застаріли, ні загальна ідея, ні філософська теорія, яка, як може спочатку здається, аналізує проблему лише в найабстрактнішому плані. І одним з конкретних доказів життєвості та реалізму кантівської концепції вічного миру та світового громадянського суспільства є існування Європейського Союзу.

Література

1. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / [перекл. з нім. Андрій Дахній; наук. ред. Борис Поляруш]. Львів: Астролябія, 2006. 416 с.
2. Гюффе О. Демократія в епоху глобалізації. Київ: ППС-2002, 2007. 436 с. («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
3. Кант І. К вечному миру // Кант І. Соч. в шести томах. Т. 6. М., 1966. С 257–311.
4. Кант І. Метафізика нравов // Кант І. Соч. в шести томах. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С 107–439.
5. Кант І. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант І. Соч. в шести томах. Т. 6. М., 1966. С 5–25.
6. Кант І. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант І. Соч. в шести томах. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С 59–107.
7. Кант І. Спор факультетов // Кант І. Соч. в шести томах. Т. 6. М., 1966. С 311–349.
8. Кривуля О. М. Співвідношення морального і правового порядку // Практична філософія та правовий порядок. Харків, 2001. С. 29–34.

9. Максимов С. І. Філософія права: сучасні інтерпретації : вибрані праці: статті, аналітичні огляди, переклади (2003-2010). Х.: Право, 2010. 336 с. (Бібліотека міжнародного часопису «Проблеми філософії права»).

10. Habermas U. The Kantian Project of the Constitutionalization of International Law. Does it have a Chance? // Law and Justice in Global Society. Plenary session. Lecture. IVR; Universidad de Granada, 2005. P. 115–126.

Шаповал В. Н.

Харьковский национальный университет внутренних дел

ИДЕЯ ЭВОЛЮЦИИ В «ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ» ГЕГЕЛЯ

Было бы странным, если бы Гегель, всесторонне исследуя проблемы развития, не коснулся идеи эволюции, которая в его время приобретала всё более широкое распространение. Среди множества замечательных мыслей, высказанных Гегелем в его философской системе, есть также и эта тема, которой он уделил внимание во второй части своей «Энциклопедии философских наук» – «Философии природы».

Впервые идея эволюции была выдвинута швейцарским исследователем XVIII века Шарлем Боне, который обосновывал ту мысль, что Бог при создании различных форм жизни вложил в них способность к развитию. Содержательную эволюционную концепцию разработал французский естествоиспытатель Ж.-Б. Ламарк в своей книге «Философия зоологии», которая вышла в 1809 г., и с которой, наверняка, был знаком Гегель. Со второй половины XIX в. понятие эволюции стало прочно ассоциироваться с дарвинизмом, хотя в первом издании книги «Происхождение видов» этот термин еще не использовался.

По мнению Гегеля, существуют две формы, в которых осуществляется переход от одной ступени природы к другой: эволюция и эманация. «Эволюционное понимание, – указывал философ, – согласно которому начальным звеном является несовершенное, бесформенное, представляет себе дело так, что

сначала существовали влажные и водные существа, из водных произошли растения, полипы, моллюски, а затем — рыбы; после этого возникли земные животные, из которых произошел человек» [1, с. 35]. Гегель здесь демонстрирует прекрасную осведомленность о состоянии вопроса о формах жизни и их переходах друг в друга. Примечательным является то, что он показывает близкое к современному понимание иерархической структуры жизни, указывает на происхождение высших животных из низших. Причем, в этой иерархии свое закономерное место занимает человек, генезис которого философ видит в близких животных.

Вместе с тем, Гегель видел слабые стороны имевшихся подходов к пониманию эволюции, что не удивительно, учитывая его методологические позиции и уровень развития современного ему естествознания. Философ полагал, что существующие эволюционные теории несут в себе принципиальную ущербность. «Древняя, а также новейшая философия природы, — писал Гегель, — исходили из неудачного представления, будто эволюция форм и сфер природы и переход их в высшие формы и сферы являются внешним и фактическим порождением, которое (порождение), однако, отодвигалось в тьму давно прошедших времен единственно лишь для того, чтобы сделать его более ясным для нас. В действительности же природе как раз свойствен характер внешности, ей свойственно дать различиям обособиться и выступать как безразличные друг к другу существа. Диалектическое же понятие, сообщающее поступательное движение ступеням, является внутренним в них» [1, с. 34]. В данном случае мыслитель в свойственной ему манере подчеркивает ту мысль, что действительные причины переходов одних форм жизни в другие и их развитие от низших к высшим следует искать не во внешней, а во внутренней структуре жизни, которая во времена Гегеля была *terra incognita* для естествоиспытателей, исследовавших миры растений и животных. Только десятилетия спустя генетика, обратившись к молекулярному строению живого вещества, подтвердила интуитивные прозрения немецкого философа.

При эманативном ходе изменение, по Гегелю, имеет место последовательное ухудшение. «Начальной ступенью, – писал мыслитель, – является совершенство, абсолютная тотальность, бог. Он был творцом, и от него исходили искры, молнии, отображения, так что первое отображение было наиболее похоже на него. Это первое произведение в свою очередь не осталось бездейственным и породило другие создания, но эти создания были уже менее совершенны, и так продолжалось дальше в сторону ухудшения, так что каждое порожденное создание было в свою очередь порождающим, и, наконец, этот ряд завершился отрицанием, материей, вершиной зла. Эманация, таким образом, кончается отсутствием всякой формы» [1, с. 35-36]. Хотя Гегель делает замечание, что данное представление характерно для восточных воззрений, но с полным основанием оно может быть приложено и к христианству, которое в гегелевской системе занимает особое место.

Если посмотреть на суждения Гегеля в свете современного научного знания, то можно заметить, что идея эволюции в общих чертах показывает то, что впоследствии детально разработал Ч. Дарвин, создав теорию эволюционному развитию жизни на нашей планете путем естественного отбора. В свою очередь, трактовка философом эманации в известной мере предвосхищает второе начало термодинамики, согласно которому энтропия в мире возрастает и всё сущее движется к самому простому из возможных состояний. Гегель прямо не указывает, какому воззрению он отдает предпочтение. Однако весь ход его рассуждений, представленных не только в «Философии природы», но и в других работах, говорит о том, что более верным применительно к теории развития он полагает именно эволюционный подход, с той поправкой, что внешние явления представляют собой лишь слабую тень того, что на самом деле представляет собой развитие, поисками внутренней сущности которого и призвана заниматься философия.

Гегелевское понимание развития вытекает из общей логики его философской системы, согласно которой действительную картину мира показывает только идея,

разворачивание которой имеет вид не дурной бесконечности, а круга – самой совершенной из фигур. При этом, возвращение происходит в свое иное, на более высокую ступень, более высокий уровень. Во времена Гегеля в науке приобретала всё больше сторонников мысль, согласно которой, не только в обществе, но и в природе или материальном мире имеют место изменения и развитие. Однако, по Гегелю, происходящее в природе – это всего лишь внешнее проявление неких более важных и глубоких процессов, слабое волнение на поверхности огромного океана. Истинные причины происходящего спрятаны в глубине, и именно глубина определяет то, что происходит на поверхности и во всех слоях сущего. Задача познающего разума – возвысится от внешнего и поверхностного к внутренней сущности вещей. Человеческое познание в его высших формах представляет собой не просто удовлетворение исследовательского интереса, не есть нечто чисто теоретическое, это – важнейшее практическое дело, конечная цель которого – слияние индивидуального сознания с Мировым Логосом или Сущностью мира. В настоящее время земная цивилизация осуществляет глобальный переход к информационному обществу, наука всё полнее раскрывает значение информации в эволюции Вселенной. С другой стороны, приобретают новый характер взаимоотношения цивилизации и природы. В этой связи, многие положения Гегеля о ступенях развития Абсолютной Идеи, о духе, душе, ментальных формах человеческого сознания видятся совершенно в ином свете. Можно предполагать, что научные открытия позволят увидеть в гегелевской философской системе, в целом, и в философии природы, в частности новые, креативные стороны, открывающие широкие возможности для интерпретаций.

Литература

1. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. М.: Мысль, 1975. Том 2. Философия природы. 695 с.

Й. Б. ШАД І НІМЕЦЬКА УНІВЕРСИТЕТСЬКА ТРАДИЦІЯ: ПОЧАТОК СТАНОВЛЕННЯ ХАРКІВСЬКОЇ ШКОЛИ ЛОГІКИ

В Харківському університеті з моменту його створення філософська освіта здійснювалась згідно до європейських традицій, де особлива увага приділялась історії філософії, логіці та етиці. Розвиток наукового знання з логіки та втілення їх в освітянську практику мали значний вплив на створення харківської філософської школи, зростання розвитку інтелектуального рівня інтелігенції та підвищення раціональності в українській культурі.

В 2004 році до 200-річчя створення Харківського університету було проведене дослідження розвитку логіки як науки і навчальної дисципліни в філософській університетській освіті [7].

Йогана Баптиста Шада справедливо вважають родоначальником харківської університетської філософської традиції. І в цьому ж плані його можна вважати родоначальником харківської логічної школи. Його сучасники та дослідники творчості бачили в ньому носія високої інтелектуальної культури. Д. І. Багалій характеризував Шада як людину «великого і самостійного розуму» [1, с. 52], до його професійних якостей належала зокрема «незламна логіка його ясного світлого розуму» [1, с. 50] і т. ін.

В своїх працях Шад відводить центральне місце логіці. Логіка є інструментом в досягненні свободи, як вищої європейської цінності. Акцентування на значенні логіки постає у Шада як одна з найважливіших характеристик, що пов'язує його філософський світогляд з німецьким ідеалізмом. Втілення цих ідей відбулося в творі «Про свободу людської здібності мислити», який автор вважав особливо значущим, бо в ньому Шад формулює розуміння і мету своїх філософських занять. Логіка пов'язана зі свободою вже тим, що здібність мислити здійснюється зі свобідною волею, вона так би мовити захищена в своєму суб'єктивному світі: «в діях

людської здібності мислити володарює свобода» [2, с. 103]. В Харкові був написаний та виданий також твір Шада «Чиста і прикладна логіка» (I. Schad. Institutiones philosophiae universae. Tomus I. Logicam puram et applicatam complectens, Charkoviae, 1812).

Європейська німецька традиція, що втілювалась Шадом в університетській філософській освіті в Харкові, поєднувала наукові та освітянські завдання. Твір з логіки був перш за все науковим трактатом, який пропонувався слухачам також як підручник. Філософська освіта набувала таким чином авторського характеру, філософ пропонував свою точку зору відносно предмету логіки. Такого ж характеру була і книга Шада, присвячена природному праву. Наукові трактати були викладені автором у вигляді систематичного курсу [2, с. 146].

Очевидно, що Шад традиційно приписував логіці значення органону в науковій методології, «ключа» до створення та розуміння наукових предметів. Про це свідчать його послідовники, які посилаються на автобіографію Шада, в якій він надає самооцінку своїм логічним дослідженням як прокладенню «нового шляху» у викладенні логічного предмету. Передумовою нового підходу своєї логіки Шад вважав проблему суперечок філософів відносно філософських істин, яка, на думку Шада, криється в логіці: «причиною розбіжностей і суперечок між філософами є хибне тлумачення логіки та її законів» [3, с. 162].

Коли в російській імперії почалась дискримінація іноземних професорів, за доносом у 1816 році Шад був позбавлений посади професора і висланий з Харкова. Гоніння на Шада було безпосередньо пов'язане з його працями з логіки. Обвинувачі викривлено витлумачили спорідненість ідей з логіки у текстах Шада і його учня, дисертанта Гриневича. Свобода мислення не тільки не допомогла йому уникнути політичних репресій в його науковій і освітній діяльності, але й великою мірою сприяла приверненню до нього особливої уваги репресивної машини. Репресіям піддавались не тільки люди, а й книги. Зокрема, засуджувався підручник «Логічні настанови» Петра Лодія.

Після повернення в Німеччину Шап продовжив свої логічні дослідження. Він написав ще одну книгу «*Transcendentale Logik*», після якої німецькі дослідники творчості Шапа віднесли його до представників трансцендентальної філософії.

В історії харківської школи філософської освіти простежується зв'язок логічних досліджень з німецькою філософською традицією. Значний вклад в історію розвитку логіки в харківському університеті вніс Павло Емільєвич Лейкфельд. Він написав декілька логічних праць, серед яких – магістерська дисертація «Різні напрямки в логіці і основні напрямки цієї науки» (1890), «Математична формула для визначення імовірності гіпотез в її додатку до наукових побудов» (1898) та «Про гіпотетичні судження» (1906). Саме свою роботу «Математична формула для визначення імовірності гіпотез в її додатку до наукових побудов» Лейкфельд співвідносив з сучасними йому працями німецького філософа Гілєбрандта, коли розглядав можливості використання математичної теорії імовірності для побудови наукових гіпотез. Зокрема, він звертався до праці «*Zur Lehre von der Hypothesenbildung. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Akademie der Wissenschaften*» (Wien, 1896. Bd. CXXXIV).

В цьому співвідношенні Лейкфельд формує свою точку зору, погоджуючись і сперечаючись з німецьким автором. Зокрема, це стосується питання обмежень при використанні дедуктивного методу при побудові гіпотез. Це була одна з тем, що активно обговорювалась в філософії в ті часи, і вона ставила питання щодо апіорних ідей, які використовувались в більших засновках, мали метафізичний характер. На відміну від німецького автора, Лейкфельд вважав, що апіорна імовірність не дорівнює нулю завжди, а є більшою величиною, що може підкріпити наукову гіпотезу. В подальшому дослідженні Лейкфельд називає такі гіпотези проектами суджень [6].

Представник харківської логічної школи Ф. О. Зеленогорський в своїх дослідженнях з питань університетської філософської освіти звертався до німецької моделі філософської освіти як до зразкової. Він вважав, що цілком

правильною є система, в якій «прагнуть до того, щоб загальні філософські курси, як-то: логіка, психологія, метафізика і етика викладались би не тільки студентам історико-філологічного факультету (якого там немає), а всім студентам філософського факультету (Німеччина), в якій входять окрім гуманітарних наук науки математичні, механіка, фізика, хімія, біологія зі всіма їх галузями і конкретними науками» [4, с. 3].

Вже на початку історії Харківського університету виникає традиція філософської освіти і зачатки логічної школи, які ідейно, духовно і персоналізовано пов'язані з німецькою системою вищої філософської освіти. Розгортаються логічні дослідження, формується їх тематика, результати досліджень з науки логіки органічно вплетені в освітні програми, постають в якості навчального матеріалу в підручниках. Серед провідних напрямів наукових логічних досліджень були: переосмислення предмету логіки, історії логіки з визначенням тенденцій в розвитку європейської логіки, аналіз можливостей математичного методу для індуктивних висновків та наукової гіпотези, значення логіки для філософської методології тощо.

Література

1. Багалей Д. И. Опыт истории Харьковского университета. Т. 2. Х., 1904. 1104 с.
2. Багалей Д. И. Удаление профессора И. Б. Шада из Харьковского университета. Х., 1899. 147 с.
3. Зеленогорский Ф. А. Ив. Г. Шада. Х. С. 160–169.
4. Зеленогорский Ф. А. О преподавании философии в университете. Х., 1902. 8 с.
5. Лейкфельд П. Э. Математическая формула для определения вероятности гипотез в её приложении к научным построениям. Х., 1898. 7 с.
6. Лейкфельд П. Э. О гипотетических суждениях. Х., 1906. 25 с.
7. Юркевич Е. Н. Логика как наука и образовательная дисциплина в истории Харьковского университета // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. 2004. № 623, серія: філософія. С. 43–53.

АВТОРИ

Абашнік Володимир Олексійович, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Азарова Юлія Олегівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Аляєв Геннадій Євгенович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін, Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка

Асмут Христоф (Christoph Asmuth), габілітований доктор філософії, професор філософії, Технічний університет Берлін / Technische Universität Berlin, ФРН

Білик Олексій Михайлович, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри теорії культури і філософії науки, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Білик Ярослав Михайлович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри теорії культури і філософії науки, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Бойченко Михайло Іванович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри теоретичної і практичної філософії, Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Вельш Вольфганг (Wolfgang Welsch), габілітований доктор філософії, емеритований професор теоретичної філософії, Єнський університет імені Фрідріха Шіллера/Friedrich-Schiller-Universität Jena, ФРН

Возняк Володимир Степанович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка

Глуценко Євгеній В'ячеславович, аспірант кафедри філософії, Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут»

Голіков Сергій Олексійович, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Єрмоленко Анатолій Миколайович, доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України, директор Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

Загрійчук Іван Дмитрович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії і соціології, Український державний університет залізничного транспорту (м. Харків)

Карпенко Іван Васильович, доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Клепко Сергій Федорович, доктор філософських наук, доцент, проректор з наукової роботи, Полтавський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти імені М. В. Остроградського

Кретов Павло Васильович, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та релігієзнавства, Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького

Кретьова Олена Іванівна, кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри російської мови, зарубіжної літератури та методики навчання, Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького

Кудряшев Олександр Федорович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії і політології, Башкирський державний університет

Кузнецова Катерина Юріївна, аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Лімонченко Віра Володимирівна, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка

Максимов Сергій Іванович, доктор юридичних наук, професор, професор кафедри теорії і філософії права, Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого

Мозгова Наталія Григорівна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова

Овчаренко Наталія Миколаївна, аспірант кафедри теорій культури і філософії науки, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Панков Георгій Дмитрович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри культурології, Харківська державна академія культури

Перепелиця Олег Миколайович, доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Петренко Дмитро Володимирович, доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри теорії культури і філософії науки, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Петрушов Володимир Миколайович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціології, Український державний університет залізничного транспорту (м. Харків)

Поперечна Галина Антонівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та економічної теорії, Тернопільський національний університет імені Володимира Гнатюка

Прокопенко Володимир Володимирович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Салтанов Микола В'ячеславович, кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Сосніна Юлія Сергіївна, студентка філософського факультету, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Стовба Олексій Вячеславович, доктор юридичних наук, професор, Харківський інститут кадрів управління

Суковата Вікторія Анатоліївна, доктор філософських наук, професор, професор кафедри теорії культури і філософії науки, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Терещенко Юлія Дмитрівна, аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Титар Олена Володимирівна, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри теорії культури і філософії науки, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Толстов Іван Вікторович, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії і соціології, Український державний університет залізничного транспорту (м. Харків)

Храброва Ольга Вікторівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Шаповал Володимир Миколайович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін, Харківський національний університет внутрішніх справ

Юркевич Олена Миколаївна, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**Німецький ідеалізм: Німеччина – Україна.
До 260-річчя з дня народження
Йоганна Баптиста Шада.**

**Deutscher Idealismus: Deutschland – Ukraine.
Zum 260. Geburtstag von Johann Baptist Schad.**

Матеріали міжнародної наукової конференції
українською, російською, німецькою мовами

Відповідальний за випуск
Карпенко І. В., д. філос. н., проф.

Підписано до друку 12.09.2018. Формат 60x84/16.

Папір офсетний. Друк ризографічний.

Ум.др.арк. 8,3. Обл.-вид.арк. 8,9

Наклад 100 пр. Зам. №

Видавець і виготовлювач
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
61022, м. Харків, майдан Свободи, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.02.2009

Видавництво ХНУ імені В.Н. Каразіна
Тел. 705-22-32