



Філософська
Спадщина
України

Шинкарук В.І.

ВИБРАНІ ТВОРИ

У 3 томах

~~ББК 87.3(4-Укр.)~~

✓ Ш62

Шинкарук В. І.

Вибрані твори: у 3-х т. — К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. — (Філософська спадщина України). Т. 1. — 392 с. — Рос., укр.

ISBN 966-628-064-7

Перший том “Вибраних творів” відомого українського філософа В. І. Шинкарука (1928 — 2001) містить праці, присвячені творчості І. Канта: книга “Теорія познання, логіка і діалектика Канта” та низка статей, споріднених за цією тематикою. Вперше опубліковано тексти двох лекцій, прочитаних В. І. Шинкаруком у 70-х роках минулого століття в Інституті підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук при Київському державному університеті ім. Т. Г. Шевченка.

Книга розрахована на філософів, викладачів, аспірантів, пошукувачів та студентів гуманітарних спеціальностей.

Підготовку тексту до видання та його упорядкування здійснили: доктор філософських наук, професор *Лях В. В.*; доктор філософських наук, професор *Табачковський В. Г.*

© Лях В. В., Табачковський В. Г.,
упорядкування, 2003

© Український Центр
духовної культури, 2003

ISBN 966-628-064-7

Шановний читачу!

Велич держави, сила духу і самосвідомості її народу беруть свої витoki й живлять своє коріння в духовній спадщині минулих поколінь. Без світоглядно-філософського та морально-естетичного переосмислення історичного шляху неможливі ні визначення стратегічних, ні постановка тактичних перспектив суспільно-політичного розвитку сучасної України.

Ось чому спільний задум товариства “Знання” України, його підрозділу — Українського Центру духовної культури та Інституту філософії НАН України дати українській еліті, широкому загалу читачів цілий корпус оригінальних філософських праць є по своїй суті унікальним і заслуговує на суспільне визнання.

В серії “Філософська спадщина України” будуть представлені визначні твори українських філософів, чий внесок у розвиток суспільної науки і культури є загальноновизнаним.

Адже, як відомо, становлення і розвиток філософської думки в Україні пов’язані з досить визначними постатями, які уособлюють всесвітньо відомі школи та напрями і дають підставу стверджувати, що українська філософія посідає особливе місце у світовому філософському процесі.

За задумом засновників серії, видання висвітлюватиме розвиток вітчизняної філософської думки від її зародження за часів Київської Русі до сучасного етапу академічної філософії, представленої працями вчених Інституту філософії НАН України. Видання серії “Філософська спадщина України” відображатиме знакові періоди розвитку української філософії.

В серії будуть представлені:

- перші праці філософського змісту IX–XIII ст. (тобто періоду Київської Русі);
- філософські твори епохи Відродження;
- філософські здобутки мислителів Києво-Могилянської академії;
- найвизначніші твори філософів кінця XIX — XX ст.;
- праці представників філософії української національної ідеї;
- філософські доробки представників української діаспори.

Окремий том репрезентуватиме філософські ідеї діячів української культури початку ХХ ст.

Через десятиліття нашому народу, нарешті, будуть повернуті несправедливо забуті праці визначних діячів суспільно-політичного життя України, мислителів зі світовими іменами: Г. Сковороди. П. Юркевича, М. Драгоманова, І. Франка, О. Потебні, Д. Донцова, В. Липинського, І. Лисяка-Рудницького, М. Грушевського, В. Вернадського, Б. Кістяківського, В. Винниченка та багатьох інших.

Завершуватимуть унікальне видання праці сучасних українських філософів. Безсумнівно, реалізація цього проєкту максимально сприятиме розвитку української суспільно-політичної думки, ознайомить громадськість України зі здобутками вітчизняної філософії та сприятиме відродженню національної ідеї й усвідомленню місця української філософської думки у світовому філософському процесі.

Не за хронологією, а за своїм ідейно-теоретичним значенням відкривається серія “Філософська спадщина України” творами її “хрещеного батька”, патріарха сучасної української філософії В. І. Шинкарука, вплив якого на духовне життя українського суспільства у другій половині століття є беззаперечним.

Неординарні ґрунтовні дослідження світоглядного змісту діалектики і категоріальної структури світогляду дали можливість В. І. Шинкуруку “центрувати” всю багатовимірність предмету філософії на проблемі людини, її сутнісних сил і здібностей, духовного світу особистості, поклали початок дослідженню філософії як форми духовно-практичної самореалізації людини в світі її життєдіяльності, “як живу душу культури”.

Одним з перших В. І. Шинкарук висунув і розвинув тезу про регулятивні функції духовних почуттів, духовного взагалі в людському світовідчутті. Досліджував особливості світоглядних форм сприйняття майбутнього, таких як мрія, віра, надія. Аналізуючи специфіку світоглядного узагальнення і ідеалізації дійсності, він ґрунтовно показав глибокий діалектичний взаємозв'язок світоглядного ідеалу з таким духовним почуттям, як любов. Істотним є внесок В. І. Шинкарука в розкриття гносеологічного і соціокультурного

змісту категорії віри, співвідношення віри, святості та інших духовних регулятивів людської життєдіяльності. Все це величезною мірою актуалізує значимість теоретичної спадщини В. І. Шинкарука саме сьогодні.

Не афішуючи своє життєве кредо, В. І. Шинкарук жив і творив за принципом “Працювати, працювати... помremo, тоді відпочинемо”.

Володіючи великими організаторськими здібностями, вмінням об'єднати колектив для досягнення суспільно-значимих цілей, В. І. Шинкарук заражав своєю творчою незаспокоєністю і захопленістю своїх колег, наполегливо і цілеспрямовано переконував в необхідності стверджувати гуманістичний пафос нової філософської ідеї, яка була осмислена і прийнята далеко не всіма не тільки серед професіоналів-філософів, але й відповідних управлінських структур, можновладців.

Сповна пізнавши лихоліття воєнних і повоєнних років, він виховав у собі неоцінене вміння “тримати удар”, пройшовши творчий шлях від асистента кафедри історії філософії університету (1951 р.), доцента (1965 р.), декана філософського факультету (1965 р.) до директора Інституту філософії АН України (1968 р.).

Сягнувши вершин філософської науки, ставши академіком НАНУ, член-кореспондентом РАН, Володимир Іларіонович Шинкарук на все життя зберіг притаманний йому талант педагога, майстра лекційної справи.

З 1984 року і до останніх днів свого життя він присвятив себе товариству “Знання” України. Як Президент, Почесний Президент, Володимир Іларіонович зробив все можливе, щоб у період соціальних перетворень і трансформацій, певної суспільної невизначенності зберегти і розвинути осередки знаннівських організацій.

Будучи яскравою і водночас надзвичайно простою і скромною людиною, В. І. Шинкарук своїм науковим і життєвим прикладом стверджував віру, надію і любов як сутнісні виміри людини, гуманістичний пафос філософії добра і справедливості.

*В. Г. Кремень
міністр освіти і науки України,
академік НАН України,
президент товариства “Знання” України.*

Від упорядників

Зміст першого тому “Вибраних творів” В. І. Шинкарука тематично пов’язаний з працями, присвяченими творчості І. Канта як родоначальника німецької класичної філософії. Основну частину тому становить текст книги “Теория познания, логика и диалектика И. Канта” (К.: “Наукова думка”, 1974), поданий з деякою корекцією. Зміни зумовлені передусім уточненнями, внесеними самим автором під час підготовки до друку першої частини книги “Единство диалектики, логики и теории познания” (К.: “Наукова думка”, 1977). Вилучені частини тексту подано наприкінці тому в розділі “Додатки”. Крім того, потрібно було уникнути повторів, які мали місце в книзі, присвяченій Канту, та в праці про Гегеля (“Логика, диалектика и теория познания Гегеля”), яка ввійшла до другого тому “Вибраних творів”. Позаяк композиція книги “Теория познания...” зазнала змін, передмова 1974 р. виявилася недоцільною.

З метою полегшити смислове розуміння досить складного тексту упорядники взяли на себе сміливість розукрупнити занадто великі абзаци.

До тому також включені тексти двох лекцій В. І. Шинкарука, які він читав у 1973 р. в Інституті підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук при Київському державному університеті ім. Т. Г. Шевченка, присвячені розумінню ним предмета філософії. Ці записи дають певне уявлення про В. І. Шинкарука як лектора.

Упорядники сподіваються, що зазначені зміни та доповнення максимально сприятимуть адекватному розумінню основних тем і ідей філософської спадщини видатного мислителя.



В. І. Шинкарук.

Малюнок *Юхима Осічнюка* (1950 р.)

ГОРИЗОНТИ І ВЕРТИКАЛІ ОСОБИСТІСНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПОШУКІВ В. ШИНКАРУКА

“...Є якийсь шлях до філософії, котрий пролягає через власні наші випробування, що завдячуючи їм ми здобуємо незамінний унікальний досвід.

І його неможливо збагнути за допомогою дедукції з уже наявних слів, а можна, лишень... випробувати або, якщо хочете, пройти якийсь шлях страждання. І тоді з'ясується, що випробуване нами має стосовництво до філософії”.

Мераб Мамардашвілі

*“Ти містиш у собі блаженство твоє й злополуччя...
Ти майбуття своє визначаєш теперішнім, і вір, скажи, вельми вір, вічність не є мрією”.*

Олександр Радищев

Образ Володимира Шинкарука асоціюється в нашій уяві передусім із уболінням щодо індивідуалізації всезагальних виявів буття у персональній екзистенції. Щодо максимального змістовного употуження тієї екзистенції, завдячуючи якому вона здатна виходити за межі “зараз-тут-буття”.

Яким чином “реальна індивідуальність”, одиночна й визначена, набуває статусу всезагальності? Розглядаючи це питання у “Феноменології духа”, Гегель слушно зауважив, що первинно визначена натура людської індивідуальності, її безпосередня сутність, допоки вона не стала натурою діючою, залишається особливою здібністю, талантом, характером тощо. Реальна індивідуальність існує спочатку як індивідуальність “у собі”. Вона має стати індивідуальністю “для себе”. Шлях до цього пролягає через діяння. Саме в ньому та в його усвідомленні певна первинна натура набуває обрисів розрізнювальності. Індивід не може знати, що є він, доки своїм діянням “не перетворив себе на дійсність”. Але ж тим самим він, здавалося б, не може визначити ціль свого діяння, доки не діяв. Водночас, як істота

свідома він повинен наперед мати перед собою вчинок як цілком свій учинок, себто як ціль.

Отже, кожен з нас, збираючись здійснити вчинок, немовби опиняється у феноменологічній колі, що в його межах кожним моментом уже передбачено інший момент, і ми не можемо тут віднайти початок: адже свою “первинну сутність”, яка повинна бути моєю метою, я можу спізнати лише із діяння, а щоби діяти, у мене має бути наперед мета. Чи можна вибратися з такого кола? Гегель настійно радить: саме заради цього ти повинен відразу розпочинати й за будь-яких обставин діяти, бо твоя сутність та “в-собі-сутня натура” є всім у одному: начало, засіб і кінець (результат). “Як начало вона наявна за обставин, коли здійснюють учинки; і інтерес, який індивід знаходить у чім-небудь, є вже відповідь на питання: чи варто тут діяти і як саме”¹. Надто ж — коли той інтерес пов’язаний зі сферою пізнання, яке немов би саме себе стимулює, і сам процес стає тут жаданим результатом, до того ж кожен здобуток його, скористаємося гегелівським висловлюванням, *вливається у стихію всезагальності*. Особливості окресленого увсезагальнення найбільшою мірою втілює у собі філософія — наука, яка є, згідно Гегелю, центром усієї духовної культури. В університетській промові 1818 р. німецький мисленник пов’язує зростання тяжіння до філософії з тією порою в житті свого народу, коли він, виборовши незалежність од чужоземної тиранії, намагався зосередитися на “вільній царині духа”. Філософування можливе тоді, коли “житейська пошлість та порожні інтереси” зазнають фіаско, коли “оприявнюється й щезає поверховість убачань і гадок різного гатунку”, а відтак “дух здіймається до свого достоїнства”².

Мені здається, що дуже схоже тяжіння (попри всю відмінність соціально-культурних та політичних обставин) привело в перший повоєнний рік середини ХХ століття до руйн Шевченкового університету сімнадцятирічного гайворонського юнака, який разом з батьками повернувся з евакуації й завершив у Володарці середню освіту. Можливо,

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Соч. Т. IV. М., 1959. С. 213.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 79 — 83.

саме через отаких хлопців та дівчат дух того народу, “якого правди сила ніким звойована ще не була”, знову зажадав набути свого достоїнства... Чим іншим маємо пояснити оте життя “у чотири зміни”: підробітки та участь у відбудові університету, “вгризання” у світову філософію, палке бажання ділитися своїми набутками у ній зі старшими однокурсниками (шинкаруковою щедрістю досі зачарований його однокімнатник-фронтвик Юхим Осічнюк), небагато часу для сну (а ще ж, пригадує Ю. Осічнюк, “і на танці кортіло”)?

Ми почали розмову з гегелівських розмірковувань щодо індивідуальності та всезагальності не тільки тому, що багатьма настановами свого “хрещеного батька” в науці Володимир Шинкарук керувався впродовж усього активного життя, але й ще через дві обставини. Останні роки цього життя виявилися для філософа найдраматичнішими. Тим нашим молодим колегам, яким випало цієї пори познайомитися з ученим, я б радив обережно ставитися до вражень про нього, пов’язаних тільки з нею, бо хто з нас може уявити непомірність душевних і фізичних сил, які забирав спротив невиліковним недугам, що ними раз у раз обтяжувала доля родину Шинкаруків. Понад півтора десятиліття тому – операція у глави родини з приводу раку легенів, невдовзі, на додачу, – виснажливі напади діабету, хвороби дружини, доньки, сина й племінниці (шекспірівську трагедійність ситуації засвідчує те, що з червня 2000 р. по травень 2001-го пішли з життя Ганна Феодосіївна, Олена, сам Володимир Іларіонович, Олег та Світлана). Як не опирався старий лев таким життєвим незгодам, вони не могли не позначатися на його вдачі. Хоча, спілкуючись із цією людиною на схилі днів, ми мали нагоду відчутти всю потугу притаманного їй самовладання та “інстинкту” і вишколу інтелектуала.

Ще одна обставина, яка актуалізує гегелівські розмірковування, що започатковують нашу оповідь, пов’язана з тим, що В. Шинкарукові судилося пройти у царині філософії шлях не тільки інтенсивного нарощування мисленевого досвіду, але й критичного перегляду тих його набутків, які стосувалися передусім проблем усезагальності та індивідуальності – не тільки у їх суто рефлексивному,

а й в екзистенційному заломленні. Здобувши гегелівський теоретичний вишкіл, йому довелося тривалий час долати також невід’ємну від останнього субстанціалізацію всезагальності, болісно переживати численні її спотворені, відчужені форми та шукати альтернативні їм.

Привертаю увагу читача до того, що колізія субстанціалізованої всезагальності та окремішності мала далекі не тільки “місцеве (радянське) значення”. Відбувалася планетарна компрометація традиційних теорій об’єктивного розуму, в яких побачили хитрість, що служить панівному ладові — теорій, які “мали крапля за краплею влити у членів суспільства внутрішню потребу приносити жертви соціальним цілісностям, які врешті-решт лишаються щодо окремої людини такими ж невблаганними, ніби їм і не принесено жертв”³. Але складність ситуації полягає в тому, що новочасні конструкції суб’єктивного розуму не менш утопічні, бо ж “війна окремих розрахунків” спонукає шукати порятунку в царині загального, де б протилежні розрахунки пом’якшилися й спричинили до такого відпруження, “аби бути ладними пристати на спільну думку”⁴. Отже, феноменологія духовно-практичних уболівань В. Шинкарука чинилася довкіль *наріжного питання самовизначення людини у світі*.

Повинен сказати, що питання про всезагальність має для філософа особливу значущість, позаяк він постійно “працює” з нею, занурюючись у царину смислу та використовуючи для цього всезагальні мисленнєві форми. І якими недолугими не були б буттєвісні вияви всезагальності, переваги всезагальності мисленнєвої спокушають філософа сподіватися на можливість удосконалення тієї недолугості.

Коли я, його нещодавній студент, у юнацькому запалі, спираючись на свої екзистенційні відчуття, казав спересердя, що соціальна всезагальність ладна переїхати через індивідуальність, немов велетенська колісниця фараона, В. Шинкарук радив бути розважливішим. Але мені неодноразово довелося бачити, чого коштувала та розважливність йому самому. Влітку сімдесят першого року ми поїхали до Москви, аби через кілька днів летіти до Варни, де Тодор Павлов збирав чергову

³ *Слотердайк П.* Критика цинічного розуму. К., 2002. С. 524.

⁴ *Там само.* С. 526.

“анти-Праксісову” філософську школу. Якраз у ці дні помирає Павло Копнін (він, до речі, і запропонував як керівника радянської групи свого друга й наступника на посаді українського Інституту філософії В. Шинкарука). День вильоту групи збігається з днем поховання П. Копніна. І “радянська всезагальність” відмовляє його друзів у проханні летіти на день пізніш од нас — тільки “колгоспом”! Я бачив очі Володимира Іларіоновича, коли він почув про ту відмову (у них зблиснуло дуже нерозважливе ставлення до квазівсезагальності), а на другий день мені здалося, що в його сорокатрилітньому чубі вдвічі побільшало сивини. Отак торувався шлях до критичного переосмислення тоталітарних виявів усезагальності.

Тож зіставимо кілька найпримітніших етапів цього шляху — у тому його заломленні, яке стосується царини філософсько-антропологічної рефлексії. Мені здається, саме ця царина стала найпровокативнішою і для загальнофілософської еволюції нашого героя, яка обійняла потужні материки світової культури — у розмаїтті її соціотворчих та людинотворчих потенцій.

Витоки

Розмірковуючи над етапами цієї еволюції, не можна не помітити наростання творчого потенціалу В. Шинкарука від перших світоглядних інтуїцій — через перевірку їх віковичними пластами філософського досвіду людства — до перетворення інтуїтивних осяянь на концепти. Маймо також на увазі, що зародження щойнозгаданих світоглядних інтуїцій відбувалося за умов, більш ніж несприятливих для інтелектуалів загалом, а для нашого героя особливо. Адже ті прозріння виявилися опозиційними щодо трьох ідеологем, які заповнили у 50-ті роки ХХ століття радянський філософський офіціоз. *Антропологізм* — як “лишень неточний опис матеріалізму”, що апелював до “абстрактної людини взагалі”, — кваліфікувався офіціозом як “неминучий шлях до ідеалізму” (див. філософсько-енциклопедичні видання 30 — 50-х років). Фундатор же сучасного українського антропологізму опинився на перехресті двох різновидів ідеалізму: *екзистенціалістського* — “ірраціоналістичної реакції на раціоналізм просвітництва й

німецької класичної філософії” — та *гегелівського*, що його Сталін затаврував як “аристократичну реакцію на Велику французьку революцію”. Відтак же доводилося долати низку кліше, які компонувалися у свого роду потрійне заперечення: матеріалізму — ідеалізмом, а в межах останнього — аристократичної, але хоча б раціоналістичної “реакції” (гегелівської) — ірраціоналістичною (екзистенціалістською) реакцією на неї. Ось у якому “магічному трикутнику” мав самовизначатися молодий вчений!

Переконливий підсумок його тривалої творчої еволюції — видана на зламі тисячоліть “Педагогічною думкою” колективна праця “Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми”, яку започатковує остання масштабна розвідка В. Шинкарука з примітною назвою “Методологічні засади філософських учень про людину”. Тут зосереджено увагу на тій принциповій обставині, що антропологічна рефлексія впродовж тривалого часу тяжіла до розгляду людини переважно в її “родовому”, універсальному значенні, яке є спільним і визначальним для всіх людей. Таке бачення переважало і у “відприродницьких”, і в “надприродницьких” уявленнях про людську сутність, зокрема у молодомарксизмі. Але, мірою його зорієнтованості на об’єктивних суспільних відносинах, у суспільному як визначальному “розчиняються” всі сутнісні інгредієнти індивідуального людського буття. З огляду на сказане, В. Шинкарук наголошує на принциповій значущості екзистенціального повороту в світовій філософії. Якщо для Гегеля (як і Фейєрбаха та Маркса) визначальною є історія роду, то для К’еркегора такою є *історія індивіда, індивідуальне сутнісне буття*.⁵

Переорієнтація філософсько-антропологічного розмислу з “родової всезагальності” Гегеля й молодомарксизму на “тотальність індивідуальної екзистенції” К’еркегора — таким є напутнє слово В. Шинкарука створеному ним напрямові людинознавства.

Відмова від розчинення індивідуального, неповторного, самоцінного у суспільному, родовому проймає і ті визначення екзистенції, які враховують досвід багатьох підходів до неї, наявних у сучасній світовій філософії.

⁵ Див.: Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. К., 2000. С. 33.

Перше з таких визначень наведене у розділі до колективної праці, виданої ще в 1996 р. “Екзистенція — це те в моїм естві, що виходить за межі всіх моїх бувань... що тотожне моїй самості і трансцендентне (потойбічне) кожному з них і всім їм разом”⁶. У роботі ж з екзистенціальних проблем філософської антропології дане визначення доповнене такою характеристикою: “Екзистенція — це ми (я, ти, ми) в своєму бутті і небутті в минулому, бутті і небутті в теперішньому та бутті і небутті в майбутньому, у всіх буваннях разом і в кожному зокрема, в трансценденціях... у вічне, позачасове”⁷. Через абзац же автор наголошує на тому, що перші віхи такого підходу накреслено ще в його розділах до колективних праць 60 — 70-х років “Человек и мир человека” та “Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції”. Справедливості заради скажемо про програмну статтю В. Шинкарука у першому числі тільки-но поновленого (після понад тридцятилітньої перерви) журналу “Філософська думка” (1969 р.), присвячену змістовному співвіднесенню філософії та світогляду, які доти ототожнювалися.

На мою думку, особливо важливим є те, що у названих працях обґрунтовано погляд на людину як істоту, здатну освоювати світ не тільки практично-матеріально та теоретично, а й практично-духовно: через створення образів бажаного світу як реалізації людських життєвих цілей, надій і сподівань та способів їх досягнення — саме такою особливістю наділяє В. Шинкарук світогляд. Тим самим зроблено справу світоглядно-антропологічну й загальнофілософську — розкрито евристичний статус такого по суті *феноменологічного* концепту, як *практично-духовне освоєння світу*.

Я переконаний, що сам автор даної новації попервах міг не уявляти всієї радикальності свого феноменолого-екзистенціального заміру, ретельно прикритого шатами “автентичного марксизму”. Радикальність же полягала у можливості нетрадиційного прочитання низки традиційних для марксизму

⁶Шинкарук В. І. Поняття культури. Філософські аспекти//Феномен української культури: методологічні засади осмислення. К., 1996. С. 29.

⁷Шинкарук В. І. Методологічні засади філософських учень про людину // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. С. 43 — 44.

понять, а ще більше — у перспективі введення нових понять: архітектоніка людського світовідношення, його категорійна структура, темпоральність, практика як досвід та як єдність усезагальності й безпосередності, життєвий світ особистості, духовні регулятиви життєдіяльності тощо. Красномовним з огляду на питання, яке нас цікавить, є визнання відомого сучасного феноменолога, зроблене ним десятиліття тому: “Історичні вихідні позиції феноменології і марксизму діаметрально протилежні. Так, у Гуссерля шлях конституції трансцендентального Его підводить до суспільства, а у Маркса всяке виробництво відбувається на ґрунті суспільства, тоді як у першого свідомість є чистим місцем смислу, то у другого — нічим іншим, як усвідомленням буття “реального життєвого процесу”. Якщо ж попри все це доходить до суперечки між феноменологією і марксизмом, то напевне тому, що протилежні підходи перехрещуються у сфері, де притираються один до одного і навіть іноді стають поступливими “життєвий світ”, “життєвий процес”, “життєва практика”, “тілесне існування”, “тілесна теперішність” і “тілесна людина”. Як би ми не оцінювали результати такої суперечки, вона залишила помітний слід у феноменології⁸. Саме такою поступливістю щодо феноменології позначена більшість понять, що ними користувалися, починаючи з 60-х років, представники Київської світоглядно-антропологічної школи, уфундованої Володимиром Шинкаруком⁹.

І все ж — чим спровокований виразний крен його до не тільки родової всезагальності, але й індивідуально-екзистенційної тотальності? Хоч би скільки знаходив я екзистенціальних мотивів у самого Гегеля (особливо в його “Феноменології духа”, що, як визнав В. Шинкарук, вивела його безпосередньо на філософські проблеми гуманістики), а ще більше — у таких його західних переосмислювачів, як Ж. Валь, В. Кожев та інші, чогось-таки бракувало. Наштовхнувся у п’ятому з “Картезіанських роздумів” М. Мармашвілі на тезу про те, що “екзистенційною є кожна

⁸ *Вальденфельс Б.* Вступ до феноменології. К., 2002. С. 114.

⁹ Див. докладно про це книжку автора цих рядків: У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. К., 2002.

вихідна ситуація у філософії”, що декартівське cogito (та невід’ємний од нього сумнів) передбачає обов’язковість людської свободи (через яку світ завжди новий, у ньому завжди є для мене місце, і я беру участь, втілившись, як інкарнована воля, в неперервному його творенні), — і цього здалося мені не досить, бо ж знаю, що подібну екзистенційність вихідної ситуації у філософуванні потрібно відчутти, завдячуючи якомусь дуже особистісному переживанню. Раптом збагнув: перехід од Гегеля до К’єркегора мав розпочатися набагато раніше, ніж писалися праці типу “Логика, диалектика и теория познания Гегеля” (К., 1964), наріжні поняття якої співвідносяться не тільки у логічному, а й у феноменологічному плані, через що набувають властивості “Феноменології духа” гуманістичної насиченості.

Виявилось — справді раніше. На ціле десятиліття. Починалося “екзистенціальне схиблення” не тоді, коли його суб’єкт був більш ніж статечним філософом. І навіть не в пору докторської дисертації, коли він мав вік Ісуса Христа. Все закорінювалося в дитинстві й спалахнуло вперше в юності. Пошлемося на рукописний варіант інтерв’ю для журналу “Вопросы философии” 1981 р. — після обрання В. Шинкарука членом-кореспондентом АН СРСР: “...Професійне заняття філософією уявлялося нам справою зрілих мужів, навчених досвідом життя й історії... І тим не менше Велика Вітчизняна війна закинула життя мільйонів людей у такі “межові ситуації” — “бути чи не бути”, “віднайти себе, чи втратити”, — що філософські світоглядні проблеми людського буття ставали предметом гострих, часто болісних роздумів та почувань не тільки дорослих, але й підлітків”.

“Буття наше, або, ліпше, наша одно-єдиність”

(О. Радищев)

А тепер хочу запросити читача у гості до юнака — вже філософа, коли ще тільки торувався шлях до масштабного теоретичного осмислення Гегеля, коли у підготовчих рукописах до кандидатської дисертації молодий вродливий

любомудр занотовує фрагменти оди, що була опублікована 1789 р. у Санкт-Петербурзькому журналі “Беседующий гражданин” і присвячена людській долі:

Дни жизни нашей пролетают
На быстрых времени крылах,
И в вечности все исчезают,
Как ток речной в морских волнах.
Прошедший час не возвратится,
И старец дряхл не претворится
В красу молодых и бодрых лет;
Но в каждое мгновенье ока
К нам шагом ближе смерть жестока
Со взмахнутой косою идет.

Привертаю увагу читача до того, що наведені рядки я знайшов на першому аркуші рукописів, які знаходяться у папці з написом “Материалы к диссертации, глава II”. Йдеться про дисертацію “Материализм А. Н. Радищева”, завершену 1953 р. Назва її другої глави — “Борьба А. Н. Радищева против идеализма”.

Йдеться, зауважу, про працю, що її сам автор чомусь ніколи не згадував у жодній публічній або приватній розмові з антропологами молодшої генерації. Мабуть, тому, що вважав її занадто кон’юнктурною. Але чи можна звести тільки до цього зміст даної праці?

Звичайно, для кожного з наших старших колег, які вже працювали в ті часи, запитання про те, яка тема була “дисертабельною” у 1950 — 1953 рр., — риторичне. Кожен знав, що тема має бути або вульгарно-матеріалістичною, або (для гурманів) історико-філософською, але... також добряче вульгаризованою. Про кого можна було писати тоді? Про Гегеля, Канта чи, боронь Боже, Сартра або Камю? — Не вгадали. Майбутній друг В. Шинкарука Павло Копнін 1947 р. захищає у Москві кандидатську “Борьба материализма и идеализма в развитии учения о сущности суждения”. Отак, і без ніяких там “викрутасів”. Евальд Ільєнков (теж майбутній друг нашого героя) писав і, щоправда, захистив працю “Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении” (1953 р.), зроблену на марксологічному

матеріалі, але книжку зі схожою назвою видав тільки 1960 р. — на третину “урізану” і “вщент” відредаговану. А хто у 1950-му “дисертабельний” в Україні? Звичайно ж, хтось із старшобратніх революційних демократів. До речі, О. Радищев — то був непоганий вибір: постать своєрідна, складна, суперечлива... Але ж якби не ота проблема стилю...

Річ у тім, що задля “дисертабельності” текст про О. Радищева мав бути такою собі войовничо-матеріалістичною, вибачте, “ревдемівською попсою”: принципів оцінки повинні нагадувати “швондерівщину” (з “Собачого серця” М. Булгакова), коли навіть пересічну домашню служницю професора Преображенського поіменують “соціалприслужницею”.

Як залишитися професіоналом у таких вульгарно-катехізисних рамцях?

Придивимося до дисертації “Матеріалізм А. Н. Радищева”, завершеної у 1953 р., коли її авторові було лишень чверть віку. “Докторська” за кількістю сторінок (375), вона містить чимало смислових пластів, вартих уваги.

Йдеться передусім про надто принципове для історика філософії заперечення погляду на О. Радищева як “пересічного компілятора західноєвропейських філософських учень”, як одного із “рознощиків” ідеалізму”¹⁰. *Відтак, прокламується націленість на матеріалізм, проте — непересічний.*

Наведений смисловий нюанс видається мені програмним для всіх філософських уподобань Володимира Шинкарука. Значущість такої смислорозумованості в тому, що *матеріалізм тут (як і філософія загалом) починає потроху “центруватися” на проблемі людини.*

Людина ж — то вельми специфічний “предмет” для філософування, який щосили “пручається” супроти як вульгарно-матеріалістичних, так і вульгарно-ідеалістичних інтерпретацій. Ось ці спрощено-матеріалістичні та спрощено-ідеалістичні (передусім масонські) уявлення щодо природи людини, щодо смертності й безсмертя її душі і замірився зіставити молодий В. Шинкарук¹¹. Але не забуваймо також про націленість на непересічність!

¹⁰ Шинкарук В. И. Матеріалізм А. Н. Радищева / Автореферат дис-ни канд. филос. наук. К., 1953. С. 3.

¹¹ Див.: там же. С. 9.

Така націленість ставала для мене щовиразнішою, коли я нещодавно знайомився у бібліотеці Київського національного університету імені Тараса Шевченка з поживклими сторінками тексту шинкаруківської дисертації. Поступово виокремлювалися й урельєфнювалися принаймні сім прикметних її антропореклексивних смислодомінант.

*Хочу привернути увагу читача до того, як мірою руху від першої до четвертої домінанти наростає їх особистісно-екзистенційна напруга (Сергій Кримський сказав би, що тут вочевидь спрацьовує принцип *crescendo*), і як та напруга обертається вельми своєрідним “методологемним катарсисом”, який відкриває нові обрії антропологічної й загальнофілософської рефлексії.*

Першу смислодомінанту я щойно назвав: зіставлення людинознавчих уявлень, притаманних “просвітницькому матеріалізму” та “масонському ідеалізму” в Росії. Поки що — все безособово, сперечаються, так би мовити, філософські “табори”. Розмова точиться довкіл первинності-вторинності матерії-свідомості, непримиренності матеріалізму та ідеалізму, містицизму та антимістицизму, класових інтересів, які стоять за цією непримиренністю тощо.

Друга смислова домінанта вже значно екзистенційніша. Смысловим осереддям зіставлюваних розмірковувань стає проблема людської смертності та безсмертя: одне з наріжних світоглядних питань, винесене у назву найфілософічнішого радищевського твору. Вона бентежить кожну людину, але в контексті аналізованого нами руху смислодомінант поки що “не пече”. Простуємо далі.

*Третя домінанта — екзистенційність загострюється, бо відбувається доторк молодого філософа до факту *персональної смисложиттєвої закоріненості процесу філософування*. Чому О. Радищев вирішив писати трактат “О человеке, его смертности и бессмертии”? Хіба тільки лише заради “боротьби таборів у філософії”? Радищевське звертання до (як пояснює він задум свого трактату) “сфери гадань, передпокладань, систем”, виявляється, спровоковане *межовою екзистенційною ситуацією*: понадсорокалітньому чоловікові пом’якшили смертний вирок позбавленням чинів і дворянства та десятилітнім острогом, і він, знаючи свій фізичний стан, аж ніяк не був певен,*

що звідтіль повернеться. Мабуть, і не повернувся б, якби не звільнення при Павлові І: О. Радищев відбув уже понад половину ув'язнення, а самогубство вчинив через кілька років після дострокового звільнення — коли постала загроза нового заслання. Відтак, він своєю особистою долею засвідчив ту обставину, що нас наvertsає до філософії не пристрасть до абстракцій та інтелектуальних “таборів”, не проблема первинності-вторинності матерії-свідомості, а передусім питання про “наше буття”, або, ліпше, “нашу одно-єдиність” (саме цей концепт започатковує радищевський трактат), — отже, проблема нашого особистого самосмисловизначення, з'ясування своїх екзистенційних можливостей і перспектив, увінченням яких стає смерть. І вже звідсіль — тяжіння до абстракцій (буття, свідомості, категорійних її форм тощо).

Четверта домінанта кандидатської розвідки В. Шинкарука пов'язана із екзистенційним питанням, яке вже буквально пече уяву ледь понаддванадцятирічного юнака. Йдеться про знайомство із радищевськими роздумами щодо “Життя Ф. Ушакова” — долі близького друга О. Радищева, який помер молодим, знаючи про свою невиліковну хворобу. Замислюючись над цією трагедійною ситуацією, молодий київський учений — а його вже починає відчутно точити туберкульоз — робить у дисертації перший стоїчний сенсожиттєвий висновок: “Яку мужність треба мати, знаючи, що помираєш і що далі немає ніякого безсмертя”¹². Немає нічого! У підготовчих же рукописах прикінцева строфа оди (фрагмент з якої ми вже цитували раніше) про людську долю, яка

... в гроб ввергаєт мрачный
Красу, где тело ест червь алчный,
Презрев блеск суетных частей (с. 4),

завершується примітною шинкаруківською ремаркою “кінець — мій”. Що то означає — не знаю, принаймні, щось *особисто значуще*. Чи не закорінювалося у наведених констатаціях усвідомлення принципової світоглядної обставини: дилема життя — смерті, можливого — неможливого,

¹² Шинкарук В. И. Материализм А. Н. Радищева / Дис. канд. филос. наук. К., 1953 (рукопис). С. 149 — 141.

бажаного — фатального, дуже значуща для людини загалом, набуває жагучого, нестерпного змісту на злеті особистості? Життя та смерть і всі дотичні протилежності наповнюються тут змістом, у яким одне не знімається іншим, попереднє — наступним, а якщо зняття й відбувається, то воно не дає конкретному індивідові екзистенційної розради. Відтак суперечності, які доводять нас до відчаю, є *антиномійними*, але ж є у людини і потреба, яку на початку другої книги Радищевського трактату названо “глас надежды вопреки всех доводов”, а безнадійно хвора Леся Українка влучно поіменувала її “*contra spem spero*”. А на що можна “*spero*”, запитує В. Шинкарук на схилі віку у своїй останній великій науковій праці, коли домінантною антропологемою стає “Боги померли” — мало не відверте гасло не тільки у Ніцше, але й у Фейербаха і Маркса, Чернишевського і Драгоманова або інкогніто — у позитивізмі, філософії життя та ін.¹³

Перші методологеми та антропологеми

Чи не закорінена у наведеному сплескові юнацьких світоглядних уболівань *п'ята домінанта* антрополого-рефлексивної еволюції нашого героя — домінанта *методологемна*? Вивчаючи радищевський трактат про людську смертність і безсмертя, юний В. Шинкарук удруге (після знайомства з філософією Канта, яку опановував студентом) стикається із типом філософування, заснованим на застосуванні *принципу антиномійності* (не знаю, робив те О. Радищев під впливом Канта, чи незалежно від останнього: “Критика чистого розуму” видана німецькою мовою за два десятиліття до радищевської праці, проте жодного посилання на неї в останній немає). Бо ж, зіставляючи докладно просвітницьки-матеріалістичну антропологічну орієнтацію (книги 1-ша та 2-га трактату) та орієнтацію ідеалістичну (книги 3-тя та 4-та), О. Радищев мудро застерігає читача: “Возвеса, по силе нашей, обе противоположности, *я вам оставлю избирать*, любезные мои, те, кои наиболее имеют правдоподобия или

¹³ Див.: Шинкарук В. І. Методологічні засади філософських учень про людину. С. 40.

ясности, буде не очевидности (курсив мій. — Авт.)” Звичайно, коли дисертант наводить дане висловлювання і в розлогому, і в стислому (автореферат, с. 14) форматі своїх розмірковувань, він робить відповідні ідеологічні заяви, але вони надто амбівалентні.

Чого варта, наприклад, констатація того, що, працюючи над трактатом на сибірським засланні, Радищев не міг відкрито захищати матеріалізм, йому довелося “віднайти таку форму викладу” матеріалістичних поглядів, яка б зберігала позірну схильність до “загальноприйнятих уявлень”¹⁴. Примітно, що розмірковування над тим, чи була радищевська форма викладу певних поглядів “*підробкою під кантіанство*”, є першим серед питань, якими задається Шинкарук-дисертант у підготовчих рукописах: я побачив його на полях другої сторінки “заготовок”, не віднесених до якоїсь із глав, поряд із випискою зі вступної статті І. Лапшина до повного зібрання творів О. М. Радищева 1907 р. видання, де йдеться про те, що метафізичні передумови “не можуть дати йому науково обґрунтованої певності щодо безсмертя — і він обмежується постулатом віри”. Сформульована в атмосфері сталінського тоталітаризму, подібна констатація щодо способу викладу своїх поглядів (“позірна схильність”) працює не тільки на користь матеріалістичної полеміки з ідеалізмом, але й “навзаєм”. (Кажучи словами російського філософа, “избирайте, любезные мои”, думайте самі, думайте добряче...). Хоч би як воно було, але антиномійність провокує на визнання *відкритості* будь-якого з філософських питань.

Користуючись принципом антиномійності, О. Радищев, а за ним і його сумлінний київський дослідник, передчуває одну з найболючіших точок філософсько-антропологічної рефлексії, яка зумовила її злет у ХХ столітті. Маю на увазі альтернативу антропологізму, просякненого ідеєю природовідповідності людини (включно до її соціальних характеристик), та радикально-ідеалістичного відособлення людини від природно-матеріальних чинників.

¹⁴ Шинкарук В. И. Материализм А. Н. Радищева/Автореферат дис-ии... С. 13.

Кантівсько-радищевський антиномізм виявився переконливим зразком того, як можна вибудувувати більш-менш коректну наукову полеміку за політико-ідеологічних умов, які тій полеміці не сприяють. Чи не звідсіль та амбівалентність, яка властива загальнофілософським та світоглядно-антропологічним уподобанням вже зрілого В. Шинкарука?

Відтак же перед нами вирельєфнюється *шоста домінанта* “кандидатських розмислів” молодого вченого. Зараженість антиномізмом допомогла йому виокремити поміж наведеними О. Радищевим ідеалістичними людинознавчими уявленнями низку концептів, вельми принадних для “філософського слуху” не тільки 50-х років минулої доби, але й сьогодення. Маю на увазі, зокрема, такі ідеї:

- людина “внутрішня” та “зовнішня”, визначальність першої щодо другої;
- зовнішня натура як ієрогліф внутрішньої;
- значущість внутрішнього світу людини для її самостояння як здатності поставити себе понад усіма випадками;
- принцип самопізнання як умова людяності у поведженні зі світом тощо¹⁵.

Гадаю, нікого не треба переконувати, що кожний подібний концепт вельми близький уподобанням Григорія Сковороди. Останній не став предметом дослідження на цьому етапі творчої еволюції В. Шинкарука, але у підготовчих рукописах до другої глави дисертації про О. Радищева я знайшов аркуш (№33), на якому вказано понад два десятки номерів сторінок сквородянських праць, що на них автор уже націлювався.

Принадною для сучасного антрополога є і шинкаруківська характеристика матеріалістичних уявлень, коли, наприклад, локківський сенсуалізм вияскравлено через притаманну йому спрямованість на екофільне розуміння людини як “єдиноутробного родича, брата всьому, що живе на землі”, коли з’ясовується значущість прямоходіння для розширення пізнавальних можливостей людської істоти тощо¹⁶.

¹⁵ Див.: *Шинкарук В. И.* Матеріалізм А. Н. Радищева. Дис. канд. филос. н. С. 117 — 123.

¹⁶ Див.: *там же.* С. 300 — 311.

Загалом же маю зауважити, що перевага принципу антиномійності із сьогоднішнього філософсько-антропологічного погляду — у запереченні будь-якої остаточної “картини людини”, питання про яку, на думку Отто Больнова, завше відкрите для нових неочікуваних відповідей. Саме на таку відкритість питання про людину націлює наведене мною на початку статті шинкаруківське розмірковування щодо екзистенції.

Цьому дуже посприяла *сьома антропореклексивна домінанта* кандидатської праці В. Шинкарука. Він ще на схилі сталінського тоталітаризму пережив і вичерпав мало не до краю вельми своєрідний мисленневий експеримент. То був експеримент “*лобового*” зіставлення, зіштовхування *спрощеного матеріалізму й спрощеного ідеалізму*. Експеримент зіставлення з метою тільки протиставлення, коли у запалі нищівного “боротьбізму” всіляко “гротескували” кожен недолік супротивника, занижуючи його достоїнства, і, звичайно ж, не визнаючи межі своїх власних підходів. (Даниною такому протиставленню матеріалізму та ідеалізму стала, на мій погляд, опублікована 1957 р. невелика шинкаруківська брошура “Предмет та завдання історії філософії як науки”. Щоправда, десятиліттям пізніше, в 1967 р., на симпозіумі з історії філософії у Москві він виступив проти зведення предмета філософії до її “основного питання”.)

Людина, як уже йшлося, виявляється своєрідним предметом філософування, який не вкладається у спрощену дилему “матеріальне — духовне”. Наприклад, на сторінках підготовчих матеріалів до дисертації (не віднесених до якоїсь із глав) міститься з позначкою на полях “*внутрішня людина*” уривок з листа до О. Радищева відомого ідеолога масонства А. Кутузова, в якому ведеться про примарність будь-якого щастя, пов’язаного із зовнішніми щодо людини чинниками (в цім разі щастя — не більше ніж “короткотривала відсутність прикрас-тей”), про те, що “істинне щастя перебуває всередині нас і залежить від нас самих, воно є поставлення себе понад усіма випадками” (с. 39), через кілька сторінок — висновок одного зі слухачів лекцій про французьке просвітництво: К. Гельвецій, нібито, “позбавляє нас внутрішньої, моральної людини” (с. 43). Ще далі — масонське твердження про те, що “істина пізнання себе й засобів до блаженства нашого є серце” (с. 46),

що блаженство “не може полягати у матеріальному житті, позаяк останнє не вічне” (с. 53), затим — посилення на стоїцизм з властивою йому переконаністю щодо нікчемності й суєтності людського життя (с. 54). Але ж масонські уявлення не обмежувалися ствердженням пріоритету духовного над матеріальним, а, тяжіючи до тези “тільки смерть є початком життя”, доводили дану тезу до культу “любові до смерті”, обстоювали “гостре... відчуття майже фізичної насолоди від її присутності” (с. 39). Подібні крайнощі, коли звульгаризований ідеалізм обертався таким самим матеріалізмом і навпаки, не могли не знижувати рівень полеміки масонства й просвітництва.

Звертаючись до цієї полеміки в курсових працях, дипломній, а згодом кандидатській, молодий філософ з перших університетських кроків все наполегливіше штудіює Канта й Гегеля. Відтак він ще більш опановує зовсім інший стиль філософування, де замість лінійних зіставлень та залежностей — суцільні взаємозалежності, замість дії — взаємодія, замість впливів — взаємовпливи, де панує системна детермінація, де світ далєбі не “віддзеркалюється” мисленням, а активно освоюється ним у формах людської теоретичної й практичної діяльності, де людина “витворює” себе, передусім завдячуючи розмаїттю культури.

Саме з цього рівня — з німецької філософської класики — починався для В. Шинкарука марксистський матеріалізм. То було вельми істотно, позаяк для більшості тогочасних “войовничих матеріалістів” марксизм починався десь відразу ж за французьким просвітництвом, радищевськими — суто матеріалістичними — мотивами, Ломоносовим та ще кількома російськими іменами.

Маймо на увазі, до речі, що і сам Радищев аж ніяк не вкладався у катехізісно-матеріалістичні схеми. Досить згадати його метафізично насичені розмисли щодо людської душі: “Якщо істинно, що будь-який наявний стан визначає стан наступний... а наш стан на землі є станом удосконалення (це і є метою нашого тут перебування), то чи не впливає з цього, що майбутній стан людини, позаяк він визначується удосконаленням, буде досконалішим?”¹⁷

¹⁷Радищев А. О человеке, его смертности и бессмертии. СПб, 2001. С. 189.

Негативна відповідь на сформульоване питання означає, на думку О. Радищева, “суперечність у меті нашого буття”. Чим не світоглядно-антропологічна антиномія ледь не кантівського стибу, яка вимагала для свого аналізу кантівської ж мисленневої потуги?!

У зв’язку з цим дозволю собі таку аналогію. Колись “пізній” Ф. Енгельс визнав, що за ним та К. Марксом залишився “несплатений борг честі” — повне визнання того впливу, який справила на них у період “Бурі й натиску” філософія Л. Фейербаха. На схилі ж доби радянського тоталітаризму, ідеологи якого звели філософію до вульгарно-матеріалістичного катехізису, прогресивним мисленникам, чільне місце серед яких посідав В. Шинкарук, *довелося повертати інший борг — визнати той вплив мисленневої культури ідеалізму, що завдячуючи їй марксизм отримав виразні ознаки європейської філософської автентичності.*

“Автентичний марксизм” чи неомарксизм?

Сплата цього боргу означала передусім послідовну орієнтацію на *розкриття “немарності”, себто культурно-мисленневої “попитності” та теоретичної глибини всієї сукупності ідеалістичних філософських уявлень.* На те, аби всебічно їх “вивчати й матеріалістично витлумачувати”¹⁸. Якщо йдеться про Гегеля, — слід піднятися на рівень його грандіозної спроби “охопити й пов’язати єдиною історичною ниткою розвитку всі розмаїті форми і “образи” індивідуальної й суспільної свідомості”, залучаючи до філософського осмислення “величезний матеріал всесвітньої історії — історію суспільної ідеології й психології, права, моралі, мистецтва, релігії, філософії, наукового пізнання”, а також політекономії¹⁹. Якщо йдеться про Канта, слід збагнути всю евристичність його критицизму щодо впевненості мисленників XVII — XVIII століть у силі й могутності людського розуму — як упевненості “наївної, неопосередкованої

¹⁸ Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. К., 1964. С. 4.

¹⁹ Там же. С. 45.

знанням суперечливого збігу думки з об'єктом"; зрозуміти продуктивність кантівського протиставлення того, що існує в уявленні й понятті, та того, що існує саме по собі; побачити у Кантовій спробі "примирити" знання та віру реальну проблему співвідношення науки і моральності, необхідності (природи) і свободи тощо²⁰. А найголовніше — збагнути "відкрити" філософським ідеалізмом *взаємонаснажливість* культуротворчих можливостей людини та людинотворчих функцій світу культури. Я переконаний, що ґрунтовність подібних матеріалістичних "транскрипцій" наріжних концептів ідеалізму вітчизняними філософами ХХ століття (йдеться і про класичний ідеалізм, і про таку амбівалентну спеціальність, як "критика сучасної буржуазної філософії") стосується особливих мисленневих практик, які ще чекають на свого неупередженого дослідника.

Відповідно, марксистський матеріалізм постає у подібному зображенні передусім як *спадкоємець діяльнісного погляду на людське світовідношення*, виробленого німецькою класикою. Наріжним його принципом виголошується *принцип практики*.

Відтак, кандидатська праця В. Шинкарука, де філософування чиниться з боку насаженого антиномізмом матеріалізму, та докторська праця, де філософування чиниться з боку "оматеріалістичненого" ідеалізму, то — вживу улюблений образ нашого героя — *два інтелектуальних крила*, які дозволили їх власникові збагнути ще у 50-ті роки минулої доби потребу занурити філософський зміст марксизму в світову мисленневу спадщину, а трохи згодом розпочати реалізацію не менш важливої потреби у радикальній гуманістичній переорієнтації "катехізисного" марксизму. Переорієнтації у бік подолання "вакханалії спрощенства", аби знову зробити марксизм співучасником світового інтелектуального діалогу. "Ти помітив, що моє витлумачення філософії як світогляду перегукується з Гайдеггером?" — якимось риторично запитав він на схилі 90-х років. Ми, його студенти, помітили це значно раніше, наприкінці 60-х, коли таке бачення з'явилося як "автентичний марксизм".

²⁰ Див.: Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика Канта. К., 1974. С. 77 — 81 та ін.

Загалом же щочастіш ловиш себе на думці, що кращі зразки української філософії 60 — 70-х років можуть бути віднесені до марксизму лише з одним, вельми істотним уточненням: *це був значною мірою неомарксизм*. Пошлюся на енциклопедичне визначення неомарксизму, зокрема діалектико-гуманістичного його різновиду, основоположні для якого — інтенції таких відомих філософів, як Лукач, Корш, Грамші. “Виступаючи проти об’єктивістсько-натуралістичної тенденції витлумачення діалектичного й історичного матеріалізму, “діалектико-гуманістичний” напрям прагне поставити в центр марксистської філософії людину як суб’єкт історичної дії. Діалектику пов’язують з суб’єкт-об’єктним відношенням; уся філософія загалом зорієнтована на суспільство, тоді як природа розглядається крізь призму пізнавального й практичного відношення до неї людини. Багато хто з представників даного напрямку апелює до ранніх праць Маркса, передусім “Економічно-філософських рукописів 1844 р.”, в яких досліджується проблема відчуження. Водночас неомарксизм часто використовує ідеї немарксистської філософії...”²¹. Щодо останньої, йдеться передусім про Франкфуртську школу, фрейдомарксизм тощо. Адже від франкфуртців з’явився у філософському обігу шістдесятників такий провокативний концепт, як “одновимірна людина” (він уособлював антроподеструктивну функцію будь-яких різновидів відчуження) та багато інших концептів, сама поява яких у слововжитку вітчизняної філософії не могла пройти безслідно. Нам здається, що практично за всіма наведеними кваліфікаційними ознаками чимало з того набутку, що його принесли 60-ті роки в Україну в галузі філософській, підпадає під рубрику не традиційного марксизму, а європейського неомарксизму. Підпадають під неї і наріжні інтелектуальні спрямування Володимира Шинкарука.

Тоді ми це іменували між собою “гегельянством” та “червоним екзистенціалізмом”: жарт на грані “фолу”, вможливлений тільки умовами короткотривалої хрущовської “відлиги”, але дуже ризиковий згодом, під час “заморозків”, і вкрай небезпечний у пору сталінської “сибіриади”.

²¹Современная западная философия. Словарь. М., 1991. С. 199.

Бо ж на чому тримався катехізісний марксизм? На парадигмі жорстких “філософських фронтів”. Ось як кваліфікує ту фронтomanію сучасний німецький філософ Петер Слотердайк: “Чи не був, між іншим, сталінізм спробою за допомогою параноїчної примітивізації фронтів позбавити інтелект неминучої багатоманітності зв’язків, щоби знову все стало настільки простим, що навіть Сталін міг би розібратися?”²² Вакханалія спрощенства стала свого роду “тоталітарною феноменологією”, яку можна поіменувати “редукцією складності”. Тяжіння до такої редукції є вельми спокусливим для кожного волюнтариста у політиці, який, за влучним висловом П. Слотердайка, залюбки використовує слово “об’єктивно”, коли воліє *примусово усунути подвійні зв’язки й амбівалентності*. Хто заперечує складну дійсність, той звик ставати на бік об’єктивності та звинувачувати у втечі від дійсності й мареннях тих, що усвідомлюють проблеми.

Тож, мабуть, зовсім не випадково кожен провал у наскрізь політизованому економічному житті використовувався соціалістичними можновладцями як привід до “рішучого поліпшення ідеологічної роботи”, що виливалося у чергову кампанію супроти “занадто розумних”. Як тут не пригадати численні компартійні постанови 60 — 70-х років, де нас звинувачували у “схоластичному теоретизуванні”?

Нелегко пояснити сучасному читачеві облудність та “безрозмірність” цього кліше, витвореного радянським новоязом, а його впродовж кількох десятиліть використовували наглядачі над “бійцями ідеологічного фронту” (так тоді поіменовували філософів директивні “передовиці”). “Схоластичним теоретизуванням” можна було затаврувати будь-що складне — або навіть просте, але неприйнятне для тодішнього політичного істеблішменту. Від реалій політичних — наприклад, заперечення “демократії взагалі”, позаяк є демократія “буржуазна” та “соціалістична”, вона ж “народна” (внаслідок чого витворювалися смислові покручі на кшталт “народно-демократична республіка”, де всі три слова важили фактично те саме) — до реалій світоглядних: “гуманізм” — то “абстрактний гуманізм”, бо ж є, знову-таки, “соціалістичний” та “буржуазний”, а останній — то вже

²² Слотердайк П. Критика цинічного розуму. С. 127.

антигуманізм (“проблема людини” з тих же причин кваліфікувалася як “буржуазна” вигадка, загальнолюдська мораль — також і т. д., і т. п.), або навіть наукових (генетика, кібернетика тощо). У філософії ж затаврувати як схоластичне могли будь-що, близьке до вже згаданих подвійних зв’язків та амбівалентності, а відтак причетне до діалектики (адже часто воно розгорталося на суто логічному матеріалі). Ситуація дуже скидалася на цькування “ідеалізмом”, під яке потрапляли навіть тексти молодого К. Маркса — включно до “Grundrisse der Kritik der politischen Öconomie” (підготовчі рукописи до “Капіталу”)...

Нова онтологія з нелінійністю детермінацій

Поширення ж перекладу цих праць, насичених роздумами щодо соціально-культурних умов реалізації творчого потенціалу людини, прогресивні філософи на теренах колишнього СРСР використали як привід для легалізації критичного перегляду “лінійних детермінацій” розвитку, що до них тяжів офіційний марксизм, на користь детермінацій *системних*. У такий спосіб намагалися повернутися до діалектичної націленості на подвійні зв’язки, амбівалентності, на “органічне ціле”, що у його межах немислима гіпертрофія всезагального, позаяк необхідно враховувати *специфічні, особливі тенденції розвитку*. А це означало націленість на відмінні, властиві кожній системі форми причиновості, на особливе “якісотворення”, особливі структури, зв’язки, підвалини, на специфічні взаємодії із зовнішнім світом, форми прогресу, типи складності тощо. Отже, це означало націленість на картину світу, яка щобільш ускладнювалася, вимагаючи вірогіднісного осягнення, ретельного співвіднесення макро- та мікрорівнів осягнуваних явищ тощо.

Зокрема, саме в окремому руслі вияскравлювалася *якісна своєрідність феномена соціальної предметності*, що на нього вийшов К. Маркс. Дослідження особливостей системного саморозвитку задавало зовсім інший ракурс співвіднесення матеріального та духовного. Як слушно зауважував у 1968 р.

Мераб Мамардашвілі, протиставлення їх мало може дати для розуміння розвитку й зміни культур, систем духовно-практичного освоєння людиною довколишнього світу²³. Некласичні координати їх вивчення передбачають звертання до низки непрямих, символічно-ілюзорних виражень, наявних у найрізноманітніших галузях людської життєдіяльності — так званих *verwandelte Form* (перевтілених форм). Якщо ж узяти до уваги, що реальною рушійною силою людської життєдіяльності є не буття як таке, а *буття інтерпретоване*, то вимальовувалася перспектива зовсім нетрадиційної онтології.

Свій варіант такої онтології починає випрацьовувати і Володимир Шинкарук. Вона заснована на тому, що відношення людського мислення до буття “необхідно включає в себе відношення до предметної діяльності і її матеріальних витворів, у яких реалізується практичне, естетичне, пізнавальне та інше відношення людини до дійсності”²⁴. Тим самим увесь спектр духовно-практичних виявів людського світовідношення (міфологія, релігія, мистецтво, мова та всі інші вияви культури) поверталися зі сфери “надбудови”, куди їх виніс марксистський історичний матеріалізм, до сфери людського буття. Нерозуміння даної обставини, зауважить згодом В. Шинкарук у праці “Поняття культури. Філософські аспекти”, обернулося для цитаделі соціалізму занепадом освіти і культури за умов науково-технічної революції й становлення постіндустріальної цивілізації.

Відмова від “лобового” протиставлення матеріального і духовного, як бачимо, могла мати наслідки не тільки філософські, але й громадянські, соціокультурні. Проте для цього вона повинна була отримати політичний попит. На жаль, таке виявилось неможливим.

Відмовитися від лінійно-матеріалістичного схематизму означало також доповнити марксистську критику ідеалізму за властиву йому схильність до субстанціалізації духовного не

²³ Див.: *Мамардашвили М. К.* Анализ сознания в работах Маркса//Как я понимаю философию. М.,1990. С. 309.

²⁴ *Шинкарук В. І.* Марксистсько-ленінська філософія і світогляд//Філософська думка. 1969, №1. С. 17.

просто твердженням про “вторинність” останнього щодо матеріального (до речі, у повсякденні “войовничі матеріалісти” нерідко зневажали ту вторинність як дургорядність), а визнанням діалектичної взаємозалежності матерії та духа.

Вже згадуваний, трохи старший за віком друг В. Шинкарука Е. Ільєнков ще в “закатехізовані” горезвісним “Коротким курсом історії ВКП/б” 50-ті роки пише “у стіл” філософсько-поетичну фантазмагорію “Космологія духа”, підсумковий акорд якої вельми прикметний: мислячий дух є “такою ж умовою існування матерії, як і необхідним наслідком того існування”²⁵. Від пріоритету матерії щодо духа до їх обопільності — таким був той загальнофілософський діапазон, що його сягнув розмисел прогресивних філософів-марксистів, наснажений класичною німецькою спадщиною.

Відтак, “повернення боргу” мисленнєвій культурі ідеалізму означало в ті часи відмову од катехізисної лінійності на користь діалектичної обопільності. І з 1958 р. В. Шинкарук розпочинає публікацію фундаментальних розвідок, лейтмотив яких — уявлення про те, що діалектичний спосіб мислення є не менш цінне надбання багатовікового розвитку філософії, ніж матеріалізм, на який була змістовно зорієнтована тогочасна марксистська філософія (бо ж діалектика зводилася її речниками тільки до формально-ритуальної декларації). Переконливим підтвердженням такого уявлення стають самі назви двох книжок ученого, опублікованих трохи згодом: “Логика, диалектика и теория познания Гегеля” (1964) та “Теория познания, логика и диалектика И. Канта” (1974). Працю про Гегеля відкриває ґрунтовне заперечення сталінського — недіалектичного — ставлення до діалектики загалом та Гегелевої діалектики зокрема²⁶. Паралельно він читає спецкурси з генези діалектики, які ті, кому довелося їх слухати, згадують із захопленням. Що ж так вабило слухачів і читачів?

²⁵Ільєнков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 437.

²⁶Див.: Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. С. 3.

Хочу привернути увагу допитливого сучасного читача до тієї обставини, що марксизм містить три фундаментальні філософські ідеї, які є принциповим інтелектуальним надбанням. З ним слід було поводитися дуже розважливо, через що тих ідей цуралися недолугі офіційні “послідовники” К. Маркса. Це *діалектика* як метод критичного мислення, що для нього, за визнанням Ф. Енгельса, “немає нічого раз назавжди встановленого, безумовного, святого”. Це, далі, своєрідна екзистенційно-антропологічна іпостась діалектики — *принцип практики* (маю на увазі передовсім відкритість, нефінітність практики та її внутрішню суперечливість). Обґрунтовуючи ту відкритість, Ф. Енгельс застерігав своїх послідовників, що з кожним новим відкриттям у природознавстві (чи, додамо, людинознавстві) *діалектика має змінювати свою форму*. Саме через окреслені обставини обстоювання діалектики як не “канону”, а “органону”, як готовності критичного мислення до аналізу найактуальніших ситуацій у розвиткові природо-, суспільство-, людинознавства відповідало допитливим умам, особливо серед творчої молоді, розбудженим хрущовською відлигою.

Надто нам імпонувало визнання, яке увінчувало написану П. Копніним і видану в Києві працю “В. И. Ленин и материалистическая диалектика” (1969): марксистська філософія “може закостеніти” й “стати беззахисною” перед натиском немарксистського світогляду — а це “легко дискредитувало б її в очах мислячих людей”²⁷. Нас вабило націлювання філософії на “критичне засвоєння результатів попередньої думки та досвіду розвитку різних теорій сучасності” та проголошення у зв’язку з цим марксистської філософії “відкритою теоретичною системою”²⁸. Як і застереження, що, “розробляючи далі свою теорію людини, марксистичне не можуть пройти повз екзистенціалізм, в якому така проблематика посідає чільне місце. Вони повинні

²⁷ Копнин П. В. В. И. Ленин и материалистическая диалектика. К., 1969. С. 190.

²⁸ Там же. С. 192.

також ураховувати досвід сучасного позитивізму в галузі вивчення логіки науки”²⁹. Такими були настанови одного з речників діалектичного способу мислення у 60-ті роки. Київська школа з логіки й методології науки (“червоні позитивісти”) реалізувала їх, оперативно відгукууючись на сволюцію позитивізму та багато в чому ще в ту пору передчуваючи своїми інтенціями постпозитивізм. А ось що скаже у своїй останній розлогій публікації з філософських проблем людини (“червоний екзистенціалізм”) В. Шинкарук: “Спільною тенденцією кращих марксистських праць... цього часу як у зарубіжжі, так і в Радянському Союзі є вихід за межі традиційної істматівської інтерпретації цієї проблематики, залучення... досягнень сучасної науки — антропології, психології, культурології, мовознавства й мистецтвознавства, системного аналізу та ін. Критичне осмислення здобутків немарксистської філософії — фрейдизму, екзистенціалізму, філософської антропології і філософії культури, феноменології, філософської герменевтики та інших сучасних... течій, виявлення і введення в предмет дослідження порушеної в них нової для філософії марксизму проблематики”³⁰. Що стосується Київської світоглядно-антропологічної школи, то тут “залучення” перетиналося із власними знахідками: таке, зокрема, трапилося з уже згаданим раніше концептом “практично-духовне” та з виокремленням В. Шинкаруком як принципової світоглядної тріади “віра — надія — любов”. Таке трапилося з тяжінням Олександра Яценка до “етизації” практики, з концептами Вадима Іванова “досвід”, “життєвий світ” та “мікрокосм особистості”. Нетрадиційні ідеї спалахували і в теорії діалектики — досить послатися на обґрунтовану Михайлом Булатовим реабілітацію кантівських антиномій, спричинену розкриттям обмеженості гегелівського принципу “зняття” протилежностей.

Поєднання запозичень із власними знахідками проймає і вивчення категорійного складу людського світовідношення,

²⁹ Копнин П. В. В. И. Ленин и материалистическая диалектика. С. 193.

³⁰ Шинкарук В. І. Методологічні засади філософського вчення про людину // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. С. 31.

його пізнавальних та екзистенційних виявів. На основі даних генетичної психології Ж. Піаже, мовознавства, історії техніки, а також культурно-історичної теорії розвитку психіки Л. Виготського — у єдності її екстравертно- та інтровертно-діяльнісних (знаряддєвих і знакових) засобів — ми у 70 — 80-ті роки вивчали внутрішній зв'язок різних типів категоризації в контексті теоретичного та практично-духовного освоєння світу людиною. Примітно, що якраз у цей час американський постпозитивіст Стівен Тулмін дуже високо оцінить інтегративний потенціал культурно-історичної зорієнтованості тодішньої радянської психології. Він, зокрема, визнає, що опертя на марксистський історизм дозволило Л. Виготському започаткувати оригінальне дослідження розвитку дитини як процесу входження її у соціально-історичну спільноту, в той час як відсутність такої цілісної теорії, зокрема в американській психології, поділила її на прибічників природи людини (як універсальної, неісторичної, вільної від культури, суспільства і його змін) — та прибічників культури як чогось самостійного, як автономної дослідницької галузі, зведеної над природою, галузі, у якій панує лишень нескінченна варіантність і мінливість³¹.

Слід сказати і про те, що чимало наших світоглядно-антропологічних напрацювань виводили у перспективу на сучасну західну комунікативну філософію.

Гуманізація класичної діалектики

Але повернемося до шинкаруківського внеску в теорію діалектики, який торував шлях світоглядно-антропологічній переорієнтації традиційної — на 60-ті роки — марксистської філософії. Хочу привернути увагу читача до принципової обставини, яка у перспективі виводила на разючу зміну способу філософування, що ствердилася нині у західній думці.

³¹Див.: *Тулмін С. Моцарт в психології//*Вопр. філософії. 1981, №10.

Розвиваючи ідеї П. Копніна про тотожність діалектики, логіки і теорії пізнання, В. Шинкарук обстоює вельми прикметну тезу про їх тотожність як *тотожність відмінностей*. А це означало не що інше, як зміщення смислового центру філософування та вихід на ті його специфічні “предмети”, які виявилися непідвладними класичній філософії тотожності: людину і культуру. “Я... поставив у центрі уваги не логіку (“Науку логіки”), а співвідношення “Феноменології духа” і “Науки логіки” (в плані співвідношення теорії пізнання, логіки і діалектики). “Феноменологія духа” і вивела мене безпосередньо на філософські проблеми виховання, освіти, культури, особистості і суспільства, людини як само-сущого буття. До речі, вже в 1966 р. на Міжнародному конгресі в Празі, присвяченому “Філософії права” Гегеля, я виступив з доповіддю... де обстоювалось верховенство прав і свобод особистості щодо держави (“об’єктивного духа”), вищість моралі (“суб’єктивного права”) і світогляду (“мудрості”) щодо державних законів”³². Спільною для “Філософії права” та “Феноменології духа” ідеєю було те, що не держава визначає моральнісний світ індивідів, а цей останній, дух індивідуальних переконань та індивідуальної совісті визначає формотворення держави, і державні установлення й закони зазнають краху, коли вони стикаються із совістю, яка їх не санкціонує. Через морально-світоглядне переконання людська особистість може “визнати” або ж “відторгнути” наявну дійсність. У цьому — міць та самодостатність суб’єктивної незалежної свободи особистості. Як бачимо, відмова від катехізисної лінійності на користь діалектичної обопільності, а також відмова від абсолютизації тотожності набувають змісту не тільки теоретико-філософського, а й світоглядно-громадянського, учинкового.

Чи не стала, відтак, шинкаруківська націленість на “тотожність відмінностей” у теорії діалектики свого роду прологом до перегляду *принципа тотожності взагалі?*

Варто згадати, що саме в 60 — 70-ті роки ХХ століття західна філософія, особлива французька, переживши свого

³² Шинкарук В. І. “Хрущовська відлига”. Нові тенденції в дослідженнях Інституту філософії АН України в 60-х роках//Філософські читання пам’яті Павла Копніна. 4 — 5 жовтня 1996 р. К., 1996. С. 11 — 12.

роду бум екзистенціального неогегельянства (Ж. Іпполіт, Ж. Валь, О. Кожев), починає також переживати “бунт супроти тотожності”. Жан Бодрійяр згодом закумулює негативне ставлення постмодернізму до принципу тотожності, вдавшись до метафоричного образу “Пекло Тежсамості”. У 1967 р. оприлюднено працю Жака Деррида з прикметною назвою “L’écriture et le différence” (“Письмо і розрізнення”), де прокламується вихід за межі класичного логосу. Наріжним моментом такого виходу є розщеплення діалектичної пари протилежностей “тотожність/нетотожність” та виведення на перший план розрізняювальності, яка стає тут противажелем наявності, — як тотожності й самодостатності. Річ у тім, що наявне не збігається із самим собою, воно заторкнуте “розрізняювальністю” та “відстрочкою”. Не тільки у філософії, а й у екзистенції актуалізується питання про *гетерогенність* (розрізнення, розчленованість, розділеність), яку вкрай важко гомогенізувати, уніфікувати, асимілювати, ідентифікувати. Сучасні дослідники філософії постмодерну слушно вважають таке переважання принципу розрізняювальності наслідком антропологічної конечності людини, незбігання безконечного й конечного³³.

Задля протидії “Пеклу Тежсамості”, яке означає уніфікацію як людських індивідуальностей, так і культурного розмаїття (вражаючу картину подібного “тотального клонування” дав Ж. Бодрійяр у “Прозорості зла”) західні інтелектуали ще з 60-х років минулої доби розробляють версії діалектики, що її Теодор Адорно в 1969 р. влучно уподібнить “вихорові” становлення, в якому індивідуальне відмовляється моделювати себе на кшталт наперед заданої тотальності³⁴. Відповідно зміщено акценти з монолінійної логіки сходження, “зняття” (у процесі поступального руху) — на логіку багатоактної поліфонії, одночасного спряження різноманітних особистісних та культурних смислів, на логіку драматичної дії — неоднозначну, нетотожну з собою, принципово незавершену, відкриту. Завдячуючи цьому, дедуктивна схематика поступалася констеляції, яка відкриває перспективу

³³ Див.: Автономова Н. Деррида и грамматология//Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 22.

³⁴Див.: Адорно Т. Теория эстетики. К., 2002. С. 242.

формування багатомірних конфігуративних образів можливого, врахування потенційного розмаїття смислів розвитку, а відтак — *подолання деперсоналізації діалектики*. Наприклад, констеляція у Т. Адорно прокламує особливу розбуджувальну роль страждальної дії людини, яка живе у “суміші несумісного”³⁵.

Чи не тому, до речі, фінальним акордом теоретико-діалектичного розмислу Володимира Шинкарука стало обстоювання *діалектичного погляду на різновияви некласичної діалектики*, зокрема вислідковування *діалектичної насиченості форм і способів практично-духовного освоєння світу* — в світогляді, знанні, вірі, в мистецтві та культурі загалом? Примітним є й доведення принципу діяльності до вимог “альтернативного мислення”, співзвучного сучасним життєвим реаліям³⁶, як і звертання до синергетичного погляду на сволюцію Всесвіту як неповторну та унікальну³⁷, а також визнання епохального значення “постгегелівської” діалектики С. К’еркегора, де людина постає стражденою й трагічною істотою, що її буття незвідне до родової всезагальності. А таке означає, що людина здатна “відважитися” бути собою, — у величі свого зусилля, своєї відповідальності, своєї здатності, завдячуючи духові, подужати трагедію індивідуального сутнісного буття³⁸.

Відтак ми можемо констатувати, що сучасна “філософія нетотожності” є не тільки інсайт, пов’язаний зі зміною предметної галузі філософування сьогодні (на, так би мовити, *ad marginem*). Нетотожнісна інтенція латентно присутня у предметному полі класичної форми діалектики — принаймні такої, якою остання поставала у В. Шинкарука.

Ось які радикальні наслідки чатували на нас за шинкаруківською “сплатою боргу” класичному ідеалізму та за

³⁵ Див.: *Бондарчук І. А.* Антропологічний зміст феномена негативності в сучасній культурі//Філософсько-антропологічні читання’95. Вип. 1. К., 1996.

³⁶ Див.: *Шинкарук В. І.* До питання про принципи діалектики як методології суспільствознавства//Філософ. думка. 1993, №9 — 10.

³⁷ Див.: *Шинкарук В. І.* Діалектика: традиційний та нові підходи//Філософсько-антропологічні студії”, 2001. Розум, свобода та долі діалектики. До 80-річчя Марії Злотоїної. К., 2001.

³⁸ Див.: *Шинкарук В. І.* Методологічні засади філософських учень про людину. С. 32 — 40.

його спробами критичного переосмислення класичної діалектики.

Коли розумний матеріаліст критикує ідеаліста...

Але тут, читачу, ми сягнули найделікатнішого питання. Річ у тім, що В. Шинкарук жодною мірою не був “підпільним” апологетом класичного німецького ідеалізму, як і ідеалізму загалом. Він щиро прагнув критично переосмислити останній на матеріалістичних засадах. Таким же щирим було прагнення використовувати для цього переосмислення лише те з матеріалістичної спадщини, що витримало випробування часом і склало її внесок до скарбниці світової філософської думки. У К. Маркса це був, безперечно, передусім уже згаданий *принцип практичної діяльності*, звертання до якого знаменувало перехід від класичного до посткласичного способу філософування. Придивимося до критичної аргументації щодо Канта, Гегеля, інших класичних постатей у працях В. Шинкарука, і ми побачимо, що принцип практики становить *осердя тієї аргументації*. Ми побачимо націленість на те, що наш колега Вадим Іванов влучно поіменував *вражаючою синхронністю мисленневої архітекtonіки — та архітекtonіки практичної діяльності*. Повірте, що в ті часи ця синхронність не могла не зачаровувати філософа, і далєбі не тільки з “марксистським дипломом” — на Заході таке теж мало місце. Для прикладу, також про майже синхронне: у Києві захищає кандидатську працю “Практика і естетична свідомість” (пролог до співвіднесення мисленневої та діяльнісної архітекtonіки) шойнозгаданий молодший сподвижник В. Шинкарука, а у Франкфурті-на-Майні виходить книжка Теодора Адорно “Теорія естетики”, де виразний мотив діяльнісно-предметної версії духа. Підкреслюючи, що уявлення про дух “тяжко скомпроментоване” ідеалізмом, зокрема гегелівським, Т. Адорно наголошує, що стосовно сфери мистецтва “місцем духа” виявляється не що інше, як “конфігурація з’явлювального”, бо ж “дух формує з’явище, так само як з’явище формує дух; дух — це джерело світла, завдяки якому спалахує феномен і взагалі стає феноменом, у найповнішому розумінні цього слова”³⁹.

³⁹ Адорно Т. Теорія естетики. С. 124.

Ми вдалися до подібних паралелей зовсім не для того, аби “присусідити” провідних представників Київської школи до відомого франкфуртця, але тільки аби відтінити правомірність учиненого нашими співвітчизниками праксеархітектонічного витлумачення духа. Тож, мабуть, не випадково Марксове філософування кваліфікують на Заході і як філософію практики, і як різновияв філософії життя, і як своєрідну феноменологію тощо. В. Шинкарук упродовж останнього десятиліття плідно розширив марксистську версію діяльності *теорією символотворення* Ернста Кассіра та *синергетичним витлумаченням космічного процесу розвитку на основі принципу діяльності*⁴⁰.

Придивимося також до шинкаруківських критичних аргументів супроти Кантового апріоризму, агностицизму, потрактування “речі в собі” та ін. Ці аргументи нерідко запозичені з лєнінських праць “Філософські зошити” та “Матеріалізм і емпіріокритицизм”. І все ж осердям їх є той самий принцип практичної діяльності. Хоча В. Ленін доводив цей принцип до його суто політичних експлікацій, керуючись прагматично-класовими інтересами, суто філософський зміст даного принципу залишався набагато об’ємнішим і аж ніяк не однозначним. Відтак, щоправда, користуючись принципом практики, ніхто не був застрахований од подібних спрощень даного принципу (найтиповішими серед них стали звуження практики до якогось із її виявів та лінійно-прогресистське й гіперактивістське її витлумачення). Але то вже була справа особистого сумління й теоретичної потуги кожного філософа.

Не випадково Мераб Мамардашвілі у вже згаданій етапній розвідці щодо аналізу свідомості у працях К. Маркса переконливо показав, що саме орієнтація останнього на “діяльно-предметні утворення” задала зовсім новий вектор філософського аналізу свідомості як такого, що інтегроване в позасвідомі структури, є активною ланкою їх розвитку й функціонування. Свідомість через це стає багатомірною, просякнутою детермінізмами на різних одночасно існуючих рівнях — на рівні “механіки соціального”, “механіки несвідомого”, “механіки знакових систем культури” і т. д.,

⁴⁰Див.: Феномен української культури: методологічні засади, осмислення. К., 1996. С. 53 — 58.

а з іншого боку вона постає як утворена нашаруванням генетично різнорідних структур, які виникли у різний час і рухаються за різними законами. А це означало, що марксизм у своїх найвагоміших філософських здобутках багато в чому суголосий тим підходам до осягнення свідомості, які після нього маніфестували феноменологія, екзистенціалізм, соціологія знання, психоаналіз, структуралістика в дослідженнях культури тощо⁴¹. Цю перспективу значною мірою й реалізовували найталановитіші представники неомарксизму в Україні, починаючи з 60-х років.

Отже, — усвідомлювано чи ні, — “надзавданням”, що його сумлінно виконував Володимир Шинкарук, стало критичне зіставлення найвагоміших здобутків класичного ідеалізму, домарксівського матеріалізму та філософського змісту марксизму. Програла чи виграла від цього філософська культура загалом?

Висновки

За всього свого критицизму В. Шинкарук як міг відвертав своїх послідовників од “редукції складності”, від квазі-марксистського верхоглядства, раз у раз наvertsаючи до славнозвісної копнінської проблемності. У створеному ним центральному осередку світоглядно-антропологічної школи (нині — відділ філософської антропології Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України) він “пригрів” і августинізм, і кантіанство, і феноменологізм, і сартризм, і персоналізм, і багато чого іншого — цікавого.

Маємо визнати також послідовність і ґрунтовність особистої (дуже нелегкої) еволюції вченого від гуманістики Радичева — через Канта й Гегеля — до молодого Маркса, а від нього — до К’еркегора. А в плані методологічному то був наполегливий пошук нових обр’їв філософського аналітизму, зокрема через перехід (також болісний — і тим вагоміший) від “есенціальної” діалектики Гегеля до “екзистенціальної” діалектики К’еркегора, від діалектики (=тиранії) дійсного до діалектики “можливого, можливого”. *Бо ж найбільший відчай викликає у людини саме відсутність можливостей* —

⁴¹ Див.: *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. С. 295.

передусім щодо власної самості, себто перспектива “не бути собою”, зауважує В. Шинкарук у своєму філософському заповіті з методологічних засад учень про людину.

Сутнісною ознакою людини стає у контексті окресленого погляду те, що ця істота — *екзистенціально вільна*.

Мабуть, “повага до можливостей” жила щойнозгадану здатність цього гегельянця “терпіти різності” у своєму найближчому філософському оточенні. Мабуть, саме ця здатність була запорукою екзистенціально-антропологічної його налаштованості. А закорінена та здатність у проєвропейських витоках української антропологічної традиції від Г. Сковороди до П. Юркевича. Як проникливо сказав останній: *“Особливою істотою, яка не зникає у роді, знає себе людина у безпосередній самосвідомості, яка тому відкриває їй не душу взагалі, не будь-яку душу, а цю особливу, з особливими настроями, прагненнями й помислами”*⁴². Ці слова цілком стосуються як особистості постаті, про яку ми вели мову, як її ставлення до інших людей, так і феноменології її творчих уподобань.

Підсумовуючи розмірковування щодо феноменології особистісно-філософських пошуків Володимира Шинкарука, насмілюся на таку розважливу антропологічну пораду: *давайте будемо оцінювати духовні набутки нашого недавнього минулого не з точки зору сьогоденної інтелектуальної вольності, а враховуючи ту величезну кількість обмежень та заборон, за яких мусили давати собі раду інтелектуалі тієї ери*.

Їй Богу, не помилимося...

⁴² *Юркевич П.* Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого//Вибрані твори. К., 1993. С. 100. (Курсив мій. — Авт.)

Рефлексивний потенціал І. Канта та вітчизняний неомарксистський філософський критицизм

Висловимо кілька міркувань, що безпосередньо стосуються даного тому творів Володимира Шинкарука.

“Філософія — то передусім історія філософії”. Ця теза, що її так часто повторював наш декан, викладаючи німецьку класику, та й не тільки тоді, переважала будь-які катехізисні ідеологеми, бо націлювала на самоцінність мисленневого зусилля, відточенного світовими взірцями філософування. Чи не тому В. Шинкарукові судилося відчутти й употужнити одвічну світоглядну потребу українства: *“Сковородянську душевність і вдячну волю /Влити у келих європський, де Cogito аж виграє світлосяйно”*. Саме таким гекзаметром побратими з Київської світоглядно-антропологічної школи прокваліфікували шинкаруківську “найбільшу провину” перед рідним краєм, коли любомудрові минуло 70 літ.

Перший том його праць обіймає всі публікації, пов’язані з філософською спадщиною Іммануїла Канта. Йдеться передусім про матеріали, що увійшли в книжки “Теория познания, логика и диалектика И. Канта” (К.:Наук. думка, 1974) та “Единство диалектики, логики и теории познания. Введение в диалектическую логику” (К.:Наук. думка, 1977). Ті глави першої з названих публікацій, які увійшли до першого розділу другої публікації, подаються в останній редакції (1977 р.). Як казав сам автор, основний текст книжки, виданої 1974 р., писався ще під час підготовки докторської дисертації, захищеної десятиліттям раніш, але через надмірний обсяг рукопису докторської його довелося обмежити тільки Гегелем. У 1973 р., коли рукопис книжки про Канта здавали для редагування, текст не зазнав істотного доопрацювання. Через рік мали відзначати 250-річчя німецького філософа (до речі, його київський дослідник народився також 22 квітня).

Користуючись ювілейною okazjiю, молоді науковці Інституту філософії замірилися на ще одну (понадпланову) коллек-

тивну роботу — “Критические очерки по философии Канта” (К.:Наук. думка, 1975). Аби “пробити” її публікацію, запланували рукопис під рубрику щорічних “соціалістичних зобов’язань”. Але насправді то була нагода попрацювати “для душі”: я залучив до авторської команди тільки небайдужих колег з інституту та філософського факультету університету. Для “чистих метафізиків” та антропологів трапилася добра нагода повернутися до витоків раціоналістичної традиції, спектр можливостей якої був значно ширший за її подальші модифікації (зокрема гегелівську, марксистську та позитивістську). Молодь з тодішнього відділу філософських питань природознавства дуже тяжіла до кантівських гносеологічних уподобань.

Підготовка двох великих публікацій про Канта загальним обсягом понад 700 сторінок ставала етапною подією. Це, до речі, з’ясувалося під час обговорення вченою радою Інституту філософії шинкаруківського рукопису. Один з рецензентів акцентував на тому, що назва його відтворює в іншій смисловій послідовності назву попередньої книжки про Гегеля цього ж автора. Автор зажадав конкретної пропозиції. Рецензент відповів, що такої не має, але усе ж наполягає хоча б на скороченні назви. Запала очікувальна тиша, і раптом “з гальорки” від автора цих рядків несподівано для нього самого пролунала жартівлива пропозиція: “Назад до Канта!” (наріжна теза раннього неокантіанця Отто Лібмана, нищівно розкритикована у “Матеріалізмі і емпіріокритицизмі”)... Добре, що на вулиці був 1973-й , а не 1937 рік...

Нагадаємо читачеві, що відмітною особливістю неокантіанства стало акцентування на культуротворчій активності людського духу, яка, проте, не закорінена в гегелівським абсолюті, але водночас заперечує й суб’єктивізм. То було прагнення використати евристичні можливості трансцендетального методу І. Канта, які не отримали попиту в подальшій еволюції німецької класики, включно до її марксистської трансформації.

Зважаючи на окреслену ситуацію з нашого недалекого минулого, дозволю собі звернути увагу читача не тільки на те, яким постає І. Кант у тогочасних працях В. Шинкарука, але

й на бачення Канта, що його провокувала шинкаруківська еволюція у бік світоглядної переорієнтації філософії. Та еволюція по-своєму відтворювала генезу Кантових філософських уявлень, так влучно прокваліфіковану в “Пролегемонах...” як *переривання “догматичної дрімоти”*¹.

Раніше ми вже говорили про те, що В. Шинкарук постійно націлював на потребу змістовно використовувати гносеологічний критицизм І. Канта та його уявлення про співвідношення природи (необхідності) і свободи, а це вже був критицизм не гносеологічний, а гуманістичний, позаяк стосувався особливостей самовизначення людини у світі. Ще у першій главі докторської праці з Гегеля В. Шинкарук кваліфікує гносеологічний критицизм Канта як переломний етап на шляху розвитку філософської рефлексії через подолання метафізичного способу мислення, притаманного матеріалізму XVII — XVIII століть. Відтак Кант започатковує розробку принципу, розвинутого Фіхте, Шеллінгом і Гегелем, — принципу ідеалістичної тотожності мислення й буття. Ігноруючи активну, творчу роль мислення у процесі пізнання, метафізичний матеріалізм примітивізував цю тотожність, а емпіризм та раціоналізм XVII — XVIII століть відривали мислення від буття². Кантівський висновок щодо непізнаваності речей об’єктивного світу, виявляється, примушував шукати об’єкти наукового знання (пізнавані предмети) у самій свідомості. “Звідси його розгляд процесу пізнання як процесу *витворення* предметів пізнання: чуттєвого споглядання — як витворення явищ, мислення — як витворення... закономірного зв’язку явищ”³. Через це проблема узгодження мислення з буттям “перетворюється на проблему узгодження буття (пізнаваних предметів) з мисленням”⁴. Як наслідок Кант висуває ідею створення нової, “трансцендентальної” філософії, яка має за свій предмет “систему понять чистого розуму”; ідею, підхоплену його

¹ Див.: *Кант І.* Соч. Т. 4, ч. 1. М., 1965. С. 74.

² Див.: *Шинкарук В. І.* Логика, диалектика и теория познания Гегеля. С. 25 — 26.

³ Там же. С. 26.

⁴ Там же.

наступниками з когорти німецьких класиків⁵, а її смислове осердя — проблема речі в собі — стає предметом нескінчених дискусій поміж усіма післякантівськими мисленниками, являючи кожному з них все нові свої грані. (Особливо — задіяючи трансформації кантівських принципів у марбурзькій та баденській школах неокантіанства.)

Для поколінь філософів, які формувалися за умов кризи класичних раціоналістичних ідеалів, що вже знали не тільки про вражаючі креативні можливості людини, але й про “больові точки” феномена креативності, наведені ідеї мали значущість далеко ширшу за пізнавальну. Сам Володимир Шинкарук пережив таку “другу хвилю” критицизму (у порівнянні з кантівським раціоналістичним критицизмом) невдовзі після оприлюднення своєї фундаментальної книжки про Канта — дивись, зокрема, його розмірковування з теми “Вернадський і Кант”.

З огляду на щойно сказане видається принциповою шинкаруківська акцентація не тільки на активно-творчій спрямованості людського мислення, на доцільному характері свідомості у Канта, а також на наявності у останнього філософського віднесення мислення до практичної діяльності людини, — але й на тому, що практику Кант уподібнює сфері *моральних діянь*⁶. Зважмо: в часи, коли те писалося, над марксистським гуманізмом тяжіла ідея “деморалізації практики” — як, нібито, видатної заслуги Маркса, спричиненої його уявленнями про виробництво. Примітно, що інші матеріали колективної книжки про Канта наголошують якраз на тому, що кантівський категоричний імператив передбачає визнання людини “абсолютною цінністю”⁷, що Кант надто масштабно і сучасно ставить проблему цілісності людини та її діяльності — у взаємодії її прагматичних, пізнавальних та універсально-ціннісних, особливо моральнісних, аспектів.

Якщо говорити про ідеї дослідників “Шинкаруківського кола”, розвинуті в “Критических очерках по философии Канта”

⁵ Див.: Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. С. 27.

⁶ Див.: Шинкарук В. И. Проблемы диалектики в философии Канта//Критические очерки по философии Канта. С. 33.

⁷ Див.: там же. С. 66, 113, 227 — 228.

щодо філософії науки, то не можна обійти ні оригінальну версію проблеми категорійного синтезу знання, обґрунтовану через зіставлення Канта, неокантіанства та Ейнштейна; ні ґрунтовне розкриття евристичності кантівського вчення про продуктивну здатність уяви, здійснене завдячуючи осмисленню ейнштейнівської транскрипції гносеологічного критицизму Канта: “Реальність не дана нам, а задана (так само, як задають загадки)”, через що зрозуміти те, що чиниться поза нами, “можливо з допомогою побудови понять, значущість яких цілком заснована на їхньому підтвердженні”, — а отже, на узгодженні буття з мисленням; ні вияскравлення здобутків кантівського апіоризму (“конструювання понять”) на прикладі символічної природи математичних понять (розділ 2) тощо.

Дозволю собі також висловити гіпотезу, що прийом, до якого вдалися молоді автори кількох розділів “Критичних нарисів з філософії Канта”, якоюсь мірою споріднений з історико-філософським настановленням постмодерніста Жюльєн Дельоза, реалізованим у його працях про Канта, Юма, Спінозу, Лейбніца, Бергсона, Ніцше. Дослідження “La philosophie de Kant”, оприлюднене десятиліттям раніше, не було нам тоді відоме, але ж не дарма кажуть, що ідеї шугають у повітрі. Ж. Дельоз використав *спосіб “читати посеред”*, себто вбудовуючи себе у “спосіб життя того”, кого читаєш, виявляючи висхідні інтуїції, які наснажували автора, що став об’єктом читання. Річ у тім, що й ми намагалися читати Канта та долати межі його інтерпретацій, закріплені марксистською традицією, вишукуючи ті часто ледь помітні відхилення й двозначності, яким не надав значення ні сам Кант, ні його канонічно-марксистські тлумачі. Таке прочитання вможливлювало нові спалахи філософської рефлексії. Я. Свирський у Післямові до підбірки історико-філософських розвідок Ж. Дельоза пише про те, що останній віднаходив у Канта спрямування до чогось “зовсім іншого, аніж “чистий розум” з усіма його здібностями й інтересами, а також ілюзіями й обмеженнями. Вони непрямим чином промовляють про наявність якоїсь “підземної царини”, конституційованої живою відчуттєвістю”⁸, а та царина репрезентує

⁸ Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000. С. 338.

певну онтологію. Принаймні, наявне у деяких з наших парисів про Канта акцентування на тому, що “кантивський чистий розум” виявляється далєбі “не чистим” через свою насиченість низкою ціннісних, культурних та соціально-історичних детермінант (за всієї своєрідності марксистського витлумачення останніх), промовляє на користь гіпотези, що і ми “читали посеред”.

Знайомлячись з подібними дослідженнями, можна натрапити на якісь смислові пласти, в чомусь радикальніші, ніж відповідні сюжети у В. Шинкарука. Просимо мати на увазі, що означена обставина промовляє не проти, а за героя нашої оповіді. *Він прокладав шлях крізь хащі тоталітаристських заборон, інколи обмежуючись тільки висуненням певного принципу, сформульованого дещо схематично (інакше було не можна). Його послідовники, йдучи второваним шляхом, могли дозволити собі трохи більше.*

Варто спеціально наголосити на отій невдячній і такій потрібній для нас у ті часи функції “громовідводу”. В. Шинкарук, як і П. Копнін, вибудовуючи свої власні розмірковування у координатах “автентичного марксизму”, створювали для послідовників унікальні можливості для *розширення тих координат*. П. Копнін став оберегом потужної школи з логіки й методології науки (саме в її руслі розгортався у ті часи вітчизняний гносеологічний критицизм), вивчення спадщини професорів Києво-Могилянської академії, перших соціологічних досліджень. Таким самим оберегом для антропологів, та й не тільки для них, став В. Шинкарук.

Повертаючись до його внеску щодо осмислення філософії І. Канта, зауважимо, що, завдячуючи націленості на антропологізацію предмета філософії, творча спадщина основоположника німецької класики, як і інших чільних постатей світової думки, вже у самого героя нашої оповіді, а ще більше у його послідовників, починає виस्कравлювати розмаїття своїх класичних та посткласичних вимірів. Цьому посприяла дуже потужна конкуренція між двома провідними напрямками неокантіанства, які фактично поширилися на всі провідні течії сучасної західної філософії.

Апофеозом посткласичного підходу до творчої спадщини Канта у самого фундатора Київської світоглядно-антропологічної школи стало вже згадане нами збагачення марксистського принципу діяльності теорією символотворення марбурзького неокантіанця Е. Кассіра. Розширення кантівського критицизму від питання “як можливе пізнання?” до питання “як можлива культура?” остаточно переводить філософування до співвіднесення розмаїття виявів людського духу, які, на відміну від того, як це відбувалося у Гегеля, не “знімають” одне одного, а зберігають своєрідність та автономність кожної окремої сфери.

Завершуючи вступні розмірковування, ще раз застерігаємо читача: В. Шинкарук не був апологетом Канта — він багато зробив для переосмислення його з матеріалістичних позицій. Але то був матеріалізм не спрощений, а наснажений пафосом діяльнісного погляду на світ та людину, успадкованого марксизмом з новоевропейської інтелектуальної традиції. Сьогодні цей діяльнісний підхід “грає” не тільки своїми перевагами, але й недоліками, ми критично переосмислюємо гіперактивістські світоуявлення, якими він часто обертався. Маймо, проте, на увазі, що для того, аби усвідомити чималі обмеження принципу діяльності, потрібен був час, ще важливіше — потрібен був сьогоднішній досвід. Найважливіше ж, мабуть, що за всієї своєї обмеженості тільки діяльність може вивести сучасну людину з тих скрутних ситуацій, у які вона щочастіш потрапляє. Людину взагалі, українську людину — зокрема. Заслугою В. Шинкарука є, мабуть, передусім усвідомлення ще у 60-ті роки минулого століття тієї доленосної обставини, що *українській людині вкрай потрібне поєднання притаманного їй “інтровертизму” з рисами Фавстової людини, ідеал якої вироблено західною культурою. Поєднання кордоцентризму — з активним, раціонально вивіреном світоглядним настановленням.*

У передостанній розлогій науковій розвідці В. Шинкарука, до речі, знаходимо дуже прикметне розмірковування щодо тієї доленосної потреби. Принцип діяльності, на його думку, відкриває перспективу осмислення діалектичної ідеї розвитку в новому, нетрадиційному для марксизму ракурсі. По-перше, долається уявлення щодо однозначної визначуваності

теперішнього минулим і майбутнього теперішнім. Зв'язок між ними здійснюється тільки через свobodну діяльність людини, яка здатна підноситися над обставинами (уважний читач не може не помітити тут виразного відлуння матеріалістично переосмислених кантівських уявлень про людину як належну до двох світів — “природи і свободи”!). З цього погляду вияскравлюється ілюзійність уявлень щодо лінійної підпорядкованості суспільного розвитку об'єктивним законам, які нібито діють з “природно-історичною необхідністю”, — підкреслює В. Шинкарук. Зрештою, “законы суспільного буття” виявляються по суті “законами свободи”. Це відкриває перспективу нетрадиційно витлумачити значення діалектичних суперечностей у процесі розвитку. “Якщо суттю людського буття є діяльність, то діалектичними суперечностями, що рухають суспільно-історичний розвиток, є суперечності не поза людиною і не в її мисленні, а в самому людському бутті, в діяльності і, насамперед, у діяльності як реалізації свободи”⁹.

Окреслений підхід ставить у центр уваги розуміння об'єктивних процесів як єдності суперечливих тенденцій і заснованих на змаганні цих тенденцій альтернативних можливостей. Суб'єкт діяльності, конкретна людина, має обрати й реалізувати одну з цих можливостей. У цьому виборі — людська свобода і відповідальність, людська велич та обмеженість. Опановуючи природу, людина стала соціально-культурною істотою, однак її панування над силами природи, її свобода завжди має свої межі, порушення яких (це засвідчують традиційні та новітні екологічні кризи) загрожує самому існуванню людства. Проте “вихід і тут убачається у зміні форм діяльності щодо освоєння природи: згідно з принципами синергетики, ці форми мають забезпечити якісно новий, вищий рівень ефективності використання енергії й інформації і, отже, складнішу структуру. Вони дадуть нову міру свободи, яка знову матиме свої межі”¹⁰. *Тим самим кантівське уявлення про свободу не тільки онтологізується, а її ставиться у координати кантівського ж критицизму, для якого наріжне питання — про межі людських можливостей.*

⁹ Шинкарук В. І. Поняття культури. Філософські аспекти. С. 55.

¹⁰ Там само. С. 58.

Пам'ятаєте, Читачу, на початку нашої розмови щодо феноменології філософських уподобань В. Шинкарука йшлося про заявлену ним ще у кандидатській дисертації налаштованість на *непересічний матеріалізм*?!

І останнє зауваження. Знайомлячись із пропонованими текстами, кожен зверне увагу на те, що їх критичність щодо розглядуваних філософських постатей обертається інколи доволі гострими оцінками. Окрім того, що тут використовувалося далеко не гірше надбання філософського матеріалізму (про це ми вже говорили), звернімо увагу й на те, що протистояння матеріалізму та ідеалізму почалося не з марксизму. Гострі спалахи філософської полеміки — часто нищівної — спостерігалися не раз в історії філософії.

Пошлемося, як на приклад, на полеміку сенсуалізму з раціоналізмом, зокрема у тому її різновияві, яким стало Локкове заперечення тези про уродженість знання (прибічниками її були на ту пору картезіанці, схоласти та деякі кембріджські платоніки). Стиль полеміки тут вельми примітний: після коротенького “Вступу” міститься розділ “В душі немає уроджених ідей”, яку започатковує речення про “декого”, хто стоїть на позиціях наявності таких ідей, а вже наступне речення дає кваліфікацію подібного погляду як “*хибного*”, ще наступне — як “*зухвало*”, четверте твердження кваліфікує уподібнення деяких істин “природним відбиткам й уродженим знакам” як “*не менш безглузде*”¹¹. Через сторінку подибуємо кваліфікацію тези про уродженість ідей знову як *хибної*, наступний абзац починається твердженням: “Хто задасть собі працю хоч скільки-небудь уважно вдуматися в діяльність сил розуму...” і закінчується твердженням про “*бездоказовість*” ідеї уродженості. За ним — абзац, де “*хибне*” уподібнене “*легковажному*”, далі йдеться про “*помилковість*”. Нарешті, главу увінчує майже судовий вирок, що умоглядні положення *не мають “права претендувати на уродженість”*¹². (Ми вже не кажемо про стиль шопенгауерівської полеміки з німецьким класичним ідеалізмом як з “філософією старих баб”, потрактування Гегеля як “мертвої собаки” тощо.)

¹¹ Див.: *Локк Д.* Избр. филос. произв. в 2 т. Т.1. М., 1960. С. 75 — 76.

¹² Там же. С. 92.

Позаяк ми дозволяємо такий стиль полеміки англійському джентльменові Дж. Локку, то, може, поставимося із розумінням також до його українського колеги? Тим більше, що в житті, у стосунках з людьми, у ставленні до їх характерологічних особливостей, переконань, прагнень та інтересів він був розважливим і толерантним, а якщо таке не вдавалося — болісно те переживав.

На початку нашої розмови йшлося про те, що “хрещеним батьком” В. Шинкарука у сфері його професійних зацікавлень був Гегель. У єдності ж своїх інтелектуальних уподобань та суто людських особливостей український філософ дуже пошановував відоме висловлювання І. Канта, яким той завершує свою “Критику практичного розуму”. Дозволимо собі навести дане висловлювання разом із його продовженням:

“Дві речі сповнюють душу завше новим і щосильнішим здивуванням та благоговінням, чим частіше й довше ми міркуємо при них, — це *зоряне небо наді мною і моральний закон у мені...* Я бачу їх перед собою й безпосередньо пов’язую їх із усвідомленням свого існування. Перше розпочинається з того місця, яке я обіймаю у зовнішньому чуттєво сприйманому світі, і в неозору далечинь розширює зв’язок, що в ньому я перебуваю із світами над світами та системами систем, у безмежному часі їх періодичного руху, їх начала й тривалості. Другий починається з мого невидимого *Я*, з моєї особистості, і репрезентує мене у світі, який воістину безконечний, але... з яким (а через нього й з усіма видимими світами) я пізнаю себе не тільки у випадковому зв’язку... але у зв’язку всезагальному й необхідному. Перший погляд на незліченну множинність світів немов би знищує моє значення як *природної тварі*, яка знову повинна повернути планеті (тільки точці у Всесвітові) матерію, з якої вона виникла, після того як ту матерію ненадовго, невідомо яким чином було наділено життєвою силою. Другий, навпаки, безконечно вивщує мою цінність яко мислячої істоти через мою особистість, в якій моральний закон відкриває мені життя, незалежне од тварної природи і навіть від усього чуттєво сприйманого світу, принаймні, наскільки таке можна бачити із

доцільного призначення мого існування через цей закон, яке не обмежене умовами й тривалістю цього життя”¹³.

Саме ці та дотичні до них гуманістичні мотиви кантівської теоретичної спадщини опиняються в центрі шинкаруківської уваги в дослідженнях останніх років (як, наприклад, у статтях “В. І. Вернадський і І. Кант. Традиції і сучасність”, “І. Кант і гуманістичні традиції в філософії”, що містяться наприкінці цього тому).

Славнозвісні три запитання з “Критики чистого розуму” І. Канта щодо людської спроможності герой нашої оповіді розумів буквально, отже, правильно — передусім у *персональній одиниці*: що я можу знати, що я повинен робити, на що я можу сподіватися?

Дай же Боже, аби зібрання філософських праць Володимира Шинкарука посприяло тому, щоб образ цієї мислячої істоти та особистості набув потуги, так вияскравленої Іммануїлом Кантом.

В. Г. Табачковський

¹³Кант *И.* Соч. в 6 т. Т.4, ч.1. М., 1965. С. 499 — 500.

В. Шинкарук.

Предмет философии в его историческом развитии

При освещении вопроса о предмете философии в его историческом развитии я буду исходить из того, что вы курс философии уже изучали в вузах, и следовательно, имеете общие представления о том, что такое философия, какова ее структура.

Философия как форма общественного сознания — результат познавательного отношения человека к миру.

Человек находится в многообразных отношениях с действительностью, и особенность человеческого бытия состоит в том, что человек не просто созерцает мир, а преобразовывает его в соответствии со своими целями, потребностями, интересами. Поэтому в основе всех отношений человека к миру лежит практическое отношение, преобразующая мир человеческая деятельность.

Познавательное отношение является моментом практического отношения к миру. На первых исторических этапах становления человека оно было непосредственно включено в практическую деятельность человека. Например, когда первобытный человек отделял камень, чтобы сделать из него орудие, то в этом процессе он ставил камень (и другие вещи) в познавательное отношение, т. е. рассматривал с точки зрения наличия у него необходимых свойств для создания нужного предмета. Ставя цель преобразовать ту или иную вещь в процессе труда, человек должен был знать и свойства преобразуемой вещи, и свойства тех вещей, которые он употреблял как средства реализации своей цели.

В практическом отношении к миру у человека всегда в наличии познавательное отношение. Но познавательное отношение выступает не как самостоятельный, а как подчиненный момент в процессе практической деятельности, и только в историческом процессе развития происходит отделение

* Текст підготовлений за стенограмою лекції, що була прочитана 19 листопада 1973 р. в Інституті підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук при Київському державному університеті ім. Т. Г. Шевченка.

познавательного отношения от практической материально-производственной деятельности в относительно самостоятельную сферу (наука, философия и т. п.).

Поскольку философия формируется на базе познания, возникает из познавательного отношения, то результаты философского познания — философские знания — нужно рассматривать с точки зрения их истинности, соответствия объективной действительности. В этом нет принципиального различия между философией и наукой — и наука, и философия как формы общественного сознания ставят задачу постичь свой предмет, дать адекватное знание о нем. Задачей и науки, и философии является постижение истины, создание модели объекта, которая адекватно отражала бы его.

Но, в отличие от науки, философское познание имеет ту особенность, что оно выступает как мировоззренческое познание. Философское знание — это мировоззренческое знание.

Что такое мировоззрение? Можем ли мы сказать, что всякое мировоззрение — это философия? Мировоззрение является неотъемлемой чертой и необходимым элементом человеческого сознания. Человек в процессе своего становления выделял себя из природы, противопоставлял себе вещи природы в качестве средств своей деятельности — иначе говоря, он ставил явления, процессы и предметы природы в определенное отношение к себе и оценивал их с точки зрения своих потребностей, интересов и целей. С другой стороны, он ставил самого себя в отношение к этим вещам, пытаясь осмыслить свое единство с природой, свою личность в ней.

На первых этапах человек, практически выделяя себя из природы, еще не осознавал своего отличия как человека от других существ и даже вещей природы. О себе он говорил в третьем лице, и весь окружавший его природный мир был для него человеческим миром. С точки зрения первобытного человека, любое животное и даже любая вещь — это существо, обладающее сознанием, волей, желаниями, т. е. человеческое существо. Это был процесс олицетворения, персонализации различных сил природы.

Уже в этом процессе заметно, как человек ставит вещи в отношение к себе и себя в отношение к вещам и пытается объяснить, что представляют собой эти вещи, мир, который

его окружает, и дает первое наивное объяснение: вся и все действует как человек, обладает сознанием, волей и т. д. Это — мифологическое мировоззрение, принципом которого является персонификация природы, олицетворение ее сил. В мифологическом мировоззрении отражение природы человеком осуществляется сквозь призму родовых отношений. Природа, внешние силы, которые господствовали над человеком, персонифицировались и олицетворялись в образах родовых отношений, ставились в родство или неродство с данным человеческим коллективом, субъектом мифотворчества.

Животных, растения, различные силы природы человек так или иначе связывал с родом, и свою родословную вел от тех или иных животных, растений и т. д. Он отождествлял природу с системой родовых отношений. История природы была для него историей его рода, а история его рода — историей природы. Отсюда берет истоки постановка вопроса — откуда что взялось, откуда все произошло. Именно из кровно-родственных представлений о происхождении рода возникла первая постановка вопроса: откуда взялся мир, и откуда взялись мы с вами?

Далее, первобытный человек не различал свой собственный способ действия как действия, основывающегося на разумных целях, воле, желании, от способа действия природных сил, лишенных сознания и воли. Еще не было различия естественного и сверхъестественного. Для первобытного человека все было “в порядке вещей”. И если бы ему сказали, что силы природы действуют не так, как человек, т. е. без сознания, без желания и воли, — это показалось ему бы сверхъестественным. Для него все, что происходило, — происходило вследствие разумно поставленного, целесообразно организованного действия.

Это первый тип мировоззрения — мифологическое мировоззрение. Человек подымался к осознанию себя как человека путем олицетворения всего окружающего, и только в процессе исторического развития, овладевая все большим и большим количеством природных сил, подчиняя и используя их в своей практической деятельности, он поднялся к представлению о естественной закономерности в природе,

которая отличается от его сознательной деятельности. Ранние философские учения и связаны с этим прорывом в мифологических представлениях о природе.

В древнем Египте, Китае, Индии, в древней Греции философы выдвинули идею о том, что все сущее происходит из естественных природных элементов. Так, древнегреческий философ Фалес утверждал, что все происходит из воды. Сгущаясь, вода превращается в грязь, землю, камни; разжижаясь, она превращается в пар, воздух, огонь, и на основе этого образуются все вещи. Древние китайцы еще в начале I тыс. до н. э. утверждали, что все вещи происходят из пяти элементов: воды, огня, земли, дерева и металлов. Нам, конечно, эти представления кажутся наивными, но ведь нужно учитывать, что они возникли в эпоху, когда в массовом сознании все вещи олицетворялись и персонифицировались. Вода была не просто водой, а божеством воды. В каждой вещи усматривалось существо, наделенное сознанием и волей. И когда человек осознал, что все вещи происходят естественным путем без вмешательства воли, сознания и желания, — произошел величайший переворот в его мировоззрении. Была пробита первая брешь в первобытных мифологических представлениях о мире, который предстал перед взором человека как природная действительность, где все совершается естественным путем.

Философия исторически возникает через отрицание мифологического принципа олицетворения сил природы и противопоставление этому принципу понимания природы в ее природных способах, действиях и естественных процессах — иными словами, через расперсонификацию природы и натурализацию самого человека (рассмотрения его как природного существа, подчиненного всеобщим природным закономерностям). В этом отношении принцип философского осмысления природы выступает как принцип всякого научного познания, который требует объяснения мира в соответствии с его собственными закономерностями. Первые философские учения были, как правило, материалистическими учениями, поскольку ставили перед собой задачу объяснения природы, исходя из нее самой, из естественных закономерностей. Однако в философии принцип

объяснения мира связан с мировоззренческим подходом. Философия — не просто отражение природы, какова она есть сама по себе, но отражение ее с точки зрения определения места человека в мире.

Поясню это на таком примере. Астрофизика, космология, космогония изучают космические процессы в Галактике и Метагалактике (образование и развитие космических систем и т. д.), пытаясь создать модель Вселенной, какой она функционирует на основе собственных законов. Это чисто научный подход. Философский же подход выражается в постановке вопроса: а каково значение этих процессов для судеб человеческой цивилизации, т. е. с точки зрения места человека в мире? Это мировоззренческий подход. Иными словами, философия включает в себя как необходимый элемент оценку знаний о мире, о человеке с точки зрения определения места человека в мире. Это общее свойство всякого мировоззрения — и мифологического, и философского, и религиозного.

Но в чем же тогда отличие философии как формы общественного сознания, включающей в себя философские и антинаучные учения, от религии?

В отличие от философии, которая базируется на познавательном отношении к миру и возникает из познавательной ситуации (хотя и опосредованной социально-классовыми интересами), религия является не теоретическим, а духовно-практическим освоением мира. По определению Маркса, религия, наряду с искусством, — один из способов духовно-практического освоения мира.

Что это значит? Практическое освоение мира — это его преобразование и подчинение интересам и целям человека. Духовно-практическое освоение — это преобразование мира в воображении, преодоление внешних сил, господствующих над человеком в воображении, в фантазии. Религия — это фантастическое отражение в сознании человека тех внешних сил природы и общественной жизни, которые господствуют над ним, с целью “ублажения” этих сил, подчинения их себе в воображении путем молитв, поклонений, пожертвований и т. д. Поэтому религия не просто фантастически отражает то, что есть. Ее цель — создать мир, в котором человек

достигает свободы от сил, господствующих над ним в повседневной жизни, и создает она его в религиозных иллюзиях, в воображении. Маркс назвал религию “опиумом народа”, поскольку она создает иллюзию освобождения или, во всяком случае, “ублажения” тех враждебных сил, которые подчиняют, порабощают человека, делают его жизнь тяжелым бременем. Поэтому религия — это духовно-практическое освоение мира в форме веры, фантастических представлений.

Философия же — теоретическое освоение мира. Она стремится объяснить мир, опираясь на знания, на рассмотрение явлений мира с точки зрения познания истины. В этом отличие философии от религии.

Итак, философия, как и наука, — форма общественного сознания, которая возникает из познавательного отношения человека к миру, и ее задачей является познание истины. Поэтому основная тенденция исторического процесса развития философии — создание научной философии, т. е. построение такой системы философских знаний, которая была бы истинной, соответствовала бы действительности. И в этом нет принципиального различия между философией и наукой.

Но, в отличие от науки, философия постигает мир через мировоззренческую ситуацию, через отношение человека к миру и мира к человеку. В этом аспекте она, как и религия, дает определенное мировоззрение, но религиозное мировоззрение опирается не на теоретическое освоение, не на познание, а на духовно-практическое освоение, преобразование мира в фантазии, иллюзиях, мифах и т. п. Поэтому по способу освоения мира философия относится не к религиозной сфере, а к научной.

Философское знание всегда образует некоторую систему. Каковы же элементы этой системы и в чем состоит их специфика? Известно, что любая теория, любая наука состоит из понятий, и элементом знания любой науки является понятие. То же самое относится и к философии: элементом системы философских знаний является философское понятие. В чем же отличие философских понятий от научных?

Особенностью философских понятий является, прежде всего, их всеобщность. Основной понятийный состав философии — категории человеческого мышления.

Любой акт человеческого мышления выступает как акт подведения некоторого явления под ту или иную категорию мышления. Когда мы говорим: “Эта вещь — стол”, то подводим видимый предмет под категорию “вещь” и определяем ее как “стол”. И любое действие нашего мышления состоит в подведении явлений и связей внешней действительности под определенные категории: бытия, возможности, действительности, вещи, явления, сущности, причины, следствия, пространства, времени, движения и т. п. Все это — категории мышления, в которых мы постигаем окружающий мир.

Становление человеческого мышления, происходившее на основе исторической практики, в процессе труда, было становлением категориального аппарата мышления. Категории — ступеньки познания и ступеньки выделения человека из природы. Категориальный строй человеческого мышления в своих определяющих элементах сформировался еще в условиях антропогенеза.

Элементарной ячейкой нашего абстрактного мышления является связь “основание — следствие”: “Это произошло потому, что...” В человеческом мышлении эта форма связи возникла на основе труда. Любой акт труда является формированием условий, чтобы получить определенное следствие. Он основывается на практическом выделении в природных связях причинно-следственных отношений и использовании их в производственных целях человека, которому необходимо было миллиарды раз приводить вещи в причинно-следственные связи, чтобы в конечном итоге все подводить под связь причины и следствия. Именно формы человеческой деятельности являются основой формирования категорий, т. е. когда на основе труда в человеческом мышлении сформировалась категория причинности, человек стал подводить под нее все явления. Формируясь на базе практики, категории затем служат инструментом различения и определения эмпирической действительности. Они образуют логический аппарат человеческого мышления.

Человек оперирует категориями независимо от того, знает он философию, или нет. У него может быть мифологическое мировоззрение, мифологические представления, но поскольку он — мыслящее существо, то оперирует категориями, подводя многообразие явлений под определенную категориальную схему (причина — следствие, возможность — действительность, будет — не будет, движется — покоится и т. п.).

Если спросить человека, который прошел социализацию — усвоил язык, элементы культуры, человеческие способы действия и т. п.: “Что такое причина?” — то он не сможет четко и обоснованно ответить на этот вопрос. Он имеет некоторое знание о причинности, ибо с ней сталкивался на практике тысячи раз, но понятийного знания, что такое причинность, возможность, действительность и т. п., у него нет. Он опирается на обыденные знания, стихийно выработавшиеся человеческой практикой.

Философия и является той сферой познания, которая дает четкое понятийное знание о формах бытия, отображаемых логическими категориями. Она дает знание о том, что такое качество (дает понятие о качестве), сущность в отличие от явления, явление в отличие от сущности, что такое закономерность, причинность и т. д., и нет иной сферы человеческого познания, которая давала бы понятие о формах бытия, отражаемых логическими категориями, кроме философии.

Каждый человек мыслит и до изучения философии и, следовательно, оперирует категориями. Они даны ему вместе с усвоенным языком и суммой практически выраженных обыденных знаний, которых достаточно для житейского обихода. Но когда мы вступаем в область науки, где ставятся цели постижения сложных явлений, обыденных знаний всеобщих категориальных связей оказывается недостаточно. Если ученый ставит вопрос, в чем причина данного явления, то для научного ответа необходимо четкое понятийное знание, что такое причинность вообще и какие бывают виды причинных связей. Понятие о причинности предполагает знание всеобщего, особенного и единого в причинно-следственных связях.

Философия в своем историческом развитии дает понятийное знание о тех формах бытия, которые фиксируются

в мышлении логическими категориями, тем самым обеспечивая теоретическое мышление, т. е. мышление, опирающееся на сознательное пользование понятиями через анализ их содержания. Элементами философского знания, таким образом, являются понятия о тех формах бытия, которые фиксируются в мышлении логическими категориями. Их функция — вооружить теоретическое мышление в научном познании и практической деятельности понятийным знанием всеобщих категориальных связей бытия.

Но философия — не просто сумма своих элементов. Это определенная система знаний, образующей основой которой является то или иное решение вопроса об отношении мышления к бытию.

Предпосылки возникновения этого вопроса — в особенностях человеческого сознания. Дело в том, что человек прежде, чем что-то сделать, создает модель в своем воображении. Как сказал Маркс, плохой архитектор тем отличается от кудесницы-пчелы, что прежде, чем что-то построить, он строит в своей голове. Это особенность человеческой деятельности. Но человек создает не только модель тех или иных целей своей деятельности. Он создает в своем воображении целый мир — мир своих представлений, знаний, мир своих иллюзий.

В связи с этой особенностью своего бытия человек не может быть равнодушным к тем образам, которые создает, ибо это образы его жизненных целей. Он переживает воображаемое как действительное, и мир его знаний и иллюзий — это мир его переживаний. С детства мы живем в сказочном мире — мире сказок.

Далее. Особенностью человеческого бытия является то, что в каждый отдельный миг быстротекущего времени мы несем с собой весь мир наших переживаний, течение времени. Та жизнь, которая прожита, не ушла от нас в небытие — она всегда с нами в виде наших переживаний, и, вместе с тем, мы устремлены в будущее. Мы переживаем прошлое и будущее, создаем себе модель нашего бытия в будущем — желаемого бытия, как мы его представляем, и переживаем соотношение этих желаний с возможным, с течением обстоятельств, ходом событий, переживаем свою

судьбу. И мы не столько живем, сколько переживаем свое будущее.

Поэтому человек отделяет себя от текущих событий. Его жизнь — не просто сиюминутное действие и его переживание. Это и прошлое, которое он несет за собой, и будущее, которое строит в воображении и переживает не менее остро, чем прошлое. Это важнейшие параметры человеческой жизни. Здесь-то каждый раз и возникает проблема воображаемого и действительного, желаемого и реального, должного и сущего. Каждый человек — это целый мир, который он создает в своем сознании, на каждом шагу соизмеряя его с реальным ходом событий. Отношение между сознанием и бытием, образами, созданными мышлением и реальной действительностью, между “миром идей” и “миром вещей” является важнейшим компонентом отношения человека к миру, человеческого бытия вообще.

Философия и является такой формой общественного сознания, которая сделала специальным предметом исследования отношение сознания к действительности, мышления к бытию. Она издавна связывалась с мудростью, любознательностью, с постижением того, что составляет сущность человеческого бытия.

Но философия не только освоила мировоззренческую проблематику. Она поставила ее на теоретическую почву — почву теоретического познания.

“То, что мы видим, — эмпирическая действительность, это еще не истинное бытие”, — утверждали первые философы. “Мир по своей сущности — это вечно живой огонь”, — говорил древнегреческий философ Гераклит. “Этот космос, — утверждал он, — не создан никем из богов и никем из людей, а был, есть, и он будет вечно живым огнем, мерами воспламеняющимися и мерами потухающими”. В непосредственной действительности мы видим огонь в отдельных явлениях, а здесь огонь провозглашается основой всего.

И далее, в той же древней Греции идейные противники Гераклита элеаты утверждали: все, что течет, все, что изменяется, все, что дано нам в наших представлениях, — это только видимость. Истинная сущность умопостижима, она не скрыта за этой видимостью.

Таким образом, вопрос об отношении мышления к бытию в философии сразу приобретает значение не просто отношения мышления к вещам, а отношения мышления к сущностям, скрытым за вещами, истинным бытием в противоположность видимости.

Если бы человек отражал в своем сознании только эмпирическую видимость, эмпирическую данность, не стремясь постичь сущность, скрытую за этой эмпирической данностью, то он не вышел бы за границы животного состояния. Именно категориальная структура его мышления обеспечила ему постижение сущего, но данного отдельным наблюдаемым случаем.

Философия ставит вопрос: каково же отношение мышления, знания, выраженного в форме мысли, с бытием, чувственно не данным, с бытием, которое постигается мышлением?

Развитие теоретического познания — это создание картины эмпирически не наблюдаемого мира. Древнегреческий философ Демокрит говорил: “Выделяясь из беспредельности, атомы образуют громаднейшие вихри. Из этих вихрей образуются миры, одни из которых находятся в состоянии расцвета, другие — в состоянии упадка, третьи — смерти, четвертые — рождения и т. д.; миров бесчисленное множество”.

Эта картина создана уже как теоретическое построение, а не как описание непосредственно эмпирически наблюдаемого. В принципе, теоретическое мышление создает картину мира, расходящуюся с непосредственной эмпирической видимостью. Солнце зашло, и кажется, что оно вращается вокруг земли, но истина состоит в преодолении этой видимости.

Таким образом, философия решает вопрос об отношении мышления к бытию не просто в плане отношения нашей мысли к какому-то эмпирическому явлению, а об отношении мышления к сущности бытия. Человеческое мышление, создавая теоретическую картину мира, отличную от непосредственной эмпирической видимости, вместе с тем объективизирует ее. Если бы мы спросили Демокрита, что представляет собой космос, то он

изложил бы нам свои теоретические представления о космосе. Если бы мы спросили его, какова природа космоса, небесных тел, — он бы дал картину своих представлений и считал бы, что это действительный мир. А если бы кто-то сегодня попросил нас рассказать о Вселенной, то мы бы стали излагать современные представления о ней. Но пройдет 10, 15, 20 лет, и наши представления окажутся весьма поверхностными, с отдельными заблуждениями, отдельными ошибками, нуждающимися в уточнении.

Мы объективизируем знания и считаем действительным миром то, что знаем о нем, каким его представляем. Но когда наши представления оказываются не в состоянии объяснить новые факты, новые данные, тогда неизбежно возникает вопрос: какова действительность в отличие от наших представлений, каков объект сам по себе в отличие от того, каким мы его описываем?

И здесь каждый раз встает проблема отношения мышления к бытию. И чем дальше идет процесс научного познания, тем более сложной становится проблема отношения мысли к действительности, теоретической картины и реального объекта, отображаемого этой картиной.

Поэтому в научном познании философия всегда выступает как необходимый элемент самосознания науки, отличия знания от известного, модели от реального объекта.

Спектр отношений мышления к бытию многообразен. Прежде всего, непосредственным бытием, с которым соотносится мышление, является природа, которую первобытный человек персонифицировал и которая в глазах философов впервые сбросила мифологическое покрывало и выступила в своем естественном виде.

Это первое отношение. Человек ставился в контекст природы, человек — природное существо, он вышел из природы и подчинен ей. Гераклит утверждал, что мудрость состоит в том, чтобы познавать природу и действовать в соответствии с ней. Человеческая душа — та же телесная субстанция, тот же огонь у Гераклита, те же атомы, сродные с огнем, у Демокрита. Вместе с расперсонификацией природы происходила натурализация человека. И общий принцип

материализма, начиная от Фалеса, Гераклита, Демокрита и заканчивая Фейербахом, состоял в следующем. Природа — мать всего сущего в своих естественных закономерностях, в своем движении, изменении. Она — мать и человека. Человек вышел из природы, и все его человеческие способности — способность мыслить, созерцать, разумно действовать — это его естественные способности, данные ему от природы.

Для создания “разумного” общественного устройства нужно привести все общественные отношения в соответствие с природой человека.

Как утверждали, например, французские материалисты XVIII в., до сих пор общественные отношения были неразумными потому, что не соответствовали природе человека.

Но каким путем узнать природу человека, чтобы привести все общественные отношения в соответствие с нею, сделать их разумными? Нужно познать природу вещей. И основная цель философии, задача всего познания — это познание природы. Мера человеческого разума и мера его прогресса определяется мерой познания природы.

Ограниченность этого взгляда состояла в том, что человек является не природным, а социальным существом. Не природа, а человек сделал себя человеком посредством усвоения нового способа отношения к действительности, отличного от животных, а именно — общественного производства, труда, преобразующего мир действительности.

Правда, и животные вносят изменения в природу, создают нечто, чего нет в наличии в природе (например, бобры и многие другие животные), но они из поколения в поколение создают одно и то же по закодированной генетической программе их вида. Человек же создает все новое, и чем дальше мы отстоим от исходного пункта истории, тем больше мир преобразующей действительности человека, тем большие изменения происходят в этом мире.

Поэтому человек — не просто природное существо, он еще и социальное существо; не просто отражает мир в своем сознании, но и преобразует его. В этой преобразующей действительности заключается его человеческая сущность.

Недостаток старого материализма состоял в том, что он не понимал творческой социальной сущности человека, и потому все его силы и способности искал в природных явлениях.

Приведу такой пример. Французские материалисты считали, что существуют универсальные законы природы, которые являются вместе с тем законами человеческой деятельности. Это закон инерции в человеческом действии, который проявляется как стремление к самосохранению. Поэтому каждый человек стремится к самосохранению, и в своей сущности каждый человек является эгоистом, преследует свой интерес.

Но есть и другой закон природы — закон притяжения и отталкивания, который проявляется в виде человеческих страстей — любви, ненависти, вражды и т. д. На этих принципах и строится вся сущность человека.

Таким образом, познание человеческой сущности выводится из самой природы. Но в реальной действительности тот человек, о природе которого говорили французские материалисты, был человеком буржуазного общества. Как частный собственник он во всем преследовал свой интерес. В этом обществе каждый человек — “вещь среди вещей”. Поэтому и французские материалисты знали только одно: есть вещи, и есть люди как вещи среди людей. Вещи подчинены закону притяжения и отталкивания, инерции — и люди как вещи среди вещей подчинены этим законам. Здесь не учитывалось, что основой, на базе которой формируются интересы, цели и стремления человека, является общественное бытие, условия материальной жизни общества, в конечном итоге — общественное производство.

Второе отношение мышления к бытию (кроме отношения человека и природы) — это отношение мышления к предметной деятельности человека, к практике. Философским течением, представители которого пытались исследовать отношение мышления к деятельности человека, к практике, был идеализм.

Если в познавательном отношении к природе мы приводим свои знания в соответствие с ней, то в практической деятельности действуем в соответствии с понятиями, знаниями и приводим природу в соответствие со своими целями, преобразуем ее. Вот на этом отношении и спекулировал

идеализм, утверждая, что основой всего является именно мысль — “вначале была мысль”.

Например, Платон утверждал, что если бы человек действовал по образцам, данным в природе, то производил бы только то, что находится в природе. Но ведь человек создает то, чего в природе нет. В его мышлении, в его душе находятся образцы или идеи того, чего он не может заимствовать из самой природы. Но где взялись эти образцы, которых нет в природе? Отвечая на этот вопрос, Платон обращается к религиозным представлениям: душа человека, находясь в потустороннем мире, наблюдала такие образцы, которые он сейчас использует для создания той или иной вещи. Следовательно, основа всего — это те идеи, те образцы, которые наличны в потустороннем мире и которые используются для практической жизни. Здесь центр внимания переносится на активность человеческого мышления.

Человеческое сознание не только отображает мир, но и творит его. Старый материализм рассматривал только одну сторону сознания — отражение мира — и не видел его творческой созидательной функции. Идеализм же рассматривал другую сторону сознания — творение, отрывая творческую функцию от отражательной способности. Поэтому Маркс в “Тезисах о Фейербахе” писал, что главным недостатком старого материализма, включая Фейербаха, является то, что предмет действительно берется только как объект созерцания, а не как практики, предметной действительности. Деятельную, созидательную сторону человеческого сознания разрабатывал идеализм, но разрабатывал, недооценивая предметную материальную деятельность.

Третьим отношением мышления к бытию является его отношение к предметному миру человеческой культуры, к “очеловеченной” природе. В развитом общественном состоянии окружающая человека природа несет на себе следы его преобразующей деятельности. И формирует каждого из нас не первозданная природа, которая предшествовала человеку, а освоенная им природа — природа в виде вечного мира, созданного, главным образом, руками человека. Даже в первобытном обществе индивидуум формировался под влиянием уже очеловеченной среды, в которой обитал тот

или иной род, переносивший на эту природу свои родовые отношения.

Материальная культура, окружающая нас, формирует наше мышление в соответствии с человеческими знаниями, которые несут ее предметы. Если мы усваиваем язык и становимся в процессе социализации мыслящими существами, то вместе с языком усваиваем значения всех окружающих нас вещей как вещей человеческих потребностей и человеческой деятельности. Поэтому человека формирует не природа в ее чистом, нечеловеческом виде (этого не понимала домарксовская философия), а именно очеловеченная природа, мир культуры.

В связи с этим и человеческое мышление не является природным продуктом. По данным академика Анохина, информационный потенциал человеческого мозга настолько огромен, что даже гениальнейший человек в настоящее время использует какую-то его миллионную часть. Какую же его часть использовали, скажем, Демокрит и Архимед, а какую — Ньютон и Эйнштейн? И что мы можем практически освоить из этого информационного потенциала? Это определяется той информационно-логической программой, которая задается обществом в процессе усвоения индивидом его культуры. Мозг не сам из себя продуцирует знания, способность мыслить и т. д. Человеческое мышление формируется общественно-исторически, и каждый из нас становится мыслящим существом только в процессе овладения речью, а вместе с ней — категориальным строем мышления, вместе с культурой, знаниями — определенной информационно-логической программой, определяемой системой знания, наличной в обществе, что и может использовать наш мозг и, опираясь на него, давать некоторые результаты. Значит, мышление — общественно-исторический продукт.

Человек рождается дважды: первый раз, когда он выходит из лона матери, второй — в процессе первичной социализации, освоения речи, ибо органы речи и орган мышления формируются именно в процессе социализации. Природная предпосылка — генетическая основа — дана при рождении, но для того чтобы она развивалась в способность по-человечески мыслить и чувствовать, необходим

процесс социального воспитания младенца в ребенка, а ребенка — в зрелого человека.

Этого не понимал домарксистский материализм, который считал, что природа дала человеку все человеческое, и задача состоит в том, чтобы только познать свою человеческую природу, свои истинные потребности, интересы, способности и привести их в действие.

Марксизм поставил вопрос иначе. Основой становления и развития человека является его деятельность, его труд, преобразование мира. Человек по своей сущности является творцом. И для философского постижения мира в его отношении к человеку и человека в его отношении к миру нужно исходить не из природы самой по себе, а из ее преобразования человеком, из общественного производства и его исторического развития. Поэтому, решая вопрос об отношении мышления к бытию, марксистская философия рассматривает бытие не только как природные вещи, но и как весь предметный мир человеческой культуры (“очеловеченной природы”). Основой становления человеческого мышления является не просто развитие природы, а формирование общественного человека в процессе труда, общественно-исторической практики.

Если с точки зрения домарксистских материалистов сущность человека определена природой и с этой природой должны согласовываться общественные отношения, то с точки зрения марксистской философии — диалектического и исторического материализма — сущность человека определяется всей совокупностью общественных отношений. Человек “выходит” человеком не из природы, а из общества. Следовательно, суть дела в том, что общество таково, каковы его основы и исторические закономерности развития.

Уже в своих ранних произведениях К. Маркс выдвинул идею о том, что основой становления и развития человека является общественное производство. Труд — основа становления человека, но на протяжении тысячелетий он был тяжчайшим бременем трудящихся масс, средством нагромождения богатств в руках эксплуататорских классов, подневольным, “отчужденным трудом”.

Почему случилось так, что производственная деятельность человека, в которой реализуется его человеческая сущность, превратилась для него в отчужденную деятельность? Почему когда рабочий трудится, он в своих человеческих функциях чувствует себя животным, а человеком чувствует себя только тогда, когда исполняет общие с животным функции (кормится и т. д.)? Это кардинальная проблема философского звучания, которую решал Маркс в связи с анализом труда как основы становления человека. Он выдвинул идею о коммунизме как о присвоении человеком своей человеческой сущности.

Итак, предмет марксистской философии — это отношение мышления к бытию в его многообразных формах, законы развития и преобразования мира, всеобщие законы развития природы, общества и человеческого мышления, причем все эти законы развития природы, общества, человеческого мышления философия исследует в мировоззренческом плане, сквозь призму отношения человек — мир, человек — бытие.

ДОДАТКИ*

Глава вторая. “Критика чистого разума” И.Канта. Исходные принципы и предмет

¹⁾ Сущность постановки вопроса Кантом можно объяснить на таком примере: в своем индивидуальном опыте мы имеем дело с отдельными явлениями, скажем, с действием и противодействием механических масс. Мы не можем наблюдать всех случаев действия и противодействия, так как наш опыт ограничен во времени и пространстве. А между тем, известная формула закона механики гласит: “действие равно противодействию”, но мыслится она как объективный закон, которому *необходимо* подчинены *все* механические взаимодействия (если дано действие, то этому действию *всегда* будет равно противодействие). Откуда берется всеобщность и необходимость, выраженная в этой формуле? Ведь в опыте (в эмпирическом наблюдении) нам не дано ни строгой всеобщности (в опыте мы имеем дело только с ограниченным кругом явлений), ни необходимости (опыт не говорит, если есть одно, то в силу этого необходимо есть и другое). Формулируя суждение “действие равно противодействию” и мысля это суждение как всеобщее и необходимое, наш разум априори приписывает предметам (до непосредственного наблюдения) определенные свойства, которые в опыте явно не даны. Мы не наблюдали и не можем наблюдать всех случаев действия, и тем не менее утверждаем: “Если будет дано действие, то этому действию обязательно будет равно противодействие”. Отсюда вывод — наш разум априори предписывает законы явлениям природы.

²⁾ ...Когда Ньютон сформулировал положение “действие равно противодействию” как закон всех механических взаимодействий, он, несомненно, вышел за сферу своих непосредственных эмпирических наблюдений. И в этом его познавательном акте действительно имел место момент

* Текст, що був вилучений автором з книги “Теория познания, логика и диалектика И. Канта” (К.: “Наукова думка”, 1974) під час підготовки до друку книги “Единство диалектики, логики и теории познания” (К.: “Наукова думка”, 1977).

“фантазии”, “априорного предписывания” закона всем возможным механическим взаимодействиям. Однако научно-экспериментальная и общественно-производственная практика показала, что это “предписывание” было не произвольной логической конструкцией, а логическим отражением определенной объективной закономерности. Если бы формула Ньютона не содержала объективной истины, она осталась бы только “априорным предписыванием”, а не действительным законом. В каждом общем понятии, указывал В. И. Ленин, есть момент, “кусочек” фантазии, отхода от непосредственной действительности. Раздувание, абсолютизация этого момента, возведение его в принцип познания составляют гносеологические корни идеализма, в том числе и априоризма Канта. Все идеалистические построения Канта базируются в конце концов на непонимании роли общественной практики в процессе познания, на неосознании того факта, что все логические формы человеческого мышления, все его логические категории являются продуктом общественно-исторической практики. “Практическая деятельность человека, — писал В. И. Ленин, — миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение *аксиом*”¹.

³ Вопрос о правомерности деления суждений на аналитические и синтетические был долгое время предметом споров как логиков, так и философов. Обсуждался он и в советской философской литературе. Наиболее распространенной точкой зрения, принятой рядом советских философов и логиков, является та, что кантовское деление суждений на аналитические и синтетические “не имеет познавательного значения и не помогает глубже уяснить сущность суждения”², или, еще более категорично, — оно, это деление, “вообще не имеет смысла”³. Мы согласны,

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 172.

² Копнин П. В. Диалектика как логика. К., 1960. С. 256.

³ См.: Таванец П. В. Суждение и его виды. М., 1953. С. 150; Шашкевич П. Д. Теория познания Иммануила Канта. М., 1960. С. 82.

что для логики, в той связи, в которой она изучает суждение, это деление, действительно, не имеет смысла. Если соотносить суждение не с понятием, а с самим предметом и рассматривать его как мысль о свойствах, связях или отношениях этого предмета, то всякое суждение, будучи тождеством различного, и аналитично, и синтетично.

Наиболее убедительную критику кантовского деления суждений на аналитические и синтетические с точки зрения принципов формальной логики дал еще М. И. Каринский. Суть его аргументации сводится к тому, что содержание предиката Кант относил к субъекту как понятию, тогда как выражая суждение о чем-либо, мы это “что-либо” мыслим не как понятие, а как реальный предмет и в своем суждении относим тот или иной признак не к понятию предмета, а к самому предмету⁴.

Однако эта критика имеет смысл, если исходить из предположения, что Кант предложил свое деление суждений на аналитические и синтетические в плане логики и для логики. Но такое предположение неправомечно. В той классификации суждений, которую Кант дал как логическую (составляющую предмет изучения логики), деление суждений на аналитические и синтетические отсутствует. И это не случайно. С точки зрения Канта, деление суждений на аналитические и синтетические входит не в предмет логики, а в предмет “критики чистого разума”, т. е. в предмет теории познания. “Критика чистого разума”, по замыслу Канта, призвана установить, что собой представляют *как познания* суждения “общей логики” и суждения логики “трансцендентальной”. И она устанавливает, что принципы “общей логики” обеспечивают знание только в форме аналитических суждений (суждений, разъясняющих содержание уже выработанных понятий), принципы же “трансцендентальной логики” обеспечивают знание в форме синтетических суждений (суждений, добавляющих к наличному знанию некоторое новое знание). О том, насколько правомечно предложенное Кантом различие предмета формальной логики и логики предметного знания (логики “истины”), речь будет идти дальше, но несомненно то, что

⁴ См.: *Каринский М. И.* Классификация выводов // Избранные труды русских логиков XIX века. М., 1956.

деление суждений на аналитические и синтетические выступает у него не как проблема логики, а как проблема теории познания, которая призвана обосновать само деление логики на логику формального знания и логику предметного знания.

Взгляд на формальную логику как логику, обеспечивающую только разъяснение уже готовых знаний, не был новым. Подобные мысли высказывал Декарт, затем Лейбниц, к этому же взгляду, не без влияния Декарта и особенно Лейбница, пришел и Кант. Как уже отмечалось, в своих ранних логических работах, исследуя закон достаточного основания, он поставил вопрос о различии познания из логических оснований и из оснований реальных. Деление суждений на аналитические и синтетические было только обобщением и дальнейшей конкретизацией различения познания из логических оснований и из оснований реальных. Логическая связь, выраженная в реальном основании (“если есть нечто, то в следствии этого есть и другое”), была для Канта, по его собственным заявлениям, первым синтетическим суждением, подсказанным ему Юмом и натолкнувшим его на мысль о синтетической природе всех подобного рода суждений. Во введении к “Критике чистого разума” он писал: “Давид Юм, из всех философов ближе всего подошедший к этой задаче (к решению вопроса, как возможны синтетические суждения априори. — *В. Ш.*), но все же мысливший ее с недостаточной определенностью и всеобщностью и обративший внимание только на синтетическое положение о связи действия со своей причиной (*principium causalitatis*), пришел к убеждению, что такое положение никак не может быть априорным; согласно его умозаключениям, все, что мы называем метафизикой, сводится к простой иллюзии, ошибочно принимающей за усмотрение разума то, что в действительности заимствовано только из опыта и благодаря привычке приобрело видимость необходимости. К этому утверждению, разрушающему всякую чистую философию, он никогда не пришел бы, если бы задача, поставленная нами, стояла перед его глазами во всей ее всеобщности, так как тогда он заметил бы, что, если

согласиться с его доводом, невозможна и чистая математика, без сомнения содержащая “в себе априорные синтетические положения...”⁵.

Таким образом, вопрос о синтетических суждениях был для Канта вопросом о выходе из скептицизма Юма, который в своем логическом развитии приходил к отрицанию самой возможности философского и научного знания, поскольку последнее основано на постижении закономерных, необходимых связей между предметами. Признание наличия в философском и научном знании синтетических суждений означало для Канта признание самого факта познания, ибо познание по своему понятию состоит не в раскрытии того, что уже содержится в знаниях, а в выработке новых знаний, новых понятий, и притом понятий о реально существующих предметах.

⁴⁾ Основной задачей этой работы Кант считал исследование познавательных способностей человеческого разума, установление пределов этих способностей, границ, в которых их применение может вести к расширению знаний. При этом в центре внимания были не познавательные способности вообще, а особые познавательные способности — способности к познаниям а priori. В качестве объекта “критики” Кант берет разум именно постольку, поскольку последний представлялся ему способностью, которая “дает нам принципы познания а priori”. “Чистый” разум — это, по его мнению, познание из принципов, имеющее безусловно априорный характер. Совокупность этих принципов он называл “органом чистого разума”. Вопрос, решение которого, по замыслу Канта, должна представить “Критика чистого разума”, состоит в том, возможно ли, и если возможно, то в каких пределах, истинное познание на основе применения априорных принципов чистого разума.

Однако “критику чистого разума” Кант не считал единственной наукой о разуме. Более того, “критика” разума рассматривалась им только как подготовка, пропедевтика к положительной науке о разуме, которую он называл “трансцендентальной философией”. Подчеркивая эту ограниченную роль “критики”,

⁵ Кант И. Сочинения. Т. 3. С. 117 — 118.

он писал: "...Мы можем назвать науку, лишь рассматривающую чистый разум, его источники и границы, *пропедевтикой* к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не *учением*, а только *критикой* чистого разума, и польза ее по отношению к спекуляции в самом деле может быть только негативной: она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, что уже представляет собой значительную выгоду"¹.

· "Критика чистого разума", согласно представлениям Канта, исследует разум с определенной стороны. Ее предмет — *познавательная* функция разума, разум как *способность*, дающая принципы познания а priori. В отличие от "критики" положительная наука о разуме — "трансцендентальная философия" — должна исследовать *результативную сторону разума*. Ее предметом является разум как система понятий, имеющих значение априорных принципов познания.

Этому различению предмета "критики чистого разума" и "трансцендентальной философии" Кант придавал принципиальное значение. В его понимании "трансцендентальная философия" — это единственно возможная онтология, единственно возможная "метафизика". "Философия чистого разума, — указывал он, — есть или *пропедевтика* (предварительное упражнение), исследующая способность разума в отношении всего чистого априорного знания, и называется *критикой*, или же эта философия есть система чистого разума (наука), т. е. все (истинное и мнимое) философское знание, основанное на чистом разуме в систематической связи, и называется *метафизикой*"². "Метафизика в более узком понимании состоит из *трансцендентальной философии и физиологии* чистого разума. Первая рассматривает только сам *рассудок* и разум в системе всех понятий и основоположений, относящихся к предметам вообще, причем объекты, которые *были бы даны* (ontologia), не принимаются в расчет; вторая из этих наук исследует *природу*, т. е. совокупность *данных* предметов (все равно, даны ли они чувствам, или, если угодно, другому виду созерцания), и есть, следовательно, *физиология* (хотя лишь рациональная физиология)"³.

¹ Кант И. Сочинения. Т. 3. С. 121.

² Там же. С. 685 — 686.

³ Там же. С. 688 — 689.

Таким образом, отрицая познаваемость объективного мира, Кант неизбежно должен был отрицать и возможность какой бы то ни было науки об этом мире. Отсюда логически закономерный вывод — предметом философского познания является не объективный мир, а “чистый” разум. И гносеология, и онтология — суть не более как науки о разуме. Одна из них, как уже говорилось, в виде “критики чистого разума” исследует разум как способность познания, другая в виде “трансцендентальной философии” должна дать *систему* понятий, которыми оперирует разум в процессе познания. “Трансцендентальная философия” имеет значение онтологии лишь постольку, поскольку понятия разума, систему которых она представляет, “относятся к предметам”, мыслимым как сущее (онтология — наука о сущем).

Хотя выдвинутое Кантом понимание предмета философии носит явно идеалистический характер, оно содержит и рациональный момент, представляющий собой важное достижение философской мысли. Философия действительно является в той мере философией, в какой она исследует не саму природу (это дело наук о природе: астрономии, механики, физики, химии и т. д.), а *знания* о природе, т. е. понятия, имеющие значение теоретических принципов познания (знания, выражающие познанные общие закономерности природы). Философия постигает мир, присущие ему общие закономерности развития не путем непосредственного изучения вещей этого мира, а теоретически обобщая достижения науки. С другой стороны, само это обобщение она осуществляет под определенным углом зрения, а именно в плане отношения знаний к действительности, мышления к бытию. Если философия пытается исследовать само бытие (мир, природу) вне связи с процессом его познания, вне отношений к нему мышления, она превращается в ту онтологию, которую критиковал Кант и критиковал небезосновательно.

Но значит ли это, что философия не является наукой о мире? Нет, не значит. Мышление, система знания, которую исследует философия, — это система знания о мире, о человеке и их отношениях. В этой системе и через эту систему философия постигает не “чистый” разум, а объективный мир, его всеобщие связи и всеобщие закономерности.

Идеалистическая ошибка Канта состоит в том, что он оторвал мышление от его объекта, мыслимых объективных предметов. Реально нет и быть не может “чистого” мышления, а есть мышление о чем-то, мышление, отражающее мир. Поэтому система мышления (знания), *отображая* мир, способна давать его *изображение*, его мысленную картину. Обобщенная в философских категориях эта картина и выступает как *мировоззрение*. Что есть мир — это говорит *знание* мира (система научного и философского знания). Для мыслящего разума действительный мир есть мир, каким он выступает в знании. Противопоставлять знание мира действительному миру (миру самому по себе) — значит скатываться на позиции отрыва мышления от бытия, что характерно для гносеологии Канта. Знать то, каков мир сам по себе, вне познающего его разума, действительно, нельзя, ибо это означает знать его помимо разума, знать без знания и вне знания, что является нелепостью. Тысячелетняя практика общественной жизни человека, практика развития его знаний свидетельствует, что мир открывается человеку в его знаниях, в его разуме. Поэтому “система разума” может быть и должна быть системой знаний о мире.

Выдвигая утверждение, что предмет “трансцендентальной философии” — это система понятий разума, имеющих значение априорных принципов познания, Кант мыслил эти понятия как нечто извне (из самого “чистого разума”) прилагаемое к объектам познания. И в этом его идеализм. Философия, несомненно, должна дать систему понятий разума, но эта система является системой *знания* о мире, отображающей мир, а потому способной *изображать* его, быть системой не “чистого” разума, а “системой” мира, отображенного в понятиях разума. Превращая онтологию в науку о “чистом разуме” (“трансцендентальная философия”), Кант лишал философию ее действительной онтологической функции — функции теоретического объяснения мира, мировоззрения.

В общем и целом кантовское понимание предмета философии, разрушая старые онтологические представления (философия — наука о всем сущем), не “сняло” их, а восстанавливало на идеалистической основе. Онтология как

особая философская наука изжила себя уже в период Канта. Но, критикуя ее, Кант пошел не по пути выявления онтологической функции системы понятий разума, а по пути замены старой онтологии как науки о сущем вне разума новой онтологией как наукой о сущем в разуме (“система понятий разума” = “трансцендентальной философии”). Реализация идеи “трансцендентальной философии” как “системы чистого разума”, долженствующей быть наукой о сущем (онтологией), неизбежно должна была вести к идеалистическому выведению сущего из разума, что и попытались осуществить последователи трансцендентализма Канта — Фихте и Шеллинг.

Традиционные метафизические представления о предмете философии сказались и на истолковании Кантом предмета “критики чистого разума”. Собственно, деление Кантом “философии чистого разума” на “критику” и “трансцендентальную философию” отражало традиционное противопоставление теории познания и онтологии как особых философских наук. Как уже отмечалось, “критика”, по замыслу Канта, должна исследовать разум как познавательную *“способность”* до всякого познания, как “возможность” познания. Она — “чистая” теория *познавательных способностей* разума. В противоположность этому “трансцендентальная философия” должна взять разум как *готовый результат* познания, как наличную систему. Она — “чистая” система уже *готовых* понятий разума.

Здесь перед нами очень рельефно выступает метафизическое противопоставление теоретико-познавательного и онтологического, результативного аспектов исследования системы знания (разума). Теоретико-познавательный аспект действительно берет систему знания (разум) как реализацию *познавательных способностей*. Но он берет ее как *реализацию* этих способностей, ибо вне познания познавательные способности суть только биологические задатки, которые исследует не философия, а биология и психология. Кант же пытался исследовать разум как способность познания до познания и вне познания, т. е. он пытался осуществить явно невозможную вещь. В действительности, те познавательные способности разума, которые он исследовал в своей “Критике чистого разума”, являлись историческим продуктом

общественного познания. Но рассматривал он их как нечто извечное, от природы данное разуму. “Чистый разум” Канта — это человеческий разум, каким он выступает в системе научного и философского знания в середине XVIII в. Понятия и принципы этого разума, рассматривавшиеся Кантом как априорные формы познания, были не чем иным, как *результатом* общественно-исторического процесса познания.

Таким образом, пытаясь исследовать не результат, а чистое начало, саму способность познания как *возможность* познания, Кант в действительности исследовал нечто противоположное, а именно чистый результат — продукт исторического процесса познания, взятый в застывшем виде, как нечто извечно данное. Потому-то на практике у него и получилось полное совпадение объекта исследования “критики чистого разума” и “трансцендентальной философии”. Ведь оказалось, что та и другая берут разум как нечто готовое.

Этим и объясняется вывод Канта, что “критика” должна “архитектурно” дать “трансцендентальную философию”, т. е. систему понятий разума. “...Критика чистого разума, — писал он, — должна набросать *архитектонически*, т. е. основанный на принципах, полный план с ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания. Она представляет собой *систему всех принципов чистого разума*. Сама эта критика еще не называется трансцендентальной философией исключительно потому, что она должна была бы содержать в себе также обстоятельный анализ всего априорного человеческого познания, чтобы быть полной системой. Наша критика, правда, должна также дать полное перечисление всех основных понятий, составляющих указанное чистое знание, однако она совершенно правильно воздерживается от обстоятельного анализа самих этих понятий, а также от полного перечня производных из них понятий...”⁴. Следовательно, различие между “критикой чистого разума” и “трансцендентальной философией” оказывается различием, касающимся только полноты исследования одного и того же.

Однако утверждения Канта о совпадении содержания науки о познавательных способностях разума (“критики

⁴ *Кант И.* Сочинения. Т. 3. С. 122. (Курсив наш. — В. Ш.)

чистого разума”) и науки о системе понятий разума (“трансцендентальной философии”) нельзя рассматривать только как продукт метафизического подхода к исследованию разума. В этих утверждениях содержится нечто большее, а именно подход, наталкивание на мысль о совпадении системы философского знания (“системы разума”) с теорией познания. Но у Канта эта мысль не могла получить развития, ибо у него такое совпадение должно было осуществиться не на основе *процесса* познания, а на основе его готовых результатов, т. е. внешне, практически не реализуемо.

Итак, предметом “Критики чистого разума” Канта — действительным, а не тем, который представлял себе Кант, — являются познавательные способности человеческого разума, какими они исторически сложились к XVIII в. и реализовались в системе научного и философского знания. К этим способностям Кант подошел метафизически, взял их как нечто извечно данное и стал рассматривать как чистую возможность познания. Только при таком подходе и можно было толковать их как способности познания априори, ибо система готового знания в ее наиболее общих принципах (“принципы разума”), действительно, предваряет и делает возможным достижение нового знания (как эмпирического, так и теоретического).

Глава третья. “Трансцендентальная логика” И. Канта. Логика и диалектика

⁵⁾ Выдвижение Кантом в качестве предмета “трансцендентальной логики” как логики истины форм и принципов мышления, обеспечивающих теоретический (“априорный”) синтез знания, при всем своем идеализме, было выдающимся вкладом в создание действительно новой, диалектической логики. Этим был сделан важнейший шаг на пути выявления тех форм мышления, которые выходят за границы компетенции формальной логики и составляют специфический предмет изучения диалектической логики. Исторический генезис диалектической логики как науки показывает, что эта логика, в отличие от формальной, изучает не логические формы связи мыслей в процессе

рассуждения, а более сложные, высшие формы познавательной деятельности мышления; ее непосредственным предметом изучения являются формы и принципы теоретического синтеза¹ эмпирических знаний в научные понятия и теории. Кант первым (правда, на идеалистической основе) сделал попытку выделить и описать эти формы и принципы. И в этом одна из его заслуг как зачинателя диалектической логики.

Здесь целесообразно остановиться на имеющих место спорах по вопросу о формах мышления, изучаемых диалектической логикой. Некоторые представляют себе “содержательность”, “неформальность” диалектической логики таким образом, что будто бы в отличие от формальной логики, изучающей формы мышления, абстрагируясь от их содержания, диалектическая логика имеет дело не с формами мышления, а с их содержанием (очевидно, “абстрагируясь” от форм). Такая точка зрения является, по существу, полным отрицанием диалектической логики как науки, сведением науки логики к одной лишь формальной логике. Ведь содержание мышления — это отраженный в мышлении объективный мир, поэтому рассматривать диалектическую логику как науку о “содержании” мышления, т. е. об отраженных в мышлении диалектических закономерностях развития мира, — значит полностью отождествлять ее с системой диалектико-материалистического мировоззрения. “Если бы диалектическая логика, — вполне справедливо отмечает Б. М. Кедров, — ...занималась одним только содержанием нашего мышления, отвлекаясь от его форм, то она полностью совпадала бы с объективной диалектикой, т. е. диалектикой природы и общества, и не касалась бы специфически самого процесса мышления”². Несомненно, что диалектическая

¹ Речь идет не вообще о синтезе (синтетическая деятельность мышления, как и ее антипод — аналитическая деятельность, участвует в любом акте познания), а о *теоретическом* синтезе, о том синтезе, в котором выражается *систематизация* научного знания в форму понятий и научных теорий. Эта систематизация есть *акт познания*, ибо истина постигается только через *систему* знания. Как акт познания систематизация научного знания (разработка научных понятий и теорий как систем знания) и есть теоретический синтез знания.

² Кедров Б. М. Предмет марксистской диалектической логики и его отличие от предмета формальной логики // *Законы мышления*. М., 1962. С. 97.

логика лишь постольку может считаться *логикой*, поскольку она изучает *логический* строй мышления, т. е. его формы. Суть дела лишь в том, что она изучает формы мышления в единстве с их объективным содержанием, рассматривает *познавательную функцию* форм мышления, их место и роль в процессе познания, исходя из учета того, что (какую сторону объективной действительности) они отображают.

Признав, что диалектическая логика изучает, правда, в определенном, отличном от формальной логики аспекте, но все же изучает формы мышления, мы неизбежно сталкиваемся с вопросом: какие именно формы мышления она изучает — *те же*, что и формальная логика, или какие-то другие? Некоторые полагают, что она изучает *те же* (понятие, суждение и умозаключение), но рассматривает их диалектически, в их движении и развитии как ступени постижения истины. При этом обычно ссылаются на известное высказывание Ф. Энгельса о том, что диалектическая логика, “в противоположность старой, чисто формальной логике, не довольствуется тем, чтобы перечислить и без всякой связи поставить рядом друг возле друга формы движения мышления, т. е. различные формы суждений и умозаключений. Она, наоборот, выводит эти формы одну из другой, устанавливает между ними отношение субординации, а не координации, она развивает более высокие формы из нижестоящих”³.

В этом высказывании Энгельса сформулирован важнейший методологический принцип подхода диалектической логики к изучению всех форм мышления, но он сформулирован через *противопоставление этого подхода формальнологическому*. И естественно, что речь могла идти о различии в подходе к одному и тому же, т. е. к тем формам мышления, которые изучает и формальная логика. Поэтому приведенное высказывание Энгельса еще не дает оснований утверждать, что с точки зрения марксизма диалектическая логика изучает *те же* и *только те же* формы мышления, что и формальная логика. Одно несомненно, что она изучает эти формы (в определенном аспекте и с определенных методологических позиций), но *ограничивается* ли она изучением этих форм мышления? Имеются ли вообще *иные* формы

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 538.

мышления, кроме изучаемых формальной логикой, т. е. кроме “различных форм суждений и умозаключений”?

Отвечая на этот вопрос, некоторые исследователи выдвигают мнение, что кроме обычных понятий, суждений и умозаключений, описываемых формальной логикой, имеются еще и высшие, диалектические формы понятий, суждений и умозаключений. Их-то и должна изучать диалектическая логика. Несомненно, что, признавая определяемость форм мышления их объективным содержанием, мы должны признать наличие в нашем мышлении таких понятий, суждений и умозаключений, в которых наиболее отчетливо выступает диалектическая природа содержания. Одно дело сказать: “атом дискретен” и совсем другое — “атом и дискретен, и непрерывен”, “атом есть единство дискретности и непрерывности”. Здесь разное содержание потребовало для своего выражения разной структуры суждения. Логическую форму выражения в суждении тождества противоположностей Ат. Жожа назвал “законом сложной противоречивой предикации”, его исследования этой проблемы раскрывают многие важные аспекты диалектики формы и содержания суждения⁴. Но, вообще говоря, различие формы суждений (равно как умозаключений и понятий) всегда определяется различием содержания, и поскольку формальная логика изучает различные формы суждений, она должна изучать и те, которые подчинены закону “сложной противоречивой предикации”. Этого требует процесс формализации научного знания, являющийся важнейшим фактором развития науки в современную эпоху. *Все* формы суждений и умозаключений, какими бы сложными и диалектическими они ни были, должна изучать и формальная логика (своими средствами и в своем аспекте), ибо в противном случае она не сможет обеспечить необходимую для науки (и техники) формализацию научного знания. Следовательно, различие между формальной логикой и логикой диалектической здесь опять-таки выступает только как различие в *подходе* к изучению одних и тех же форм мышления.

Необходимо также отметить, что все без исключения формы человеческого мышления — и самые простейшие,

⁴ См.: Жожа Ат. О некоторых сторонах диалектической логики // Проблемы философии. М., 1960.

и наиболее сложные — имеют *диалектическую* природу. Любое простейшее предложение, как указывал В. И. Ленин, содержит в себе “зачатки *всех* элементов диалектики”, выражает диалектический характер процесса познания⁵. Поэтому, чтобы вскрыть диалектику процесса познания, диалектической логике нет надобности искать особых, “диалектических” форм понятий, суждений и умозаключений. “Чтобы объяснить процесс достижения истины, диалектическая логика должна дать анализ развития знания от одних понятий, которые имели место на ранних ступенях развития науки, до современных научных понятий. Но она этого не может сделать, если ограничится изучением только так называемых диалектических понятий без анализа тех понятий, которые существовали на ранних ступенях развития науки”⁶.

Соглашаясь с мнением цитируемых авторов — П. В. Копнина и П. В. Таванца — и присоединяясь к их критике попыток найти различие между диалектической и формальной логикой в различии “диалектических” и “недиалектических” форм мышления, мы, однако, должны сделать одну оговорку. Если под “диалектическими формами мышления” иметь в виду не особые формы понятий, суждений и умозаключений, т. е. не формы мышления, изучаемые и формальной логикой, а некоторый род иных форм мышления, изучаемых только диалектической логикой, то такие формы мышления, на наш взгляд, имеют место, и они, действительно, составляют специфический объект изучения диалектической логики.

Формальная логика изучает логические закономерности процесса *рассуждения*, поэтому она получила также название “*рассудочной логики*”. Процесс рассуждения является по своей сущности процессом *умозаключения*. Изучая этот процесс, формальная логика выделяет в нем определенные логические структуры. Этими структурами являются *понятие и суждение*, причем суждение берется как элемент умозаключения, а понятие — как элемент суждения (отсюда схема: “*понятие — суждение — умозаключение*”). Понятие,

⁵ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 321.

⁶ Копнин П. В., Таванец П. В. Диалектика и логика // Законы мышления. С. 61.

суждение и умозаключение являются теми основными формами мышления, которые нашла, выделила и сделала своим предметом рассмотрения формальная логика *в изучаемом ею процессе рассуждения*. Все ее законы касаются *логической связи суждений* в рассуждении: "...Формальная логика изучает отношения между суждениями в системе какого-либо умозаключения, выявляя формы и правила следования одного суждения из других, ранее образовавшихся.

Понятия и суждения в формальной логике рассматриваются только в той мере и с той их стороны, какая необходима для понимания следования суждений. Причем, кроме формальной логики, ни одна другая наука не изучает форм мышления с этой стороны; следование одного сформировавшегося суждения из других — это предмет исключительно формально-логического исследования, и формальная логика призвана изучать его с такой полнотой, глубиной и основательностью, с какой любая наука стремится постигнуть свой предмет"⁷.

Но все ли формы мышления, функционирующие в процессе рассуждения, охватываются понятиями как компонентами суждений и суждениями как компонентами умозаключений? Отнюдь нет. Важнейшую роль в процессе рассуждения играют *категории*. Именно они формируют связи между субъектом и предикатом в суждении и между суждениями в умозаключении *по содержанию*. Например, необходимым условием образования такого элементарного суждения, как "листья дерева зеленые" является подведение субъекта суждения ("листья дерева") под категорию качества (функционирование мысли: "*какие по цвету* листья у дерева"). И так во всех суждениях, равно как и во всех умозаключениях.

Однако категории формируют связи между компонентами суждений и умозаключений в самом процессе их образования. Поскольку формальная логика берет готовые, уже сформировавшиеся суждения и рассматривает логические формы следования их одного из другого, то категории как формы мышления остаются "по ту сторону" ее предмета. Правда, некоторые представители классической логики, и прежде всего ее основатель — Аристотель, выявили ряд

⁷ *Копнин П. В.* Диалектика как логика. С. 58.

категорий и сделали их объектом своего рассмотрения, но для самой формальной логики они остались “чужеродным” телом — телом иной логики. Для формальной логики категории — это вид понятий, и для нее они имеют смысл лишь тогда, когда становятся “терминами” суждений. Когда же они выступают в своей роли особых форм мышления, т. е. когда действительно формируют и направляют мышление в процессе рассуждения, то остаются вне поля зрения формальной логики. Этим отчасти и объясняется тот факт, что, несмотря на громадную роль категорий в процессе мышления, в науке логики они исследовались лишь спорадически. Указывая на необходимость исследования категорий как *форм мышления*, Энгельс писал в “Диалектике природы”: “...Исследование *форм* мышления, логических категорий, очень благородная и необходимая задача, и за систематическое разрешение этой задачи взялся после Аристотеля только Гегель”⁸.

Таким образом, в процессе рассуждения участвуют и такие формы мышления, которые не входят в предмет исследования формальной логики. Этими формами мышления являются категории. Изучение их — задача диалектической логики.

Как наука диалектическая логика исторически сложилась именно на базе изучения закономерных связей и отношений между *этими* формами мышления. Более того, диалектическая логика потому и в состоянии изучать все формы мышления (в том числе и те, которые изучает формальная логика) *как содержательные* формы, лишь поскольку предмет ее исследования — категориальный состав *мышления, категории — является тем, что формирует логические связи между мыслями по их содержанию*. Например, различие между разными видами суждений *по содержанию* определяется тем, какую сторону предмета они отображают, — то ли его качественную определенность, то ли его количественные градации, то ли его сущность, форму, содержание и т. д., но все это в мышлении (и в языке) выражается в категориях, и в мышлении нет никакого иного способа отразить разные стороны предмета (и разные формы его связей и отношений), кроме как посредством разных категорий, отражающих разные роды бытия предмета и разные роды его возможных отношений с другими предметами.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 555.

Исследуя категориальный состав человеческого мышления, диалектическая логика рассматривает категории как формы мышления, обеспечивающие определенные ступени постижения истины. Место той или иной категории в процессе познания определяется ее объективным содержанием, т. е. тем, какую сторону предмета она отображает. Нельзя, например, вскрыть сущности предмета, не установив предварительно его качества, присущие ему количественные градации и т. п. Следовательно, субординация категорий в процессе познания, логическая последовательность их применения определяется их объективным содержанием. Поэтому, исследуя познавательные функции категорий как форм мышления, диалектическая логика не может абстрагироваться от их содержания, а раскрывая это содержание, она дает изображение наиболее общих закономерных связей бытия и процесса его познания. Этим и обуславливается совпадение диалектики как теории познания — диалектической логики — с диалектикой как теорией развития.

Однако диалектическая логика не ограничивается изучением тех форм мышления, которые функционируют в процессе рассуждения, т. е. категорий и, через них, суждений и умозаключений. Рассуждение — это только элементарная логическая форма мыслительного процесса, имеющая своей целью логическое выведение и обоснование (средствами логики) определенного положения (суждения). Но объективные результаты человеческого познания — это не просто сумма логически установленных и более или менее обоснованных суждений, а *система* знаний, выражающаяся в разветвленной *системе наук*, каждая из которых в свою очередь образует систему определенных *теорий*.

Теория как элементарная система знаний в общей системе науки является продуктом *многих* рассуждений, организуемых и направляемых высшими формами научного мышления — формами, выполняющими функцию логических принципов теоретического синтеза научного знания, и наряду с категориями образующими специальный предмет изучения диалектической логики. Для подтверждения этого достаточно сослаться на такую форму мышления, как идея. “В любой научной теории, если это действительно научная

теория, а не хаотическое и чисто эмпирическое нагромождение различных фактов, положений, имеется *мысль, соединяющая входящие в теорию суждения, понятия* в целостную систему, то есть всякая научная теория имеет центральное положение, *синтезирующее* все входящие в нее понятия и суждения. *Эта мысль есть идея*”. Без идеи не может быть теории, “идея как синтезирующее начало необходима для создания любой теории, ее *главная гносеологическая функция* состоит в *объединении понятий* в определенную систему”¹⁰.

Таким образом, идея, будучи средством синтеза научного знания в определенную систему (теорию), *формирует* процесс теоретического мышления, объединяет и соотносит в мысли содержание всех рассуждений, направленных на создание научной теории, *подчиняя их одной строго определенной цели*. Поэтому цитировавшийся выше автор — П. В. Копнин, которому, кстати, принадлежит заслуга первой в советской литературе систематической разработки категории “идея”, — с полным основанием относит идею к формам мышления. Но если идея — форма мышления, то, очевидно, ее должна изучать наука логика. Однако формальная логика, как известно, не занимается исследованием этой формы мышления. Для формальной логики идея значит ровно столько, как и всякое другое понятие. И это понятно, ибо “нет никаких формально-логических критериев отличия идеи от понятия”¹¹. Идея вместе с другими логическими принципами теоретического синтеза научного знания является предметом изучения не формальной, а диалектической логики.

Итак, формальная логика изучает *не все* формы мышления. Своими средствами, приспособленными к анализу формальной стороны процесса рассуждения, она обнаруживает и описывает только структурные элементы рассуждения — различные виды понятий, суждений и умозаключений. Но даже в самом процессе рассуждения вне сферы изучения этой логики оказываются наиболее существенные формообразующие

⁹ Копнин П. В. Диалектика как логика. С. 391.

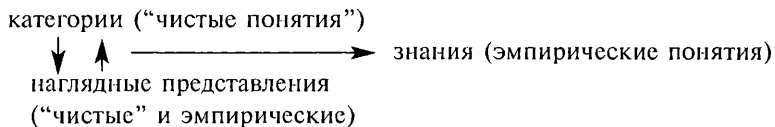
¹⁰ Там же. С. 395.

¹¹ Там же. С. 390.

начала, — то, что формирует процесс рассуждения по содержанию категории. Еще дальше от непосредственного объекта изучения формальной логики отстоит обширная сфера теоретического синтеза научного знания, формообразующие начала которого совершенно недоступны средствам формальнологического анализа. В отличие от формальной логики, диалектическая логика изучает все формы мышления, в том числе и составляющие предмет изучения формальной логики. Но она обнаружила свой аспект изучения объектов формальнологического анализа лишь тогда, когда обрела собственный предмет, т. е. когда были выявлены и описаны формы мышления, требующие иных средств изучения, чем те, которыми пользовалась классическая логика, и когда эти средства были найдены.

Закономерным и весьма важным этапом в обнаружении и описании форм мышления, составляющих специальный предмет изучения диалектической логики, явилась “трансцендентальная логика” Канта.

⁶⁾ Понятийный состав мышления, а вместе с ним и собственное содержание мышления, качественно отличное от содержания наглядных представлений, выпали из теории познания Канта отчасти потому, что он ставил перед собой задачу объяснить *возможность* познания, т. е. установить те познавательные способности, реализация которых *дает знание*. Абстрагируя способности познания от самого процесса познания, Кант абстрагировал из процесса познания все функционирующее в нем знание, в том числе (и в первую очередь) понятийный состав мышления, ибо ведь с его точки зрения задача теории познания состоит в объяснении возможности *возникновения* этого знания. В результате такой абстракции процесс познания стал представляться Канту приблизительно в виде следующей схемы:



Метафизическая односторонность подобного представления о процессе познания заключается в том, что категории в нем рассматриваются как нечто предваряющее систему знания (понятийный состав мышления) и предшествующее ей. Между тем в действительности категории исторически сложились как формы мышления на базе общественной практики *в процессе формирования* понятийного состава мышления и грамматического строя языка. Правда, в индивидуальном процессе познания современного человека они предваряют и делают возможным процесс познания, но это же самое можно сказать и обо всем понятийном составе мышления. Вне и без многообразного понятийного состава мышления функционирование категорий в процессе познания невозможно.

⁷⁾ В отдельных работах советских исследователей все еще проявляется то пренебрежительное третирование логического учения Канта, против которого предостерегал В. И. Ленин. В этом отношении особенно характерна работа В. И. Черкесова “Материалистическая диалектика как логика и теория познания”. В изложении В. И. Черкесова логическое учение Канта предстает как набор глубоко ошибочных, внутренне противоречивых положений, значение которых состоит лишь в том, что они внесли путаницу в весьма ясные вопросы о предмете и назначении логики как науки об истине.

Основным объектом критики В. И. Черкесова в логическом учении Канта является “идея разделения логики и теории познания” и якобы связанное с ней метафизическое противопоставление логической правильности и истинности мышления. Но имеется ли действительно у Канта “идея разделения логики и теории познания”? На этот вопрос можно ответить положительно только в том случае, если считать, что учение Канта об “общей” (формальной) логике есть учение о логике как таковой, а его учение о “трансцендентальной логике” относится не к логике, а к теории познания. Но такая интерпретация Канта вряд ли может быть признана соответствующей истине. Кант не разделяет логику и теорию познания, а разделяет и даже противопоставляет формальную

логику (“общую логику”) и “трансцендентальную логику”. Первая, действительно, отделяется от теории познания, вторая же решает определенный комплекс вопросов теории познания и рассматривается как логика истины (“трансцендентальная аналитика”). Следовательно, если говорить об идее “разделения” в логическом учении Канта, то это будет идея отделения формальной логики от теории познания. Но В. И. Черкесов говорит не об этом, а о разделении логики как таковой и теории познания как таковой¹. В таком случае он должен был бы отрицать за “трансцендентальной логикой” значение логики. Иногда он это делает. Например, характеризуя взгляды Канта на предмет логики, он пишет: “Поскольку для Канта логическая форма может быть правильной и неправильной, то важно знать те законы и правила, по которым должны связываться между собой отдельные формы мысли, чтобы получилась правильная логическая форма, или формально правильное мышление. Этим, по Канту, занимается общая, или формальная, логика... Содержанием мышления логика не занимается. Содержание мысли — это область отношения мысли к объекту. Этой областью занимается философия, а не логика”². Но ведь “область отношения мысли к объекту” — это и есть та область, которой, по мнению Канта, должна заниматься “трансцендентальная логика”. Значит, “трансцендентальная логика” есть “философия, а не логика”?

Однако в рассматриваемой книге В. И. Черкесова имеют место и противоположные утверждения. Так, излагая учение Канта о “трансцендентальной логике”, автор приходит к выводу, что “все формы и законы, о которых идет речь в общей логике, имеют место и в трансцендентальной логике. Разница состоит лишь в том, что в первом случае они понимаются как лишенные всякого содержания, а во втором случае они связаны с некоторым содержанием”³. В другом месте он указывает, что в логическом учении Канта “нет иных форм и законов, кроме тех, которые представлены в общей логике”⁴. Значит,

¹ См.: *Черкесов В. И.* Материалистическая диалектика как логика и теория познания. М., 1962. С. 138 и сл.

² Там же. С. 187.

³ Там же. С. 147.

⁴ Там же. С. 144.

“трансцендентальная логика” является по существу, той же формальной логикой только с определенной интерпретацией. Но как же тогда быть с идеей “разделения логики и теории познания”, ведь “трансцендентальная логика” уж во всяком случае не отделяется от теории познания? В. И. Черкесов говорит о “заключениях Канта с “общей” и “трансцендентальной логикой”. Нам представляется, что эти “заключения” связаны в основном с пониманием “трансцендентальной логики” Канта как логики, не содержащей в себе никаких иных форм и законов, “кроме тех, которые представлены в общей логике”.

Главный порок логического учения Канта В. И. Черкесов усматривает в противопоставлении логической правильности мышления его истинности по содержанию. “По Канту, — пишет он, — соблюдение законов и правил логики обеспечивает одну формальную правильность и ничего не говорит об истинности по содержанию”⁵. Действительно, с точки зрения Канта, соблюдение законов формальной логики является *необходимым*, но *недостаточным* условием соответствия мысли предмету. Нарушение этих законов во всех случаях ведет к заблуждению, однако соблюдение их еще не свидетельствует о том, что наши суждения обязательно истинны. “...Знание, вполне сообразное с логической формой, т. е. не противоречащее себе, — указывает Кант, — тем не менее может противоречить предмету”⁶. В. И. Черкесов считает, что такое понимание соотношения формальной правильности и истинности мышления ошибочно в принципе. По его мнению, “действительное и безусловное соблюдение правил силлогизма обеспечивает не только формальную правильность силлогизма, как думали Кант и его последователи, но и его истинность по содержанию”⁷.

До сих пор принято было считать, что условием истинности вывода в силлогизме, кроме соблюдения правил его построения, является истинность его посылок. Так, например, понимал этот вопрос Ф. Энгельс. “Если наши предпосылки верны и если мы правильно применяем к ним законы

⁵ Черкесов В. И. Материалистическая диалектика как логика и теория познания. С. 95.

⁶ Кант И. Сочинения. Т. 3. С. 160.

⁷ Черкесов В. И. Материалистическая диалектика как логика и теория познания. С. 92.

мышления, то результат должен соответствовать действительности...”⁸. Именно — “если посылки верны...” Формальная логика изучает закономерности следования одних суждений из других в процессе рассуждения. Логическая цепь вытекающих друг из друга суждений в каждом отдельном рассуждении опирается на некоторые исходные суждения, истинность которых *предполагается*. Вопрос о не предполагаемой, а действительной истинности этих исходных суждений решается вне сферы данного рассуждения. Он решается либо в непосредственной сфере опытного исследования, либо в сфере других рассуждений, исходящих из *иных посылок*, либо вообще в дальнейшем историческом ходе познания (например, основоположные суждения некоторых гипотез и т. п.). Если бы вопрос об истинности посылок прямо и непосредственно решался в самом данном процессе рассуждения, тогда бы не нужно было иных критериев истинности, кроме логических. Это прекрасно понимал уже Кант. “...Никто, — писал он, — не отважится судить о предметах с помощью одной только логики и что-то утверждать о них, *не собрав о них уже заранее основательных сведений помимо логики...*”⁹.

Таким образом, между истинностью посылок и логической правильностью основанного на них рассуждения существует относительная самостоятельность. Абсолютизация этой относительной самостоятельности недопустима, но учет ее обязателен. Неправильная логическая форма так или иначе всегда ведет к неистинным суждениям, правильная же ведет к истине тогда, когда посылки верны. В. И. Черкесов отрицает такое понимание вопроса. Он считает, что правильная логическая форма всегда ведет к истинным суждениям. Неистинность посылок *исключает* правильность логической формы. Неистинные посылки — неправильная логическая форма. Но вместе с тем он согласен, что вопрос об истинности посылок решается вне сферы логики. Отсюда вывод: вопрос о соблюдении или несоблюдении правильной логической формы решает не логика, а те, кто устанавливает истинность посылок, т. е. кто решает вопрос по содержанию.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 629.

⁹ Кант И. Сочинения. Т. 3. С. 161. (Курсив наш. — В. Ш.)

“Разумеется, — пишет он, — вопрос о соблюдении или несоблюдении правил силлогизма в каждом отдельном случае решает не логика, а специалисты соответствующих областей знания”¹⁰. Это уже нечто похуже, чем у Канта, — логика вообще отказывается судить и об истинности, и о формальной правильности умозаключений и... передает этот вопрос на решение “специалистам”.

Критикуя представления, что законы и принципы формальной логики обеспечивают *только* логическую правильность мышления, *но не* его истинность по содержанию, В. И. Черкесов относит эти представления к логическому учению Канта. Несомненно, у Канта имеет место абсолютизация относительной независимости логической формы рассуждения от содержания этого рассуждения, о чем уже говорилось в предыдущем разделе. Однако взгляды Канта по данному вопросу далеко не вкладываются в рамки формулы: “логика обеспечивает *только* логическую правильность мышления, *но не* его истинность”.

Вообще, проблема логической правильности мышления и его истинности по содержанию ставилась Кантом в плане соотношения предмета “трансцендентальной логики” с предметом “общей”, или формальной, логики. Формальная логика представлялась Канту (и не только ему, но многим его предшественникам) как наука о законах и правилах *логического вывода* знания из уже готового, наличного знания (наличных понятий). Отсюда характеристика знания, доставляемого средствами этой логики, как “аналитического” знания, по Канту, “аналитических суждений”.

Можно упрекать Канта за метафизическое понимание логически выводного знания как чисто аналитического, но нельзя не отдать ему должное в постановке вопроса об ограниченности этого знания. В отличие от “общей”, “трансцендентальная логика” понималась Кантом как наука, исследующая сферу возникновения знания не из отношений между знаниями, а из непосредственного приложения познавательных способностей (мышления) к предметам познания. Различая знания, полученные таким путем, и логически выводные знания, Кант называет

¹⁰ Черкесов В. И. Материалистическая диалектика как логика и теория познания. С. 92.

первые “синтетическими суждениями”. Поскольку “трансцендентальная логика” исследует сферу отношений мыслей к предметам, то Кант и называет ее логикой истины (в части “трансцендентальной аналитики”). Ибо вопрос об истине — это вопрос не об отношении знания к знанию, а об отношении знания к предмету. Но это совершенно не значило, что “общую” логику Кант рассматривал как науку, не имеющую никакого отношения к истине. Наоборот, *в своей сфере*, в сфере логически выводного знания (“аналитические суждения”) эта логика, по его мнению, *вполне обеспечивает истинное знание и по форме, и по содержанию*.

В данной связи и представляет интерес рассмотрение Кантом познавательной роли закона противоречия при переходе к аналитике основоположений.

⁸⁾ ...Разрабатывая ее, Кант ставил перед собой задачу указать основные правила объективного приложения “чистых понятий рассудка” к явлениям опыта, вскрыть и обосновать всеобщие и необходимые принципы познания истины. Но то, что у него получилось *в результате*, нельзя признать ни действительными правилами “приложения” категорий, ни действительно всеобщими и необходимыми принципами познания истины. Система основоположений Канта — это система принципов, *выводимых и интерпретируемых как основоположения априорного познания*, т. е. того познания, которое существовало только в воображении Канта.

Глава четвертая. Первые попытки построения системы “трансцендентальной философии”. Фихте и Шеллинг

⁹⁾ ...Было бы, конечно, ошибочным делать на этом основании вывод, что немецкий идеализм конца XVIII — начала XIX в. представлял собой “аристократическую реакцию на французскую буржуазную революцию и французский материализм XVIII в.”. Немецкий классический идеализм был буржуазной, а не аристократической идеологией. Более того, при своем возникновении, как уже отмечалось, он испытал значительное влияние антифеодальных идей французской буржуазной революции.

СОЦИАЛЬНЫЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ КАНТА*

Немецкая классическая философия является закономерным результатом развития реальной действительности и мышления нового времени. При объяснении условий ее возникновения необходимо учитывать как отсталость Германии конца XVIII — начала XIX в., так и обстановку в мире в целом, ибо Германия — лишь одно из звеньев капиталистического развития Европы. Специфические условия Германии накладывают определенный — и весьма сильный — отпечаток на системы Канта, Фихте и других философов, но не только эти особенности определяют основной строй мышления немецких философов.

Конечно, германская буржуазия не была столь радикальна, как французская. Прогрессивность и революционность французской буржуазии выразились в борьбе французских философов и просветителей против религии и идеализма, против всех существующих учреждений. Отсталость и консерватизм немецкой буржуазии ведут ее идеологов к созданию самых универсальных систем идеализма, а относительно существующих социальных отношений они, в конечном счете, приходят к положению о том, что “все разумное действительно и все действительно разумно”. Ф. Энгельс, сравнивая немецких и французских мыслителей, писал: “Подобно тому, как во Франции в XVIII в., в Германии в XIX в. философская революция предшествовала историческому перевороту. Но как не похожи одна на другую эти философские революции! Французы ведут открытую войну со всей официальной наукой, с церковью, часто также с государством; их сочинения печатаются по ту сторону границы, в Голландии или в Англии, а сами они нередко близки к тому, чтобы попасть в Бастилию. Напротив, немцы-профессора, государством назначенные наставники юношества; их сочинения — общепризнанные руководства, а система Гегеля — венец всего философского развития — до известной

* Цю статтю В. І. Шинкарук написав у співавторстві з М. О. Булатовим. Надрукована в кн.: Критические очерки по философии Канта. К.: “Наукова думка”, 1975.

степени даже возводится в чин королевско-прусской государственной философии!"¹.

Однако это различие — не только выражение особенностей буржуазии двух государств Европы. В общей истории капитализма немецкая буржуазия представляет более позднюю ступень развития, ступень, которая от предыдущей эпохи отделяется французской буржуазной революцией 1789 г. В целом в истории капиталистической Европы мы можем выделить несколько ступеней по буржуазным революциям, которые переходили, как эстафета, от страны к стране: нидерландская (1566 — 1609), английская (1640 — 1650), французская (1789), немецкая (1848 — 1849). Эти даты представляют кульминационные пункты, которые отделяют эти ступени друг от друга. Каждая из этих революций — явление *общевропейское*, а не узконациональное. Наоборот, национальные особенности буржуазии тех или иных стран оказываются выражением особенностей того или иного этапа развития Европы нового времени, а национальная буржуазия какой-либо из названных стран оказывается наиболее способной сыграть роль именно на данной, а не на другой ступени развития.

В этом смысле на Германию XVIII в. мы должны смотреть не только как на одну из нескольких стран, но и как на страну, буржуазия которой могла консолидироваться и конституироваться только на следующем этапе (после революции 1789 г.) в развитии европейской буржуазии. Консерватизм немецких буржуа вполне соответствует изменению характерных черт буржуазии Франции после террора 1793 г. К французам этого периода вполне можно отнести то, что, согласно Энгельсу, характеризовало немецких буржуа и немецких профессоров.

Только рассматривая Германию как такой результат и этап развития *в целом*, можно понять немецкую классическую философию. Со стороны же особенностей (отвлеченных от общей истории нового времени) мы сможем объяснить в известной мере идеализм немецких философов, но не диалектику. Диалектика как общая теория развития не может быть понята только лишь из своеобразия Германии XVIII в. Она объясняется из общей природы развития буржуазного общества Европы.

¹Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 273.

В самом деле, именно идеологи буржуазии (Тьерри, Гизо, Минье) первые подошли к открытию классовой борьбы как содержания истории, вскрывая тем самым, что *движущей силой* общественного развития является *противоречие*, единство и борьба противоположных социальных сил. Если их учения и нельзя назвать материалистическими, то вполне можно говорить о близости к исторической диалектике.

Это — следствие двух обстоятельств. Во-первых, буржуазный строй отличается от всех предыдущих большой подвижностью, динамичностью, стремительностью развития. Маркс и Энгельс так характеризуют эту особенность капитализма: “Буржуазия не может существовать, не вызывая постоянно переворотов в орудиях производства, не революционизируя, следовательно, производственных отношений, а стало быть, и всей совокупности общественных отношений. Напротив, первым условием существования всех прежних промышленных классов было сохранение старого способа производства в неизменном виде. Беспрестанные перевороты в производстве, непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечная неуверенность и движение отличают буржуазную эпоху от всех других”².

Эта подвижность, “катастрофичность” общественного бытия неизбежно определяет и соответствующий характер мышления, общественного сознания во всех его формах (религии, искусстве, философии, и даже в естественнонаучных теориях). Нельзя не видеть, хотя и не непосредственной, связи между переворотами в политике и экономике и теорией катаклизмов Ж. Кювье, космогонической гипотезой Канта-Лапласа, теорией естественного отбора Ч. Дарвина и т. д.

Во-вторых, движение буржуазного производства уничтожило сложную структуру средневековья, упростило общественные отношения. “Все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется, и люди приходят, наконец, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения”, — пишут Маркс и Энгельс³. Буржуазный строй обнажает пульсирующее,

²Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 427.

³Там же.

исполненное антагонизма ядро общества. Противоречия, которые стали теперь очевидны, прежде всего выражались идеологически, в сфере мышления, где они и были первоначально открыты.

Выявление диалектических моментов в естествознании, которое в целом в XVI — XVIII вв. носило метафизический, по словам Энгельса, характер, было связано с динамизмом общественной жизни нового строя. Если, например, в области механики древние развивают в основном статику (Архимед), то ученые нового времени — динамику земных и небесных тел (Галилей, Кеплер, Гюйгенс, Ньютон и др.). Математика древних является наукой о постоянных величинах, история новой математики начинается с введения в нее переменной величины. Ф. Энгельс отмечал, что “поворотным пунктом в математике была декартова *переменная величина*. Благодаря этому в математику вошли *движение* и тем самым *диалектика*, и благодаря этому же стало *немедленно необходимым дифференциальное и интегральное исчисление...*”⁴. Более того, именно в эпоху господства метафизики (до XIX в.) мы видим постепенное проникновение принципа движения и развития в разные науки. Если последние расположить по степеням сложности изучаемых ими форм движения материи, то введение принципа развития осуществляется в следующих основных сочинениях: *Декарт*, “Геометрия” (1637); *Кант*, “О вращении земли вокруг своей оси” (1754) и “Всеобщая естественная история и теория неба” (1755); *Шеллинг*, “Всеобщая дедукция динамического процесса или категорий физики” (1800) (в дальнейшем принцип развития, выдвинутый Шеллингом, не был воспринят физикой, и эта область знания до сих пор не имеет эволюционного характера); *Бюффон*, “История земли” (1744); *Ломоносов*, “О слоях земных” (1763); *Лайель*, “Основы геологии” (1830 — 1833); *Гете*, “Метаморфозы растений” (1790), *Ламарк*, “Философия зоологии” (1809).

Названные сочинения — лишь *крупнейшие вехи* в развитии идей эволюции. Помимо этого, имеется громадное количество сочинений, в которых так или иначе разрабатываются вопросы развития в разных науках. Значительная

⁴Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 573.

часть их падает на вторую половину XVIII — начало XIX в., которые нас здесь интересуют. Повсюду мы видим ростки диалектического мышления. Ломоносов и Бюффон обнаруживают постепенное изменение Земли — небесного тела, которое было, согласно христианскому учению, неподвижным и неизменным центром мира. В 1755 г. в своей “Всеобщей истории и теории неба” Кант пробивает, по словам Энгельса, первую брешь в метафизическом мировоззрении, распространяя принцип развития на всю вселенную; космос Канта — бесконечная и переживающая бесконечную “естественную историю” реальность. Своей космогонической гипотезой Кант делает большой шаг вперед по сравнению с Коперником, который в своем учении сохранил идею Аристотеля об ограниченном (сферой неподвижных звезд) и статическом мире. Причем, Кант строит историю мира исходя из противоположных сил, которыми он наделяет материю, — притяжения и отталкивания. Его космогония содержит элементы диалектики. Исследования Канта в этом плане образуют определенную ступень в развитии общей диалектической картины мира, созданной в новое время.

Таким образом, обращаясь к анализу буржуазного общества, мы видим, как в науках везде пробиваются диалектические тенденции, которые характеризуют всю историю нового времени. Диалектика же немецких философов в этом смысле выступает как завершение этого развития, как систематизация диалектической мысли. Это наивысшая точка, до которой дошло мышление буржуазии и ее идеологов.

Немецкая классическая философия есть высшая ступень развития *буржуазной классической философии*.

Развитие этой философии можно разделить на два этапа: первый, представленный Кантом, второй — Фихте, Шеллингом, Гегелем. Первый этап в общем охватывает время до Великой французской революции, второй — после нее. Резкое обострение классовых отношений накануне революции в философии находит выражение в виде противоречия между идеалом, “разумом” и действительностью. После совершения революции буржуазия примиряется с действительностью, ибо теперь последняя уже “разумна” (по-буржуазному, разумеется). Противоречие

идеала и реальности одинаково сильно — это важно — и в Германии, и во Франции; в Германии, в силу ее отсталости, оно достигает, так сказать, “трагической” остроты. Поэтому, анализируя Германию конца XVIII в., мы тем самым дадим и характеристику общей проблемы эпохи. Каковы же были условия, в которых протекала деятельность Канта?

Германия XVIII в.— одна из самых отсталых экономически и политически стран Европы. Тридцатилетняя война (1618—1648) намного задержала ее развитие. Германия по “революционному” масштабу отстает на двести лет от Англии и на пятьдесят — от Франции. Это различие в развитии объясняет нам, почему в “европейской триархии” конца XVIII — начала XIX в. доминируют *три* тенденции: в Англии — *экономическая*, во Франции — *политическая*, в Германии — *философская*. Поэтому первая страна дает классическую политическую экономию, вторая — социалистические теории, третья — философию, которые вместе образуют три “теоретических источника марксизма”.

Гейне поэтически выразил это в своей “Зимней сказке”:

Французам и русским досталась земля,
Британец владеет морем,
А мы — воздушным царством грез,
Там наш престиж беспорочен.

Революция в Германии совершается в сфере разума, потому что сама действительность не созрела до революции, находилась в состоянии полного застоя. Энгельс писал об “этой позорной политической и социальной эпохе”: “Никто не чувствовал себя хорошо. Ремесло, торговля, промышленность и земледелие страны были доведены до самых ничтожных размеров... Все было скверно, и во всей стране господствовало общее недовольство. Ни образования, ни средств воздействия на сознание масс, ни свободы печати, ни общественного мнения...— ничего, кроме подлости и себялюбия; весь народ был проникнут низким, раболепным, жалким торгашеским духом. Все прогнило, расшаталось, готово было рухнуть, и нельзя было даже надеяться на

благотворную перемену, потому что нация не имела в себе силы даже для того, чтобы убрать разлагающийся труп отживших учреждений”⁵.

Писатели и философы этого времени с болью воспринимают глубокий упадок Германии, противоречие между идеалами гуманизма и жалкой действительностью. Гельдерлин, поэт и философ, друг Гегеля, наиболее ярко выразивший это противоречие в поэзии и жизни (он сошел с ума от этого разлада), писал в своем романе “Гиперион”: “Я не могу себе представить народ, который находился бы в более жалком положении, чем немцы. Вы найдете между ними ремесленников, но не людей, мыслителей, но не людей, священников, но не людей, господ и рабов, юношей и стариков, но не людей!”⁶. Гельдерлин жалуется на то, что “мы не живем в сфере, благоприятной для поэзии”, ибо “разве можно держиваться каких-либо правильных понятий о прекрасном, когда приходится продираться сквозь такую толпу, в которой нас все от себя отталкивает”. Он, поклонник “греческого идеала”, говорит о себе, что “стоит подобно гусю в современном болоте и не может взлететь на греческое небо”⁷.

Между жизнью и идеалом возникает, таким образом, “трагическое противоречие” (Геттнер), которое составляет “постоянную тему” всех писаний всех мыслителей и поэтов этого времени⁸. Поэт и живописец Мюллер в отчаянии восклицает: “Как много стремлений, с которыми мы вступаем в свет! И большая часть из них, для чего?.. Почему так безгранично по чувству это пятичувственное существо, и так ограничена сила исполнения?”⁹.

В силу этой отсталости германская философия и искусство обращаются в поисках идеала “разумной действительности” или к современной им революционной Франции, или к прошлому. Известно, что все выдающиеся умы Германии (Фихте, Гегель, Гете, Шиллер и многие другие) с восторгом приветствуют французскую буржуазную революцию — этот,

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 561 — 562.

⁶ Цит. по: Гайм Р. Романтическая школа. М., 1891. С. 276.

⁷ Там же.

⁸ См.: Геттнер Г. История всеобщей литературы XVIII в. Т. 3, кн. 3, отд. 1. М., 1875. С. 18.

⁹ Там же. С. 248.

по словам Гегеля, “величественный восход солнца”, возвестивший наступление нового времени. Тот же Гельдерлин радуется победам французов, “богатырским успехам республиканцев”, насмехается над всеми “политическими нелепостями, совершенными в Вюртемберге, Германии и Европе”¹⁹. “Мсье Жюлю” (Шиллеру) присваивается звание почетного гражданина Франции за его “Разбойников”; Шеллинг и Гегель высаживают во дворе Тюбингенского института “Дерево свободы”. Но это длится недолго. “Ужасы” якобинского террора прекращают прекраснодушное увлечение добропорядочных немцев. Они следуют призыву Шиллера:

Из тесной, удушливой жизни

Уходите в царство идеала.

(“Идеал и жизнь”).

Так как мысль и фантазия не могут питаться сами собой, то материал для своего идеала немецкие философы должны все-таки искать в действительности. Но настоящее и в Германии, и во Франции казалось им ужасным. Остается, следовательно, только прошлое. Два основных направления немецкой поэзии — классика (Гете, Шиллер) и романтика (Вакенродер, Новалис, Тик, братья Шлегели) обращаются, соответственно, к античности и средним векам. Это деление, разумеется, лишь тенденция, но оно объективно, ибо “Прометей” Эсхила или “Одиссея” имеют такое же значение для Гете и Шиллера, как “Песнь о Нибелунгах” для Тика или Шлегелей. Были писатели, которые, как и Руссо, идеализировали первобытное “естественное состояние”.

Это обращение к прошлому естественно: оно выражает поиски сильных характеров, которых не было в современной Германии. Немецкие поэты стремились создать современные трагедии, и, например, многие опыты молодого Гете идут в этом направлении. На примере театра хорошо видно, какое значение имел “идеал” в тогдашней Германии: он “заменил” действительность. Г. Геттнер об этом писал: “Сцена, как очаровательный мир фантазии, явилась спасительным убежищем от превратностей и гнетущих обстоятельств действительности,

¹⁹ Цит. по: *Брандес Г.* Собрание сочинений в 12 т. Т. 4. К., 1902. С. 40.

единственным местом, где неудовлетворенное желание самому переживать все сцены человеческой жизни могло найти удовлетворение”¹¹. Это относится не только к театру, но и к науке, философии и т. д.— ко всей совокупности духовной деятельности.

Указанное противоречие образует центральный пункт всей кантовской системы, где оно выражается в самых разнообразных формах. Мысли Шиллера об идеале, приведенные выше, лишь перефразировка положений кантовской философии, ибо, как известно, Шиллер был близок к философии Канта. Под идеями и идеалом Кант, собственно, и понимает понятия, для которых нет адекватного объекта. Таков смысл всей “Трансцендентальной диалектики”, в которой анализируются три идеи: космологическая, психологическая и теологическая.

Оговоримся сразу же: не следует стараться *непосредственно* вывести все противоречия философии Канта из данного социального противоречия. Агностицизм, априоризм, вообще идеалистическая интерпретация научных проблем имеют и гносеологические корни. Однако социальное противоречие объясняет, почему именно эти проблемы стали у Канта центральными, приобрели определяющее значение. Когда Кант утверждает, что для идеи или идеала нет адекватного объекта, то это выражает не только то, что мир в целом нельзя познать, что нет такого объекта в природе, но это значит, что нет такого объекта и в обществе, да и создать его нельзя. Человек познает природу через общество, а потому определения понятий о природе есть так или иначе отражения определений истории.

Агностицизм Канта также имеет не только гносеологические корни, но и социальные. Кант прав, что при помощи теоретического (“чистого”) разума нельзя доказать объективного бытия вещей (это — дело *практики*); но учение о *принципиальной непознаваемости* вещей (агностицизм) есть следствие исторической ограниченности самой *практики* того времени, т. е. слабости всей совокупной материальной деятельности в эпоху Канта. В этом смысле во всей системе Канта мы видим яркое противоречие: “практический разум”, с одной стороны,

¹¹ Геттнер Г. История всеобщей литературы XVIII в. Т. 3, кн. 3, отд. 1. С. 8.

должен преодолеть недостаток чистого, т. е. теоретического разума. Кант пишет: "...Практическим законом, который предписывает существование высшего возможного в мире блага, постулируется возможность объектов чистого спекулятивного разума, объективная реальность, которую этот разум (теоретический) не мог подтвердить"¹². Однако, несмотря на свои преимущества, практический разум лишь постулирует объект,— он не есть знание об объекте, он есть постулат, требование. Указанное противоречие между двумя видами разума проникает и внутрь каждого из них.

В "Критике чистого разума" это выражается в известном противоречии "вещи в себе". Кант говорит, что о "вещах в себе" мы ничего не можем знать, и в то же время в специальном параграфе "Опровержение идеализма" доказывает бытие объективных вещей, демонстрируя тем самым, что мы знаем о них. В "Критике практического разума" данное противоречие выступает в форме "дурной бесконечности", а именно: практический закон (категорический императив) может осуществиться лишь в бесконечном процессе, для чего необходимы свобода воли, бессмертие (т. е. вечность, бесконечность) души и бог (другое олицетворение вечности, бесконечной потому, что она никогда не достигается). Таким образом, объективация нравственного закона — цель его — достигается в бесконечности, т. е. не достигается. Категорический императив остается поэтому бесконечным долженствованием, специфической формой неразрешенного противоречия.

Из этого, между прочим, вытекает то, что этика, мораль (в форме которой выступает "практический разум") у Канта есть мораль долга, ибо в сфере морали понятие долга наилучшим образом выражает отмеченное долженствование¹³. Гегель, приведя слова Канта "ты можешь, потому что ты должен", пишет: "Это выражение, которое должно было много говорить уму, содержится в понятии долженствования. Ибо долженствование есть выход за предел; граница

¹² Кант И. Соч., в 6-ти т. М., 1963 — 1966. Т. 4(1). С. 468.

¹³ "Обязанность,— по Гегелю, — есть некоторое *долженствование*, обращенное против особенной воли, против эгоистического вождения и произвольного интереса". (Гегель Г. В. Ф. Собр. соч. М., [1929] — 1959. Т. 5. С. 134.)

в нем снята, в-себе-бытие долженствования есть, таким образом, тождественное соотношение с собою, и, следовательно, есть абстракция представления: “мочь, быть в состоянии” (*Abstraction des Könnens*)”¹⁴. И здесь же Гегель вскрывает в этом положении противоречие: “Но столь же правильно и обратное утверждение. *Ты не можешь именно потому, что ты должен*. Ибо в долженствовании содержится и предел как предел; вышеуказанный формализм возможности имеет в этом пределе некоторую противостоящую ему реальность, некоторое качественное инобытие, и *их взаимоотношение есть противоречие*, означает, следовательно, не быть в состоянии, или, вернее, невозможность”¹⁵. Свой анализ Гегель заключает словами: “Кантовская и фихтевская философии выдают *долженствование* за высший пункт разрешения противоречий разума, но это, наоборот, есть точка зрения, не желающая выйти из области конечного и, следовательно, из противоречия”¹⁶.

Долженствование есть неограниченное полагание противоречия, есть неразрешенное противоречие. Полагание его есть философское выражение реальных противоречий между разумом и действительностью, между идеалами буржуазии и существующими общественными отношениями.

Это противоречие было развито также и философами предреволюционной Франции, которые стремились, говоря словами Гегеля, поставить мир на голову, т. е. перестроить его соответственно принципам разума. Но уверенность французской буржуазии в своих силах сообщает оптимистические черты и их идеалам — как социальным, так и теоретико-познавательным. Это отражается в самых отдаленных вопросах познания. В ответ на рассуждения некоторых математиков о мистичности и непонятности природы дифференциального и интегрального исчисления д’Аламбер заявляет: идите вперед, а уверенность придет сама собой. Но учение о неразрешимости противоречия — черта, вытекающая в значительной мере из слабости немецкой буржуазии и — поэтому — ее теоретиков.

¹⁴Гегель Г. В. Ф. Собр. соч. Т. 5. С. 131.

¹⁵Там же.

¹⁶Там же. С. 135.

Мы сказали выше, что эти черты нельзя выводить прямо из социальных условий, ибо влияние их было опосредовано прошлой историей философии и просвещения. Характерной чертой философии Канта является, как уже сказано, признание ограниченности человеческого познания. Эта граница является в то же время утверждением веры и религии. Известно утверждение Канта: “Я ограничил знание, чтобы дать место вере”. В этом положении перекрещивается ряд влияний: известная теория “двойственной истины”, непоследовательность немецкого просвещения, теологическая традиция в немецкой философии вообще.

Немецкое просвещение, так же как и немецкая буржуазия, было компромиссным, половинчатым и не достигало такой степени радикальности, как просвещение во Франции. Если во Франции просветительские тенденции выразились преимущественно в форме материализма, то в Германии оно имело преимущественно идеалистический характер. Сближает их то, что оба они боролись за *права разума*, но французы эти права отстаивали в форме резкой критики религии и церкви; немцы же, как правило, стремились *рационализировать* саму религию, отбросить в ней то, что относится к чудесам и не согласуется с природой и мышлением.

Яркий пример этого — Г. С. Реймарус, который не осмелился напечатать при жизни свою критику библии. Рукопись попала в руки Лессинга, который опубликовал из нее отрывки — так называемые Вольфенбюттельские фрагменты. В своей работе Реймарус подвергает критике противоречия библии, нелепости чудес, возможность вмешательства бога в ход природы, но защищает “естественную религию” — религию, которая согласна со здравым смыслом и имеет моральный характер. Того же сведения религии к морали придерживается другой крупный просветитель — С. Семлер. Вообще это сведение есть важное направление всей истории немецкой мысли — вплоть до Фейербаха, сконструировавшего новую “религию любви”. Гениальный Лессинг посвящает одно из основных своих произведений “Воспитание человеческого рода” доказательству, что религия — это орудие воспитания людей в направлении к чистой нравственности и моральности, когда поступки будут регулироваться не извне (как

обстоит дело в религии и как это необходимо на определенной ступени истории), а изнутри, из внутренней потребности индивида¹⁷.

Но основное значение просвещения состоит в том, что оно, хотя и слабо и непоследовательно, развивается в течение двух веков под знаком борьбы за *разум*. Понятие разума — центральное и в немецком, и во французском, и в английском просвещении. Это понятие было воспринято и развито дальше немецкой классической философией от Канта до Фейербаха. Разум есть высшая ступень познания в философии Канта; у Фихте, Шеллинга, Гегеля разумное мышление становится *методом*: диалектика — синоним разумного или спекулятивного мышления.

Немецкие философы, правда, не могут, как французские просветители, освободиться от религии и религиозного в анализе человеческого разума. Объектом разума у Канта являются “вещи в себе”, среди которых мы находим основные религиозные фетиши, именно: “бог”, “свобода воли”, “бессмертие души”, обоснованию которых посвящены значительные части всех кантовских “Критик”. Но по сравнению с французскими просветителями они делают и большой шаг вперед, исследуя, как сказано, “разум” в плане диалектики. В этом отношении их предшественником был Николай Кузанский и Г. В. Лейбниц¹⁸.

Немецкая мысль имела солидную не только идеалистическую, но и диалектическую традицию, оказавшую большое влияние на немецкую классическую философию. Влияние Лейбница можно проследить уже у Канта. Учение Канта о категориях имеет много общего с лейбницевским. Кантовскому различению чувственного, эмпирического и теоретического (или трансцендентального) соответствует бытующее во всем, в том числе и в лейбницевском рационализме, деление истин на “истины факта” и “истины разума” и ряд других положений. Скажем, учение об априорности категорий,

¹⁷ См.: *Меринг Ф.* Легенда о Лессинге. В кн.: *Меринг Ф.* Литературно-критические статьи. Т. 1. 1934. С. 453—454.

¹⁸ Детальные аналогии между диалектическими положениями Лейбница и Гегеля см.: *Гулиан К. И.* Метод и система Гегеля. Т. 1. М., 1962. С. 170—188.

хотя и в ослабленной степени, имеется у Лейбница, ибо последний, как и Кант, считает, что общее и необходимое (т. е. “истины разума”) нельзя вывести из единичного и случайного (эмпирического опыта).

Из зарубежных философов наибольшее влияние оказали на германскую историю мысли Д. Юм и Б. Спиноза. Юм, по собственным словам Канта, “пробудил его от догматического сна”. Кантовский агностицизм коренится в юмовском. Само это влияние объясняется как слабым развитием естествознания, так и компромиссным характером немецкой буржуазии, которая в этом отношении имеет много общего с английской. Практически компромисс выражался в единении с дворянством, теоретически — в попытках соединить разум (интеллектуальное знамя буржуазии) и веру, религию.

У Юма это привело к деизму, у Канта вылилось в стремление “ограничить разум, чтобы дать место вере”. Это и есть теоретически выраженные половинчатость, нерадикальность, слабость немецкой буржуазии, ее постоянное заигрывание с религией, церковью и дворянством.

Влияние Юма, следовательно, имело реальную основу в Германии, было отражением этой основы в сфере философии. Кант, правда, пошел дальше Юма. Он не только более последовательно развил его агностицизм: последний привел его к открытию антиномий, специфически кантовской формы диалектики, которая была у него логическим выражением непознаваемости “вещей в себе”.

Однако, говоря о влиянии на философию Канта идей Лейбница, Юма и других мыслителей, недостаточно этим ограничиваться. Взгляды Юма, Лейбница и др. выражают лишь частные случаи общей закономерности развития европейской философии нового времени. Мы имеем в виду течения эмпиризма (сенсуализма) и рационализма. Локк, Юм, Бэкон представляют первое направление. Декарт, Спиноза, Лейбниц, Вольф и др.— второе. Отношение кантовской философии к этим направлениям замечательно: в ней не просто отразились некоторые идеи, выдвинутые этими направлениями, но она выступает как определенное звено, дальнейшее развитие этих направлений. В чем состояло это развитие?

Эмпиризм и рационализм — крайности, одна из которых абсолютизирует чувственность, другая — рациональную сторону познания. Между обоими направлениями в течение нескольких веков идет острая борьба (достаточно назвать полемику Гассенди и Декарта или борьбу Локка против врожденных идей). Борьба обнаруживает односторонность и эмпиризма, и рационализма. У Лейбница уже есть идеи, намечающие их объединение, но это лишь отдельные элементы. В этом плане философия Канта есть попытка дать систематический синтез эмпиризма и рационализма. Само знание (анализу которого посвящена его “Критика чистого разума”) у Канта является соединением чувственности (эмпирической и трансцендентальной) и рассудка (категорий). Естественно поэтому, что в философии Канта можно обнаружить следы идей Юма, Лейбница и т. д. Однако это влияние может быть и случайным; главное, что в данном влиянии есть закон: философия Канта есть синтез двух противоположностей—эмпиризма и рационализма. Это находит концентрированное выражение в основном вопросе философии Канта: “как возможны синтетические суждения априори”, который сводится к проблеме соединения чувственного и рационального.

Таким образом, и в этом существенном пункте философия Канта, оставаясь, разумеется, ярким явлением “немецкого духа”, является, в самом этом своеобразии, ступенью в истории общеевропейской мысли. Но в целом Кант здесь лишь поставил, но не решил проблему, ибо решение ее состоит в обнаружении внутреннего единства чувственного и рационального, каковое единство Кант категорически отрицает. И здесь соединение противоположностей ведет лишь к требованию соединения; система Канта в силу этого полна противоречий, ибо та борьба, которую вели между собой сенсуалисты и рационалисты, *вошла теперь внутрь одной, кантовской системы* и, так сказать, разрывает ее на части. Противоречие остается неразрешенным и непримеренным. Оно выражает лишь проблему, требование, должествование, высшим изображением которого является последняя часть “Критики чистого разума” — *теория идей и идеала*. Выше мы видели, что эта теория является обобщенным

отражением противоречия между разумом — идеалом буржуазии и действительностью. К этому же пункту ведет и развитие философии нового времени, выступающее в виде двух общих течений сенсуализма (в конечном счете связанного с материализмом) и рационализма (ведущего к теории врожденных идей и тем самым к идеализму).

. Исследование социальных и историко-философских предпосылок философии Канта показывает, следовательно, что эта система есть ступень в развитии общеевропейской мысли, ступень, на которой ставится обобщенная проблема синтеза — идеала и реальности, чувственного и рационального, материального и идеального (как говорит об этом В. И. Ленин); вся его философская система есть большая проблема, совокупность нерешенных и, согласно Канту, неразрешимых проблем; Кант ставит задачу, которую он сам не может выполнить — превратить должествование, обремененное противостоящей ему и недостижимой реальностью, в действительность, сделать последнюю разумной. Первое решение этой проблемы было дано последующими немецкими философами.

ПРОБЛЕМИ ДІАЛЕКТИКИ У ФІЛОСОФІЇ КАНТА*

Іммануїл Кант заслужено вважається родоначальником класичної німецької філософії кінця XVII — початку XIX ст., одного із теоретичних джерел філософії марксизму. Він першим поставив проблеми, розробка яких у філософських ученнях Фіхте, Шеллінга і Гегеля привела до створення системи ідеалістичної діалектики, до відкриття діалектичних форм і принципів пізнавального руху мислення, зрештою до побудови на ідеалістичній основі діалектичної концепції розвитку. Тому дослідження проблем діалектики у філософії Канта має важливе значення для наукового висвітлення історії і теорії діалектики, для розв'язання тих завдань, що їх поставив В. І. Ленін перед філософами-марксистами у справі дальшої матеріалістичної переробки діалектичної спадщини німецького класичного ідеалізму.

Вихідні принципи гносеології І. Канта

І. Кант — буржуазний мислитель епохи революційної ломки феодального ладу і утвердження в Західній Європі капіталістичного способу виробництва. Його філософські погляди сформувалися напередодні французької буржуазної революції і зазнали істотного впливу ідеології буржуазного просвітництва XVII ст., особливо ідей “Суспільного договору” Ж.-Ж. Руссо. За образним висловом К. Маркса, Кант “перекладав ідеї французької революції на німецьку мову”, тобто на “мову” німецької дійсності. Однак у його “перекладі” ідеї французької революції набували абстрактного філософського звучання, втрачали свою політичну гостроту. Це зумовлювалось тим, що в Німеччині, на відміну від Франції, ще не було справжнього політичного революційного руху. Німецька буржуазія як антифеодальний клас лише формувалась, була економічно слабкою і політично відстаюю, не здатною до рішучої революційної боротьби проти феодального ладу та його ідеології. Вона шукала мирних реформістських шляхів розвитку капіталізму на основі

* Стаття надрукована в журналі “Філософська думка”. 1974, №2. С. 54 — 66.

політичного і ідеологічного компромісу з силами феодального суспільства. Звідси випливає різко негативне ставлення до радикальних форм політичної і ідеологічної боротьби. Будучи заінтересованою в розвитку науки, розглядаючи науковий і технічний прогрес як суспільне благо, вона разом з тим віддавала традиційну шану релігії і теології; співчуючи антифеодальним ідеям просвітників, рішуче не сприймала їхньої критики релігійних основ феодальної ідеології, вбачаючи в цій критиці руйнування підвалин моральності. В атмосфері таких суперечливих умонастроїв німецького бюргерства і зародилася ідеологічна тенденція до примирення знання й віри, науки і релігії, просвітницьких ідеалів з відставленою феодальною дійсністю. Ця тенденція наклала свій глибокий відбиток і на філософію І. Канта, основна риса якої, за визначенням В. І. Леніна, “є примирення матеріалізму з ідеалізмом, компроміс між тим і другим, поєднання в одній системі різнорідних, протилежних філософських напрямів”¹.

Вихідною ідеєю всієї філософії Канта є гносеологічне розрізнення і дуалістичне протиставлення речей, що існують поза свідомістю, та їхніх образів у свідомості. Це протиставлення накреслилося вже у філософії Д. Юма, який істотно вплинув на формування агностицизму Канта. Дійшовши висновку, що слід розрізняти речі, якими вони даються в наших відчуттях, сприйняттях, у знаннях взагалі (тобто якими вони нам з’являються), від того, якими вони є самі по собі, в їх неопосередкованості пізнавальним процесом, Кант став на шлях дуалістичного протиставлення перших і других як речей двох принципово різних світів — світу явищ і світу “речей у собі”. В основі такого підходу лежить агностицизм — уявлення про абсолютну непізнаваність речей поза свідомістю, оголошення їх “речами в собі”.

Важливим моментом у формуванні гносеологічних поглядів Канта була розробка ідеалістичного вчення про простір і час як апріорні форми споглядання, чуттєвого сприймання світу. Це вчення було прямим висновком із агностицизму. Якщо про об’єктивні властивості зовнішніх речей ми нічого не знаємо і знати не можемо (нам відомі лише

¹ *Ленін В. І.* Повне збір. тв. Т. 18. С. 190.

ті властивості, які даються нашою чуттєвістю, органами чуттів), то і просторово-часові зв'язки між речами — це лише їхня чуттєва дійсність, належна до нашої свідомості форма їх чуттєвого сприймання. Ідеалістична інтерпретація простору і часу як апіорних форм чуттєвого споглядання і чуттєвої даності явищ дозволяла Канту робити висновок, що наука, природознавство має справу з реальними предметами (з тими, що існують у просторі й часі), формулює для них об'єктивні закони їхнього зв'язку; і разом з тим філософ твердить, що всі предмети, з якими ми маємо справу в досвіді, належать до сфери свідомості, а не до трансцендентного світу “речей у собі”.

Ідея дуалістичного протиставлення чуттєвого даного світу явищ і непізнаного трансцендентного світу “речей у собі” як двох самостійних реальностей, як двох зрізів буття стала для Канта теоретичним засобом розв'язання усіх філософських проблем у дусі примирення матеріалізму і ідеалізму, науки і релігії, знання й віри. Обмеживши галузь знання світом явищ, Кант міг з повним правом твердити: “Я обмежив знання, щоб дати місце вірі”. Коли б “критика чистого розуму”, зазначав він, не провела потрібного розрізнення речей в собі і явищ, “тоді б закон причинності і, отже, механізм природи мали б неодмінно поширюватись на всі речі взагалі як на діючі причини. Тоді б не можна було б, не впадаючи в явну суперечність, сказати про ту саму сутність, наприклад про людську душу, що вона має свободу волі, але водночас підпорядкована природній необхідності, тобто не має свободи! Але якщо критика права, то оскільки вона вчить нас розглядати об'єкт у подвійному значенні, а саме як явище або як річ у собі...— то, не боючись впасти в суперечність, ту саму волю в її виявах (у спостережуваних вчинках) можна мислити, з одного боку, як таку, що необхідно узгоджується з законами природи і відтак не є свobodною, з другого боку,— як належну річ у собі і тому не підпорядковану природі і, отже, як свobodну... Так, учення про моральність і вчення про природу лишаються у своїх рамках, чого не було б, коли б критика нам заздалегідь не з'ясувала, що ми в жодному разі не можемо знати речі в собі, і не показала, що все, що ми можемо теоретично *пізнати*, обмежується лише явищами”².

² Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 93 — 95.

Відзначимо, що в спробі Канта “примирити” знання і віру знайшла своє відбиття і реальна проблема взаємовідношення науки і моралі, необхідності і свободи. Однак у кантівській філософії ця проблема сформульована як антиномія — природа чи свобода. Річ у тім, що у буржуазній свідомості відношення людини до світу уявлялось як відношення людського індивіда до світу речей, підпорядкованих природній необхідності, всезагальному закону причинності. Людина — річ серед речей. Якщо це так, то вона або підпорядкована в своїх діях тій же детермінації, що й інші речі, і тоді ніякої свободи волі не існує, або як природна істота має в собі ще щось і надприродне, не підпорядковане законам природи, і тому може діяти вільно. Саме так була поставлена проблема. Поставлена неправильно, бо людина не річ серед речей. Вона вийшла з природи і в своєму бутті підпорядкована не так природним, як суспільним детермінантам. Саме соціальне буття, суспільні відносини опосередковують природну необхідність і дають простір для свободи вибору можливої дії. Вони ж у своїй історично-визначеній буржуазній формі породжують ілюзію, нібито людина — це індивід, що живе в світі речей. Адже в буржуазному суспільстві всі суспільні відносини набувають речового характеру, а відносини між людьми виглядають як відношення між речами. Та зрозуміти це — означає вийти за межі буржуазної свідомості. Кант же — типовий представник буржуазного світосприймання. Антифеодальна спрямованість його поглядів виявилась у проголошенні свободи неодмінною передумовою моральності, але для обґрунтування можливості цієї свободи йому довелось постулювати існування позаприродного, трансцендентного світу речей у собі.

Однією з характерних особливостей буржуазної філософії XVII—XVIII ст. було зведення всіх відношень мислення до буття до пізнавального відношення людини до природи. Кант відходить від цієї традиції і вводить у філософський розгляд також відношення мислення до практичної діяльності людини, хоча під останньою розуміє не предметну діяльність у справі перетворення природи, а сферу моральних вчинків. У зв'язку з цим він розрізняє мислення, спрямоване на пізнання (“чистий розум”), і мислення,

спрямоване на визначення доцільності тієї чи іншої практичної дії (“практичний розум”). Пізнавальне відношення людини до дійсності Кант традиційно зводить до пізнання природи. Для нього наука — це пізнання речей і явищ природи, природознавство і математика. Оскільки ж люди у своїх практичних моральних стосунках керуються не законами природи (природознавство і математика), а моральними принципами, виходять не з суцього, а з належного, то пізнання і мораль, наука і “практика”, згідно з Кантом, мають різні засади. Наука ґрунтується на законі причинності, моральні вчинки — на усвідомленні обов’язку, “категоричного імперативу”, здійснення якого передбачає свободу від природної детермінації.

Введення у предмет філософського розгляду практичного відношення людини до дійсності, хоч і в обмеженій формі лише моральної діяльності, дозволило Канту виявити момент творчої активності людського мислення, свідомості, їх цілеспрямований характер. У своїй діяльності кожний окремий індивід керується принципами, які набуваються ним не з власного життєвого досвіду, а даються йому суспільно, в процесі його соціалізації, через засвоєння мови, духовної культури даного суспільства, категоріальних форм мислення, принципів і норм людської поведінки. Ставши надбанням окремих індивідів, суспільна свідомість активно впливає на їх суспільну діяльність, породжує ілюзію, ніби норми і принципи життєвої поведінки індивідів, форми і способи їхнього мислення наперед задані їм свідомістю. В цю ілюзію впадає і Кант. Виходячи з гносеологічної і моральної робінзонади, цілком у дусі буржуазної філософії XVII—XVIII ст., він бере вже соціалізованого, суспільно сформованого індивіда і виявляє залежність його індивідуальної пізнавальної і моральної діяльності, його “досвіду” від уже наявних у нього, в його свідомості категоріальних форм мислення, норм і принципів моральної поведінки, йому здається, що ці форми і принципи дані людині “від природи” (чи від “творця”) і щодо її власного досвіду є апіорними, додосвідними. Вони й справді є апіорними в тому розумінні, що суспільно даються індивідам у процесі їх соціалізації і, отже, передують їхньому власному життєвому досвіду як суспільно сформованих людей.

Ідеалістична суть апріоризму полягає у відриві форм чуттєвого споглядання, мислення, моральної і естетичної свідомості від буття, в протиставленні їх об'єктивній дійсності як “чистих форм”, не опосередкованих ні пізнанням, ні практичною діяльністю. Апріоризм цілком відповідав дуалістичному протиставленню свідомості і об'єктивної дійсності, чуттєво даного світу явищ і “трансцендетного” світу речей у собі. Разом з тим інтерпретація суспільно даних індивіду форм мислення і чуттєвого споглядання, принципів моралі і естетичної свідомості як апіорних форм суб'єктивної активності створювала можливість для ідеалістичного витлумачення науки, моралі, культури взагалі як породжень свідомості. Свідомість, за відомим висловом В. І. Леніна, не лише відображає, а й творить світ. Апріоризм якраз і означає усунення першого (відображення) і гіпертрофікацію другого (творення).

Агностицизм, дуалізм і апіоризм і є тими “трьома китами”, на яких споруджувалась філософія Канта, його “Критика чистого розуму”, “Критика практичного розуму” і “Критика здатності судження”. Та, незважаючи на всю свою помилковість, апіоризм Канта мав те позитивне значення, що він зробив предметом спеціального дослідження творчу сторону людського мислення. Оскільки ж ця остання виявляється в методологічній функції понятійного, і насамперед категоріального складу мислення (за допомогою якого чуттєво дані предмети підводяться під певні роди і види буття, а їх зв'язки і відношення — під зв'язки і відношення, що відображаються логічними категоріями), то дослідження її ставило питання про створення логіки як науки про категорії мислення, про їх логічні і пізнавальні функції. Це питання і спробував розв'язати Кант у своїй “Критиці чистого розуму”, протиставивши традиційній формальній логіці нову, так звану трансцендентальну логіку, в якій сконцентровані головні досягнення родоначальника класичної німецької філософії в галузі діалектики.

Ідея побудови системи логіки як системи категорій мислення

Принципову відмінність своєї “трансцендентальної логіки” від традиційної аристотелівської логіки Кант убачав у тому, що остання є наукою про логічну форму зв'язку думок (суджень, тверджень) у процесі міркування; вона абстрагується

від конкретного їх змісту, тоді як “трансцендентальна логіка” вивчає відношення думок до предметів, досліджує ті форми і принципи мислення, застосування яких до досвіду дає істинне знання. Традиційна, або, як називає її Кант, загальна логіка “...абстрагується... від будь-якого змісту пізнання, тобто від будь-якого відношення його до об’єкта, і розглядає лише логічну форму у відношеннях між знаннями, тобто форму мислення взагалі”³. Закони цієї логіки забезпечують істинність мислення лише з боку його логічної форми. Будь-яке міркування, що порушує закони правильного логічного зв’язку думок у процесі міркування, не може бути істинним. Але не всяке логічно правильне міркування дає істину: «...Знання, цілком відповідне логічній формі, тобто несуперечне собі, може, однак, суперечити предметові»⁴. Тому загальна логіка, на думку Канта, дає лише негативний логічний критерій істини—те, що суперечить вимогам її законів, не може бути істинним, далі цього логіка не йде, і ніяким критерієм вона не може встановити помилку, коли вона допущена в змісті, а не у формі»⁵.

На кантівській інтерпретації класичної логіки відчутно позначився його апріоризм, метафізичний відрив логічної форми мислення від форм буття, що призвело до заперечення методологічного значення формальної логіки в науковому пізнанні (логіка — не “органон”, а “канон” розсудку). Проте в історії логіки ця інтерпретація була важливим зрушенням на шляху виділення формальної логіки в окрему систему логіки. Як зазначив П. В. Копнін, до Канта “сфера формальної логіки не була строго визначена, і це заважало як прогресові у сфері формальної логіки, так і виникненню нової логіки... Обмеживши предмет формальної логіки і сферу її застосування в досягненні істини, Кант створює передумови для прогресу самої формальної логіки. Але, і це ще важливіше, строге окреслення предмета формальної логіки і розуміння її меж, сфери її застосування зробило благотворний вплив на

³ Кант *И.* Соч. Т. 3. С. 157

⁴ Там же. С. 160.

⁵ Там же.

формування нової логіки. І в цій справі Кант був одним з піонерів”⁶.

Предметом “трансцендентальної логіки” Канта є “апріорні” форми синтезу знань: суджень, умовиводів, теорій. Відповідно до логічної форми, в якій здійснюється цей синтез, вона поділяється на вчення про пізнавальні функції розсудку (“трансцендентальна аналітика”) і вчення про пізнавальні функції розуму (“трансцендентальна діалектика”). Функція розсудку — синтез знання у форму судження, зрештою у форму судження про загальні і необхідні зв’язки між явищам (“предметами досвіду”). Функція розуму—синтез знання із форми окремих суджень у форму системи (теорії, науки). Кант зазначав, що традиційна логіка не робить розрізнення між розсудком і розумом, оскільки вона має справу з уже готовими знаннями (“аналітичними судженнями”) і логічними висновками із них. Пізнавальні здатності, які продукують ці знання, залишаються поза її вивченням. Вона “загальна” щодо розсудку і щодо розуму.

Кантівське розуміння розсудку і розуму виявляло логічний аспект відмінностей між емпіричним і теоретичним пізнанням і зробило значний вплив на процес становлення діалектичної логіки в німецькому класичному ідеалізмі. Категорія “розум” у її протиставленні з категорією “розсудок” стає однією з центральних категорій логіки Гегеля.

У системі “трансцендентальної логіки” Канта вчення про пізнавальні функції розсудку пов’язане з відповіддю на питання “як можливе чисте природознавство”, де під “чистим природознавством” розуміються наявні в ньому судження про загальні і необхідні зв’язки між явищами природи, за термінологією Канта,— “синтетичні судження а ріогі”. Відповідаючи на це питання, автор “Критики чистого розуму” висуває твердження, що судження природознавства про загальні і необхідні зв’язки синтезуються розсудком за допомогою логічних категорій — “чистих понять розсудку”.

Категорії у відповідному плані вивчала і арістотелівська логіка. Але вона їх розглядала або як вид понять (класифікуючи поняття за обсягом), або як визначення форм суджень.

⁶ Копнин П. В. Диалектика как логика. К., 1961. С. 74.

В останньому випадку категорії її цікавили не самі по собі (тобто не в своїй функції формування суджень за певним категоріальним змістом), а як інструменти визначення відмінностей між логічною формою вже сформованих, утворених суджень. У цьому розумінні використання категорій у формальній логіці в принципі не відрізняється від їх використання в будь-якій іншій науці — вони є для неї інструментами аналізу предмета її вивчення.

Історичною заслугою Канта є те, що він уперше підійшов до категорій як до особливих форм мислення і, виявивши цю їх функцію, зробив її предметом створюваної ним нової, “трансцендентальної логіки”. Формалізм “трансцендентальної логіки” Канта стосується не предмета її вивчення, а ідеалістичного (апріорістичного) способу підходу до цього предмета, ідеалістичного витлумачення категорій як “чистих”, позбавлених об’єктивного змісту, апіорних форм мислення.

Пізнавальну функцію категорій Кант намагався розкрити в так званій трансцендентальній дедукції їх як “чистих понять” розсудку. Ця “дедукція” має яскраво виражений суб’єктивно-ідеалістичний характер. У ній категорії виводяться не як умови відображення об’єктивних закономірних зв’язків, а як умови продукування, внесення цих зв’язків у емпіричну дійсність і вже через це як умови пізнання таких зв’язків. Суб’єктом продукування категоріальних зв’язків у “трансцендентальній дедукції” Канта виступає “трансцендентальна апперцепція”, яка за допомогою “чистих понять” розсудку (категорій) вносить в одиничне і випадкове емпіричних даних загальність і необхідність і тим самим зумовлює саму можливість досвіду як закономірного зв’язку явищ. Усе це спотворювало дійсні гносеологічні відношення, ставило їх “на голову”. Однак, попри всі свої ідеалістичні гносеологічні хиби, кантівська “трансцендентальна дедукція” категорій мала те позитивне значення, що вона виділила категорії саме в їх пізнавальній логічній функції, привернула до них увагу як до таких форм мислення, за допомогою яких, на основі даних емпіричного сприйняття дійсності, синте-

зується наукове знання, формуються (виробляються) судження, що мають значення законів науки.

У системі “трансцендентальної логіки” Канта “трансцендентальній дедукції” категорій (тобто виведенню їх необхідності для пізнання) передують їх “відкриття”. Під останнім розуміється відкриття не категорій самих по собі, а того систематичного зв’язку, в якому вони перебувають у розсудку, тобто відкриття їх системи. При такому “відкритті” трансцендентальна логіка, на думку Канта, має виходити з того, що повнота наукового охоплення категорій може бути досягнута лише тоді, коли буде відкрита їх системоутворююча єдність, схоплена “ідея цілого”. Ця повнота досягається лише через систему; “провідною ниткою” до відкриття системи категорій є єдність логічних дій розсудку в судженні. Наведені методологічні настанови Канта були першим підходом до розуміння внутрішньої єдності і закономірного системоутворюючого зв’язку між усіма категоріями, поштовхом до шукання закономірних логічних зв’язків між категоріями, яке кінець кінцем привело до відкриття діалектики і побудови системи логіки Гегеля.

Однак, висунувши плідну ідею “відкриття” системи категорій, Кант підійшов до її реалізації метафізично. Система категорій уявлялась йому як щось застигле, від природи притаманне розсудку. Відкрити її означало, за Кантом, витягнути її з надр розсудку зразу і всю цілком подібно до того, як витягують з криниці відро з водою.

Категорії Кант пов’язує з формами суджень. Доповнюючи існуючу тоді класифікацію суджень формальної логіки, він висуває відому схему поділу суджень на судження кількості, якості, відношення і модальності. Ці доповнення стосуються в основному повноти переліку в підгрупах (введення в судження кількості — одиничних, у судження якості — безкінечних, у судження відношення — диз’юнктивних суджень). Проте щодо принципів класифікації вони мають істотне значення. Суть справи в тому, що розробляючи свою схему класифікації, Кант виходив із урахування не лише логічної форми суджень, а й їх пізнавального, логічного змісту. Так, виділяючи в особливий вид суджень якості безкінечні судження, він зазначав, що з боку логічної форми ці судження

ідентичні стверджувальним, тому “загальна” логіка не виділяє їх в особливий вид. “Трансцендентальна” ж логіка розглядає судження і з боку значення, або змісту; тому коли приписується заперечний присудок, вона звертає увагу на те, яке значення має це судження для всього пізнання⁷. Отже, розробляючи свою класифікацію суджень, Кант вводить критерій пізнавального значення, висуває думку, що “трансцендентальна” логіка, на відміну від формальної, має розглядати судження не лише з боку логічної форми, а й з боку значення, або змісту.

Введення критерію пізнавального значення форми судження було результатом співвіднесення логічних форм суджень з вираженими в них категоріями. Логічна форма суджень залежить від того, під якою категорією здійснюється розсудковий синтез змісту уявлень у судженні. Акт підведення емпіричного змісту судження під певну логічну форму є водночас і актом категоріального синтезу знання, актом пізнання. Оскільки ж “трансцендентальна логіка” має своїм предметом форми апріорного синтезу знань, зокрема категорії як форми розсудкового синтезу, то вона розглядає судження саме як пізнання. Абстрагуючись від емпіричного змісту суджень, вона оцінює їх з погляду вираженого в них “трансцендентального” змісту — змісту, який вноситься в них категоріальним синтезом, категоріями.

Поставивши логічну форму судження в зв'язок з категоріальним синтезом, Кант робить висновок, що категорій має бути стільки, скільки є логічних форм суджень. І порядок їх має бути тим самим, що в логічних формах судження. Звідси виведення зі схеми класифікації форм суджень відомого “переліку” категорій.

Кант відзначав, що запропонований ним “перелік” категорій “систематично виведений із загального принципу, тобто із здатності судження”. Якоюсь мірою це справді так. Кант “вивів” свою таблицю категорій з розробленої ним таблиці форм суджень, поклавши в основу цього “виведення” єдність логічної і “трансцендентальної” функції розсудку, тобто єдність акту судження з актом категоріального синтезу змісту судження. Але це “виведення” є суто формальним;

⁷ Див.: *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 169.

воно “крутиться” в колі: такими є логічні форми судження через те, що такими є категорії, а категорії такі тому, що наявні саме такі логічні форми судження. І щоб розірвати це коло, потрібно було розглядати категорії як загальні логічні форми визначень предмета, його об’єктивних зв’язків і відношень, тобто як гранично широкі знання того, що є в самому об’єктивному світі. Тоді система категорій виступила б як система знання, а їх логічна функція в судженнях— як похідна від функції знання предметних відношень. Проте для Канта, який виходив з принципів апіоризму і агностицизму, таке розуміння категорій було чужим. Він уважав їх не знаннями універсальних форм і відношень предметного світу, а апіорними формами розсудку. Тому єдиною логічною опорою їх систематизації, згідно з ним, могла бути лише функція судження — певна співвідносна схема форм судження. Видима вичерпність у цій схемі форм судження створювала видимість вичерпного охоплення категорій.

Однак, незважаючи на весь формалізм, запропоноване Кантом “виведення” системи категорій було значним зрушенням у розвитку теоретичних знань про форми мислення. Важливим було вже те, що Кант не обмежився простим переліком категорій, а спробував узяти їх у певному систематичному зв’язку, субординувати їх. Правда, ця субординація є, скоріш, результатом співвіднесення категорій з логічними формами судження, ніж однією з одною, проте і в ній уже виявилися деякі істотні діалектичні зв’язки. Це стосується в основному зв’язків між категоріями всередині груп, де кожна третя категорія виступає як синтетична єдність першої і другої⁸. На цю особливість свого “переліку” категорій звернув увагу сам Кант. В усіх класах однакове число категорій, саме по три, що заслуговує на увагу, бо в інших випадках усякий апіорний поділ, за допомогою понять, буває двочленним. Притому третя категорія скрізь утворюється зі з’єднання першої і другої. Цим, власне, і обмежується роль Канта в розробці принципу тріадної логічної форми зв’язку між категоріями. Він лише висунув цей принцип, привернув до нього увагу,

⁸ Див. *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 178.

ще не усвідомлюючи його діалектичного змісту. Але й зроблене ним було значним надбанням його “трансцендентальної логіки”, підходом, наближенням до діалектичної логіки.

Зауважимо також, що свій “перелік” категорій Кант розглядав лише як основу “майбутньої теоретичної науки”, яка мала розгорнути систему цих категорій. Визначаючи розробку системи категорій як завдання “майбутньої теоретичної науки”, Кант наводив своїх послідовників на думку про потребу створення такої науки. В цьому розумінні прямим продовжувачем його справи є Гегель. Ідея систематизації категорій є важливим вкладом Канта в історичний генезис діалектичної логіки як науки.

Як наука, діалектична логіка історично склалася саме на основі вивчення закономірних зв'язків і відношень між категоріями. Більше того, ця логіка через те і спроможна вивчати всі форми мислення як змістові форми, оскільки предмет її дослідження—категоріальний склад мислення, категорії — є тим, що формує логічні зв'язки між думками за їх категоріальним (загальним і необхідним) логічним змістом. Досліджуючи категоріальний склад мислення, діалектична логіка розглядає категорії як форми мислення, що забезпечують певні ступені пізнання істини. Місце тієї чи іншої категорії в процесі пізнання визначається її об'єктивним змістом, тобто тим, яку сторону предмета вона відображає. Не можна, наприклад, розкрити сутність предмета, не встановивши попередньо його якості, кількісні градації та ін. Отже, субординація категорій в процесі пізнання, логічні зв'язки в їх застосуванні визначаються їх об'єктивним змістом. Тому, досліджуючи пізнавальні функції категорій як форм мислення, діалектична логіка не може абстрагуватись від їхнього змісту, а розкриваючи цей зміст, вона здатна давати зображення найзагальніших закономірних зв'язків буття. Цим і зумовлюється можливість навіть попри ідеалізм “вгадати” в діалектиці понять діалектику речей, як це й сталося в логіці Гегеля.

Діалектика — вияв суперечностей теоретичного мислення

Друга частина “трансцендентальної логіки” — “трансцендентальна діалектика” — є вченням про пізнавальні функції

розуму. За Кантом, воно пов'язане із з'ясуванням питання “як можлива метафізика”? У кінцевому підсумку його відповідь така: метафізика (філософське вчення про суще) як наука неможлива, але питання, які в ній ставляться, необхідно виникають унаслідок застосування категорій (“чистих понять” розсудку) до трансцендентних об'єктів розуму. Термін “метафізика” Кант уживає ще в “аристотелівському” значенні: не як спосіб мислення, а як філософське вчення про суще, як онтологію. Проте саме з кантівською критикою метафізики як філософського вчення про суще генетично пов'язане введене Гегелем поняття про метафізику як певний, антидіалектичний спосіб мислення. Згідно з Гегелем, метафізичний спосіб мислення є наслідком застосування принципів розсудку, призначених для пізнання кінцевих явищ у формі окремих суджень про них, до пізнання об'єктів розуму, які за своєю природою є конкретно-тотальністю і суть яких не можна визначити у формі окремих суджень, а лише в системі знання (“істина дійсна як система”). “Стара метафізика” намагалася пізнати об'єкт розуму через розсудкові визначення за принципом “або — або” і заплутувалась у власних суперечностях. Отже, гегелівське поняття метафізики склалось як результат переосмислення кантівської критики “старої метафізики”.

Розум, зазначав Кант, “можна назвати здатністю, що створює принципи”. Сам принцип є певне загальне судження, “під яке можуть бути підведені різноманітні випадки”. Тому пізнання на основі принципів — “те, в якому за допомогою понять я пізнаю окреме із загального”. Оскільки всі пізнання розуму — це пізнання за допомогою принципів, то “будь-який” умовивід розуму є спосіб виведення пізнання з принципу”. В своєму логічному застосуванні розум, пише Кант, “шукає загальної умови свого судження (висновку), і сам умовивід є не що інше, як судження, утворюване за допомогою підведення умови під загальне правило (більшу посилку). Оскільки це правило в свою чергу стає предметом такої ж діяльності розуму і тому має шукати умови для умови (за допомогою просилогізму)... доки це можливо, то, очевидно, власне основоположення розуму взагалі (в його логічному застосуванні) полягає в знаходженні

безумовного для зумовленого розсудкового пізнання, щоб завершити єдність цього знання”⁹.

У підведенні умовного під безумовне, що охоплює весь ланцюг певних умовиводів, і полягає, на думку Канта, логічна функція розуму. Призначення розуму — забезпечувати вищий синтез розсудкового (емпіричного) знання. Звідси принципова відмінність розуму від розсудку. Якщо розсудок, за Кантом, ми називаємо здатністю, що об’єднує явища за допомогою загальних правил, то розум є здатністю, яка дає єдність правилам розсудку за допомогою принципів. Тому він має справу не з досвідом, не з якимсь окремим предметом, а з розсудком: його різноманітним пізнанням він надає єдності а ргіогі за допомогою понять; цю єдність можна назвати розумною на відміну від розсудкової¹⁰.

Таке визначення розуму збігається з тим, що ми називаємо тепер теоретичним мисленням. Воно справді є пізнанням на основі принципів, що об’єднують, підпорядковують і цілеспрямовують усі міркування, з яких складається процес побудови теорії. Цими принципами є насамперед наукові ідеї. В ідеях Кант і вбачає специфічні поняття “чистого розуму”. Вища єдність емпіричного знання, яке постачає розсудок, досягається, на його думку, лише за допомогою ідей. Формою цієї єдності є система знання. “Під управлінням розуму,— писав він,— наші знання взагалі повинні становити не уривки, а систему, оскільки тільки в системі вони можуть підтримувати істотні цілі розуму і сприяти їм. А під системою я розумію єдність різноманітних знань, об’єднаних однією ідеєю. А ідея є поняття розуму про форму якогось цілого, оскільки нею а ргіогі визначається обсяг різноманітного і розміщення частин...”¹¹.

Ідеї, як і категорії, Кант уважав апріорними формами мислення, “чистими поняттями” — правда, не розсудку, а розуму. Характерну ознаку ідей на відміну від категорій він убачав у тому, що категорії застосовуються у пізнанні до реальних, чуттєво даних предметів, слугують визначенню цих предметів. Для ідей же відповідних їм предметів досвід не

⁹ *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 341, 346.

¹⁰ Див.: *там же.* С. 342.

¹¹ *Там же.* С. 680.

дає. Під ідеєю Кант розуміє необхідне поняття розуму, якому немає відповідного предмета в нашій чуттєвості. Тому чисті поняття розуму “суть трансцендентальні ідеї. Вони є поняттями чистого розуму, бо всяке досвідне пізнання розглядається в них визначеним з боку повноти умов. Вони не вигадані, а дані природою самого розуму і необхідно позначаються на всій діяльності розсудку. Нарешті, вони переступають межі всякого досвіду, в якому, отже, не буває предмета, адекватного “трансцендентальній ідеї”¹². Даючи таку характеристику ідеї, Кант має рацію в тому розумінні, що об’єкт ідеї не може бути даним як чуттєвий предмет (одиночна річ чи явище). Ідея лише тоді може виступати як форма мислення (тобто формувати логічні зв’язки між знаннями), коли вона відображає певну фундаментальну закономірність, що лежить в основі всіх зв’язків і відношень між окремими предметами в пізнаваній системі дійсності. І зрозуміло, що як сама ця закономірність, так і теоретично відтворений на основі знання її предмет (система закономірних зв’язків і відношень певної дійсності) не дані безпосередньо в чуттєвому сприйнятті, не охоплюються і не охоплюються ним. Але Кант глибоко помилявся, коли твердив, що ідеї є “чистими” поняттями розуму, яким узагалі нічого не відповідає в предметному світі. Ідеї, як і всякі поняття, є мисленими відображеннями дійсності і кінець кінцем мають досвідне походження.

Ідеалістичне розуміння ідей як “чистих” понять розуму, що нібито позбавлені будь-якого об’єктивного змісту, зумовило внутрішню суперечність поглядів Канта на пізнавальну роль цих понять, а разом з тим і на пізнавальну роль теоретичного мислення взагалі.

Досліджуючи пізнавальну функцію розуму, Кант приходив до висновку, що принципи розуму розраховані на опосередковане пізнання за допомогою знань, здобутих розсудком. “Розум,— писав він,— не має прямої справи з предметом, а стосується завжди лише розсудку і через нього — свого власного емпіричного застосування; отже, він не утворює понять (про предмети), а лише приводить їх у порядок і надає їм єдності, яку вони можуть мати під час максимального свого

¹² Кант *И.* Соч. Т. 3. С. 358.

розширення, тобто стосовно цілокупності рядів; розсудок звертає увагу не на цю цілокупність, а тільки на той зв'язок, за допомогою якого скрізь виникають ряди умов згідно з поняттями”¹³.

Думка Канта, що пізнання розуму опосередковується розсудковим (емпіричним) пізнанням і що, лише спираючись на розсудкове пізнання, розум здатний сприяти пізнанню істини, зовсім не є виявом його ідеалізму. Теоретичне мислення взагалі, і філософське мислення особливо, і справді пізнає предметний світ лише опосередковано — через емпіричні знання. Безперечно також, що, лише спираючись на ці знання, воно може бути змістовним і давати певні нові знання. Ідея опосередкованості теоретичного і філософського пізнання емпіричним — одна з найважливіших ідей “трансцендентальної діалектики” Канта. Щоправда, розробка цієї ідеї має у Канта ідеалістичний характер, пристосована до обґрунтування апіоризму і агностицизму, проте вже саме її висунення є чималою заслугою.

Серйозним досягненням Канта є й те, що він звернув увагу на провідну роль принципів розуму (теоретичного мислення) і в самому емпіричному, розсудковому пізнанні. Розум, твердив він, спрямовує пізнавальну діяльність розсудку, “вказує йому напрям до певної єдності, про яку розсудок не має ніякого поняття, і мета якої — об’єднати в одному абсолютному цілому всі розсудкові дії щодо кожного предмета”¹⁴. В цьому і полягає роль ідей як принципів розуму в самому досвідному пізнанні. Ідея вказує не на властивості предмета, а на те, яким чином потрібно виявляти властивості, зв’язок предметів досвіду взагалі. Призначення ідей — виконувати роль “регулятивних принципів систематичної єдності різноманітного змісту емпіричного пізнання”¹⁵.

Але загалом правильно визначаючи роль ідей в досвідному пізнанні, Кант явно недооцінював їх роль в самому теоретичному пізнанні. Власна діяльність розуму, на його думку, полягає в наданні емпіричним знанням систематичної єдності. “Розглядаючи всі наші розсудкові знання в усьому їх обсязі,—

¹³ *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 552.

¹⁴ Див.: *там же.* С. 352.

¹⁵ Там же. С. 571.

писав він, — ми знаходимо, що те... що розум прагне здійснити — це *систематичність* пізнання, тобто зв'язок знань на основі одного принципу. Ця єдність розуму завжди передбачає ідею, а саме ідею форми знання як цілого, що передує певному знанню частин і містить у собі умови для апріорного визначення місця кожної частини і відношення її до інших частин. Отже, ця ідея постулює повну єдність розсудкових знань, завдяки якому ці знання становлять не випадковий агрегат, а зв'язану за необхідними законами систему”¹⁶.

Все це так, але чи є систематизація знання, що здійснюється за допомогою ідей, процесом пізнання предметної дійсності, відкриттям у ній такого, що недоступне засобам емпіричного пізнання? Чи полягає функція ідей у пізнанні самої дійсності? Відповідь на ці питання у Канта негативна. Розглядаючи ідеї як “чисті” поняття розуму, він, природно, повинен був зробити висновок, що систематизація емпіричного знання за допомогою ідей є не процесом пізнання предметної дійсності, а лише приведенням у зв'язок розсудкових знань. Ідеї, за Кантом, нічого нового не відкривають у чуттєво даному світі, в об'єкті пізнання; їх функція не “визначальна”, а “регулятивна”. Тому в теоретичній галузі розум не дає нових, синтетичних знань: “Будь-яке синтетичне пізнання чистого розуму в його спекулятивному застосуванні зовсім неможливе”¹⁷. Цей висновок Канта є по суті цілковитим запереченням теоретичного пізнання саме як пізнання. І Кант робив його, свідомо ставлячи мету: обмежити розум, щоб дати місце релігійній вірі.

Ідеї, твердив Кант, перетворюються на джерело абсолютно хибних знань, як тільки їх починають застосовувати в значенні понять про дійсно існуючі предмети. Оскільки предмет ідей не може бути даним ні в якому можливому досвіді, то міркування про цей предмет набувають “діалектичного характеру”. Це, на думку Канта, відбувається неминуче, бо в своїх умовиводах розум, йдучи від умовного до безумовного (не даного в досвіді), надає цьому безумовному предметного значення — значення певного предмета, про який можна судити і міркувати (висновувати). “Отже,—пише Кант,—існують такі умовиводи, які не

¹⁶ Кант *И.* Соч. Т. 3. С. 553, 554.

¹⁷ Там же. С. 655.

містять у собі жодних емпіричних посилок і за допомогою яких від чогось відомого нам ми йдемо до чогось іншого, що нам зовсім невідоме, але, чому, проте... ми надаємо характеру об'єктивної реальності... Це софізми не людей, а самого чистого розуму; навіть і наймудріший з людей не може позбавитись їх і хіба що тільки після тривалих зусиль може лише застерегти себе від помилок, але не в змозі зовсім позбавитись примар, що безперестанно надсміхаються над ним"¹⁸. До цих "софізмів" Кант, як відомо, залічував усі філософські міркування про світ узагалі, про бога і душу, міркування, які виникають, на його думку, внаслідок "трансцендентального" застосування наявних у розумі "чистих понять" — ідей бога, світу і душі.

Поряд з постановкою проблеми про форми і принципи теоретичного синтезу знань цінним надбанням "трансцендентальної діалектики" Канта з боку історичного генезису діалектичної логіки як науки є розробка вчення про "антиномії чистого розуму". Це вчення вперше висувало ідею про необхідне виникнення в мисленні таких суперечностей, які утворюються без порушення законів логіки. Назвавши ці суперечності діалектикою розуму, Кант тим самим поклав початок розумінню діалектики як вчення про необхідні суперечності мислення. "Кантівські антиномії,— писав Гегель,— назавжди залишаться важливою частиною критичної філософії; вони переважно і привели до ліквідації попередньої метафізики і можуть розглядатись як перехід до новітньої філософії..."¹⁹. Вони означали, що було "звернуто увагу на діалектичний рух мислення"²⁰. Діалектику Кант вперше звільнив від "видимості свавілля, яке згідно зі звичним уявленням властиве їй, і зобразив її як певне необхідне роблення розуму"²¹. В антиноміях Канта Гегель убачав також підхід до ідеї про "необхідність суперечності, як такої, що належить до природи визначень думки"²².

З історичного боку антиномії Канта являли собою підхід до основного принципу діалектичної логіки — принципу

¹⁸ Кант И. Соч. Т. 3. С. 367.

¹⁹ Гегель. Соч. Т. 5. С. 204.

²⁰ Гегель. Соч. Т. 6. С. 97.

²¹ Гегель. Соч. Т. 5. С. 35.

²² Там же. С. 36.

тотожності протилежностей, за яким сутність предмета осягається за допомогою діалектичного синтезу протилежних визначень. Кантівській “діалектиці” бракує саме цього синтезу, формули “і те й інше”. Але розв’язання антиномій якраз і потребувало введення цієї формули.

Як бачимо, справжньої теорії діалектики Кант ще не створив. Для нього діалектика — вияв суперечностей теоретичного мислення, що необхідно виникають без порушення законів логіки,— була лише “видимістю пізнання”, а не способом осягнення істини. Агностицизм і апіоризм, ідеологічна спрямованість “Критики чистого розуму” на примирення знання і віри, науки і релігії принципово обмежили можливості Канта у розкритті законів і принципів діалектики. Однак, незважаючи на все це, Кант поставив ряд проблем, розробка яких у філософських вченнях представників німецького класичного ідеалізму привела до відкриття діалектики і використання її як способу побудови систем філософського ідеалізму (а через це і до її містифікації). Вивільнення цієї діалектики від її ідеалістичної містифікації і розробка її принципів на науковій матеріалістичній основі і стала справою основоположників наукового комунізму — К. Маркса і Ф. Енгельса. Характеризуючи відношення наукового комунізму до класичної німецької філософії, Ф. Енгельс писав у 1882 р.: “...Ми, німецькі соціалісти, пишаємося тим, що ведемо своє походження не тільки від Сен-Сімона, Фур’є і Оуена, але також і від Канта, Фіхте та Гегеля”²³. Саме як родоначальника німецької класичної філософії, яка становить одне з теоретичних джерел марксизму, ми і шануємо Канта, відзначаючи 250-річчя від дня його народження.

²³ *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. Т. 19. С. 312.

НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ* — філософський рух у Німеччині в період Французької буржуазної революції кінця XVIII ст. та назрівання буржуазної демократичної революції в Німеччині в 30 — 40-х роках XIX ст. Головні представники: І. Кант, Й. Г. Фіхте, Ф. В. Й. Шеллінг, Г. В. Ф. Гегель і Л. Фейербах. У німецькій класичній філософії в своєрідній формі знайшли відображення визначні соціальні перетворення того часу, зокрема події Французької буржуазної революції, якісні зрушення в галузі природознавства (відкриття у фізиці, хімії, біології тощо). В ній відбилися також специфічні умови Німеччини, однієї з найвідсталіших на той час країн Європи: слабкість і нерішучість буржуазії, її схильність до компромісів з дворянством, відсутність революційного руху мас. Німецька класична філософія пройшла у своєму розвитку 5 ступенів: 1) різке протиставлення мислення й буття в критичній філософії Канта, що відповідало суспільним настроям напередодні революції 1789 р.; 2) намагання вивести об'єктивний світ з діяльності суб'єкта, заперечення трансцендентних “речей у собі”, в системі Фіхте, що було відгомонам революційних перетворень у Європі; 3) ототожнення мислення й буття після перемоги буржуазної революції, коли буржуазна ідеологія втілилася в дійсність; звідси основна ідея Гегеля: “все розумне дійсне; все дійсне розумне”, і “філософія тотожності” (мислення й буття) у Шеллінга; 4) перехід на позиції реакції, витіснення прогресивних ідей релігією й міфологією. Це — закономірний наслідок руху німецького іdealізму від Канта до Шеллінга; 5) матеріалістична система Фейербаха, що завершує німецьку класичну філософію; в ній відобразилися суспільні відносини в Німеччині напередодні революції 1848 — 1849 рр. Головними досягненнями німецької класичної філософії є розвиток діалектики в системах Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля й обґрунтування матеріалістичного вчення Фейербахом. Кант своєю космогоністичною гіпотезою (1755) зробив перший пролом у метафізичному світогляді. Його діалектика докритичного

* Стаття надрукована в кн.: “Філософський словник” (2-ге видання). Київ: Головна редакція Української радянської енциклопедії, 1986. С. 147 — 148.

періоду (1746 — 1770) мала стихійно-матеріалістичний характер, але пізніше, в так званий критичний період (1770 — 1804), Кант став на позиції апріоризму й агностицизму, намагався обмежити розум, щоб дати місце вірі, обґрунтував буття бога, свободу волі й безсмертя душі, без яких, на його думку, неможлива мораль з її основним законом — категоричним імперативом. Поряд з цим Кант висунув ряд прогресивних ідей: про активність чуттєвості й мислення та їхню роль у створенні досвіду, про значення в пізнанні продуктивного уявлення й людської свідомості (апперцепції); про спрямовуючий характер ідей; відкрив неодмінність суперечностей (антиномій) у теоретичному пізнанні. Кант у своєму вченні поставив усі основні проблеми, що їх розв'язували у дальшому філософи. Головними поняттями його філософії є непізнавання “річ у собі” і явища, які повністю відірвані одне від одного і дуалізм яких проймає всю його систему. Отже, у філософії Канта поєдналися ідеї матеріалізму (визнання об'єктивних “речей у собі”), ідеалізму й агностицизму. Щоб позбутися суперечностей філософії Канта, Фіхте відкинув “річ у собі” і створив систему суб'єктивно-ідеалістичної діалектики, вихідним поняттям якої є самосвідомість, “Я”, а її головною властивістю — діяльність. Суб'єкт, за Фіхте, створює весь об'єктивний світ. На ідеалістичній основі Фіхте розвинув ідею про єдність теорії і практики, про те, що пізнання є не тільки вплив об'єкта на суб'єкт, а й дія суб'єкта. Перехід до об'єктивного ідеалізму здійснив Шеллінг, який створив філософію тотожності суб'єкта і об'єкта, ідеального і реального. Створивши об'єктивно-ідеалістичні діалектику і натурфілософію, Шеллінг ввів у дослідження природи ряд важливих принципів (принципи полярності та історизму, закон єдності сил природи, антимеханіцизм тощо). Проте Шеллінг недооцінював значення мислення в науці, віддавав перевагу інтелектуальній інтуїції, за що його різко критикував Гегель. Вчення Гегеля — кульмінаційний пункт розвитку домарксистської діалектики. Гегель побудував нову, діалектичну логіку, висунув ідею про єдність діалектики, логіки і теорії пізнання, систематично виклав на ідеалістичній основі головні закони й категорії діалектики і за новим методом

побудував енциклопедію філософських наук, намагаючись у кожній з них простежити виникнення, розвиток і розв'язання суперечностей. Проте сама система Гегеля теж була суперечливою. Головною суперечністю в його вченні є суперечність між методом і системою; діалектичний метод закликає розглядати все в русі й розвитку, а система відносить розвиток природи, суспільства й пізнання до минулого. Ця суперечність в умовах назрівання буржуазної революції в Німеччині призвела до розкладу гегелівської школи й до появи матеріалізму Фейєрбаха. Антропологічний матеріалізм Фейєрбаха — вищий ступінь матеріалізму до виникнення марксизму. На відміну від матеріалізму XVII — XVIII ст., він спирається не лише на механіку, а й на біологію, фізіологію тощо; в центрі філософії Фейєрбаха людина — вищий продукт розвитку природи. Але, як і попереднім матеріалістам, Фейєрбахові притаманна споглядальність. Фейєрбах розглядав людину переважно як продукт природи, зводив її сутність до біологічних і фізіологічних характеристик. Великою заслугою Фейєрбаха є відкриття тотожності ідеалізму й релігії як форм відчуження людської сутності, критика релігійної свідомості. Проте, залишившись ідеалістом у розумінні історії, Фейєрбах не викрив соціальних коренів релігії й намагався побудувати нову її форму (“релігію любові”). Крім того, виступаючи проти ідеалістичної діалектики, він фактично відкинув діалектику взагалі. Наукову критику філософії Фейєрбаха, як і всієї німецької класичної філософії, дано в творах К. Маркса і Ф. Енгельса. Німецька класична філософія — одне з теоретичних джерел марксистської філософії.

КАНТ* (Kant) Іммануїл (22. IV 1724, Кенігсберг — 12. II 1804, там же) — німецький філософ-ідеаліст, зачинатель класичної німецької філософії. Закінчив Кенігсберзький університет (1745), де після захисту дисертації (1755) працював приват-доцентом, а з 1770 р. — професором. Філософське вчення Канта склалось напередодні Великої французької революції і відобразило суперечливе ставлення економічно і політично відсталої німецької буржуазії до антифеодального революційного руху — її співчуття просвітительським антифеодальним ідеалам і водночас страх перед революцією, схильність до компромісу з феодальною реакцією. “Основна риса філософії Канта,— писав В. І. Ленін,— є примирення матеріалізму з ідеалізмом, компроміс між тим і другим, поєднання в одній системі різнорідних, протилежних філософських напрямів” (Повне зібрання творів, т. 18, с. 190). Вихідним у філософській системі Канта є агностицизм і апіоризм. За Кантом, людські відчуття є лише суб’єктивними враженнями, які не дають знання про об’єктивні речі, через що останні є непізнаваними “речами в собі”. Визнання існування матеріальних об’єктів поза відчуттями і заперечення можливості пізнання їх — основна суперечність кантівської філософії. “Коли Кант допускає, що нашим уявленням відповідає щось поза нами, якась річ у собі,— то тут Кант матеріаліст. Коли він оголошує цю річ у собі непізнаваною, трансцендентною, потойбічною, — Кант виступає як ідеаліст” (там же). Агностицизм у філософії Канта приводив його до суб’єктивно-ідеалістичного твердження, ніби об’єкт пізнання (природа та її закони як предмет науки) є витвором пізнавальної діяльності людини (споглядання і мислення) і існує лише в її свідомості. Кант розробив ідеалістичне вчення про апіорний синтез наук, знань на основі застосування до даних досвіду (відчуттів, явищ) апіорних форм споглядання і мислення, якими він уважав “чисті” уявлення простору і часу, і про “чисті” поняття — логічні категорії (кількість, якість, причинність, необхідність тощо). Однак теорія пізнання Канта містила деякі діалектичні здогадки, зокрема ідею діалектики як вчення

* Стаття надрукована в кн.: Українська радянська енциклопедія. 2-ге видання. К.: Головна редакція Української радянської енциклопедії, 1979. Т. 4. С. 557 — 558.

про суперечності мислення, що виникають без порушення законів логіки, вчення про антиномії “чистого” розуму та ін. В ранніх працях Кант висунув гіпотезу, яка утверджувала ідею розвитку у Всесвіті,— про закономірне виникнення Соляної системи з газової туманності. Кант розробив систему ідеалістичної етики, в центрі якої стоїть поняття про апіорний моральний закон — категоричний імператив, і систему естетики, яка через свій апіоризм поклала початок формалістичному напрямку в розвитку естетичної думки. Філософія Канта певною мірою визначила шляхи розвитку німецького класичного ідеалізму кінця XVIII — початку XIX ст., який досяг свого завершення у філософії Г. В. Ф. Гегеля і поклав початок систематичній розробці основних принципів і законів діалектичного способу мислення. Суперечливість філософії Канта призвела до критики її з боку як матеріалістів, так і ідеалістів. Ідеалістична критика Канта здійснювалась кантіанством, неокантіанством, махізмом, неопозитивізмом та ін. Матеріалістична критика філософії Канта почалася ще в кінці XVIII — на початку XIX ст. На Україні з критикою ідеалізму і агностицизму Канта виступали Т. Ф. Осиповський, Є. М. Філомафітський та інші. Ряд критичних статей було вміщено в журналі “Украинский вестник” (1816 — 1819). Зокрема П. П. Гулак-Артемівський перекладав для журналу працю польського мислителя Я. Снядецького “Про філософію”, в якій він з позицій матеріалістичного сенсуалізму критикував агностицизм і апіоризм Канта. Матеріалістичну критику Канта дав Л. Фейєрбах, а також представники революційного демократизму середини XIX ст. Остаточо ідеалізм і агностицизм Канта науково спростовані у працях К. Маркса, Ф. Енгельса, В. І. Леніна.

В. І. ВЕРНАДСЬКИЙ І І. КАНТ.

ГУМАНІСТИЧНІ ТРАДИЦІЇ І СУЧАСНІСТЬ*

Засновник геобіохімії та багатьох інших важливих напрямів природознавства, В. І. Вернадський першим у світовій літературі здійснив спробу подати еволюцію нашої планети як єдиний космічний, геологічний, біогенний і антропогенний процес, який у сучасну епоху характеризується переходом біосфери в новий еволюційний стан — у ноосферу. Концепція В. І. Вернадського про ноосферу як вищий еволюційний стан планети, що виникає на основі утвердження в усіх сферах планетарного буття людського розуму, просякнута глибокими ідеями гуманізму. Традиції цього гуманізму історично сягають європейського просвітництва Нового часу, в розвитку ідей якого видатна роль, як відомо, належить працям І. Канта, зокрема його “Критиці практичного розуму”.

В. І. Вернадський не тільки знав і високо цінував Канта як філософа і природодослідника, але й спеціально присвятив йому одну зі своїх праць. У грудні 1904 р. на засіданні Московського психологічного товариства, у зв'язку зі 100-річчям від дня смерті І. Канта, він прочитав доповідь, яку згодом розширив і опублікував під назвою “Кант і природознавство XVIII століття”. У цій доповіді усі найважливіші досягнення І. Канта в галузі природознавства і взагалі світорозуміння він пов'язав з уведенням у пояснення природи категорії часу в його універсальному, космогонічному значенні. “Оригінальність його (Канта) наукової праці, — підкреслював В. І. Вернадський, — полягає в тому, що він застосовував водночас як узагальнення Ньютона, так і поняття часу до різноманітних конкретних явищ природи...” В результаті “завдяки глибині і силі свого розуму він не раз досягав... узагальнень, відкриттів і точок зору, які до нього не спадали на думку його сучасникам і з яких багато

* Стаття надрукована в журналі “Філософська і соціологічна думка.” 1989, №1. С. 56 — 60.

¹ *Вернадский В. И.* Избр. труды по истории науки. М., 1981. С. 206.

дістали значення, науковий... смисл тільки в наш або найближчий до нас час”¹. Найважливішим з цих досягнень була, як відомо, канто-лапласівська гіпотеза походження сонячної системи, яка, за словами Вернадського, “зробила багатоманітний і глибокий вплив на наукову думку і наукову роботу в геології, астрономії і дотичних до них дисциплінах протягом цілого століття”².

Категорія часу набула основоположного значення і в працях самого Вернадського, хоча в нього вона вже розроблялась як категорія “простору-часу”: геологічного, біологічного, історичного. Найбільші наукові досягнення Вернадського саме й пов’язані із з’ясуванням особливостей геологічних і біологічних процесів через розкриття особливостей геологічного простору-часу і простору-часу живої речовини, еволюції біосфери і перетворення її в ноосферу.

У Канта категорія часу виконує важливу методологічну роль не лише в його природничо-наукових працях докритичного періоду, але й пізніше, в його основних філософських “критичних” творах. У розрізненні цих двох ракурсів розгляду часу як атрибутивної, невід’ємної властивості людської свідомості прихована, на наш погляд, основна відмінність кантівського розуміння теоретичного (“спекулятивного”) і практичного розуму. В теоретичному (“спекулятивному”) застосуванні “чистого” розуму час виступає як апріорна форма чуттєвого споглядання, зміст якої задається предметами, даними в чуттєвому досвіді (явищі). Тут моменти часу — минуле, теперішнє і майбутнє — рівнозначні, і зв’язок між ними в кінцевому підсумку виражається в законі причинності, відповідно до якого минуле визначає теперішнє, теперішнє — майбутнє. У цих часових зв’язках людська свобода волі неможлива, бо все тут детерміновано об’єктивно сушим, яке наперед задане нам часовим ходом подій і насамперед минулим. Панувати над минулим, бути вільним від нього — неможливо.

Можливість людської свободи дана тільки через зверненість нашої свідомості до майбутнього, причому твореного нами самими майбутнього, майбутнього як результату докладення волі і цілепокладаючої діяльності. Цей ракурс

¹ *Вернадский В. И.* Избр. труды по истории науки. С. 211.

розгляду категорії часу в філософії Канта маємо в його “Критиці практичного розуму”.

На відміну від “Критики чистого розуму”, в якій досліджується “здатність пізнання”, в “Критиці практичного розуму” розглядається, як відомо, “здатність бажання”. Причому остання розуміється Кантом вельми своєрідно — як здатність на основі своїх уявлень про бажані предмети робити дійсними ці предмети. “Здатність бажання, — пише він, — це здатність істоти через свої уявлення бути причиною дійсності предметів цих уявлень”³. Отже, тут ми маємо справу з предметами цілепокладаючої діяльності людини, яка завжди звернена до майбутнього (досягнення цілей) і для якої об’єктивний світ постає як світ бажаних можливостей, що повинні бути перетворені в дійсні предмети задоволення бажань. Відзначаючи відмінність природної доцільності і доцільності, створюваної практичною моральнісною діяльністю, Кант писав: “Телеологія розглядає природу як царство цілей, мораль — можливе царство цілей як царство природи. В першому випадку царство цілей є теоретична ідея для пояснення того, що існує. В другому воно практична ідея для того, щоб реалізувати те, що не існує, але що може стати дійсним завдяки нашій поведінці, і при тому в згоді саме з цією ідеєю”⁴.

Саме завдяки практичному, діяльному, перетворюючому ставленню людини до світу і можлива її свобода, тобто власна “автономна” (за Кантом) воля. У цьому зв’язку він і визначав волю: “...Воля — це здатність або створювати предмети, відповідні уявленням, або визначати самого себе для роблення їх (байдуже, чи буде для цього достатня фізична здатність чи ні), тобто свою причинність”⁵. Практичний розум, за Кантом, і є моральнісний законодавець волі. Його найвищий категоричний імператив говорить: “Чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі всякого іншого так само, як до мети, і ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу”⁶.

³ Кант И. Соч. Т. 4, ч. 1. М., 1965. С. 320.

⁴ Там же. С. 279.

⁵ Там же. С. 326.

⁶ Там же. С. 270.

Гуманістичний смисл і надзвичайна сучасність цієї моральнісної вимоги вчення Канта очевидні.

З наведеного Кантом розрізнення пізнавального і практичного ставлення людської свідомості до світу випливає висновок, що видатний німецький мислитель близько підійшов до встановлення двох взаємопов'язаних “інтенцій” людської свідомості — “інтенції” на суще (основоположення розсудку) й “інтенції” на майбутнє (постулати практичного розуму), де, поряд зі знаннями, якнайважливішу роль відіграють такі форми сприйняття майбутнього, як віра, надія, ідеал, мудрість тощо. Адже власне і постулат Кант визначає як “необхідне припущення”, яке сприймається на віру як безумовна істина. (Зауважимо, що віра в кантівському її розумінні зовсім не зводиться до релігійної віри, так само як і умосяжний світ, простягнутий в майбутнє,— це аж ніяк не надприродний, потойбічний світ релігійних уявлень, хоча й це наявне в Канта).

Філософія І. Канта привертала увагу значних учених, у тому числі й В. І. Вернадського, ідеєю зверненості часу не лише в минуле (ідея становлення), але й у майбутнє (ідея прогресу людства — моральнісного й соціокультурного). Концепція ноосфери В. І. Вернадського створювалась, як ми знаємо, на основі синтезу принципів геокосмічної еволюції нашої планети з принципом моральнісно-культурного прогресу на ній людства. Тут виразно проступає вплив ідей Канта. Згадаємо його чудове міркування у висновках “Критики практичного розуму”: “Дві речі сповнюють душу завжди новим... подивом і благоговінням... — це *зоряне небо наді мною і моральний закон в мені*”. І те і те, і “зоряне небо” і “моральний закон” дані нам безпосередньо. “Я, — зазначає Кант, — бачу їх перед собою і безпосередньо пов'язую їх зі свідомістю свого існування”. У першому випадку: з усвідомленням свого місця в неосяжному просторі й безмежному часі космічного буття всіх зоряних систем, де це місце здається мізерно малим і минушим. У другому випадку: з усвідомленням свого буття як моральнісного суб'єкта, як особистості у “воістину безконечному” моральнісному світі, “з яким (а через нього і з усіма

⁷ Кант *И.* Соч. Т. 4, ч. 1. С. 449 — 450.

видимими світами) я пізнаю себе не тільки у випадковому зв'язку, як там, а у всезагальному і необхідному зв'язку”.

Який існує зв'язок між цими двома світами, двома іпостасями, “рядами”, сторонами людського буття — “зовнішнім”, космічним, і “внутрішнім”, моральнісно-культурним?

Однозначної відповіді на це справді глобальне питання філософія Канта не дає. Проте, в ній містяться деякі вельми плідні ідеї. По-перше, це думка про те, що людська особа пов'язана “з усіма видимими світами” й, отже, зі своїм космічним буттям не випадковим, а необхідним чином лише через світ свого моральнісного буття, тобто через суспільний соціокультурний світ. У цьому аспекті людський розум (саме людський, а не “божественний”) набував космічного значення. Таке тлумачення розуму вельми імпонувало творчим пошукам В. І. Вернадського. “Поняття особи (розуму), — писав він, — було для Канта нерозкладним, цільним, вихідним. Піддаючи це вихідне припущення обдумуванню, для нього вийшли зовсім інші відношення навколишнього до особи, ніж якби він ішов зворотним шляхом: вийшли категорії розуму і світу як те чи те їх виявлення”⁸.

По-друге, хоча реалізацію морального закону і, отже, саме існування моральності Кант пов'язував з постулатами практичного розуму (свободою волі і вірою в безсмертя душі й існування бога), проте при переході від розгляду умов можливості моралі до умов морального прогресу суспільства в історико-культурному аспекті він обстоював думку про реалізацію ідеалів розуму в посейбічному, земному бутті людини і людства. Щоправда, ця реалізація уявлялась йому дуже тривалим процесом, який “відбуватиметься аж до завершення шляхом реформи, що поступово просувається, оскільки вона має бути людською справою”. “Адже щодо істини і добра (основа і розуміння яких як властивість сердечної участі наявні в природних задатках кожної людини), то варто їм колись здобути публічне визнання, і вони, через природну спорідненість з моральними задатками розумної істоти взагалі, передаються всім і кожному”. З цим поступовим, але необхідним здійсненням ідеалів істини і добра Кант пов'язував і реалізацію висунутого ним гуманістичного ідеалу

⁸ *Вернадский В. И.* Избр. труды по истории науки. С. 333.

вічного миру. Він писав: “...Та непомітна для людського ока, але постійно здійснювана діяльність доброго принципу спрямована на те, щоб в людському роді як в єдиній спільності за законами доброчесності здійснити панування і царство добра, яке зміцнить перемогу над злом і під своєю владою забезпечить світові вічний мир”⁹.

По-третє, шлях до мудрості як знання “вищого блага” і відповідної моральнісної поведінки пролягає, за Кантом, через науку, “хранителькою” якої “завжди має лишатись філософія”¹⁰.

По-четверте, інтерес “практичного розуму”, тобто моральнісних цілей (добра), стоїть вище (має “першість”) інтересу теоретичного, спекулятивного розуму, тобто інтересу наукового пізнання: “...В поєднанні чистого спекулятивного розуму з чистим практичним в одне пізнання, — пише Кант, — чистий практичний розум має *першість*...”¹¹. Висловлюючись сучасною мовою: інтереси наукового пізнання повинні служити інтересам добра, визначатись високоморальними цілями.

Я тут виокремив деякі з тих ідей “Критики практичного розуму” Канта, в яких найчіткіше виявився їх гуманістичний зміст і які дістали свій прямий розвиток у концепції ноосфери В. І. Вернадського.

Його вчення про біо- і ноосферу розроблялось в основному в 20— 30-х роках і викладено в низці праць. Найповніше — в написаній 1938 р. монографії “Наукова думка як планетарне явище”. Видатний учений відзначав, що в історії планети Земля настає нова геологічна ера. Одні з геологів (Д. Ле Конт, Ч. Шухерт — США) назвали її “психозойною”, інші (А. П. Павлов — СРСР) — “антропогенною”. “Ці назви, — писав Вернадський, — відповідають новому більшому геологічному явищу: людина стала геологічною силою, що вперше змінює обличчя нашої планети, — силою, яка нам видається стихійною”. Це ж саме стихійне явище французький учений-математик Е. Леруа і відомий палеонтолог Тейяр де Шарден не без впливу лекцій В. І. Вернадського

⁹ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 195 — 196.

¹⁰ Див.: Кант И. Соч. Т. 4, ч. 1. С. 477, 501.

¹¹ Там же. С.454.

про біосферу, які він читав у Парижі в 20-х роках, назвали ноосферою”*. Вони дійшли висновку, що біосфера в сучасну епоху швидко переходить у такий стан, в якому пануватиме розум і спрямовувана ним праця людини як нова, небувала на планеті геологічна сила.

Досліджуючи історичні передумови настання цієї нової геологічної ери, В. І. Вернадський відзначає “найміцніший зв’язок між геологічними явищами й історією людства”. Перехід до ноосфери як геологічне явище, на його думку, “збігся в історії людства, очевидно, закономірно з тим моментом, коли *людина вперше заселила всю планету...* В той же самий час усе людство об’єдналося в єдине *економічне ціле*. Це також досягнуто шляхом страждання, крові і насильства, несвідомо протягом століть, але це є величезної важливості історичний факт... Немає усамітнених людей і людських суспільств; людина перемогла відстань. І водночас соціально і політично, з середини минулого століття в історії людства виступили на перше місце народні маси як політична свідомою сила — могутній фактор в історії людства”¹².

Визначальним чинником перетворення біосфери в ноосферу Вернадський вважав науку, точніше — досягнення такого рівня її розвитку, коли вона стає могутньою геологічною силою перетворення всіх умов життя на Землі на основі гуманістичних цілей та ідеалів людського розуму. Цього рівня, на думку Вернадського, наука досягає в ХХ столітті, коли в її розвитку стався, за його словами, справжній “вибух”, що ми нині йменуємо науково-технічною революцією.

Кінцевою метою переходу до ноосфери є те, що Кант назвав розвитком духовного світу особи, який визначається моральним законом. У ноосфері, зазначав Вернадський, “вирішальним і визначальним фактором є духовне життя людської особистості, в її соціальному виявленні”¹³. Енергію, яка створює ноосферу, Вернадський визначав як “енергію людської культури”.

* Докладніше це питання розглянуто в “діалозі” Ю. К. Плетникова та В. М. Барякіна. Див.: Філософська думка. №2. С. 63—68 (Ред.).

¹² Вернадський В. И. Размышления натуралиста. Кн. 2-я. М., 1977. С. 151.

¹³ Там же. С. 132.

Розкриваючи історичні функції наукової думки як геологічної, “планетної” сили, Вернадський безустанно підкреслював необхідність всемірного розвитку її моральнісних, інтернаціоналістичних і демократичних потенцій, що є прямим обов’язком сучасних учених. Успішне виконання цього обов’язку потребує розвитку і консолідації наукової громадськості. Її завдання — обстоювати і розвивати “інтернаціональність науки, її прагнення до свободи думки і — свідомість моральної відповідальності вчених за використання наукових відкриттів і наукової роботи для руйнівної мети, яка суперечить ідеї ноосфери. Ця течія ще не склалась, але мені здається, за останні роки швидко складається”¹⁴, — писав він у 30-ті роки.

В іншому місці він міркував про це так: “Свідомість основного значення науки “для блага людства”, її величезної сили і для зла? і для добра повільно і неухильно змінює наукове середовище... Питання про моральний бік науки... стає на порядок денний. Не можна не відзначити, що шукаються і вимальовуються нові форми наукового братства— позадержавні організаційні форми світового наукового середовища”¹⁵.

З ідеями перетворення біосфери в ноосферу пов’язував Вернадський і досягнення вічного миру між народами. І знову ж таки важливу роль у цій справі він надавав нам, науковій громадськості. На початку листопада 1942 р., під час історичної Сталінградської битви, він в одній із своїх записок до Академії наук СРСР писав: “Підготовлюваний протягом тисячоліть новий стан життя на нашій планеті, про який мріяли утопісти, стане реальністю, коли війни — тобто організовані вбивства, коли голод і недоїдання можуть порівняно швидко зникнути з нашої планети. Це залежить певною мірою від кожного з нас. Ми повинні це розуміти й усвідомлювати”¹⁶.

Відомий учений академік М. М. Мойсеев підкреслював, що вчення Вернадського про ноосферу — “це природничо-науковий фундамент глобалістики”. Переход людства в геологічну епоху ноосфери, на його думку, передбачає

¹⁴ *Вернадский В. И.* Размышления натуралиста. Кн. 2-я. С. 132.

¹⁵ *Там же.* С. 132.

¹⁶ *Там же.* С. 151.

принаймні розв'язання двох проблем: по-перше, проблеми додержання міри антропогенного впливу на біосферу, щоб її не зруйнувати і тим самим не знищити природних умов існування людства, і, по-друге, проблеми об'єднання інтересів антагоністично протидіючих класів, соціальних систем і регіонів навколо і в ім'я загального інтересу людства — інтересу самозбереження і виживання. Я гадаю, що всі з цим згодяться. Епоха торжества людського розуму може настати тільки за додержання зазначених моральнісних установок, що ми їх у дусі Канта і Вернадського можемо назвати категоричними імперативами розуму сучасного людства.

I.КАНТ І ГУМАНІСТИЧНІ ТРАДИЦІЇ В ФІЛОСОФІЇ*

Традиції гуманізму історично сягають Просвітництва нового часу, в розвитку якого видатна роль, як відомо, належить І. Канту. Як писав В. Вернадський, “оригінальність його (Канта) наукової праці полягає в тому, що він застосував одночасно як узагальнення Ньютона, так і поняття часу до різноманітних конкретних явищ природи...” В результаті “...завдяки глибині і силі свого розуму він не раз досягав... узагальнень, відкриттів і точок зору, які до нього не спадали на думку його сучасникам і багато яких набули значення, наукового... змісту тільки в наш чи найближчий до нас час”¹. Важливішим з цих досягнень була, як відомо, Канта-Лапласівська гіпотеза походження Сонячної системи, яка, за словами Вернадського, “...зробила різноманітний і глибокий вплив на наукову думку і наукову роботу в геології, астрономії і суміжних з ними наукових дисциплінах впродовж цілого століття”².

Але категорія часу має першорядне методологічне значення не тільки в природознавчих роботах Канта докритичного періоду, але й пізніше — в його основних філософських “критичних” працях. У розрізненні двох ракурсів розгляду часу як атрибутивної, невід’ємної властивості людської свідомості полягає, на наш погляд, основна різниця кантівського розуміння теоретичного (“спекулятивного”) і практичного розуму. В теоретичному (“спекулятивному”) застосуванні “чистого” розуму час виступає апріорною формою чуттєвого споглядання, зміст якої задається предметами, даними в чуттєвому досвіді (явища). Тут моменти часу — минуле, теперішнє і майбутнє — рівнозначні, і зв’язок між ними, врешті, виражається в законі причинності, відповідно з яким минуле визначає теперішнє, теперішнє — майбутнє. В цих часових зв’язках людська свобода волі неможлива, бо все тут детерміновано *об’єктивно сушим*, яке *наперед задано* нам часовим перебігом подій і насамперед

* Стаття надрукована у щорічнику Кантівського товариства в Україні “Кантівські студії 1999”. К.: Тандем, 2000. С. 9 — 14.

¹ Вернадский В. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 206.

² Там же. С. 211.

минулим. Панувати над минулим, бути від нього вільним — неможливо.

Можливість людської свободи дається тільки через звернення нашої свідомості до майбутнього, причому створюваного нами самими майбутнього, майбутнього як результату прикладання волі і цілеспрямованої діяльності. Це той ракурс розгляду категорії часу в філософії Канта, який дано в його “Критиці практичного розуму”.

На відміну від “Критики чистого розуму”, в якій досліджується “здатність пізнання”, у “Критиці практичного розуму” досліджується, як відомо, “здатність бажання”. Причому останню Кант розуміє вельми своєрідно — як здатність на основі своїх уявлень про бажані предмети робити дійсними ці предмети. “Здатність бажання, — пише він, — це здатність істоти через свої уявлення бути причиною дійсності предметів цих уявлень”³. Отже, тут ми маємо справу з предметами *цілеспрямованої діяльності* людини, яка завжди звернена в майбутнє (досягнення цілей), і для якої об’єктивний світ стає світом бажаних можливостей, які мають бути перетворені в дійсні предмети задоволення бажань. Вказуючи на різницю природної доцільності і доцільності, створюваної практичною моральною діяльністю, Кант писав: “Теологія розглядає природу як царство цілей, мораль — можливе царство цілей як царство природи. У першому випадку царство цілей є теоретична ідея для пояснення того, що існує. В другому — воно практична ідея для того, щоб реалізувати те, чого не існує, але що може стати дійсністю завдяки нашій поведінці, і притому згідно саме з цією ідеєю”⁴.

Саме завдяки практичному, діяльному, перетворювальному ставленню людини до світу і можлива її свобода, тобто власна “автономна” (за Кантом) воля. В цьому зв’язку він і визначав волю: “...Воля — це здатність або створювати предмети, відповідні уявленням, або визначати саме себе для створення їх (не має значення, чи буде достатня для цього фізична здатність, чи ні), тобто свою причинність”⁵. Практичний розум, за Кантом, і є моральним законодавцем

³ Кант *И.* Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 20.

⁴ Там же. С. 279.

⁵ Там же. С. 326.

волі. Його вищий категоричний імператив говорить: “*Чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі будь-кого іншого так само, як до мети, і ніколи не ставився б до нього лише як до засобу*”⁶. Гуманістичний зміст і виключна сучасність цієї моральної вимоги Канта очевидні.

З наведеного Кантом розрізнення пізнавального і практичного ставлення людської свідомості до світу впливає висновок, що видатний німецький мислитель наблизився до встановлення двох взаємопов’язаних “інтенцій” людської свідомості — “інтенції” на суще (основоположення розуму) й “інтенції” на майбутнє (постулати практичного розуму), де, поряд зі знаннями, найважливішу роль відіграють такі форми сприймання майбутнього, як віра, надія, ідеал, мудрість і т. п. Адже, власне, і постулат Кант визначає як “необхідне припущення”, яке сприймається на віру як безумовна істина.

Віра в кантівському розумінні зовсім не зводиться до релігійної віри, так само як *світ, що пізнається розумом* і сягає майбутнього, — це далеко не надприродний, потойбічний світ релігійних уявлень. Хоча і це є у Канта.

Філософія І. Канта привертала увагу видатних вчених, в тому числі й В. Вернадського, ідеєю *зверненості часу не лише в минуле* (ідея становлення), але і в *майбутнє* (ідея поступу людства — морального і соціокультурного). Концепція ноосфери Вернадського створювалась на основі синтезу принципів геокосмічної еволюції нашої планети з принципом морально-культурного поступу на ній людства. І тут також чути відлуння ідей І. Канта. Згадаймо його чудове міркування в закінченні “Критики практичного розуму”: “Дві речі наповнюють душу завжди новим... здивуванням і благоговінням... — це зоряне небо наді мною і моральний закон в мені”. І те й інше, і “зоряне небо” і “моральний закон” дані нам безпосередньо. “Я, — зазначає Кант, — бачу їх перед собою і безпосередньо пов’язую їх зі свідомістю свого існування”. В першому випадку — з усвідомленням свого місця в неосяжному просторі і безмежному часі космічного буття всіх зоряних систем, де це місце здається дуже малим і скороминучим. У другому випадку — з усвідомленням свого

⁶ Кант І. Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 270.

буття як морального суб'єкта, як особистості у “справді безкінечному” моральному світі, “...з яким (а через нього і з усіма видимими світами) я пізнаю себе не тільки у випадковому зв'язку, як там, а в загальному і необхідному зв'язку”⁷. Який зв'язок існує між цими двома світами, двома іпостасями, “рядами”, сторонами людського буття—“зовнішнім”, космічним і “внутрішнім”, морально-культурним?

Однозначної відповіді на це справді глобальне питання філософія Канта не дає, але все ж таки в ній містяться деякі вельми плідні ідеї. *По-перше*, це думка про те, що людська особистість пов'язана з “усіма видимими світами” і, отже, зі своїм космічним буттям — *не випадковим, а необхідним* чином тільки через світ свого морального буття, тобто через суспільний соціокультурний світ. В цьому аспекті людський розум (саме людський, а не “божественний”) набував космічного значення. Таке визначення розуму дуже імпонувало творчим пошукам В. Вернадського. “Поняття особистості (розуму), — писав він, — стало для Канта нерозкладним, цільним, вихідним. Піддаючи це вихідне припущення обмірковуванню, для нього вийшли зовсім інші відносини навколишнього з особистістю, ніж якби він йшов зворотним шляхом: вийшли категорії розуму і світ, як те чи інше їх виявлення”⁸.

По-друге, хоча реалізацію морального закону і, отже, саме існування моралі Кант пов'язував з постулатами практичного розуму (свободою волі і вірою в безсмертя душі й існування Бога), однак при переході від розгляду умов можливості моралі до умов морального поступу суспільства в історико-культурному аспекті він обстоював думку про реалізацію ідеалів розуму в поцейбічному, земному бутті людини і людства. Правда, ця реалізація уявлялась йому вельми довгим процесом, який “...буде відбуватися аж до завершення шляхом поступової реформи, позаяк вона повинна бути людською справою”. “Адже щодо істини та добра (основа і розуміння яких як властивість сердечного співчуття присутні в природних задатках кожної людини), то варто їм якось набути загального визнання, і вони, через природну

⁷ Кант *И.* Соч. Т. 4, ч. 1. М., 1965. С. 449—450.

⁸ *Вернадский В.* Избранные труды по истории науки. С. 333.

спорідненість з моральними задатками розумного існування взагалі, передаються всім і кожному”. З цим поступовим, але необхідним втіленням ідеалів істини та добра Кант пов’язував і реалізацію висунутого ним гуманістичного ідеалу *вічного миру*. Він писав: “...Та непомітна для людського ока, але постійна діяльність доброго принципу, спрямована на те, щоб у людському роді як в єдиній спільноті за законами добродетності втілити панування і царство добра, яке скріпить перемогу над злом і під своєю владою забезпечить світу вічний мир”⁹.

По-третє, шлях до мудрості як знання “вищого блага” і відповідної моральної поведінки прокладений, за Кантом, через науку, “хранителькою” якої “завжди повинна залишатись філософія”¹⁰.

По-четверте, інтерес “практичного розуму”, тобто моральних цілей (добра) стоїть вище (має “першість”) інтересу теоретичного, спекулятивного розуму, тобто інтересу наукового пізнання. “...В поєднанні чистого спекулятивного розуму з чистим практичним в одне пізнання, — чистий практичний розум має першість...”¹¹. Висловлюючись сучасною мовою: інтереси наукового пізнання повинні слугувати інтересам добра, визначатися високими моральними цілями.

Я тут виділив деякі з тих ідей “Критики практичного розуму” Канта, в яких найвиразніше виявився їх гуманістичний зміст. Проте, говорячи про гуманізм Канта, не можна обійти його вплив і на релігійну філософію, зокрема і особливо на філософію М. Бердяєва. В цьому плані важливу роль відіграла кантівська ідея розрізнення людини як “речі в собі” і людини як “явища”. Як “річ у собі” людина за своєю суттю не підвладна законам природи, *трансцендентна* щодо них, і, отже, вільна. Останнє розуміння свободи розвинув М. Бердяєв. За ним свобода людини виявляється в її творчості, а творчість незалежна від наявності емпіричного буття, вона — продукт трансцендентного суб’єкта, кінець кінцем — *боголюдини*. Світ культури — результат опредметнення людської творчості, а не навпаки.

І. Кант належить до тих класиків філософії, вчення яких прочитується по-новому в кожную нову епоху.

⁹ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 195 — 196.

¹⁰ Див.: Кант И. Соч. Т. 4, ч. 2. С. 477 — 501.

¹¹ Там же. С. 454.

ИЗМЕНЕНИЕ ПРЕДМЕТА ФИЛОСОФИИ В СВЯЗИ С ВОЗНИКНОВЕНИЕМ СОВРЕМЕННОГО ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОГО ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ*

Современное экспериментальное естествознание возникло в XVI в., что было важнейшей революцией в научном познании. Начало этой революции положено открытием Коперника, которое стало своеобразным переворотом во всем миропонимании.

Если гелиоцентрическая система Коперника утверждала, что Земля не является центром мира, то это противоречило основной догме религии о человеке как венце божественного творения и о мире, созданном для человека. Идеи Коперника сразу же противопоставили научное миропонимание религиозному.

С возникновением гелиоцентрической системы Коперника началось быстрое развитие механики, сделали свои открытия Галилео Галилей, Кеплер и, наконец, Ньютон создал классическую механику. Это была важнейшая революция в естествознании. Фундаментом научного познания в это время становится экспериментальное изучение природы и обобщение экспериментальных исследований средствами математики.

Социальной базой революции в естествознании XVI — XVII вв. было разложение феодального строя, возникновение капиталистических общественных отношений, бурное развитие производительных сил, которое в конечном итоге привело в конце XVIII в. к промышленному перевороту, промышленной революции конца XVIII — начала XIX вв.

Изменение развития производительных сил, противоречия между новыми производительными силами, рождающимися капиталистическими общественными отношениями, с одной стороны, и старым феодальным обществом, феодальными отношениями, феодальной государственностью, с другой, —

* Текст підготовлений за стенограмою лекції, що була прочитана 30 листопада 1973 р. в Інституті підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук при Київському державному університеті ім. Т. Г. Шевченка.

привели к буржуазным революциям в Нидерландах и Англии. Наконец, Великая французская революция в конце XVIII в. завершила процесс утверждения буржуазного общества в странах Западной Европы. Эти социальные процессы революционного характера породили новое мировоззрение, новую философию, материалистическую в своей основе.

Крупнейшие мыслители XVII — XVIII вв. — Фрэнсис Бэкон, Томас Гоббс, Джон Локк в Англии; Рене Декарт, Ламетри, Дидро, Гельвеций, Гольбах во Франции; Бенедикт Спиноза в Голландии и целый ряд других философов в Западной Европе; Ломоносов и Радищев в России — выступали с решительной критикой феодального мировоззрения, идеологии феодального общества, утверждали идеи просветительского гуманизма, освобождения человечества от крепостнических уз, ратовали за развитие науки, использование научных достижений при разработке нового мировоззрения, а также за утверждение человека как разумного существа в мире. Они считали, что научное познание природы является определяющим средством утверждения гуманизма в общественной жизни, прогресса человеческой нравственности, в конечном итоге — утверждения в мире свободы и царства разума.

Наивысшего развития материалистическая философия XVII — XVIII вв. достигает в учении французских материалистов: Дени Дидро, К. А. Гельвеция, Поля Гольбаха, Ж. Ламетри.

Систематизатором французского материализма был Гольбах, чья книга “Система природы” была своеобразным кредо французского материализма.

В предисловии к этой книге Гольбах утверждал, что человек, не зная природы, не зная своей собственной природы, своих истинных потребностей, через свое невежество впал в рабство. Рабство и деспотизм в общественной жизни, все пороки и язвы феодального общества объявляются продуктом невежества, незнания человеком своей природы. И задача философии состоит в том, чтобы просветить человечество, освободить его разум, раскрыть человеку его истинную природу. А для того чтобы раскрыть человеку его человеческую природу, истинные потребности, чтобы он привел

в соответствие со своей природой общественные отношения, необходимо познание природы как таковой, естествознание, раскрытие закономерностей самой природы, ибо человек — это ее часть, природное существо, и он подчинен природным закономерностям.

С точки зрения Гольбаха и других французских материалистов, в мире нет ничего, кроме природы. А сама природа — это бесконечная Вселенная, явления которой связаны с вечным движением материи. В мире нет ничего, кроме материи, атрибутом которой и является ее вечное движение. Человек так же, как и все другие природные существа, природные вещи, подчинен законам этого вечного движения.

Для французских материалистов, как и для их предшественников, философов XVII — XVIII вв., характерно представление о законах механики как об универсальных законах всей действительности, которым подчинена не только природа, но и сам человеческий мир.

Универсальным законом Гольбах считает закон инерции, которому подчинены и все тела, и сам человек. В человеческой жизни, этот закон выражается в том, что каждый стремится к самосохранению, отстаивает свое бытие и стремится продлить его в бесконечность. И далее Гольбах делает вывод: человек по своей природе — эгоистическое существо. Он всегда преследует только свои личные интересы, ибо в этом и выражается стремление к самосохранению — закон инерции. Нет иных двигателей, иных мотивов деятельности человека, кроме его личных интересов.

Гельвеций, как и Гольбах, утверждает: сделайте так, чтобы каждый человек видел в общественном и нравственном интересе свой личный интерес, — тогда только сумасшедшие будут безнравственными.

Значит, нужно перестроить общественную жизнь, общественные отношения таким образом, чтобы каждый человек, преследуя свой личный интерес, мог вместе с тем быть и нравственным человеком, т. е. мог бы следовать и общественным интересам. И тогда возникла проблема: на основании чего возможна нравственность? Нужно, чтобы за нравственными устоями стоял личный интерес. Как это возможно?

Гельвеций утверждает: есть четыре “рычага”, посредством которых законодатель может устроить общественную жизнь разумным образом — слава и позор, награда и наказание. Эти четыре фактора могут обеспечить славную общественную жизнь, если их разумно применить. Следовательно, все дело в законодательстве, чтобы законы общественной жизни были средствами утверждения нравственности в условиях эгоизма и своекорыстия отдельных личностей.

Просветительский подход к проблеме видит в качестве надежного фактора изменения общественной жизни познание природы человека и создание соответствующего законодательства в общественной жизни в соответствии со знанием этой природы человека.

Материалисты XVII — XVIII вв. стремились сделать взгляды на мир научными. Но поскольку развитой наукой в то время была, главным образом, механика, то и философские взгляды этих мыслителей приобретали механистический характер.

Материализм изменяет свою форму: из материализма созерцательного, опиравшегося на элементы диалектики, как это было в античности, он превращается в механистический материализм.

Древние греки еще не имели идеи развития. Отличительной чертой материализма XVII в. является то, что в нем уже наличны идеи развития, эволюции природы и прогрессирующего развития человеческого общества, идеи прогресса общественной жизни. Но они еще не опирались на понимание источника развития, не были диалектическими. Изменения рассматривались только как количественные, постепенные, без скачков. Противоречия вообще отрицались. Природа, как говорил Дидро, не любит противоречий, и там, где только они появляются, — уничтожает их. Т. е. идеи развития пока еще опираются на метафизический способ мышления; развитие понимается как постепенное — без скачков и качественных изменений, без борьбы противоположностей, как источник всякого движения.

Поэтому наряду с механистичностью материализм XVII — XVIII вв. приобретает метафизический характер.

В связи с возникновением современного экспериментального естествознания происходит сдвиг проблемы

субординации философской проблематики. На первый план выдвигаются проблемы гносеологии, методов научного познания, правильной методологии.

Крупнейший английский мыслитель Фрэнсис Бэкон, которого Маркс назвал родоначальником материализма нового времени, создал специальный труд “Новый органон” — новый метод, в котором подверг решительной критике методы, применявшиеся схоластами. Он утверждал: для того чтобы что-то построить в научном познании, необходим прочный фундамент, и таким прочным фундаментом является метод. Все здание старой науки, о котором говорилось, — науки древности и средневековья, — не имело такого фундамента. Необходимо разрушить это здание и осуществить великое восстановление науки. В качестве метода, посредством которого можно восстановить науки, Бэкон предлагает индукцию.

Необходимо опытное исследование явлений природы. Процесс познания должен опираться на эксперимент, наблюдения, на опыт в целом. В процессе опытного познания необходимо расчленять явления на отдельные свойства и находить общие свойства в группе, в ряде явлений, обобщать, выводить аксиомы. Это движение от ряда частных к общему выводу.

Что представляет собой индуктивное умозаключение? От ряда частных — к общему выводу, анализ, расчленение, расщепление и общие свойства, характеризующие явление. Эту методику Бэкон считает универсальной. Познанию необходим опыт, анализ, расчленение, индукция и далее — снова опытная проверка индуктивных выводов.

В этой связи Бэкон критиковал и односторонность эмпиризма, и односторонность рационализма. Он утверждал: все, кто занимался наукой, были или эмпириками, которые, подобно муравью, собираются и пользуются собранным, или догматиками-рационалистами, которые, подобно пауку, из самих себя вьют паутину знаний. Истинный метод требует уподобиться пчеле, которая собирает и строит соты, — т. е. необходим творческий подход.

Бэкон создал индуктивную логику естественного научного познания и теорию познания эмпирического уровня

познания. Его метод оказал весьма плодотворное влияние именно в процессе экспериментальных исследований явлений природы.

Человеческое познание имеет два уровня. *Эмпирический уровень* — исследование конкретных явлений в той или иной области (механической, физической, биологической и т. д.) с целью выведения законов, управляющих этими явлениями. Исследование конкретных явлений в той или иной области с целью выведения законов, управляющих этими явлениями, создает итоговые познания, познания отдельного закона.

Теоретический уровень познания, который начинается с фиксации закона, состоит в построении теории. Если эмпирически выведенный закон фиксируется в отдельном положении, — скажем, все тела имеют тяжесть, — то теория даёт объяснение почему, выступает в роли системы законов — системы, а не совокупности суждений.

По Бэкону, процесс познания завершается выведением закона. Опыт — закон — и опять опыт.

Второй уровень — от аксиомы до построения теории — упускает развитие. Поэтому мы говорим, что Фрэнсис Бэкон был родоначальником эмпиризма как линии теории познания, исследовавшей именно эмпирический уровень самого познания.

Я подчёркиваю, что под эмпиризмом здесь имеется в виду не тот эмпиризм, который критиковал Фрэнсис Бэкон. Плоский эмпиризм собирает, описывает и довольствуется этим описанием. Эмпирический уровень познания означает открытие закона. Фрэнсис Бэкон и другие его последователи раскрывали методологию познания законов природы, т. е. методологию эмпирического исследования.

Особенности их теорий познания, теоретико-познавательных учений были следующие. Субъект познания рассматривался как отдельный, изолированный человеческий индивид с данными от природы познавательными способностями. Человек вышел из природы, он — часть ее, и ему от природы дана способность созерцать, наблюдать, экспериментировать и мыслить, которая реализуется в деятельности отдельных индивидуумов.

Опыт понимался как чувственное созерцание, наблюдение, восприятие этих отдельных человеческих индивидуумов.

Наблюдение, чувственное восприятие действительности — критерий истинности. Здесь выступает тот же опыт чувственного удостоверения известных положений. Представители этого направления говорили: нет ничего в человеческом разуме, чего бы не было раньше в человеческих чувствах. Все происходит из чувств и посредством чувств. Внешние вещи воздействуют на человеческие чувства, и в результате возникают ощущения, восприятия, идеи, которые мышление начинает анализировать, обобщать и т. д.

Вот общая концепция Джона Локка — виднейшего представителя сенсуализма — учения о чувственном происхождении всех человеческих знаний. От рождения человеческая душа — “*tabula rasa*”, “чистая доска”, и только опыт начинает писать на ней знания. Человек формируется только в процессе воспитания, а его знания — через опыт и чувственные восприятия. С этих позиций Джон Локк, последователь Фрэнсиса Бэкона, критиковал теорию врожденных идей.

Другой представитель философов XVII в. — Рене Декарт — в противоположность Джону Локку утверждал, что в человеческой душе от рождения имеются некоторые знания, которые можно взять как аксиомы и из них вывести все человеческие знания.

Кто прав — Джон Локк, утверждавший, что человеческая душа от рождения “*tabula rasa*” — “чистая доска”, или Рене Декарт с его идеей врожденных знаний?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, нужно выйти за границы тех предпосылок, из которых исходили Джон Локк и Рене Декарт, т. е. рассмотреть человека в системе общественных отношений.

Человек рождается дважды. Первый раз — когда он выходит из лона матери, и второй раз — когда проходит социализацию, т. е. усваивает язык, а вместе с ним и логический строй мышления, начинает по-человечески мыслить. На этой основе развиваются и формируются его органы — мозг как орган речи, мозг как орган мышления.

Человеческая душа. Существует ли она от рождения? Для того чтобы она была, необходимо, чтобы у нее было что-то “за душой”, т. е. чтобы это была какая-то психическая деятельность. А между тем, родившись, ребенок только

начинает формировать свою психику в процессе освоения человеческой культуры. Локку же представлялось, что человеческая душа — вроде какого-то мешка, который потом наполняется знаниями, опытом и т. д.

И тем не менее, правота Локка заключается в том, что в процессе воспитания человек становится человеком. Мы бы сказали даже, что в процессе воспитания и появляется человеческая душа.

Но это воспитание — не просто восприятие вечных вещей или вечных действий, как полагал Локк. Воспитание — это, прежде всего, освоение человеческой культуры на определенном этапе ее развития, освоение языка, а через язык и другие знаковые системы — освоение форм и способов человеческого мышления и человеческих понятий.

Что такое человеческое “я”, человеческая душа? Вот мы говорим: “Я должен делать это, ибо это — добро, а то — зло; я должен быть справедливым, а быть справедливым — значит делать то-то и то-то”. “Я” здесь выступает как понятие, усвоенное нами, и это, собственно, не мы говорим, а говорит общество в нас. Я должен делать то-то, это — прекрасно, а то — безобразно, это — добро, а то — зло, это — справедливость, а то — несправедливость и т. д. Вот в этих суждениях нашего “я” выступает в нас общество — через усвоение каждым из нас вместе с молоком матери человеческого языка, человеческой культуры. Но у нас есть и второе “я”. Одно говорит: “Я должен”, — другое сопротивляется: “А я хочу иначе, чем я должен”. Это наше субъективное чувство, наши желания, которые также имеют культурную специфику, но в них выражается противопоставление — “я” как говорящее вне общества, моя индивидуальность. Какое же из этих двух “я” является нашим действительным “я”? Ни то, ни другое.

У нас есть еще третье “я” — то, которое в полемике между первым и вторым “я” принимает решение и действует. Оно и есть наше действительное “я”. Человек — это его дела. Гегель впоследствии скажет, что человек — это ряд его поступков, и в этой связи приведет библейское изречение: “По делам их узнаете их”.

Это третье “я”, которое действует, также опирается не просто на опыт нашей индивидуальности — оно представляет

собой единство общественных и усвоенных, превращенных в свое мышление индивидуальных данных, и в этом диалектическом противоречивом единстве осуществляется становление человека и его развитие.

Мы начинаем мыслить тогда, когда мы что-то усвоили, когда у нас образовались человеческие чувства и человеческое мышление. Это и есть наше второе рождение. И здесь по отношению ко второму рождению прав Рене Декарт. Для того чтобы было человеческое мышление, необходимо, чтобы у человека было что-то “за душой”, чтобы были какие-то понятия. Ведь мышление — подведение единичного под общее — обладает категориальным строем, который необходим для мышления.

Эту особенность и не учитывали представители эмпирической линии развития человека, в связи с чем у них образовался целый ряд парадоксальных противоречий.

Все знания и опыт, все, что есть у каждого из нас “за душой” — это наш опыт через восприятие, наблюдение и т. д. Но каждый индивидуум наблюдает отдельные явления и не может охватить своим опытом все явления. Между прочим, он судит: всякое действие равно противодействию, предполагая, что если в мире явлений будет другое действие и противодействие, то они будут равны. Т. е. мы экстраполируем некоторые положения на всевозможный опыт. Откуда берется эта способность?

Если все знания — из опыта, а опыт знакомит и дает нам только единичное, то откуда берется способность экстраполировать единичное на всеобщее, откуда в нашем мышлении взялась форма всеобщности?

Эмпирические наблюдения знакомят нас с последовательностью явлений. Опыт говорит, что одно следует за другим, но никогда не говорит почему, в силу чего, в силу какой необходимости. Отсюда один из представителей эмпиризма XVII — XVIII вв. Давид Юм сделал вывод: все знания — из опыта, опыт знакомит только с последовательностью — следовательно, причинности нет и быть не может, ибо если бы она была, то опыт сразу давал бы ответ на вопрос “Почему?”. Следовательно, причинность — это только привычка. Мы привыкаем к той или иной последовательности и называем это причиной.

Итак, мы видим односторонний подход к процессу познания, в котором субъект познания рассматривался только как отдельный человеческий индивид, а опыт — только как наблюдения. Проводился принцип сенсуализма, признание опытного познания как самоценного. И это самоценное содержалось уже в представлении, что человеку мышление дано от природы.

Если человеку мышление дано от природы, если мысль обобщает, а для того чтобы обобщать, нужно иметь представление общего, — значит, человеку дано от природы общее и необходимое, т. е. категориальный строй его мысли.

Таким образом, утверждение, что мышление дано от природы, имплицитно содержало априоризм, признание допытного происхождения форм мышления.

Далее. Все наши знания — из опыта, а элементом опытных знаний является, как известно, ощущение. Юм ставит вопрос: а как нам узнать? Человек находится вне наших ощущений — как узнать, если все наши знания — из ощущения? Я взял шире, но я вижу: оно прозрачно. Здесь ощущение стало прозрачностью. Как мне узнать, что же находится за этим ощущением-прозрачностью? Только опытным путем, а это значит выйти за эту прозрачность и встать с какой-то другой стороны, разрезать и т. д. Но с чем мы будем иметь дело в каждом акте? С ощущением. Мы взяли кусок мира — что скрывается за ним? Мы опять будем иметь дело с ощущением. Значит, нет ничего, что могло бы подтвердить: есть что-нибудь за нашим ощущением, или нет.

Это и есть агностицизм. Мы исходим из опыта как источника всех наших знаний и убеждаемся, что нам не дано знать, что находится вне опыта, то есть вне наших ощущений. Может быть, это материя, а может, это дух. В принципе мы этого решить не можем — к такому парадоксальному выводу привел односторонний сенсуализм.

В. И. Ленин, критикуя агностицизм Юма и махистов, говорил: если мы будем идти от ощущений к вещам, то никуда не придем, кроме как к идеализму, поскольку это созерцательный подход. Только при таком подходе к проблеме возникает вопрос: а что находится за нашим

постижением? Он не возникает, когда человек действует практически.

Не учитывая принципиальной значимости практического отношения человека к миру, мы не выйдем за пределы агностического круга, описанного Д. Юмом. Следовательно, агностицизм коренится в подходе к познанию как пассивному созерцанию.

Поэтому Маркс в первом тезисе о Л. Фейербахе писал, что главный недостаток прежних материалистов, включая Фейербаха, состоит в том, что действительность берется только в форме объекта, т. е. в форме созерцания, а не субъективно, не как человеческая деятельность, практика. Потому и случилось, что при таком понимании отношения человека к миру, мышления к бытию материализм развивался, но развивался на метафизической основе.

Следовательно, метафизический материализм, развивая эмпирическую теорию познания, столкнулся с целым рядом противоречий, гносеологических тупиков, которые вели либо к априоризму, либо к агностицизму.

Вторая линия в теории познания XVII — XVIII вв. представлена рационализмом. Основателем этой линии был Рене Декарт. Если Фрэнсис Бэкон заканчивал процесс познания аксиомой: опыт — аксиома — опыт, то Рене Декарт начинает с аксиомы. Основой метода научного познания, по его мнению, является геометрия Евклида, где из нескольких самоочевидных положений — аксиом последовательно выведена и обоснована вся Евклидова геометрия.

В отличие от математических теорий, все человеческое знание, по мнению Рене Декарта, сомнительно, необоснованно, во всем можно усомниться и высказать очень и очень много возражений. Нужно перестроить все человеческое знание, всю философию таким образом, чтобы из некоторых самоочевидных положений было выведено все человеческое знание и обосновано в этом выводе.

В качестве метода, инструмента для выявления несомненных самоочевидных положений он принимает сомнение. Нужно подвергнуть сомнению все, в том числе и собственное существование, и существование мира.

Но если и сомневаюсь, то ясно, что я мыслю. Признаком моего мышления является само сомнение. А если я мыслю, — значит, я существую. Мысли живут — следовательно, “я” есть мыслящая субстанция, мыслящая личность. От мышления к бытию, и через познание — к мышлению. Отора — бытие. Вывод: мышление есть “я”, мыслящая субстанция. А как выйти из этой мыслящей субстанции, из своего “я” в мир вещей? И Декарт здесь теряет опору в логикции. В нашей душе есть ясное и самоочевидное понятие о боте и о мире. Идея бота и идея мира. Следовательно, есть бот и есть мир вообще.

Позже немецкий философ Кант подверг критике апеляцию к мышлению как критерию объективности. Он говорит: “Одно дело, если в мыслях у меня есть сто талеров, и другое дело, если я действительно имею в кармане сто талеров”. Быть в мыслях еще не значит существовать объективно. Декарт же пытается через понятие получить сам объект. Декарт же приходит к дуализму.

Есть мыслящие вещи и есть протяженные вещи — вещи вне “я”. Рене Декарт, рассматривая человеческий организм, уподобил его механизму. Человеческий организм действует как механические рычаги. Но где память человеческая? Она есть мыслящая субстанция, есть свое “я”. Где это “я” находится? Во всяком случае, в чувственной сфере ее нужно было куда-то поместить. Это дуалистическое представление о соотношении чувств и тела.

Математически Декарт остро поставил вопрос об условиях согласования мысли с бытием. Если его противник Джон Толанд и другие сенсуалисты говорили, что чувственную достоверность чего-то, те или иные ее свойства нужно проверять, то Декарт утверждал, что само чувство исправляется мышлением. Чувственные данные — это только видимость. Истину исправленные истинные данные должно давать мышление, и здесь критерием выступает разум и чувство. Интеллектуальная интуиция. Если я говорю, что “а=а”, то мне не нужно на пальцах отождествлять. Самоочевидно, что “а” не может быть “не-а”. Если я говорю, что прямая — кратчайшая линия, то обоснование не нужно, так как интел-лектуальная интуиция непосредственно воспринимает истину.

Но если я сомневаюсь, то ясно, что я мыслю. Признаком моего мышления является само сомнение. А если я мыслю, — значит, я существую. Мысли живут — следовательно, “я” есть мыслящая субстанция, мыслящая личность. От мышления к бытию, и через познание — к мышлению. Опора — бытие. Вывод: мышление есть “я”, мыслящая субстанция. А как выйти из этой мыслящей субстанции, из своего “я” в мир вещей? И Декарт здесь теряет опору в дедукции. В нашей душе есть ясное и самоочевидное понятие о боге и о мире. Идея бога и идея мира. Следовательно, есть бог и есть мир вообще.

Позже немецкий философ Кант подверг критике апелляцию к мышлению как критерию объективности. Он говорил: “Одно дело, если в мыслях у меня есть сто талеров, и другое дело, если я действительно имею в кармане сто талеров”. Быть в мыслях еще не значит существовать объективно. Декарт же пытается через понятие получить сам объект, в результате чего приходит к дуализму.

Есть мыслящие вещи и есть протяженные вещи — вещи вне “я”. Рене Декарт, рассматривая человеческий организм, уподобил его механизму. Человеческий организм действует, как механические рычаги. Но где память человеческая? Она есть мыслящая субстанция, есть свое “я”. Где это “я” находится? Во всяком случае, в чувственной сфере ее нужно было куда-то поместить. Это дуалистическое представление о соотношении чувств и тела.

Математически Декарт остро поставил вопрос об условиях согласования мысли с бытием. Если его противник Джон Толанд и другие сенсуалисты говорили, что чувственную достоверность чего-то, те или иные ее свойства нужно проверять, то Декарт утверждал, что само чувство исправляется мышлением. Чувственные данные — это только видимость. Истину исправленные истинные данные должно давать мышление, и здесь критерием выступает разум и чувство.

Интеллектуальная интуиция. Если я говорю, что “ $a=a$ ”, то мне не нужно на пальцах отождествлять. Самоочевидно, что “ a ” не может быть “не- a ”. Если я говорю, что прямая — кратчайшая линия, то обоснование не нужно, так как интеллектуальная интуиция непосредственно воспримет истину.

проблема встала перед Декартом. И он отвечает: потому, что протяженная субстанция — тело и духовная субстанция — душа созданы одним и тем же существом — богом. А бог не мог иначе создавать, как разумно и только разумно: это — бытие, соответствующее мышлению, и мышление, соответствующее бытию. Т. е. проблему единства мышления и бытия Декарт решает на теологической основе, и развитие философской мысли, опирающееся на достижения науки, не могло идти вперед, не устранив такую теологию, которую Декарт возвел против науки и против самого себя.

Первым, кто попытался найти другой способ решения, не опираясь на теологию, был голландский философ Бенедикт Спиноза. Он выдвинул мысль, что в мире существует только одна субстанция, а не три, как понимал Декарт. Ибо субстанция — это то, что в своем существовании не зависит ни от чего другого, кроме как от себя. Если бы субстанция зависела от чего-то другого, то не она, а это другое было бы субстанцией и т. д. Субстанция — причина самой себя. Поэтому весь мир, вся вселенная, природа — это одна и только одна субстанция, и если бог — субстанция, то он не может быть ничем иным, как природой.

Субстанция имеет множество атрибутов. Атрибут — это то, в чем разум видит сущность субстанции, ее существенное, определяющее свойство.

Этих атрибутов множество, но сам Спиноза называет два: мышление и протяжение. Мышление — это не начальная субстанция, а ее атрибут, неотъемлемое свойство.

Протяжение — не отдельная субстанция, а ее атрибут, движение — модус субстанции, и все отдельные вещи, тела, все отдельные люди — это модусы субстанции, т. е. проявление индивидуализации самой субстанции. Человеческая душа, человеческое мышление и т. д. — это модус атрибутивного мышления. Модус — атрибут мышления как атрибут субстанции.

Я хочу обратить ваше внимание вот на что. По мнению Спинозы, мышление каждого из нас — это не все мышление, а только индивидуальный модус, мышление как атрибут природы. И гениальной догадкой был его

тезис о том, что мышление каждого отдельного человека, — это только модус индивидуализации, отдельное проявление мышления как такового.

Мышление каждого из нас, — это своеобразная модификация того мышления, которое дано вместе с языком, знаниями, с человеческой культурой. Ведь общество закладывает в наш мозг систему знаний, культуры, определенную логическую и информационную программу, на базе которой и осуществляется наше мышление, являясь модусом общечеловеческого мышления.

Действительным субъектом мышления является человек. Это не противоречит тому, что органом мышления является мозг, но он становится органом мышления, мыслящим только через усвоение человеческой культуры в процессе социализации, а от рождения в человеческом мозгу заключается только способность развития в орган человеческого мышления, формируется нейрологический аппарат для работы мышления.

Значит, отвечая на вопрос о мозге как органе мышления, мы должны идти не от природы, а от общества.

Но Спиноза ставил человека в ряд со всеми другими явлениями природы. Для него человек, как и все другие явления природы, есть средний модус, модус-субстанция. И его рассмотрение, как и других философов XVII — XVIII вв., уходит от общественных отношений, общественного бытия, общественных связей. Берется человек как биологическое существо, а не как продукт общественных отношений. На самом же деле первичными здесь являются общественные отношения: род, племя, цивилизованное общество. Оно, а не природа сама по себе, формирует человека.

У Спинозы же мышление — атрибут природы как таковой.

Однако если это атрибут природы, то как он образуется у отдельного индивида, и как он существует, когда этого индивида нет?

Для нас вопрос ясен. Атрибутивное мышление, т. е. мышление человечества, существует через язык и другие знаковые системы, которые оставляют для нас предыдущие поколения, и которые мы дополняем и вносим в свое мышление для последующего поколения, т. е. передаем из

поколения в поколение развивающееся мышление через знаковые системы.

Спиноза же видит ситуацию так: когда человек умирает, его личностное “я”, естественно, исчезает, а атрибутивное мышление продолжает существовать в природе. Это еще не устранный дуализм.

Третьим крупнейшим представителем рационализма рассматриваемого периода был немецкий философ Готфрид Лейбниц — известный математик, один из основоположников дифференциального и интегрального исчисления и крупнейший философ Нового времени.

Для того чтобы объяснить многообразие мира, Лейбниц выдвигает идею существования множественной субстанции, субстанции-множества, бесконечного множества, и каждая из них — причина самой себя, не зависящая ни от каких других субстанций, каждая из них — монада.

Исходя из положения, что субстанция не может взаимодействовать ни с чем, Лейбниц утверждает: субстанция не имеет окон, каждая субстанция — это целый мир, целая вселенная. Сущность ее выражается в деятельности сил, в деятельной смене представлений, т. е. субстанции духовны, монады — это мир закономерно сменяющихся, постоянно движущихся представлений. И поскольку между ними нет взаимодействия, то согласование мышления с бытием — это согласование движения представлений о всех монадах. Все происходит так, как наш разум воспринимает, потому что воспринимаемое — это та же самая смена представлений. А на основе чего? Почему?

Лейбниц выдвигает идею множественности миров: бог может создать очень много миров, но как всемогущее существо он создал самый разумный — созданный им мир. Это самый лучший мир, и все лучшее — в этом лучшем из миров (вспомните, высказывание Лейбница “Все лучшее — в этом лучшем из миров” критиковал Вольтер). Это концепция так называемой “предустановленной гармонии”. Здесь опять мышление и бытие одно целое — ход вещей относительно действительности — это воля божественного существа, т. е. он опирается на те же теологические основы.

В теории познания Лейбниц, пытаясь как-то соединить Декарта и Локка, сенсуализм и дуализм, выдвигает положение: в интеллекте, в разуме нет ничего, чего бы раньше не было в чувствах, кроме самого интеллекта. Собственно, это поправка к Локку, и она ничего не меняет с точки зрения принципа, ибо, по Локку, сначала — чувство и опыт, а потом мышление начинает обобщать. Следовательно, все чувственные характеристики, кроме самого интеллекта.

Исходя из этой программы, Лейбниц выводит понятие о двух родах истины. Есть истина самого разума, всеобщие необходимые положения — скажем, законы логики, аксиомы в математике. Это истины, при доказательстве которых не нужно обращаться к опыту. Они даны как интеллектуальные истины. Но, кроме этого, есть истины факта, которые опираются на опыт. Здесь Лейбниц предлагает очень интересное соображение.

Наш разум судит о мире, высказывает определенные суждения о нем и соотносит их с данными опыта. Это соотношение является поиском миров, в которых суждения разума оказываются истинными, всеобще необходимыми. Истины разума, следовательно, — истины для всех миров. Истины же опыта — истины для некоторых миров.

Это гениальная догадка, которая сегодня подтверждается при соотнесении классической и квантовой механики. В самом деле: Одни положения истинны для одного мира и не истинны для другого мира. Одни положения теории истинны для одной сферы опыта и не истинны, если перенести их на другую сферу опыта. Это очень глубокая мысль.

Но Лейбниц, поставив проблему, не решает ее. На что же опирается истинность некоторых наших суждений даже в некоторых мирах, какова природа миров, в которых оказываются истинными наши суждения? Мышление здесь соответствует бытию, но основа такого соответствия не выявлена.

Абстрагируясь от практической деятельности человека, Лейбниц обращается к богу, к предустановленной гармонии: богом предопределено, что некоторые наши положения истинны для всех миров, и некоторые — для отдельных миров.

Итак, исходя из метафизического понимания субъекта познания и одностороннего созерцательного подхода

утверждает себя через накопление, приобретение богатства, и т. д.

Мне задали, на мой взгляд, интересный вопрос:

“Сравнительно недавно статистикой было установлено, что дети, рождающиеся от отцов пожилого возраста, более способны, причем имеет значение только возраст отца, а не матери. Не означает ли это, что сумма накопленных человеком знаний также кодируется в генах, т. е. передаются не только характер и внешние данные, но в какой-то степени знания и опыт? Сейчас многие лаборатории работают над тем, чтобы попытаться выделить закодированные знания родителей или родителя из всего генетического кода. Как в связи с этим истолковать локковскую критику теории врожденных идей и т. д.?”

Я не знаю, на какие факты опирался автор этого вопроса. Скорее всего, здесь ирония, но должен сказать, что представления, которые здесь выражены, — иллюзии некоторых детей “высокопоставленных” родителей. Думаю, при рождении мы не получаем от родителей никаких знаний. Представление о том, будто можно, опираясь на код предков, которые очень много знали (культурное развитие через дворянство и т. п.), обладать генетическим кодом, что можно не трудиться, не приобретать знания, так как этот код скажется в человеке и сделает его талантом, гением и т. д. — самообман, иллюзия, которые, я думаю, являются весьма опасными.

Скорее, составными элементами, формирующими талант, т. е. творческие способности к какому-либо определенному делу в определенной сфере деятельности, являются:

1. Совпадение условий воспитания данного индивида от колыбели с развитием присущих ему от рождения генетических данных, задатков. Эти задатки у каждого свои, и от рождения бездарных людей нет, но необходимо совпадение условий социализации данного индивидуума с развитием присущих ему задач. Вот на этом положении и формируется талант.

2. Освоение сферы деятельности, соответствующей индивидуальным склонностям, способностям, дарованию. Если это совпадение есть — значит, человек нашел себя

к истолкованию опыта, и эмпиризм, и рационализм XVII — XVIII вв., в конечном итоге, приводят к отрыву мышления от бытия.

В эмпиризме элиминация — отрыв мышления от природы — содержалась априори. Рационализм не мог видеть согласования, не опираясь либо на природу, либо на бога, причем сама природа обожествлялась. Природа — это бог. Такой вывод был характерным для сознания, которое поднялось к пониманию того, что человек не нуждается в опоре на бога. Так возник атеизм. Но это сознание, пытаясь опереть человека на природу, не поднялось еще к пониманию того, что человек опирается на собственные ноги, что мышление — продукт собственной человеческой деятельности. Мышление здесь — продукт природы.

Поэтому природа оказалась “надбогом”, т. е. тем же богом, но превращенным в естественное существо. Культ бога сменился культом природы. Человек выступает здесь не как самостоятельное существо — его нужно опереть если не на бога, то на природу. Общественное сознание выступает еще как естествознание, как идеальная природа. Хотя общество развивается, но оно само не рассматривается как основа развития человека — в качестве основы рассматривается сама природа.

Мы видим, что возникновение экспериментального естествознания привело к существенным изменениям предмета философии. На передний план философской деятельности философского исследования выдвигается проблема единства мышления и бытия, проблема методов познания.

Эта проблема выступает как проблема освобождения человека. Познание природы — определяющий фактор прогресса. Философия должна вооружить человека знаниями природы вещей, природы самого человека и утвердить через его сознание и разум разумный общественный порядок.

Каков разум? Как он соответствует природе? А какова природа человека? Его природа — эгоизм, своекорыстие, принцип: человек человеку — волк и т. д. Значит, в соответствии с этой природой должен быть устроен и общественный порядок, но такой порядок приводил к обществу, где человек выступает как существо, которое

в развитии способностей, таланта. Если нет, то в этой сфере он бездарен, и ему нужно искать сферу, где он мог бы утвердить свои склонности.

Вспомним принцип “сродности” Григория Сковороды, который утверждал что “труд, соответствующий врожденной склонности, есть удовольствие”.

Зміст

Від упорядників	6
<i>Табачковський В. Г.</i> Горизонти і вертикалі особистісно-філософських пошуків В. Шинкарука	9
Рефлексивний потенціал І. Канта та вітчизняний неомарксистський філософський критицизм	44
<i>Шинкарук В.И.</i> Предмет філософії в его историческом развитии	55
Теория познания, логика и диалектика И. Канта	
<i>Глава первая.</i> Исторические предпосылки	75
<i>Глава вторая.</i> “Критика чистого разума” И. Канта. Исходные принципы и предмет	117
<i>Глава третья.</i> “Трансцендентальная логика” И. Канта. Логика и диалектика	163
<i>Глава четвертая.</i> Первые попытки построения системы “трансцендентальной философии”. Фихте и Шеллинг	233
Заключение	281
Додатки	287
Социальные и теоретические предпосылки формирования философии Канта	313
Проблеми діалектики у філософії Канта	329
Німецька класична філософія	349
Кант	352
В. І. Вернадський і І. Кант. Гуманістичні традиції і сучасність	355
І. Кант і гуманістичні традиції в філософії	365
Изменение предмета философии в связи с возникновением современного экспериментального естествознания	371

Філософська спадщина України

Науково-популярне видання

В. І. Шинкарук

Вибрані твори у 3 томах

ТОМ 1

Редактор *Зубарева В. Є.*
Комп'ютерна верстка *Віватенко С. П.*

Підписано до друку 07.04. 2003 р. Формат 60x84¹/₁₆.

Друк офс. Папір офс. Гарнітура Times.

Обл.-вид. арк. 20,83. Умовн. друк. арк. 22,79.

Наклад 1000 прим. Зам. №12.

Український Центр духовної культури
01001, Київ-1, вул. Софіївська, 10.

—
TOM

LUUKKAPYK

B.I.

BND

PR

AKH

TH

BO

PR

KN

XCX

Екзистенція — це те в моїм естві, що виходить за межі всіх моїх бувань, що тотожне моїй самості в усіх буваннях і трансцендентне (потойбічне) кожному з них і всім їм разом.

Екзистенція — це ми (я, ти, ми) в своєму бутті і небутті в минулому, бутті і небутті в теперішньому і бутті та небутті в майбутньому, у всіх буваннях разом і в кожному зокрема, в трансценденціях кожного з них і з усіх їх як таких у вічне, позачасове.

Оскільки людське буття за своєю сутністю є екзистенцією, що постійно трансцендентує себе, його істинною ознакою є свобода.

В. Шинкарук

