

Міністерство освіти і науки України
Карпатський національний університет
імені Василя Стефаника

Я. С. Гнатюк, Б. М. Рохман

МЕТАФІЗИКА ТА ДІАЛЕКТИКА

Вступ до конкуруючих метафізичних теорій

Критичний навчальний посібник

Івано-Франківськ
«Симфонія форте»
2026

УДК 11:130.123 (075.8)

Г 56

Рекомендовано до друку Вченою радою факультету психології
Карпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Протокол № 7 від 2 березня 2026 р.

Рецензенти:

Гоян І. М., доктор філософських наук, професор;

Дойчик М. В., доктор філософських наук, професор.

Гнатюк Я. С.

Г 56 Метафізика та діалектика. Вступ до конкуруючих метафізичних теорій : критичний навчальний посібник / Я. С. Гнатюк, Б.М. Рохман. – Івано-Франківськ.: Симфонія форте, 2026. – 244 с.

У навчальному університетському посібнику компактно, комплексно й критично подані метафізика та діалектика – найскладніші для розуміння й найважчі для засвоєння класичні розділи систематичної філософії. Вони співвідносяться між собою як традиційна метафізика та діалектична метафізика й складають структуру розширеної версії метафізичної теорії, на світоглядній картині світу якої явно чи неявно заснована будь-яка інша теорія. Традиційна метафізика характеризується як структурна метафізика, діалектична метафізика – як процесуальна метафізика. Розуміння традиційної метафізики узагальнене метафорою храму, розуміння діалектичної метафізики – метафорою річки.

Розглядаються метафізична й діалектична логіки як філософські методи і логічні числення. Діалектична логіка як філософський метод дослідження процесу і логічне числення загальних, часткових й одиничних імен подається у вигляді результату розвитку метафізичної логіки як філософського методу дослідження структури і логічного числення загальних імен.

Для майбутніх філософів, філософів, викладачів філософських дисциплін, а також тих, хто має намір ознайомитись із фундаментальними розділами класичної філософії – метафізичною філософією й діалектичною філософією як когнітивними цінностями.

УДК 11:130.123 (075.8)

© Гнатюк Я. С., Рохман Б.М., 2026

ЗМІСТ

Лекція 1. Метафізика. Вступ до дисципліни	4
1. Статус метафізики	5
2. Парадигми метафізики	17
3. Можливість метафізики	22
Лекція 2. Вчення універсальної метафізики про абстрактну структуру	27
1. Онтологія метафізичного реалізму і номіналізму	27
2. Феноменологія структури сутнього	32
3. Герменевтика принципів буття	36
4. Структурне числення специфікованих функцій	42
Лекція 3. Вчення спеціальної метафізики про конкретну структуру	49
1. Спекулятивна космологія	49
2. Спекулятивна антропологія	56
3. Спекулятивна психологія	66
4. Спекулятивна теологія	76
Лекція 4. Діалектика. Вступ до дисципліни	84
1. Статус діалектики	85
2. Історія діалектики	93
3. Структура діалектичної теорії	103
4. Діалектичний метод	107
Лекція 5. Вчення об'єктивної діалектики про об'єктний процес	117
1. Всезагальне як співвідношення буття і мислення	117
2. Всезагальне у вигляді протистояння буття і матерії	122
3. Всезагальне як співвідношення матерії і свідомості	130
4. Всезагальне у вигляді протистояння сутності й явища	140
Лекція 6. Вчення суб'єктивної діалектики про суб'єктний процес	146
1. Всезагальне у вигляді протистояння людства й людини	146
2. Всезагальне як взаємозв'язок суспільства і людини	154
3. Всезагальне як співвідношення ідеального й ідеології	168
Лекція 7. Діалектична логіка як проблема	173
1. Діалектична філософія теорії логіки	173
2. Логіка побудови і застосування теорії діалектики	177
3. Перехід у сфері категорій буття й закон взаємного переходу кількісних і якісних змін	187
4. Відображення у сфері категорій сутності та закон взаємовиключаючої єдності протилежностей	189
5. Розвиток у сфері категорій поняття й об'єктивної дійсності та закон заперечення заперечення	192
6. Процесуальне числення специфікованих функцій	194
Глосарій	209
Тести	233

Лекція 1. МЕТАФІЗИКА. ВСТУП ДО ДИСЦИПЛІНИ

План лекції

1. Статус метафізики.
2. Парадигми метафізики.
3. Можливість метафізики.

Література зі вступу до метафізики

1. Андрущенко В.П., Волинка Г.І., Мозгова Н.Г. Філософія. Природа, проблематика, класичні розділи. Київ: Каравела, 2009.
2. Арістотель. Політика. Київ: Основи, 2000.
3. Арістотель. Метафізика. Київ: Темпора, 2022.
4. Баумейстер А. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. Київ: Дух і Літера, 2012.
5. Ванденфельс Б. Вступ до феноменології. Київ: Альтерпрес, 2002.
6. Габермас Ю. Постметафізичне мислення. Київ: Дух і Літера, 2011.
7. Гарман Г. Об'єктно-орієнтована онтологія. Львів: Контур, 2025.
8. Гнатюк Я.С. Лекції з історії логіки: Навч. посіб. Івано-Франківськ: Видавець Третяк І.Я., 2009.
9. Гнатюк Я.С. Аналітика філософії: Навч. посіб. Київ: Кондор, 2020.
10. Гнатюк Я.С. Філософська і метафілософська логіка. Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. 2024. Вип. 52.
11. Гнатюк Я.С. Логічна техніка аналітичної філософії: навч. посіб. Київ: Кондор, 2024.
12. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму. Київ: ППС-2002, 2006.
13. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеології логіки. Київ: ППС-2002, 2009.
14. Гусєв В.І. Вступ до метафізики. Київ: Либідь, 2004.
15. Гьостайд У.М. Душа. Пошуки, історія, культура. Київ: Ніка-Центр; Львів: Вид-во Анетти Антоненко, 2023.
16. Дамміт М. Логічні основи метафізики. Київ: IRIS, 2001.
17. Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії. Київ: Основи, 1996.
18. Декарт Р. Метафізичні розмисли. Київ: Юніверс, 2000.
19. Декарт Р. Метафізичні твори. Харків: Фоліо, 2019.
20. Кант І. Критика чистого розуму. Київ: Юніверс, 2000.
21. Кант І. Рефлексії до критики чистого розуму. Київ: Юніверс, 2004.
22. Кант І. Критика практичного розуму. Київ: Юніверс, 2004.
23. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. Київ: Дух і Літера, 2011.

24. Кірюхін Д.І. Вступ до філософії релігії Гегеля. Філософія як спекулятивна теологія. Монографія. Київ: ПАРАПАН, 2009.
25. Лакс М. Метафізика: сучасний вступний курс. Київ: Дух і Літера, 2016.
26. Лісовий В. Предмет і метод метафізики: стаття перша. Філософська думка. 2000. № 4.
27. Лісовий В. Предмет і метод метафізики: стаття друга. Філософська думка. 2001. № 2.
28. МакТагарт Дж. Е. Природа існування. Том І. Київ: Темпора, 2022.
29. МакТагарт Дж. Е. Природа існування. Том ІІ. Київ: Темпора, 2022.
30. Мондін Б. Онтологія і метафізика. Жовква: Місіонер, 2010.
31. Мур Т. Піклування про душу: як сповнити глибиною і сенсом щоденне життя. Львів: Астролябія, 2020.
32. Платон. Діалоги. Київ: Основи, 1999.
33. Платон. Держава. Київ: Основи, 2000.
34. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології. Київ: Основи, 2001.
35. Сепетей Д. Діалектика *versus* метафізика: переоцінка дилеми. Філософська думка. 2006. № 4.
36. Слотердайк П. Критика цинічного розуму. Київ: Тандем, 2002.
37. Стружевський В. Онтологія. Київ, 2014.
38. Фюрст М., Тринкс Ю. Філософія. Київ: Дух і Літера, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2018.

Виклад лекції

1. Статус метафізики

Зазвичай метафізику як теорію реальності й філософію як теорію світогляду не розрізняють та вживають ці терміни як тотожні. Філософія передбачає не тільки існування основ окремих речей, але й існування такої спільної основи, що слугує носієм усього, що взагалі є. Тож за своєю головною спрямованістю філософія від початку виникнення і дотепер була й залишається метафізикою.

Поняття «метафізика» – термін західної філософської традиції, а не поняття самого Аристотеля. Воно лише інтерпретативно приписується йому. Поняття «метафізика» не термінологічно, але предметно, пов'язане із філософським доробком Стагіріта. 14 книг Аристотеля, зміст яких складають розрізнені й складні теми (сутнього, субстанції, математичного буття), без якоїсь конкретно визначеної

автором спільної назви, були згруповані бібліотекарем Андроніком Родоським в одному корпусі рукописів з метою їхньої систематизації. Він розмістив Аристотелеві трактати після його трактату «Фізика» та позначив їх з очевидних причин грецьким терміном «метафізика» («meta ta physika»), який перекладається як «те, що йде після фізики». Назва «метафізика» спочатку мала порядкове значення, яке згодом було суттєво доповнене й розвинуте.

Філософію після Аристотеля на Заході почали називати метафізикою. Така назва за філософією збереглася аж до Нового часу. Зараз метафізика слугує необхідним вступом до інших розділів систематичної філософії, а також постає важливою основою західної християнської думки. Сам же Аристотель називав те, що було викладено у його рукописах різними іменами: «універсальна наука», «перша філософія» або «теологія», метою якої слугує розуміння як мудрість. Він започаткував тенденцію до науки, що стала вирішальною для подальшого розвитку європейського мислення. Завдяки йому сформувалося традиційне розуміння метафізики як науки чи теорії.

У контексті Аристотелевої думки метафізика – це перша філософія, а фізика – друга філософія. У структурі ієрархії його філософських теорій (об'єктної теорії й метатеорії) метафізика (метатеорія) посідає вищий щабель, ніж фізика (об'єктна теорія). Метафізика не перевіряється фізикою і не може бути спростована нею. Спроби звести метафізику до фізики завершуються фізикалізмом – теорією, яка стверджує, що існують лише фізичні об'єкти, а отже, усе, зокрема й мислення, – фізичне.

Усі емпіричні науки підступають до предмета ззовні, через поодинокі спостереження й індуктивне узагальнення, за допомогою яких виявляється структура об'єкта. Метафізика ж пізнає сутності зсередини. Емпіричне пізнання – апостеріорне (від наслідку до причини), метафізичне пізнання – апріорне (від причини до наслідку). Метафізика відрізняється від емпіричних наук, які спираються на спостереження, і від теології (неспекулятивної), яка заснована на вірі (спекулятивна теологія, на відміну від неспекулятивної, заснована на розумі). Вона слугує альтернативою емпіричним наукам, їхній неспроможності, з погляду метафізичної теорії, досягнути першопочаткову, остаточну, кінцеву чи максимально досягну реальність, найперші принципи речей та явищ.

Метафізика вивчає усе те, що знаходиться за межами спостережуваного світу й не описується термінами спостереження. Вона осягає остаточно реальність через категоріальні репрезентації її концептуальних структур. Метафізика – це категоріальне подання Ідеї Цілісності Світобудови (Бога у релігійному сенсі). Вона постає амбітною спробою подивитися на світ «очима Бога», з погляду вічності, цілісності й всезагальності розглянути дійсність, зрозуміти речі й явища у їхньому взаємозв'язку із Першоосновою.

Для Рене Декарта метафізика й перша філософія – синоніми. Метафізика – основа науки й основна наука. Вона покликана надати вихідні принципи, на яких будується система достовірного знання. Метафізика у його розумінні містить принципи пізнання, включаючи основні атрибути Бога, нематеріальну природу людської душі, а також усі інші чіткі й прості поняття, якими люди володіють. На думку Імануеля Канта, термін «метафізика», хоча й виник історично випадково, через непорозуміння, усе ж має евристичне значення і позначає науку про межі людського розуму. За Георгом Гегелем, уся стара метафізика хибна, його ж нова діалектика – істинна метафізика. Завдяки йому до метафізичної теорії проник дух конкуренції ринкового суспільства. Він започаткував змагальність між хибною, на його погляд, старою спекулятивною метафізикою й істинною новою метафізикою – власною процесуальною діалектикою. Ставлення до цієї ініціативи не було однозначним. Артур Шопенгавер відраджував інших від читання текстів Георга Гегеля, переконував їх серйозно не сприймати його пишномовний і змістифікований жаргон та закликав керуватися вимогами здорового глузду. Володимир Ленін, навпаки, дуже наполегливо рекомендував їх читати. Він навіть пропонував організувати «Товариство матеріалістичних друзів Гегелевої діалектики», учасники якого мали матеріалістично тлумачити й переробляти ідеалістичну діалектику Георга Гегеля. Загалом конкурентний характер притаманний не тільки ідеалістичній філософії Георга Гегеля, а й матеріалістичній філософії Карла Маркса та радянській матеріалістичній філософії. З такої перспективи, метафізика й діалектика постають конкуруючими метафізичними теоріями, що змагаються між собою за монопольне володіння істиною й за монопольне право будувати власну світоглядну картину світу.

У континентальній філософії вслід за Мартіном Гайдегером й Жаком Дерідою вираз «метафізика» вживають як украй негативний

термін, щоб звинуватити опонентів у наївному, на думку самих сучасних континентальних філософів, підході, притаманному західній філософії від часів Платона. За спостереженням Кентана Меясу, кінець метафізики, позбавивши розум усіх претензій на Абсолют, набув вигляду інтенсивного повернення релігійного. Сучасний кінець метафізики – це кінець, який будучи скептичним, може бути, на його переконання, лише релігійним кінцем метафізики.

Метафізикою, на думку Кентана Меясу, можна назвати запити про справжню реальність із достеменними на них відповідями. Він вважав метафізичні проблеми не удаваними, а справжніми, оскільки вони допускають розв'язок. Потрібно, зазначав Кентан Меясу, зрозуміти, що безпідставові відповіді на метафізичні запити є цілком достеменними. Тож на метафізичні запити: «Звідки люди взялися?» чи «Для чого люди існують?» безпідставові відповіді «Нізвідки» й «Ні для чого» дійсно є достеменними відповідями.

Метафізика – це наука про всезагальне, необхідне і незмінне. Всезагальне й необхідне знання, яке не залежить від досвіду, Імануель Кант називав апріорним. Він протиставляв його як вродженому, додосвідному за своїм походженням знанню, так й апостеріорному знанню, що походить від досвіду. Імануель Кант вважав, що апріорною може бути лише форма, матеріал же завжди апостеріорний. Тож досвід, на його думку, складається з двох частин: із апостеріорного чуттєвого матеріалу й апріорної форми категорій.

Метафізика вивчає першопочаткову або остаточну природу реальності, основи світобудови, структуру єдиної реальності або організацію дійсності як цілого та прагне пізнати найперші принципи або остаточні причини речей та явищ й будову усього, що є. Вона шукає суть усього, що є, й суть того, що є зокрема. Метафізику також визначають як науку про сутнє як сутнє, науку про досягнення останньої основи усього сутнього і людського знання про сутнє, науку про схоплені в думках речі, науку про граничні умови реального буття сутнього та принципи його істинного знання. Мета метафізики полягає у виявленні найзагальніших концептуальних структур, за якими працює людська думка про світ. Завдання ж метафізики двояке: ідентифікація природи й будови усього, що є та характеристика категорій, під які підпадають речі, властивості й відношення.

Засадовими значеннями поняття метафізики вважаються:

1) вчення про трансцендентні підстави і принципи буття, які знаходяться за межами досвіду трансцендентальної свідомості, таке вчення, яке об'єктивно альтернативне за своїми презумціями натурфілософії й емпіричній науці. Під емпіричним традиційно розуміють інформацію, яку люди отримують через органи чуття. Таку інформацію називають чуттєвими даними чи даними спостереження. У цьому сенсі усі теорії як системи понять вважаються надемпіричними, оскільки самі поняття мають статус неспостережуваних або абстрактних об'єктів. Поняття повідомляють людині щось про сутності, які заховані за тими емпіричними феноменами, які вона може спостерігати. У ширшому значенні емпіричне фіксує досвід, який виходить за його межі, як і за межі фізичного. Це досвід духовно-практичного освоєння дійсності. Сам фізичний чи емпіричний досвід складає лише частину життєвого досвіду людини. Осмислюючи свій духовно-практичний досвід, людина, як і у випадку емпіричного досвіду, створює теорії, що можуть набувати форми міфу чи логосу як методу філософського мислення і філософського вчення. Джерелом таких теорій постають не чуттєві дані, а переживання людиною свого буття. Метафізичні теорії, на відміну від емпіричних теорій, не можуть бути перевірені шляхом зіставлення із результатами спостережень й експериментів, доступних для незалежної перевірки іншими людьми. Хоча, зрозуміло, інші люди можуть оцінити ці теорії з погляду власного духовно-практичного досвіду. При цьому фундаментальне значення для інтеграції досвіду мають метафізичні категорії. Вони також слугують й необхідною передумовою емпіричної науки. Філософський аналіз метафізичних категорій як типових способів розуміння дійсності постає метафізичним методом;

2) критикований спекулятивно-філософський метод, який протиставляється позитивістському емпіризму й гегельянсько-марксистському раціоналізму. Таке розуміння метафізики спричинене тим, що західна філософська традиція у певний момент розділилася на емпіричну й спекулятивну філософію. Для спекулятивної філософії характерним було намагання створити всезагальну науку про дійсність не звертаючись до свідчень чуттєвого досвіду, виключно логічними, дедуктивними засобами висновування тверджень із понять й ідей розуму. Натомість емпірична філософія джерелом пізнання вважала чуттєвий досвід. Спекулятивна філософія щільно була пов'язана із математикою, емпірична філософія – із природни-

чими науками. Хоча новочасний емпірицизм й виходив з певних метафізичних засновків, він зазвичай не асоціювався із поняттям метафізики. Це було зумовлено його орієнтацією на фізику й спробами звільнити філософію як основу природничих наук від метафізичного елемента. Тож поняття метафізики стало асоціюватися суто із спекулятивною філософією. Після спроби Імануеля Канта синтезувати емпіризм й раціоналізм спекулятивна філософія завдяки Йогану Фіхте, Фридриху Шелінгу й Георгу Гегелю відновила свої позиції. Георг Гегель протиставив свою діалектичну метафізику як істинну науку традиційній метафізиці як хибній спекуляції. Однак Гегелева діалектична метафізика також долучилася до утвердження за метафізикою її негативної репутації. Карл Маркс і Фридрих Енгельс вважали метафізику майже цілком дискредитованою й такою, що не має жодного стосунку до науки. Але оскільки до певної міри модифікована Гегелева діалектика була важливою частиною марксистської філософії, вони рішуче наполягали, що діалектика – це найзагальніша наука, але аж ніяк не основна наука – метафізика, й тому рішуче протиставляли діалектику метафізиці;

3) спекулятивна наука як система речень, що принципово не верифікуються й тому позбавлені будь-якого сенсу. Віденські позитивісти й їхні послідовники – аналітичні філософи вважали, що осмисленими, й відповідно науковими, можуть бути лише прості речення, які описують емпіричні факти, або складені речення, що побудовані з простих та можуть бути зведені, редуковані до них. Метафізичні речення, які не можуть бути перевірені емпіричними фактами, не можуть бути науковими, а метафізична теорія, яка містить метафізичні речення, також не може вважатися науковою. Тож традиційна метафізика, з погляду позитивістів, позадосвідна й ненаукова. Цю ідею позитивісти розвинули до програми реконструкції науки, яка передбачала:

1) очистити науку від метафізичних положень;

2) розв'язувати методологічні завдання спеціальних наук, які традиційно розроблялися метафізикою (принципи класифікації наук, систематизація методів пізнання, механізмів наукового відкриття тощо), лише їхніми засобами.

Згодом в аналітичній філософії відбулася реабілітація традиційної метафізики. Сучасні аналітичні філософи дійшли висновку, що без метафізики не може бути жодної науки. На метафізичній теорії та її

онтологічних припущеннях явно чи неявно заснована будь-яка існуюча наукова теорія.

Метафізика спрямована на дослідження остаточної, кінцевої реальності. Предметом її вивчення постають остаточної причини або найперші принципи речей і явищ. Предмет метафізики не може бути зафіксований засобами чуттєвого пізнання і досвіду. Він, на відміну від предметів фізики, біології чи соціології, не існує емпірично, в досвіді, він не може бути об'єктом емпіричних спостережень або експериментальних досліджень. В емпіричних науках предмет передуює методу, він переданий йому. У метафізиці усе навпаки. Її предмети не постають досвідно переданими. Предмет метафізики виявляється лише завдяки метафізичному мисленню, метафізичній рефлексії. Тож він не є емпірична річ, а результат рефлексії. Він постає не на початку метафізичного пізнання, а в кінці, слугує результатом концептуалізації і конструювання.

Якщо наукове знання завжди постає частковим, вузькодисциплінарним, то метафізичне знання має вигляд глобальної й цілісної наукової системи. Метафізикою називається вчення про ціле. Між метафізикою і спеціальними науками немає поступальності, а наявний розрив через стрибок. Це цілковито інший спосіб бачення світу. Спеціальні науки розглядають світ закритим у собі і вивчають закони, які ним керують у його межах. Метафізика ж знаходиться на межі світу і бачить його мінливою з'явою, нетривким, випадковим і недостатнім. Отак вона відкриває, що обрій дійсності більш безкрайній, ніж обрій самого спостережуваного світу. Дослідження цієї фундаментальної вищої дійсності й усього, що її стосується, слугує предметом метафізики, її онтологічною площиною. Предметом спеціальної науки завжди постає більш-менш широка ділянка емпірично досяжної дійсності, тоді як предметом метафізики слугує ціле, що існує за межами його частин. Предметом спеціальної науки постають закони, які регулюють явища. Предметом же метафізики слугує остаточної причина явищ. Метод спеціальної науки – гіпотетико-дедуктивний, а метод метафізики – феноменологічно-трансцендентний. Досліджувати метафізичну природу світу означає чітко задавати радикальні, ультимативні, остаточної запитання і пропонувати сприйнятливі відповіді у розумовій площині.

Основними методами метафізики слугують абстрагування та аналогія. Абстрагуванням називається відокремлення властивостей від їхніх носіїв. У метафізиці розрізняють два види абстрагування:

- 1) абстрагування форми від матерії і
- 2) абстрагування цілого від частини.

Аналогією називається подібність між причиною і наслідком, між тим, що спричиняє і тим, що спричинено. У метафізиці розрізняють два види аналогії:

- 1) аналогію властивостей і
- 2) аналогію пропорційності.

Аналогія властивостей передбачає існування головного аналогонату, до якого належать вторинні аналогонати. Головним аналогонатом у ній слугує субстанція (самобутнє і самостійне сутнє), вторинними аналогонатами – акциденції (властивості субстанції), кожна з яких черпає свою буттєвість із субстанції. Аналогія пропорційності заснована не на математичних пропорціях, а на трансцендентальних властивостях, таких, як: існування, єдність, благо, краса тощо. Вона виражає той факт, що кожний акт існування пропорційно пристосований до сутнього, існуванням якого він є.

Метафізичне мислення характеризується як відокремлювальне мислення, яке претендує на доступ до Абсолюту. Воно засноване на припущенні про дуалізм інтенційних предметів й актів їхнього тлумачення. Метафізика долає цей дуалізм шляхом зведення усього до єдиного й підведення його до цілого. За такого підходу, метафізичне мислення постулює домінування всезагального, позачасового й необхідного над частковим, мінливим й необхідним. У цьому контексті метафізичне мислення набуває вигляду ототожнювального мислення. Воно зводить усе до єдиного, зараховує дійсність до цілого. Постметафізичне мислення долає метафізику шляхом критики розуму, метафізичний дуалізм комунікативною інтерсуб'єктивністю, мисленнєву самовіднесеність мовним взаєморозумінням, в якому смисл не вважається власністю одного дієвця, а розподілений між авторами мовленнєвих актів.

Аналогія слугує методом побудови мови метафізики. Мова метафізики – це мова аналогічна, яка завдяки аналогії вибудовує зв'язок між навколишньою і замежевою, емпіричною і метаемпіричною реальністю. До її складу входять такі аналогічні поняття, як «аналогія єдності», «аналогія істини», «аналогія блага» тощо.

Основними одиницями поняттєвої мови метафізики вважаються категорії, партикулярії, універсалії й трансценденталії. Категоріями називають окремі способи існування і типові способи приписування їм

властивостей задля їхнього розуміння. Їх застосовують до опису класів речей. Вони виражені загальними й індивідуалізованими загальними назвами. Наприклад, «субстанція», «якість», «кількість», «дія», «зазнавання» тощо. Партикуляріями називають окремі речі, кожна з яких у певний момент часу займає єдине місце у просторі, що характеризуються видами і родами, які самі не є речами. Наприклад, «люди», «рослини», «тварини», «неживі матеріальні тіла». Універсальними – види і роди як повторювані сутності й їхні загальні назви, що перебувають в особливому відношенні до співвідносних з ними неповторюваних сутностей й їхніх індивідуалізованих загальних назв – індивідів. Наприклад, «людина», «рослина», «тварина», «чеснота», «форма», «колір». Трансцендентальними – загальні й необхідні способи існування й їхні загальні назви з необмеженим розширенням. Наприклад, «сутнє», «благо», «істина».

Аристотель називав категорії класами речей і способами їхнього тлумачення шляхом приписування типових предикатів дискретним індивідам з метою їхнього зарахування до відповідних універсумів міркування через види і роди. Категорії для Аристотеля постають водночас й онтологічними визначеннями сутнього, його загальними значеннями, й формами мислення. Звідси Аристотелевий принцип єдності онтології і логіки. В Імануеля Канта розсудові поняття – це категорії, а поняття розуму – ідеї. Категорії він розумів як способи або правила побудови предметів і форми синтезу, що подібні до граматичних суб'єктно-предикативних речень, які за своєю природою також слугують формами синтезу. Кантові категорії постають формальними умовами фактичного досвіду, Гегелеві категорії – реальними обставинами історичного досвіду. Для Георга Гегеля категорії – це думки, що існують у вигляді понять. Вони, з одного боку, слугують зразками речей, а з іншого боку, – творчими силами, які створюють речі. Категорії, за Георгом Гегелем, постають єдністю трьох аспектів: смислових характеристик самих речей, необхідних етапів їхнього пізнання і послідовних описів сутностей дійсного світу. Трьох-аспектний характер категорій слугує підставою формування Гегелевого принципу єдності онтології, гносеології і логіки. Він доповнює Аристотелевий принцип єдності онтології і логіки новочасною гносеологією. На думку Вільгельма Вільденбанда, категорії – це пункти погляду, підпорядковуючись яким поняття можуть через їхній реальний зміст ставати елементами граматичного суб'єктно-предика-

тивного речення. З сучасної перспективи, категоріями називають гранично загальні поняття, класи предикатів зі значеннями типових принципів розуміння. Тому категорії і категорії розуміння – тотожні поняття.

Категорії конкретизуються поняттями «річ», «властивість» й «відношення». Річ – це конкретна єдність властивостей і відношень. Властивість – ознака, за якою одна річ відрізняється від іншої. Відношення – ознака, за якою одна річ уподібнюється до іншої. Поняття ж конкретизуються категоріями «загальне», «часткове» й «одиничне». Загальне – це спільне для усіх. Часткове – спільне для декількох. Одиничне – спільне для одного.

Існує думка, що онтологія та метафізика – це одне й те ж. Обидві позначають той розділ традиційної філософії, що цікавиться структурою реальності як такої, а не вужчими царинами, якими займається логіка, етика, естетика, політична філософія тощо. Таке твердження аргументується тим, що в Аристотелевій концепції метафізика як вчення про сутнє як таке є, по суті, онтологією. У Платоновій концепції метафізика – це пошук Єдиного. Водночас існують й інші метафізики: Істини, Блага, Цінності, Духу, Особистості тощо. Тож онтологія відрізняється від метафізики. Завдання онтології та метафізики різняться. Завдання онтології полягає у тому, щоб виробити феноменологію й герменевтику сутнього у його численних проявах: як логічних, так і реальних. Дослідження буття виражається і виявляється у сутньому. Завданням же метафізики є пошук фундаменту сутнього. Тож онтологія – це феноменологія буття, а метафізика – обґрунтування буття. Онтологія здійснює підготовчу роботу для дослідження буття, а метафізика її завершує. Онтологія вважається наукою про можливості, тоді як метафізика займається фактами. Це означає, що онтологія займається чистою можливістю чогось, а метафізика – фактичним існуванням чогось, що було визначено онтологічно можливим. Онтологія постає передумовою і підставою метафізики. Для метафізичних досліджень онтологія відіграє роль необхідну, але не достатню. Ствердження фактичності існування вимагає специфічних дослідницьких методів, скерованих не лише на суто раціональні сфери досліджень, визначені онтологією, а й на ірраціональні чинники, які у жодному разі не можна виключати.

Серед типів метафізики виокремлюють універсальну і спеціальну, трансцендентну й іманентну, есенціальну й екзистенціальну.

Універсальна метафізика – це метафізика, що вивчає абстрактне сутнє, фундаментальні принципи організації дійсності як цілого. В універсальній метафізиці абстрактне сутнє відповідає логічному сутньому, що існує лише в розумі. Її розділами є онтологія – вчення про буття як основу існування сутнього і метафізична логіка – принципи розуміння буття. Спеціальна метафізика – це метафізика, що вивчає конкретне сутнє, душу, світ і Бога як види буття. У спеціальній метафізиці конкретне сутнє відповідає реальному сутньому, що існує в дійсності. Її розділами є спекулятивна космологія – вчення про Всесвіт як метафізичну проблему, спекулятивна антропологія – вчення про метафізичні проблеми людини, спекулятивна психологія – вчення про душу і дух як метафізичні структури й спекулятивна теологія – метафізичне вчення про Бога та докази його існування. Перевага поділу метафізики на універсальну і спеціальну полягає у тому, що і природа, і людина тут розуміється метафізично. Однак вада такого поділу в тому, що він настільки розділив вчення про буття і вчення про Бога, що загальна онтологія вже не бере до уваги остаточної підставу буття й перетворюється на формальне вчення про найперші поняття й остаточні принципи. Трансцендентна метафізика – це вчення про взаємозв'язок досвіду саморефлексійного суб'єкта із Першопринципом. Саморефлексійним суб'єктом у цьому визначенні вважається логічний суб'єкт, що раціонально пізнає. Першопринципом у ньому може бути «Єдине», «Благо», «Дух», «Істина», «Досконалість», «Монада», «Субстанція», «Нерухомий Рушій» тощо. Трансцендентна метафізика існує у вигляді метафізики участі й метафізики досвіду. Прикладом метафізики участі слугує вчення Платона про світ Ідей, що не зводиться до світу речей, але через присутність форми в матерії бере участь у ньому. Прикладом метафізики досвіду може слугувати вчення Аристотеля про мислення Нерухомого Рушія, що мислить само себе. Іманентна метафізика – це вчення про взаємозв'язок світу досвіду свідомості саморефлексійного суб'єкта із його власними пізнавальними спроможностями. Іманентна метафізика існує у вигляді трансцендентальної філософії (критичної метафізики) Імануеля Канта і трансцендентальної феноменології (трансцендентальної метафізики) Едмунда Гусерля. Трансцендентальна філософія вивчає умови, можливості, межі пізнання і набуття досвіду саморефлексійним суб'єктом у процесі взаємодії чуттєвості й розсуду. Трансцендентальна феноменологія вивчає світ досвіду і

структури трансцендентального суб'єкта як смислового центру сутнього. Трансцендентальним суб'єктом при цьому називається саморефлексійний суб'єкт, очищений від усіх психічних й емпіричних елементів. Його інша назва – чиста свідомість. Есенціальна метафізика – це така метафізика, яка сходить до Першопринципу від випадковості сутностей (субстанцій чи форм). Такою є уся метафізика як Античності, так і Середньовіччя (за винятком томістичної метафізики), а також Новітньої доби. Екзистенційна метафізика – це така метафізика, яка знаходить своє обґрунтування у Першопринципі (що є Буттям), беручи за відправний пункт випадковість акту буття у сутньому, що є об'єктом людського досвіду. Єдиним автором такої метафізики буття вважається Тома Аквінський. Його метафізика – це одночасно метафізика досвіду і метафізика участі. Вона може бути охарактеризована як аристотелівсько-платоністська, так і платоністично-аристотелівська.

Значення метафізики може впливати лише із її предметного розгортання. Якщо метафізика не тільки розуміється як поняттєво-абстрактний конструкт, але й обґрунтовується виявленням її витоків і можливості виконання акту людського запитування і знання, то вона набуває живого значення для саморозуміння людини в екзистенційно-антропологічному сенсі. Вона розкриває духовну сутність людини в її трансцендентній своєрідності, яке, перевищуючи безпосереднє, реалізує себе у відкритому горизонті буття, тому сутнісно спрямована на Абсолютне буття. Оскільки метафізика розкриває і викладає те основне знання, яке як умова передує будь-якому окремому знанню, як повсякденному досвіду, так і науковому дослідженню і знанню, то вона важлива для розуміння й оцінки науки. Вона не покликана підміняти ні окремі науки, ні теорію науки і методологію науки, а вони самі на основі можливості метафізики повинні з'ясувати свої передумови, щоб заявити про свої предметні й метододологічні повноваження, а також визначити свої межі та знайти своє місце у структурі буття. Метафізика має безсумнівну цінність для теології. Теологія, заснована на вірі у Божественне об'явлення, постає як людське мислення, яке повинно тлумачити зміст віри і відкривати його розумінню. Для цього потрібні філософські й особливо метафізичні розуміння. Тільки при єдності віри і мислення теологія може стати осмисленою, переконливою і плідною. Вона передбачає метафізичне мислення.

2. Парадигми метафізики

Парадигма у метафізиці – це поняттєва структура, довколо якої групується певна спільнота послідовників, яка унаслідок своєї відкритості залишає цю групу дослідників у ситуації розв’язання різноманітних проблем. Серед метафізичних парадигм розрізняють парменідівську, платонівську, аристотелівську, августинівську, томістичну, декартівську, спінозівську, ляйбніцівську, кантівську й гайдегерівську парадигми. Вони називаються головними парадигмами метафізики.

Парменідівська парадигма – це парадигма метафізики буття. Парменід сформулював такі важливі принципи метафізики, як принцип тотожності й несуперечності та її головне поняття – поняття буття. Виходячи із принципу тотожності, він постулював тезу про єдність буття. Існування небуття ним повністю відкидалося.

Платонівська парадигма – це парадигма метафізики буття і небуття. Вона викладена у його метафізичній теорії двох світів: світу сутності й світу виникнення, світу Ідей і світу речей. Світ Ідей постає першопочатковою реальністю, а світ речей – другою, вторинною реальністю. Друга реальність – лише вияв першої, її відображення, наслідування, імітація. Містком, який пов’язує рівні, слугує принцип участі. Світ Ідей присутній у світі речей через наявність форми в матерії. З іншого боку, чуттєвий світ бере участь у надчуттєвому світі через його пригадування безсмертною душею людини, яка до народження людини перебувала у світі Ідей і після поєднання з тілом має спогади про нього. Ідеї існують у собі і для себе, в ієрархічній формі й становлять справжнє буття. На вершині світу ідей перебуває ідея Блага, що збігається з Єдиним, де Єдине – принцип буття, істинності й цінності. Матеріальні ж речі народжуються із поєднання формального принципу Єдиного із матеріальним принципом Діади. Світ Ідей – причина світу речей.

Аристотелева парадигма – це парадигма метафізики як онто-теології. Звідси два аспекти метафізики. З одного боку, вона – наука про сутнє як сутнє, універсальне вчення про буття як сукупна наука, з іншого – наука про Божу праоснову усього сутнього, вчення про Бога. У метафізиці Аристотель синтезував традиції усіх попередніх філософів і філософських шкіл античності, окресливши чотири головні напрями: дослідження першопричин, або найвищих принципів, пізнання буття як такого, науку про субстанції та осягнення Божої надчуттєвої субстанції. Метафізика Аристотеля суттєво відрізняється

від метафізики Платона в онтологічному і теологічному плані. В Аристотелевій онтології форма і матерія протиставляється Платоновим Ідеям. Форма і матерія як остаточні причини і найперші принципи будь-якого буття постають в Аристотеля онтологічними проєкціями сутності як єдності загального й одиничного. Аристотель називав ентелехією реалізацію потенційної можливості матерії набувати форми. Форма цю можливість актуалізує, матерія ж поєднує потенцію й акт. У Платона містками, які пов'язують Ідеї з речами, основи з явищами, постають участь й імітація. Аристотель замінив їх іншими двома містками: телеологією як вченням про доцільність і внутрішні цілі речей та кореляцією акту-потенції. У Платона телеологія трансцедентна, в Аристотеля ж вона іманентна, органічно притаманна самим речам. За Аристотелем, телеологія супроводжує поставання й надає йому сенс. Поставання – це рух, а його кінцева мета – Бог, Нерухомий Рушій. Бог Аристотеля – пряма протилежність першоматерії. Якщо вона повністю позбавлена форми, гранично пасивна, то Бог – цілком духовна істота, що концентрує в собі усе розмаїття форм, позбавлених матеріальних субстратів. Не будучи творцем світу, Аристотелів Бог наділений функцією Першорушії, без цього не могли б здійснюватися численні процеси формоутворень у природно-людському світі. При цьому Бог – Нерухомий Рушій. За вченням Аристотеля, кореляція акту-потенції важлива для структури матеріальної субстанції, в якій матерія постає потенцією, а форма спричиняє акт. Це така кореляція, яка вказує на недосконалість. Вона обмежує акт з боку потенції й долає це обмеження утворюючи субстанції, складені з акту й потенції в субстанції, що слугує чистим актом найпростішої форми. У такий спосіб по-новому досягається мета – Першопринцип, Бог, Нерухомий Рушій.

Августинівська парадигма – це метафізика внутрішнього буття. Метод його дослідження Августин сформулював так: вивчай себе самого, запитуй себе самого і знайдеш відповідь у глибині власного сумління. Він вважав себе самого суб'єктом істини. Августин не будував своєї метафізики ні на бутті, ні на Ідеї, ні на Субстанції, а побудував її на Істині. Вона у нього не супроводжує Єдине чи Слово, а збігається з Єдиним і Словом. Августин привніс у розуміння принципу участі новий зміст. Якщо у Платона участь заснована на подібності між копіями і зразком, у Плотіна – на еманції, то в Августина участь стає участю для створення.

Томістська парадигма – це метафізична парадигма створеного буття. Метафізика для Томи Аквінського, як і для Аристотеля, також онтологія. Однак він вніс в Аристотелеву парадигму важливе уточнення. Якщо Аристотель вів мову про органістичну метафізику, то Тома Аквінський – про креаціоністсько-органістичну метафізику. Таке уточнення спричинило певні зміни. Перша зміна полягала у тому, що поняття буття вже не сприймалось у слабкому значенні як найзагальніше для усіх речей, а тлумачилось як найвища досконалість, досконале буття, що перевершує усі сутності, субстанції і форми. Друга зміна стосувалася внутрішньої структури скінченого сутнього, яка поєднує фізичну композицію матерії і форми із метафізичною композицією сутності й існування. Метафізична композиція єдина. Вона трапляється в ангелів, які як чисті духи не знають композиції матерії і форми. Третя зміна стосувалася переоцінки пріоритетних шляхів у процесі сходження від істот до Буття. У томістській парадигмі перевага віддається онтологічним шляхам перед теологічними чи космологічними. В Аристотелевій парадигмі усе було навпаки. Це шляхи композиції сутності й акту буття, участі скінчених істот у досконалості буття відповідно до ієрархії рівнів буття, де досконалість буття істоти досягають щодо різних рівнів. Шлях до метафізичної предметності Тома Аквінський розумів як інтелектуальне сходження до дедалі вищого рівня абстракції: від абстракції фізичної до математичної, а від неї – до абстракції метафізичної.

Декартівська парадигма – це гносеологічна метафізика. Вона дуалістична за своєю природою. Максимально узагальнені категорії цієї метафізики редукуються до припущення про існування лише двох, прямо протилежних субстанцій. Одна з них – матеріальна. Її атрибут – протяжність. Друга субстанція – ментальна. Її єдиний атрибут – мислення. Душа постійно, безперервно мислить. Декартівська парадигма спочатку відкрила шлях суб'єктивізму, а потім – ідеалізові. У ній критерієм істини слугувала очевидність, з якою об'єкт показується і вимагає суб'єкта. А оскільки очевидність зрозуміла, то суб'єкт не може їй відмовити. Декартівська метафізика іманентна, а не трансцендентна. Вона виходить від «Я», від суб'єкта та йде у напрямі Бога і світу, рухаючись за маршрутом іманентності. Від класичної метафізики вона відрізняється не пунктом прибуття – Нерухомий Рушій, Бог, а пунктом відправлення, яким є «Я», що здатне мислити.

Тому це антропоцентрична, а не космоцентрична метафізика, якою була класична метафізика.

Спінозівська парадигма – це нова версія неоплатонізму, але з вилученням усього довгого кортежу ієрархічних рівнів, які неоплатоніки помістили між Єдиним і матерією. Бенедикт Спіноза наслідував неоплатонівську парадигму не тільки за змістом, предметно, але й також за методом. Він побудував усю свою філософську систему дедуктивно, аксіоматично і геометрично. Уся його побудова тримається на кількох дефініціях. Головні з них – визначення причини себе самого, скінченого атрибуту, способу буття Бога, свободи й вічності. На відміну від декартівської парадигми, спінозівська парадигма відкидає протиставлення Бога і світу, духу і тіла, духовної і матеріальної субстанції. Для Бенедикта Спінози існує лише одна субстанція – Бог, а усі інші речі, які зазвичай позначають як субстанції, насправді слугують маніфестаціями субстанцій, її модифікаціями, модусами або станами субстанції. Бенедикт Спіноза – модерний метафізик, який надав метафізиці самостійного щодо теології статусу й цілком заперечував ті уявлення, які Тора й Євангеліє мали про Бога. Він – атеїст, що вірив у Бога – Природу природодайну, Природу, що творить. Як і неоплатоніки, Бенедикт Спіноза поклав в основу усієї дійсності окремий початок, який ідентифікував із Субстанцією, а не з Єдиним. Підставою цього слугувало те, що коли Єдине перебуває поза будь-яким поняттям і визначенням, Субстанція, навпаки, цілком визначувальна через зрозумілі й виразні поняття.

Ляйбніцівська парадигма – це абсолютизована Платонівська система. З двох світів Платона збережено лише один – нематеріальний, інший – це чиста видимість. Існування матерії заперечувалось, емпіризм відкидався шляхом редукції усього до теорії вроджених ідей. Ляйбніцівська парадигма обстоювала монадний плюралізм. Основними її поняттями є дві категорії: субстанція і Бог, що пов'язані між собою. Готфрід Ляйбніць вважав, що дійсність у своїй основі духовна. Він визнавав існування нескінченної множини духовних субстанцій, або монад. Монада – принцип субстанційної єдності й активності. Кожна монада пов'язана з усіма іншими монадами, але не реальними причиновими зв'язками, а ідеальними відношеннями, або відображеннями. Кожна монада відзеркалює у собі усі інші індивіди, або монади. Своїм взаємним зв'язком монади завдячують Богові, який узгодив їх одну з одною. Бог – це підстава попередньо встановленої

гармонії, що охоплює усі монади. Тому зміни в одній із них супроводжуються змінами в усіх інших.

Кантівська парадигма – це критичний проєкт метафізики як раціональної науки. Кантова критика метафізики не означає ані відкидання, ані тим більше, засудження метафізики. Його метою слугував критичний аналіз попередніх починань метафізики, аби відкрити у такий спосіб шлях до її обґрунтування, доведення її до стану автентичної науковості. На противагу трансцендентній метафізиці, що прагнула схарактеризувати реальність, яка перевищує межі чуттєвого досвіду, Кантова критична метафізика як критична трансцендентальна філософія (або метафізика метафізики) мала завдання окреслити найзагальніші особливості мислення й досвіду. Вона пропонувала замість трансцендентної метафізики критико-трансцендентальну філософію як теорію фактичного досвіду. У трансцендентальній філософії онтологія і гносеологія щільно пов'язані між собою. Тому Кантова критична метафізика постає онтогносеологією. Своє завдання Імануель Кант бачив у зміні методу метафізики й визначенні сфери її застосування. Розділивши розсуд і розум, він показав, що помилки трансцендентної метафізики спричиненні некритичним поширенням діяльності розсуду і розумування за межі можливого досвіду. На його переконання, метафізика можлива як систематичне знання, дедуктивно висноване із чистого (теоретичного) розуму. Однак він не побудував такої метафізичної системи, обмежившись дослідженням суперечностей, на які неминуче натрапляє розум, коли намагається синтезувати завершену картину світу. У Кантовій критичній метафізиці повторюються теми трансцендентної метафізики, але в іншому контексті. Бог і душа більше не вважаються предметами можливого пізнання, а розуміються як ідеї, яких потребує мораль. У цьому розумінні практичному розумові притаманна першість перед теоретичним розумом. Беручи до уваги те, що у Кантовій критичній метафізиці на першому місці перебуває практичне – це, по суті, не метафізична парадигма, а лише етична, яка стала підставою таких метафізичних постулатів, як свобода, безсмертя душі й Бог. Унаслідок цього метафізичне ціле було замкнене у світі, всередині людини, природи, історії. Метафізичне ціле більше не утворювало двох світів, чуттєвого й інтелігібельного, а тільки один світ – світ людини. Кантова деструкція метафізики, яку він здійснив на прикладі трьох складників спеціальної метафізики: спекулятивної психології, спекулятивної

космології і спекулятивної теології, відкрила постметафізичному мисленню нову перспективу. Стало очевидно, що будь-яка метафізика, яка абстрагується від фактичного досвіду і прагне піднятися до абсолютної й безумовної сутності, постаючи чистим «Я», тотальним світом, або ідеалізованим Богом, може привести лише до уявних понять і тверджень та удаваних проблем.

Якщо Імануель Кант мало цікавився онтологією як частиною універсальної метафізики, а більше уваги приділяв спеціальній метафізиці, таким її напрямом, як спекулятивна психологія, спекулятивна космологія і спекулятивна теологія та, зрештою, і спекулятивна антропологія, то Мартін Гайдегер підвів метафізику до її найважливішого завдання: до загальної онтології. Якщо на першому етапі він дотримувався Аристотелевої парадигми і його метафізика була антропоцентричною, то на другому етапі він скористався Парменідовою парадигмою і його метафізика стала онтоцентричною. Буття для Мартіна Гайдегера – це все, і з нього неможливо вийти. Але буття у нього – це не статичне і нерухоме буття Парменіда, що виявляє себе у природі, а динамічне і мінливе, яке постає в історії. Історія буття відбувається як історія метафізики. Історія буття означає передусім, що сама метафізика постає лише однією історією буття, що, крім неї, існують й інші початки інших історій. Один із таких початків Мартін Гайдегер вбачав у передісторії метафізики, представленій Анаксимандром, Гераклітом і Парменідом. Проблематичною у Гайдегеровій парадигмі постає історіоризація онтології й водночас онтологізація історії. Для Мартіна Гайдегера іншої онтології поза історичною епіфанізацією буття не існує, і навпаки, у своїй основі історія – це ніщо інше, як епіфанія (прояв, явлення) буття. Така історіоризація буття веде до радикальної іманентності та до своєрідного онтологічного пантеїзму.

3. Можливість метафізики

У філософському мисленні доби Середньовіччя й майже до сучасності знову і знову висувались заперечення проти можливості метафізики. Початок цим сумнівам поклав номіналізм пізнього Середньовіччя (із часів Вільяма Окама), який засумнівався у значущості загальних понять (або універсалій). Останні ним повністю не заперечувалися (як у радикальному номіналізмі XI століття), але розглядалися лише як зовнішнє позначення словом. За вченням

пізнього номіналізму (який називався також концептуалізмом), люди хоча й утворюють поняття мислення, але вони не схоплюють самого смислу або сутності речей. Тож номіналізм, який у пізньому Середньовіччі й на початку Нового часу вважався сучасним, зміг вчинити подальший вплив на новітнє філософське мислення. Якщо у сфері досвіду загальні поняття втрачають свою значущість, то ще меншою мірою вони можуть осмислено застосовуватись за межами досвіду. Твердження про цілісність буття стають неможливими. Абсолютне буття Бога роціонально уже недосяжне. З цього виходить англійський емпіризм (Джон Лок і Девід Г'юм). Чим менш значуще поняттєво-раціональне мислення, тим більше звернень до окремого досвіду. Але досвід при цьому редукується до чуттєвого враження. Після французького Просвітництва, яке визнавало лише одні емпіричні науки, постає позитивізм (Огюст Конт), який обмежив пізнання фактичним науковим досвідом. Істина перебуває лише у фактично даному й емпірично науково досліджуваному. Імануель Кант під впливом Девіда Г'юма проблематизував можливість метафізики як науки. При цьому Імануель Кант послуговувався поняттям метафізики у дусі свого часу – він розумів її не як знання про буття, а як чисту, засновану на розумі науку про сфери спеціальної метафізики: душу, світ і Бога. Тож він виходив із розуміння науки як знання про всезагальні й необхідні закони. Щоб розв'язати проблему можливості метафізики, Імануель Кант звернувся до попередніх (апріорних) умов можливості пізнання. У цьому полягав трансцендентальний поворот його мислення: від предмета (об'єкта) до його апріорним (до всякого досвіду) даним умовам (в суб'єкті). Вони слугують апріорними формами чуттєвого споглядання (простір і час), чистими поняттями розсуду (категорії) й ідеями чистого розуму. Однак пізнання змушене обмежитись синтезом форм чуттєвого споглядання і категорій мислення розсуду. Тому воно обмежене можливим досвідом і в його межах явищами, що подані в чуттєвому сприйнятті. Річ же сама собою припускається, але залишається непізнаваною. Ідеї чистого розуму (душа, світ і Бог) поданні в ньому завдяки сутності розуму. Вони осмислюються як чисті поняття розуму, а не як явища дійсності, оскільки для цього не вистачає чуттєвого споглядання. Немає місця пізнанню як синтезу споглядання і мислення. Метафізика як наука неможлива. Після Кантової критики метафізики теза про неможливість метафізики здавалася остаточно

доведеною. Вона перетворилася на догму. Імануель Кант розумівся як руйнівник метафізики. Лише значно пізніше, починаючи із Жозефа Марешаля, Кантове трансцендентальне мислення було позитивно сприйняте й оцінене, щоб «подолати Канта завдяки Канту» і створити нові підстави метафізики як раціональної науки.

У цілком іншому сенсі критикував метафізику Мартін Гайдегер. Традиційна метафізика засуджувалася ним як «забуття буття». Вона запитувала лише про сутнє, його сутність й сутнісні закони, але не запитувала про буття, завдяки якому сутнє існує. Метафізика, на його думку, перетворилася на нігілізм, оскільки немає нічого спільного із буттям. Мартін Гайдегер онтологічно розрізняв сутнє і буття. Він розумів буття як час й історію буття, як темпорально-історичну подію, яка наділяє відповідною долею, а також історично зумовленим розумінням буття. Воно відповідає давньогрецькій владі долі (мойрі) й утворює граничний горизонт мислення. Звідси немає шляху до метафізичного мислення буття. Тож метафізика Мартіном Гайдегером подолана. Такий погляд пов'язаний із впливом нігілізму Фрідріха Ніцше. У теперішній час він також поширений, прикладом цього слугує Постмодерн.

Цілком інакше до метафізики підходить аналітична філософія, яка частково розвивалася в Англії (із емпіричної традиції), частково у Відні (Віденське коло 30-х років ХХ століття). Фундатори Віденського кола критерієм смислу вважали верифікованість. На їхній погляд, речення може лише тоді вважатися об'єктивно осмисленим, коли воно придатне до верифікації. У цьому випадку воно підтверджується даними досвіду, отже, інтерсуб'єктивно перевіряється. Речення, яке цьому критерію не відповідає, ні істинне, ні хибне, а просто безглузде, оскільки безпредметне. Метафізичне речення, оскільки воно емпірично не верифікується, постає «порожньою поезією понять», яка позбавлена об'єктивної пізнальної цінності.

Рудольф Карнап, представник Віденського кола, запропонував подолання традиційної метафізики логічним аналізом речень її мови. Об'єктом його критики слугувала мова спеціальної метафізики. Він вважав метафізичні речення спекулятивної теології і космології беззмістовними, позбавленими сенсу. Більшість метафізичних термінів спеціальної метафізичної мови, зокрема таких, як «Бог», «Абсолют», «субстанція», «буття сутнього» тощо, нічого, на його думку, не означають. Тож осмислених метафізичних речень, метафізичних речень як

носіїв смислу, на його погляд, бути не може. Смысл же, за верифікаційною теорією значення віденських позитивістів, слугує критерієм науковості речень. Відсутність смислу позбавляє речення наукового статусу, метафізику – статусу науки.

Рудольф Карнап критикував спеціальну метафізику за те, що вона висловлює претензію на пізнання світу фактів за межами світу досвіду людської свідомості. Він вважав, що мова спеціальної метафізики виражає не аналітичні істини, які не перебувають у жодному репрезентативному стосунку до реальної дійсності, а висловлює деякі синтетичні істини, які можна зіставити із реальною дійсністю. За таких обставин спеціальна метафізика, на думку Рудольфа Карнапа, повинна зазначити чіткі критерії їхньої верифікації (перевірки на істинність, на наявність смислу). Скажімо, навести підстави, які засобами спостереження підтверджують істинність метафізичного речення: «Бог створив світ». При відхиленні вимоги смислу верифікаційної теорії значення метафізичні речення, на його переконання, слід вважати безглуздими, позбавленими будь-якого смислу. Згодом Рудольф Карнап дійшов висновку, що смысл метафізичних речень залежить від певного мовного каркасу, а не від фактичного досвіду, як він вважав раніше. Тому Рудольф Карнап запропонував тезу, за якою проблеми метафізики потрібно розглядати лише у контексті тієї мови, якою вони сформульовані. У зв'язку із цим він постулював принцип толерантності, якого слід дотримуватись при оцінці й послуговуванні різними мовними формами і каркасами. Принцип толерантності аналітичної філософії повністю заперечує принцип конфронтації радянської філософії. Він привносить кооперацію і конструктивізм у філософський дискурс.

Метафізика вважається не тільки важливою, але й природною потребою людини. Такою першочерговою потребою, як потреба їсти, спати, одягатися. За своєю природою, людина має статус істоти метафізичної. Саме так називав її Артур Шопенгавер. Вона наділена не лише тілом, а ще й душею і духом. А дух безумовно перебуває поза фізичним, матеріальним, перевищує природу, долає просторово-часові перешкоди й проникає у трансцендентне. Відповідно знехтувавши метафізикою, людина впадає у тваринний стан. Вона відмовляє собі бути більше-ніж-людиною, перебувати у стані метафізичної трансцендентності. Саме світ цінностей потребує пояснення метафізики для раціонального обґрунтування людиною своєї гідності. Лише раціо-

нальне знання спроможне вибудувати таким абсолютним цінностям, як буття, істина, добро, краса тощо вагомий реальний фундамент. Це те знання, яке практикує метафізика, бо знання, яке практикують науки, ніколи не стосується цінностей, а завжди тільки фактів. Звідси дуалізм світу цінностей і світу фактів, предметного світу теорії метафізики і спеціальної науки.

Лекція 2. ВЧЕННЯ УНІВЕРСАЛЬНОЇ МЕТАФІЗИКИ ПРО АБСТРАКТНУ СТРУКТУРУ

План лекції

1. Онтологія метафізичного реалізму і номіналізму.
2. Феноменологія структури сутнього.
3. Герменевтика принципів буття.
4. Структурне числення специфікованих функцій.

Виклад лекції

1. Онтологія метафізичного реалізму і номіналізму

Поняття, якими послуговуються у метафізиці, належать до двох порядків: емпіричного й трансцендентального. Емпіричний порядок – це порядок відправлення. Емпіричні поняття повідомляють досвіду про його неповноту: обмеженість у часі, брак пояснення і розуміння, недостатність знання. Трансцендентальний порядок – це порядок прибуття. Розум спроможний його лише передчувати, але не спроможний його повністю охопити й осмислити. Трансцендентальні поняття – аналогічні поняття. Вони покликаються на просту досконалість, яка присутня як в емпіричному порядку, так й у трансцендентальному.

Розрізняють, відповідно, й два порядки мови метафізики: мову виходу і мову прибуття. Мова виходу – це емпірична мова, яка описує емпіричні, достовірно перевірені явища. Така мова складається із найзагальніших термінів, серед яких «сутнє», «річ», «краса», «добро», «причина», «субстанція» тощо. Мова прибуття – це трансцендентальна мова, яка описує трансцендентальні явища та перевершує межі сказаного і визначеного. Тож мова метафізики – це мова аналогічна, яка завдяки аналогії вибудовує міст між емпіричним і трансцендентальним порядком.

Важливою проблемою поняттєвої мови метафізики слугує статус універсалій. Універсаліями називають загальні поняття, обсяг яких представлений максимально широким класом предметів й тому їх можна застосовувати до опису будь-якого числа предметів. У дискусії щодо універсалій склалися дві позиції – реалізм і номіналізм. Реалізм – це позиція, за якою універсалії дійсно існують, але не як імена предметів чи образи розуму, а як ідеї або форми речей. Відповідно номіналізм – це позиція, за якою універсалії вважаються лише іменами предметів, назвами речей, що створені розумом. Прибічників названих

позицій називають реалістами і номіналістами. Реалісти стверджують, що коли об'єкти подібні або збігаються за атрибутами, тоді існує якась спільна для них річ. Номіналісти це заперечують. Реалісти називають ці спільні сутності універсаліями. Вони зазначають, що універсалії – це сутності, які можуть бути подані, унаочненні водночас кількома різними об'єктами. При цьому вони зауважують, що до універсалій зараховуються властивості, які мають речі, відношення, які наявні між ними, і види, до яких вони належать. Задля підтвердження і прийняття реальності універсалій реалісти звертаються до феноменів суб'єктно-предикативного мовлення й абстрактної референції. Вони твердять, що не маючи універсалій, які постають референтами предикативних виразів, неможливо пояснити, як граматичні суб'єктно-предикативні речення можуть бути істинними. Вони наполягають, що пояснити істинність речень, які містять абстрактні референційні терміни, можливо тільки тоді, коли застосування цих термінів скеровує до універсалій.

Платон запропонував загальну схему пояснення збігу атрибутів і причину можливості існування універсалій. За цією схемою, якісь об'єкти, «а, ., n», що збігаються за атрибутом, постають як річ «f» й відношення «R» до «f». У ній стверджується, що саме завдяки наявності відношення «R» до «f (a,...,n)» об'єкти збігаються за атрибутом. Філософів, що схвалювали Платонову схему, називали метафізичними реалістами, чи просто реалістами. Їхніх критиків називали номіналістами. Вони доводили, що у Платоновій схемі містяться великі концептуальні проблеми.

Реалісти наполягали, що адекватне пояснення атрибутивного збігу передбачає розрізнення між двома типами метафізичних об'єктів – між партикуляріями й універсаліями. Категорія партикулярій постає неповторювальною сутністю. Вона позначає якусь річ, яка у певний момент часу займає єдине місце у просторі. Водночас універсалії сприймаються як повторювальні сутності. Неповторювальні сутності перебувають в особливому відношенні до повторювальних сутностей. Одна й та сама універсалія може бути виражена (екземпліфікована) за допомогою кількох різних просторово відокремлених партикулярій. Тож на цьому факті базується збіг атрибутів у звичних об'єктах повсякденного світу. Реалісти виокремлюють одномісні й багатомісні універсалії. Одномісними вони називають такі універсалії, що їх партикулярії виражають індивідуально, кожен окремо. Багатомісні

універсалії зіставляються ними із властивостями, що виявляються в окремих індивідуальних об'єктах. Наприклад, зелений, жовтий чи синій колір слугують одномісними універсаліями, а колір як такий – багатомісною універсалією.

Універсалії мають ієрархії спільностей. Кожна така ієрархія завершується у цілковито визначених універсаліях, що не мають підпорядкованих менш визначених й відповідно менш загальних універсалій. Партикулярії й кортежі партикулярій виражають універсалії різних типів: властивості, види й відношення. Своєю чергою, ці універсалії містять подальші властивості, види й відношення й так аж до нескінченості. Реалісти твердять, що онтологія універсалій дає змогу пояснити процедуру предикації й феномен абстрактної референції. Вони вважають граматичне суб'єктно-предикативне речення основною формою атрибутивного мовлення. Прикладами цієї форми можуть бути наступні граматичні речення: «Сократ є мужнім», «Платон є людиною» чи «Сократ є вчителем Платона». Суб'єкт – це окремий термін, що вказує на свого носія й ні на що інше. Натомість предикат – це загальний термін, і як такий він перебуває у референційному відношенні до кожного з об'єктів, до яких він може предикуватися. Тож предикат виражає універсалію. Для пояснення тези, що предикат виражає універсалію, реалісти наводять наступний аргумент: застосовуючи предикатний термін до об'єкта, не просто ідентифікують об'єкт як елемент множини об'єктів, а також ідентифікують універсалію, завдяки якій об'єкти належать до цієї множини. Так, коли твердять, що об'єкт є трикутним, тоді не просто зазначають, що він належить до множини трикутних об'єктів, а вказують на властивість, спільну для усіх елементів множини і, що цей об'єкт виражає цю властивість. Отже, предикати виражають чи конотують властивості, види або відношення. Й там, де наявне істинне граматичне суб'єктно-предикативне речення, універсалія виражена предикатом – референтом суб'єктного терміна граматичного речення. На думку реалістів, усі речі, які збігаються за атрибутом, втілюють якусь одну універсалію. Загальний термін, який позначає певний випадок атрибутивного збігу, виражає або конотує одну й ту ж саму універсалію, яка підтримує або слугує підставою для цього випадку атрибутивного збігу. Феномен абстрактної референції найкраще виражається при застосуванні абстрактного одиничного терміна. Прикладами таких термінів слугують вирази типу «трикутність»,

«мужність», «мудрість». Одиничні терміни, які можуть відігравати роль суб'єкта, завжди йдуть у парах з виразами, які можуть відігравати предикативну роль, – із загальними термінами. Реалісти наполягають, якщо не взяти абстрактні одиничні терміни за засоби референції до універсалій, тоді неможливо задовільно пояснити граматичні речення, у яких вони з'являються. Наприклад, такі граматичні речення, як «Трикутність – це форма», «Мужність – це моральна чеснота», «Мудрість – це мета філософського життя». Тільки філософ, що схвалює онтологію універсалій, може пояснити істинність граматичних речень, у яких фігурують одиничні абстрактні поняття. Реалісти намагаються всюди застосовувати Платонову схему. Тож для кожного прикладу того, що називають збігом за атрибутами, реаліст запропонує окрему універсалію. Вони припускають, що кожен загальний термін, який може функціювати предикативно в істинному граматичному суб'єктно-предикативному реченні, виражає окрему універсалію, і що кожен семантично відмінний абстрактний термін іменує єдину у своєму роді універсалію. Реалісти постають голістами щодо універсалій. Вони відкидають будь-яку спробу редукувати один набір універсалій до іншого. Платоністи вдаються до універсалій задля пояснення атрибутивного збігу між партикуляріями, з метою пояснення чому конкретні партикулярії є такими, якими вони є. Тому універсалії онтологічно важливіші від партикулярій, що їх виражають.

На думку аристотеликів, усе влаштовано якраз навпаки. Існування універсалій виявляється залежним від існування партикулярій, які є тим чи іншим видом речей, характеризуються в той чи інший спосіб або пов'язані в той чи інший спосіб. Такий підхід підважує ключову інтуїцію, що стоїть за метафізичним реалізмом. Номіналісти заперечують, що існують універсалії. Існують різні форми номіналізму. Найрадикальніша версія схвалює онтологію, що містить лише конкретні партикулярії. Вона проголошує, що твердження про універсалії – це просто твердження про конкретні партикулярії, висловленні у прихований спосіб. Існує також форма номіналізму, яку називають теорією тропів. Відповідно до неї властивості чи якості слугують партикуляріями. Кожна з них може перебувати лише в одному об'єкті. Ці якості чи властивості називають тропами. Звідси і назва – «теорія тропів». Наявна ще така форма номіналізму як фікціонізм. Відповідно до неї метафізичний дискурс про універсалії – це лише вигаданий дискурс. Це просто елемент вигаданого сюжету, який викладається.

Реалістська онтологія вважається двокатегоріальною. Вона постулює сутності двох незвідних один до одного видів: партикулярій та універсалій. На думку номіналістів, уся теоретична робота, здійснена двокатегоріальною онтологією реалістів, може бути здійснена онтологічною теорією, яка постулює існування сутностей тільки однієї категорії. Однокатегоріальна онтологія, що містить тільки конкретні партикулярії, має безсумнівну перевагу над двокатегоріальною онтологією з надзвичайно підозрілими сутностями, позбавленими чітких умов ідентичності. Тож єдине, що існує, – це конкретні партикулярії (індивідуальні люди, індивідуальні рослини, індивідуальні тварини, індивідуальні неживі матеріальні об'єкти). На відміну від прихильників суворого номіналізму, прихильники теорії тропів стверджують, що крім конкретних партикулярій, існують такі речі, як атрибути, але заперечують, що атрибути – це сутності, які припускають множинне вираження. Вони погоджуються з тим, що існують такі речі, як кольори, форми, розміри й риси характеру. Але, на відміну від реалістів, вважають, що ці речі постають партикуляріями. За їхнім баченням, конкретні партикулярії мають кольори, форми тощо. Однак атрибути цих партикулярій вважаються настільки ж партикуляріями, чи індивідуальними, як й їхні носії. Прихильники ж фікціонізму пропонують радикальну тезу, за якою усі граматичні речення, які зобов'язують схвалювати існування абстрактних сутностей, хибні. Ключова ідея фікціонізму полягає у тому, що тлумачити твердження, які виглядають як твердження про абстрактні сутності, слід приблизно у той самий спосіб, як тлумачать вигаданий дискурс. Наприклад, твердження «Еней дістався з Трої до Італії» і «Ахіл убив Гектора» слугують складовими вигаданих історій, про які йдеться в «Енеїді» Вергілія та «Іліаді» Гомера відповідно, й поза контекстом цих художніх творів вони вважаються хибними.

При онтологічному аналізі звичних конкретних партикулярій схвалюють одну з двох протилежних позицій: теорію субстратів або теорію кластерів. Відповідно до першої позиції, конкретні партикулярії – це утворення, які складаються з різних властивостей, які пов'язують з партикулярією, і суб'єкта або субстрату, який лежить в її основі й має ідентичність, незалежну від властивостей, – він постає порожньою партикулярією. Порожня партикулярія, або порожній субстрат, слугує буквальним екземпліфікатором цих властивостей. Відповідно до другої позиції, жодних субстратів немає. Звичайні пар-

тикулярії складаються лише з властивостей, пов'язаних із ними. Вони вважаються просто «кластерами» або «жмутами» цих властивостей. Теорія субстратів вважає буквального носія або суб'єкта атрибутів чимось порожнім, позбавленим будь-якої сутності. Кожен атрибут, який може бути істинно приписаний суб'єктові – це щось зовнішнє щодо засадничого буття цього суб'єкта. Прибічників теорії порожніх субстратів можна назвати антиесенціалістами. Вони стверджують, що ніщо не є сутнісним для буквальних носіїв атрибутів. Натомість теорія кластерів постає ультраесенціалістською. Вона вважає, що кожен атрибут, притаманний конкретному об'єктові, постає сутнісним для нього. На думку філософів аристотелівської традиції, ключова проблема в теоріях субстратів і кластерів – це їхнє використання структури «складники – утворення». Аристотелики вважають цю структуру логічно безглуздою. Вони заперечують можливість розуміння відношення «складник – утворення» якимось інакше, ніж версію відношення «частина – ціле», і вважають категоріальною помилкою тлумачення атрибутів речі як її частин. За їхнім баченням онтологи, які підтримують структуру «складник – утворення» наслідують науковців-фізиків. Як останні говорять про атоми, які утворюють молекули, так і перші говорять про атрибути (або атрибути і субстрат), які утворюють конкретні партикулярії. Аристотелики переконані, що метафізики, які вважають, що конкретні партикулярії мають структуру, не повинні обов'язково схвалювати таку концепцію опису цієї структури.

2. Феноменологія структури сутнього

Збагнути буття можна лише за допомогою сутнього. Тільки воно є місцем перебування буття. Сутнє – це все те, що постає предметом досвіду. Слід розрізняти річ і сутнє. Річ скеровує до сутності, тоді як сутнє належить до буття. Сутнє передусім розрізняється як субстанційне й акцидентальне. Перше значення сутнього – сутнє, що існує у самому собі (субстанція). Друге значення – сутнє, яке пов'язується з якимось суб'єктом, перебуває у субстанції. Акцидентальне сутнє розподіляється на дев'ять категорій: кількість, якість, відношення, час, місце, положення, стан, дія, зазнавання. Друге розрізнення відбувається між логічним сутнім (розглядає значення істинності пропозицій, існує лише в розумі) і дійсним сутнім (існує незалежно від факту свідомості чи стає більш-менш обдуманим). Третє розрізнення стосується сутнього у потенції і сутнього в акті. Розрізняють також абстрактне сутнє

(яке відповідає логічному сутньому) і конкретне сутнє (що відповідає реальному сутньому). Багато класифікацій розглядають реальне сутнє. Існує розрізнення між скінченим і нескінченим сутнім, матеріальним і нематеріальним, вічним і тимчасовим, за участю і за суттю, фізичним і моральним тощо.

Фундаментальна онтологічна структура, яка передує будь-якій іншій структурі (матерія-форма, субстанція-акциденції тощо) – це відмінність (композиція) сутності й акту буття. Сутність сама по собі володіє лише здатністю до буття, до існування. Однак в реальному сутньому сутність походить від буття тоді, коли буття поєднується з сутністю і становить з нею одну існуючу цілісність, але все ж таки без збігання із сутністю. Отже, між сутністю й актом буття існує реальна відмінність. Вони творять одне ціле у сутньому, як творять самотійне ціле матерія і форма. Проте все ж таки вони постають двома елементами, різними принципами. Завдяки розрізненню між актом і потенцією, дійсністю і можливістю, яке запропонував Аристотель, було започатковане вчення про буття і сутність. Це вчення було підхоплене схоластикою Середньовіччя й розвинуте Томою Аквінським. Він застосував відношення потенції й акту до багатьох важливих предметних галузей: до матерії і форми (матерія перебуває в потенції щодо актуалізуючої форми), до субстанції й акциденції (скінчена субстанція є потенція стосовно подальшого актуювання завдяки акцидентальним визначенням), й передусім до фундаментального відношення сутності й буття. Здобутки Томи Аквінського, на думку Батісти Мондіна, перевищують напрацювання Аристотеля. Це стосується передусім розуміння буття і сутності сутнього як акту й потенції. Якщо Аристотель завжди розумів потенцію лише як реальну потенцію, якимось чином переддану реальність (передусім як першу матерію), тоді Тома Аквінський осяг потенційність сутності й як чисту можливість до будь-якої дійсності. Вона актуально здійснюється лише завдяки вільному акту творення Бога. За Томою Аквінським, якщо буття слугує принципом будь-якої актуальної дійсності й досконалості буття, тоді має місце Абсолютне буття, яке субстанційно існує в самому собі. Таке розуміння буття Томи Аквінського було сприйнято школою суворих томістів (передусім домініканців), але при цьому розвивалась реальна дистинкція між буттям і сутністю, з іншого ж – акт буття так, як його розумів Тома Аквінський (без якого реальна дистинкція стає безглуздою), найчастіше розумівся неповністю. Звідси уже починається

фатальне «забуття буття» (Мартін Гайдегер), яке укорінилось у мисленні Середньовіччя і Нового часу. Інші схоластичні школи, передусім послідовники Дунса Скота (скотіанці, особливо францисканці), пізніше школа Франциско Суареса (суаресіанці, особливо єзуїти), відхилили реальну дистинкцію і запропонували тільки мисленнєве розрізнення, яке, однак, засноване в предметі. Вони критикували також вчення Томи Аквінського про акт буття і потенцію сутності. Ці проблеми, навіть у неосхоластиці, так і не були розв'язані.

Буття слугує основою сутнього як такого. Це внутрішня основа буття сутнього, його реально-конститутивний принцип. Вона називається принципом існування дійсного сутнього. Буття постає внутрішньою основою, внутрішнім принципом, завдяки якому сутнє у всьому його змісті буття (у своїй досконалій визначеності буття) покладене як актуальне сутнє. Це є принцип актуально здійсненого змісту буття сутнього. З буттям пов'язана перебутність – можливість небуття, яка врешті-решт з часом здійснюється.

Зміст буття схоплюють у поняттях. Воно називається чистим змістом буття, бо позначає позитивність без негативності, зміст буття без обмеження сутності. До понять, що містять позитивний зміст, який не відмінює себе, й допускає необмежене розширення належать «буття», «життя», «знання», «доброта», «любов» тощо. Буття виявляється принципом усіх реальних змістів буття усього реального сутнього. Нормою можливості чи неможливості слугує буття. Якби дійсного буття не було взагалі, тоді ніщо також не було би можливим. Але дійсність передбачає можливість, а можливість передбачає дійсність. Тож буття постає основою (принципом) усього існуючого. Буття виявляється також принципом усіх лише можливих змістів буття, які можуть здійснюватися у всіх лише можливих (недісних або ще недісних) сутніх. Звідси розуміння буття (акту буття) як принципу необмеженої дійсності буття. У ньому поєднуються два аспекти: існування і змісту буття. Буття як принцип принципово необмежене. Воно слугує основою необмеженого горизонту буття. Буття як горизонт має свою основу в бутті як принципі. Сутність – це принцип обмеженості. Вона у негативному відношенні до нескінченного передбачає відносно заперечення нескінченного буття й таким чином конститує скінчене як таке. Тому скінчене сутнє не є само буття. У ньому покладений лише обмежений зміст буття. Завдяки своїй сутності, що відносить до іншого й виокремлює з іншого, сутнє

перетворюється на власну визначеність. З цього розуміння сутності отримують сутнісну спільність і зв'язаність усього скінченого сутнього: усе зараховане до всього іншого і залежне від усього іншого, кожне виокремлюється з усього іншого і тим самим покладає себе у певний, властивий йому смисловий образ у цілому бутті.

Буття постає внутрішньою основою для дійсного сутнього в його реальному змісті буття. Однак буття як таке не є буття обмеженого і скінченого сутнього (інакше мав би місце збіг буття і сутнього). З буттям не дана сутність цього скінченого сутнього. Буття не є сутність, сутність не є буття. Буття і сутність слугують реальними принципами скінченого сутнього, вони протилежні один одному у своїй конститутивній функції. Але їхня протилежність знята в реальній єдності сутнього. Буття і сутність дають одне, реальне і конкретне сутнє, яке, оскільки воно є, сутнісно єдине, тотожне із самим собою.

Уже Аристотель спробував звести шляхом абстракції зміст досвіду (види і властивості речей) до найвищих родів, що більше не перевершуються. Він називав їх категоріями (способами висловлювання), які не зводяться одна до одної й тому більше не узгоджуються в унівокативному родовому понятті, а тільки в аналогічному понятті буття. Унівокативним (однозначним) називають поняття, яке про усі окремі речі, до яких воно стосується, висловлюється в одному й тому ж смислі. Аналогічним же поняттям називають поняття, яке, хоча і зберігає своє значення, але по суті висловлюється різноманітними способами, в різному, переносному смислі. В єдності смислу воно подібне на унівокативне поняття, у різноманітності вживання – на еківовкативне (багатозначне) слово.

Найважливішим відношенням у системі категорій Аристотеля постає розрізнення субстанції і акциденції. Субстанція онтологічно первинна, усі ж інші види буття похідні від неї й стосовно неї предикативні. Субстанції знаходяться в основі усього й складають предмети або суб'єкти усього іншого. Якби їх не було, не існувало б нічого. У Аристотеля субстанція протистоїть усім подальшим категоріям (акциденціям). Субстанція – це таке в собі існуюче сутнє, яке самостійно існує і не потребує жодного носія, а навпаки виключає такий носій. Платон «першою субстанцією» вважав всезагальну ідею як «істинно сутнє», зате окрему річ, залежну від неї, розумів як «другу субстанцію». Аристотель відхилив вчення Платона про ідеї і наголосив на цінності реальності одиничного при зіставленні з загальним.

Одиничним для нього постає «перша субстанція», лише вона слугує субстанцією у власному розумінні цього слова, зате всезагальне поняття, яке створюється про нього, лише аналогічно названа «друга субстанція». У цьому смислі поняття субстанції увійшло до традиції філософського мислення, особливо до середньовічної схоластики. Однак у Новий час вже у Рене Декарта і Бенедикта Спінози воно отримало різноманітні, на думку Батісти Мондіна, хибні тлумачення, аж до фізікалістсько-атомістичного поняття субстанції новітнього природничонаукового мислення, яке багато за якими ознаками, зазначав він, не досягає філософського поняття субстанції.

Під субстанцією (від лат. *substantia* – «сутність, те, що існує само собою») у метафізиці розуміють конкретне сутнє, те, що існує «в собі» й не слугує визначенням чогось іншого, це субстрат (носій) властивостей, які йому притаманні й можуть висловлюватись про нього. У мовно-граматичному розумінні це є суб'єкт висловлювання, про який висловлюється «об'єкт», тоді як він сам не може висловлюватись про інше. Акциденцією (від лат. *accidens* – «привнесене») називають властивість субстанційного сутнього, отже щось, що не існує й не могло би існувати «в собі», а є «в іншому» або при деякому іншому, тому необхідно деяке інше (субстанція) як його «носій», якому притаманне відповідне визначення. Граматично акциденція передбачає «суб'єкт», про який, як його визначення, вона висловлюється. Відношення акциденції до субстанції позначається як інгеренція (від лат. *inhaerere* – «бути прив'язаним, властивим, притаманним»), унаслідок цього акциденція зазвичай визначається як щось, що вимагає суб'єкта інгеренції. На відміну від цього субстанція постає тим, що не вимагає суб'єкта інгеренції. Ось чому субстанція – це сутнє в першому і початковому смислі, акциденція ж – лише в аналогічному, залежному і похідному від субстанції смислі.

3. Герменевтика принципів буття

Перехід від сутнього до буття не є емпіричним, не перевіряється емпіричним шляхом, не подає нам цього і безпосередній досвід. Це теоретичний перехід, який здійснюється через чисті розумування. Розумування ж засноване на фактах, аксіомах і принципах. Принципами буття вважаються фундаментальні закони буття і мислення як єдине ціле. Зазвичай називають три таких закони: закон причиновості, закон участі й закон доцільності. Принципи метафізики розглядають

не співвідношення між ідеями, а зв'язки між речами. Вони не тільки забезпечують гарантії коректності для метафізичного мислення, але й надають міцний фундамент речам.

За принципом причиновості, усяка річ, що має незалежне буття або поставання, не може бути причиною самої себе, а має існування в причині, яка відмінна від неї. Його можна сформулювати різними способами: всяке явище має свою причину; усе те, що постає, має причину; усе те, що стається, передбачає один принцип, який його утворює; усе те, що має початок, є витвором якоїсь причини. Розуміння необхідності підстави для усього становлення й усіх змін наявне уже в античній філософії. Платон зауважував: «Однак усе виникаюче повинно мати якусь причину для свого виникнення, оскільки виникнути без причини цілком неможливо». В Аристотеля вихідним пунктом розвитку проблеми підстави постає принцип тотожності підстави і причини. На його думку, сам факт існування знання свідчить про наявність необхідних істинних, недоказуваних, вихідних підстав – початків. Тож головною метою науки повинно бути знаходження підстав – причин, завдяки яким за правилами силогізму висновувались би усі необхідні наслідки. Засобом досягнення такої мети слугує перша фігура силогізму. Аристотель досліджував проблему підстави в єдності з причиною того, що він називав «рухом», розуміючи під ним будь-яку зміну, а саме виникнення речей як здійснення можливості, що вимагає відповідної дійової причини. Остання виражена тезою: «що би не рухалось (або не знаходилося в русі), рухається іншим». Таке розуміння підстави руху уточнюється Томою Аквінським. Він визначав рух лише як перехід від потенції до акту. Інші форми руху звідси виключаються. Такий принцип поставання усього сутнього слугує підставою передусім для доведення буття Божого і в такому його значенні входить у подальшу традицію. У Новий час Готфрид Ляйбніць вперше сформулював принцип достатньої підстави. За допомогою цього принципу він намагався розв'язати проблему співвідношення істин необхідних й істин випадкових, й тим самим – показати зв'язок між двома протилежними лініями: емпірико-індуктивною лінією Бейкона – Лока й раціоналістичною лінією Декарта – Спінози. Готфрид Ляйбніць розглядав проблему достатньої підстави у контексті зв'язку концепції «можливих світів» й «попередньо встановленої гармонії» із принципами повноти й досконалості. За концепцією «можливих світів», істини розуму слугують істинами для усіх

«можливих світів», а випадкові істини – лише для деяких. Тому завдання полягає у знаходженні цих світів. Воно розв’язується засобами спекулятивної теології. Оскільки Бог всемудрий і всеблагий, творячи наш світ, він, на думку Готфрида Ляйбніця, обрав зі всіх можливих світів найкращий, де усе гармонійно. Тож порядок ідей відповідає порядку речей. При цьому Готфрид Ляйбніць зазначав, що сам Бог є щось таке, що можна збагнути через принцип достатньої підстави: «Достатня підстава, яка своєю чергою не потребувала би іншої підстави, повинна перебувати поза цією низкою речей випадкових й полягати в субстанції, яка складає причину цієї низки буття; у протилежному випадку немає жодної іншої достатньої підстави, на якій можна було би зупинитись. Така остаточна причина речей називається *Богом*». Тож Готфрид Ляйбніць розумів принцип достатньої підстави не тільки у логічному, але й онтологічному смислі. Відповідно до нього, усе реально сутнє вимагає деякої підстави свого існування і своєї сутності. Підстава в достатній підставі фіксує об’єкт через сукупність тих визначень, шляхом яких він розкривається як предмет діяльності. Структура достатньої підстави включає категорії причини й основи. Основа виражає змістовий бік достатньої підстави, а причиновість визначає її формальний бік – правила й закони, які дають змогу перевести вихідне у наступне. Основні застереження проти об’єктивної вартості принципу причиновості висунув Девід Г’юм. На його думку, причиновий зв’язок не має об’єктивної цінності. Між речами не існує жодного зв’язку. Зв’язок існує тільки між враженнями та ідеями. Причиновий зв’язок постійно пов’язує певні ідеї, наприклад, ідею вогню з ідеєю тепла. Цей зв’язок є результатом звички: звички виявляти певну закономірність у послідовності визначених сприйнять. Через них надається назва причини до самого сприйняття, яке вона випереджує, й наслідку – до сприйняття, яке йде за ним. Імануель Кант спростував теорію Девіда Г’юма про те, що принцип причинності не збудований апостеріорі через спостереження і звичку, а поданий у розумі апріорі, слугує для поєднання явищ, але не застосовується поза їхнім природним світом. На його переконання, явища, які становлять світ природи, пов’язані між собою необхідними взаємозв’язками, і ці взаємозв’язки виражені природними законами. Принцип причинності не може бути доведений аналітико-дедуктивно, а лише синтетико-редуктивно. Його не можна висновувати аналітично ні з поняття (скінченого) сутнього, ні з

поняття тотожності чи суперечності, оскільки при цьому отримують деякий новий зміст, якого раніше в ньому поняттєво не містився. Речення «Кожна дія вимагає причини» можна було би визнати аналітичним положенням за умови попереднього роз'яснення, що таке дія, а це вже передбачає, що вона спричинена іншим. У такому випадку положення не виражає нічого нового і перетворюється на порожню тавтологію. Звідси випливає, що принцип причиновості породжує синтетичне висловлювання, яке перевищує суб'єкт положення (контингентне сутнє) завдяки подальшому визначенню. Його логічну структуру можна позначити як «синтетичне речення апріорі». Георг Гегель розумів підставу як те, що покладає або виробляє, опосередковує обумовлене (наслідок). Критерієм виокремлення формальної, реальної й повної підстави у нього постає різний характер відношень між умовою й зумовленим. У формальній підставі умова й зумовлене не мають різного змісту, вони постають як однакові, абстрактно-тотожні. У реальній підставі фіксується таке відношення між причиною і наслідком, коли у змісті причини наявні моменти, які відмінні від тих, що наявні у змісті наслідку. Реальна підстава, як і формальна, має формальний характер. Але якщо формалізм формальної підстави породжений тотожністю умови й зумовленого, тоді формалізм реальної підстави – розрізненням між умовою й зумовленим, за якого вибір підстави немає суворого критерію. Односторонність формальної й реальної підстав знімається повною підставою. Повна підстава постає єдністю тотожності й розбіжності умови та зумовленого. У повній підставі, за Георгом Гегелем, зовнішній і випадковий характер відношень між умовою й зумовленим змінюється необхідним зв'язком. У такій перспективі повна підстава постає осягненням сутності.

Принцип причиновості доповнюється принципом участі. Це той принцип, що водночас із принципом причиновості гарантує перехід від сутнього до його основи. Термін «участь» у виразі «брати участь» означає «взяти частку в», а не «взяти частину чогось». Тож описуючи співвідношення між сутнім і буттям, вживають термін «співучасть». Поняття «принципу співучасті» є одним із великих витворів Платона. Він послуговується ним для того, щоб пояснити взаємозв'язок між Ідеями і чуттєвою дійсністю. Поняття співучасті запроваджено Платоном для обґрунтування подібності, а отже, – і відношення присутності й спільності між ідеальною і чуттєвою формою речей. У

Платона принцип співучасті діє на рівні формальної й екземплярної, а не на рівні дійової причиновостей. Це означає, що, на його погляд, речі не утворені з Ідей, не є їхніми наслідками, але завдяки співучасті уподібнюються до них. Їхні форми створені на взірць Ідей. Прокл, як й інші неоплатоніки, надавав великого значення принципу співучасті, покладаючи його в основу усієї своєї системи, яка постає захопливим процесом співучасті. У постулаті Проклової метафізики зазначалося, що: «всяке задіяне є нижче від того, в якому бере участь, а воно, своєю чергою, нижче від того, хто не бере участі. Тому воно є недосконале перед участю, але стає досконалим через співучасть, учасник цілковито підпорядкований тому, від кого бере участь як у співучасті, в якому він виступає учасником». Важливе доповнення у подальший розвиток принципу співучасті вніс Северин Боецій, який поклав у його основу запит щодо того, чи творива були б кращими за суттю (а тому сутнісно чи внутрішньо кращими), чи через співучасть (а тому зовнішньо кращими).

Тома Аквінський запропонував потрійний розподіл співучасті:

- 1) участь виду у роді або індивіда у виді;
- 2) участь субстанції у властивостях або матерії у формі;
- 3) участь наслідку у своїй причині.

Перші два види Корнеліо Фабро назвав участю «предикаментальної співучасті», а третій вид – «трансцендентальною співучастю». Тома Аквінський включив принцип участі в Аристотелеву структуру акту і потенції. Він почав пояснювати причиновість поняттям співучасті. Поняття участі уможливорює, з одного боку, подібність між причиною і наслідком, оскільки наслідок має ту ж досконалість причини, а з іншого боку, як дійсність причини, наслідок може мати лише одну частину того, що іншому належить універсально, беручи участь у своїй причині.

Третій принцип, який неможливо оминати в розумінні сутнього, це принцип доцільності або фінальності. Доцільність – це підпорядкування потенції актові. За цією дефініцією, акт – це мета, яка зрушує потенцію. Однак, це визначення надто звужене, адже доцільність розглядає не лише пасивну потенцію, але й особливу активну, що характеризує і визначає спосіб дії. Той, хто діє, виконує це з певної мети. Це є достатньою підставою дії. У такому контексті слушним буде наступне формулювання, яке визначає принцип доцільності: кожен, хто діє, робить це відповідно до кінцевої мети.

Існування доцільності у природі є абсолютно незаперечною. Це та регулярність, порядок, гармонія, які спостерігаються у макро- і мікрокосмосі. Це вражаючий порядок, який послуговується точними і незмінними законами. Нічого у світі не відбувається випадково, а тому випадок є виявом незнання. Присутність доцільності у сутньому, в якому відсутній розум, породжує запит про походження такої доцільності й спонукає розум до пошуку цього походження поза і понад світом природи.

Телеологія як вчення про доцільність і кінцеву мету покладена в основу телеологічної картини світу, яка притаманна усій античній філософській класиці. Вона була визначальною уже для світового закону («Логосу») Геракліта, як і для світового розуму («Нусу») Анаксагора, однак дискутувалася у теорії простого випадку в атомістиці Демокрита. Для Платона вічна ідея була не тільки досконалим прообразом, але й метою земних речей, які уподібнюються їй і прагнуть до найвищої ідеї блага. Аристотель до аналізу руху залучав не тільки причину дії, а й причину мети. У меті він бачив конститутивний принцип всякого руху або зміни. Це чистий акт Божої дійсності, яка, як вище благо й остаточна мета, – все до себе притягує і містить у русі. Стоїки у вченні про насінневий Логос, сили проростання природи, які розгортаються фінально, міркують так само телеологічно, як і неоплатоніки з їхньою ідеєю повернення усіх речей до Божої праєдності, з якої вона виникла. Фінальне античне розуміння світу, аналог Біблійного вчення про Творіння, було сприйняте християнським мисленням. Це помітно уже у схоластичній філософії, особливо у Томи Аквінського. Для нього Бог, як «саме буття», є «найвище благо», отже, «остаточна мета» усього, що відбувається. Йдучи за Аристотелем, Тома Аквінський сформулював основоположення: «Всяке діюче діє задля деякої мети», а також наступне основоположення: «природне прагнення не може йти у порожнечу». У цьому виражена не тільки цілевизначеність, але й цілевпевненість природного прагнення. З початком Нового часу принцип фінальності піддається сумніву. Уже Рене Декарт, який математично ясне і чітке розуміння зробив нормою істини й достовірності, не заперечуючи фінальність подій, відмовляється від неї тому, що її не можна досягнути ясно і чітко. У механістичній картині світу Нового часу для фінальності настільки ж мало місця, наскільки і в позитивістському і матеріалістичному природознавстві. Це зумовлено тим, що теле-

ологічний порядок природи передбачає деякий упорядковуючий Розум, що пізнає цілі й спрямовує події. У результаті передбачається Бог як Творець і Розпорядник світу. Оскільки науково це припущення запровадити неможливо, то повинна бути виключена і фінальність. Телеологічне розуміння світу продовжувало жити у вченні Готфрида Ляйбніця, в німецькому романтизмі, німецькому ідеалізмі – у натур-філософії Фрідріха Шелінга і Георга Гегеля.

4. Структурне числення специфікованих функцій

Наукова філософія відрізняється від простої філософії завдяки методу. Наукове філософське дослідження проводиться методично і систематично. Метод у загальному розумінні вказує на спосіб проходження, за яким здійснюється діяльність мислення або послідовність дій. Він містить у собі ідею визначеного напрямку і послідовного руху цим шляхом в інтелектуальних операціях. У чіткому значенні під методом слід розуміти спосіб відповідного проходження, який застосовується для досягнення визначеної мети. Будь-яка наука за визначенням є методичною, її теорія передбачає метод її побудови. Проблема методу метафізики завжди була у центрі уваги усіх прихильників цієї галузі науки. Так для Платона найкращим із методів була діалектика як сходження до істини шляхом її пошуку і захисту від виразників протилежних позицій. Метод Платона називається низхідним методом. У ньому за точку виходу слугують найперші принципи, ідеї чи монади, а точкою прибуття постають матеріальна і чуттєва дійсність. Це, по суті, дедуктивний, синтетичний або композитивний метод. Аристотель, навпаки, надав метафізичній науці суворой логічної структури. Метод Аристотеля вважається висхідним методом. З його допомогою відштовхуються від чуттєвого, матеріального світу і здійснюються до нематеріального світу, і зрештою досягають Першопринципу, Нерухомого Рушія. Метод Аристотеля за таких обставин постає індуктивним, аналітичним або резолютивним методом. Він називається резолютивним тому, що ним Аристотель намагався обґрунтувати наслідки (або явища) у причинах. Тома Аквінський розглядав метод метафізики у двох його головних аспектах: резолютивному і композитивному. Перший застосовується на шляху сходження. Це висхідний метод руху від часткового сутнього до універсальних причин; від конкретних визначень до самого буття; від змісту речі до її необхідних зумовлень.

Другий аспект, композитивний, застосовується у зворотному напрямку. Це низхідний метод руху думки від універсальних причин до часткових, від буття як такого до сутнього, наділення сутнього його внутрішнім змістом вищої дійсності. Епоха Нового часу і новітніх часів була не тільки доброю для науки, а й спромоглася на напрацювання багатьох нових методів та на переформулювання деяких давніх. Френсіс Бейкон у «Новому органоні» подав індуктивний метод, Рене Декарт у «Роздумах про метод» запропонував метод аналізу і синтезу, Бенедикт Спіноза застосував у своїй «Етиці» метод аксіоматичної дедукції, Девід Г'юм у «Трактаті про людський розум» запровадив метод асоціації ідей, Імануель Кант у «Критиці чистого розуму» виробив трансцендентальний метод, Георг Гегель у «Науці логіки» обстоював діалектичний метод, Едмунд Гусерль у своїх «Ідеях до чистої феноменології» описав феноменологічний метод, а Ганс-Георг Гадамер в «Істині й методі» запропонував критерії нового герменевтичного методу. Метод метафізики мусить гармонійно поєднуватися з потребами свого предмета і своєї мети. Метод метафізики не може бути точно таким самим, яким послуговуються інші науки. Метафізика не може послуговуватися ні математичним методом, який пов'язаний з кількістю, ні експериментальним методом, що пов'язаний із матерією.

Метод метафізики можна назвати феноменологічно-трансцендентальним методом. Феноменологічним, оскільки він проводить ретельний аналіз сутнього як такого або його універсальних виявів. Трансцендентальним, оскільки він веде до пошуку остаточних умов, які уможливлють сутнє. Метод метафізики зажди має трансцендентальний характер, оскільки його застосування супроводжується радикальним переступом меж досвіду. Однак йому передують уважне і ретельне спостереження за феноменами, що супроводжується рефлексією.

Традиційний метафізичний метод може бути узагальнений сучасною метафізичною логікою Ярослава Гнатюка. Сучасна метафізична логіка за його концепцією – це математична інтерпретація субстанційної онтології як неформальної логіки. Сучасна версія метафізичної логіки Ярослава Гнатюка заснована на його сучасній версії діалектичної логіки. Сучасна діалектична логіка має назву функціовальної діалектики. Відповідно сучасна метафізична логіка – назву функціовальної метафізики. Основи сучасної діалектичної логіки повною

мірою будуть пояснені при розгляді специфіки її теорії. Вони допоможуть краще збагнути й особливості сучасної метафізичної логіки. Таке відтерміноване пояснення слугує окремим прикладом сходження від абстрактного до конкретного.

Сучасна метафізична логіка як філософський метод – це онтологічний структурний аналіз, а як логічне числення – структурне числення специфікованих функцій. Численням називають алгоритм побудови нових логічних об'єктів із заданих, поданий одночасно з їхньою інтерпретацією. Специфікованими функціями – першопорядкові пропозиційні функції у вигляді суб'єктних й предикатних функцій, аргументами яких слугують метафізичні категорії (субстанція, якість й кількість), а значеннями – нелогічні терміни (логічні суб'єкти й предикати). Суб'єктні й предикатні функції у вигляді математичних речень посідають відповідні місця у структурі граматичних суб'єктно-предикативних речень формальної логіки, перетворюючи їх на приєднуючі функції сучасної метафізичної логіки.

Традиційна метафізична логіка Аристотеля генетично походить від його традиційної формальної логіки (генетичний зв'язок двох об'єктів «А» і «В» має місце тоді, коли «В» за часом йде після «А» й постає з нього, при цьому «А» перетворюється на «В»). Двокатегоріальна онтологія речей і властивостей задає концептуальну схему тверджень традиційної формальної логіки Аристотеля. За цією концептуальною схемою, суб'єкт співвідноситься із річчю, носієм властивості, предикат – із самою властивістю. Тож традиційну формальну логіку Аристотеля більш точно називають атрибутивною логікою або логікою атрибутивної мови. Відповідно двокатегоріальна онтологія партикулярій та універсалій задає концептуальну схему тверджень традиційної метафізичної логіки Аристотеля. У концептуальній структурі метафізичних тверджень суб'єкт співвідноситься із партикулярією, а предикат – із універсалією. Метафізичні твердження традиційної метафізичної логіки Аристотеля утворюються із тверджень його традиційної формальної логіки, шляхом подання їхніх суб'єктних і предикатних термінів у вигляді метафізичних категорій. Унаслідок такої процедури суб'єкт набуває статусу партикулярії, а предикат – універсалії. Місце суб'єктного терміна у традиційному метафізичному твердженні займає така партикулярія, як перша субстанція (індивідуальна річ або індивід), місце предикатного терміна можуть займати такі універсалії, як друга субстанція (вид або рід), якість чи кількість.

Аристотелева граматична система категорій постала унаслідок абстрагування мовних відношень. Вона виражає принцип, за яким устрій світу – це устрій мови. Тож у ній фізична картина світу і мовна картина світу збігаються. А між фізичною й метафізичною картиною світу наявне аналогічне відношення, яке зафіксоване мовною картиною світу.

Граматична система категорій Аристотеля містить 10 категорій. Серед них перша субстанція (сутність чи окрема річ) й дев'ять акцидентальних властивостей: друга субстанція (вид чи рід як спільна ознака речей), якість (відмітна ознака речей), кількість (уривчаста чи безперервна величина речей), відношення (стосунок до інших речей), місце (знаходження речей), час (тривалість існування речей), положення (розташування речей), володіння (належність речам чогось), дія (активність речей), зазнавання (пасивність речей). Це метафізичні категорії. З 10-ти категорій метафізики, виокремлених Аристотелем, конкретне незалежне існування позначає лише перша (індивідуальна) субстанція («Це – кінь»), а інші – якість («білий»), кількість («високий»), відношення («швидший») й усі решту – подають лише допоміжні способи буття, оскільки їхнє існування підпорядковується (індивідуальній) субстанції. Серед усіх інших категорій категорія субстанції посідає особливе місце. Усі інші категорії її передбачають. Категоріями ж метафізичної логіки, як традиційної, так й сучасної, за Андрієм Шуманом, вважаються лише чотири з десяти категорій метафізики: субстанція (перша і друга сутність), якість і кількість. Вони складають логічну мову субстанційної онтології або логічний зміст вчення усієї логіки як логічної онтології метафізичних категорій.

Граматична система категорій Аристотеля слугує резервуаром концептів, якими послуговуються при побудові метафізичних тверджень. З резервуару концептів беруться відповідні категорії і ставляться на певні предикатні місця. Метафізичні твердження традиційної метафізичної логіки будуються шляхом приєднання типових предикатів (предикатів субстанції у вигляді видів і родів, предикатів якості й предикатів кількості) як типових способів розуміння у статусі категорій (класів предикатів) до індивідів (окремих речей). Унаслідок цього невідома річ через відомі властивості постає осмисленою і зрозумілою. Метафізичні речення сучасної метафізичної логіки Ярослава Гнатюка – це граматичні суб'єктно-предикативні речення, частинами яких слугують математичні речення у вигляді

суб'єктних і предикатних функцій. Тож вони мають змішану чи комбіновану граматико-математичну структуру, поєднують в собі граматичний і математичний стилі логічного синтаксису.

До головних термінів сучасної метафізичної логіки Ярослава Гнатюка належать описуюча функція, приєднуюча функція і висновуюча функція. Описуюча функція – це модифікована фіксація першопорядкової пропозиційної функції, аргументом-змінною якої слугує певна метафізична категорія зі списку метафізичних категорій, складеного із першої сутності (першої субстанції, індивіда, індивідуальної речі) й другої сутності (другої субстанції, виду і роду), якості й кількості, функцією-константою – відповідний нелогічний термін зі списку нелогічних термінів, складеного із суб'єктного і предикатного термінів. Вона може набувати вигляду суб'єктної і предикатної функції. Суб'єктна функція – це модифікована фіксація першопорядкової пропозиційної функції, аргументом-змінною якої слугує категорія першої сутності (окрема річ, індивідуальна субстанція), а функцією-константою – суб'єктний термін. Її схема: « $S(r)$ », де « S » – суб'єкт, « r » – річ. Вона читається: «Функцію суб'єкта виконує річ ($S - S(r)$)». Предикатна функція – це модифікована фіксація першопорядкової пропозиційної функції, аргументом-змінною якої можуть слугувати категорії другої сутності (виду чи роду, спільної ознаки), якості (відмітної ознаки) й кількості (безперервної чи уривчастої величини), а функцією-константою – предикатний термін. Її схеми: « $P(s)$ », « $P(a)$ » і « $P(c)$ », де « P » – предикат, « s » – вид чи рід, « a » – якість, « c » – кількість. Схема « $P(s)$ » читається: «Функцію предиката виконує вид або рід ($P - P(s)$)»; схема « $P(a)$ » читається: «Функцію предиката виконує якість ($P - P(a)$)»; схема « $P(c)$ » читається: «Функцію предиката виконує кількість ($P - P(c)$)».

Приєднуюча функція – це герменевтична інтерпретація суб'єктної функції через приєднання до неї предикатної функції і тлумачення суб'єктної функції на підставі предикатної функції шляхом її узагальнення у ній та набуття нею її статусу і значення. Серед приєднуючих функцій можна виокремити речово-сутнісну, речово-якісну і речово-кількісну функції. У речово-сутнісній функції суб'єктною функцією слугує перша сутність, яка герменевтично інтерпретується як предикатна функція зі статусом другої сутності у вигляді виду чи роду. Її схема: « $S(r) - P(s)$ ». Вона читається: «Суб'єктна функція зі статусом речі $S(r)$ тлумачиться шляхом

приєднання до неї предикатної функції зі статусом виду чи роду $P(s)$ й узагальнюється у ній, набуваючи її статусу і значення ($S(r) - P(s)$)». Наприклад, «Окреме ($S(r)$) – це кінь ($P(s)$)». Узагальненням цього твердження слугує поняття (предикат) «Окремий кінь». У речово-якісній функції суб'єктною функцією слугує перша сутність, яка герменевтично інтерпретується як предикатна функція зі статусом якості. Її схема: « $S(r) - P(a)$ ». Вона читається: «Суб'єктна функція зі статусом речі ($S(r)$) тлумачиться шляхом приєднання до неї предикатної функції зі статусом якості ($P(a)$) й узагальнюється у ній, набуваючи її статусу і значення ($S(r) - P(a)$)». Наприклад, «Цей кінь ($S(r)$) – білий ($P(a)$)». Узагальненням цього твердження слугує поняття (предикат) «Білий кінь». У речово-кількісній функції суб'єктною функцією слугує перша сутність, яка герменевтично інтерпретується як предикатна функція зі статусом кількості. Її схема: « $S(r) - P(c)$ ». Вона читається: «Суб'єктна функція зі статусом речі ($S(r)$) тлумачиться шляхом приєднання до неї предикатної функції зі статусом кількості ($P(c)$) й узагальнюється у ній, набуваючи її статусу і значення ($S(r) - P(c)$)». Наприклад, «Цей білий кінь ($S(r)$) – високий ($P(c)$)». Узагальненням цього твердження слугує поняття (предикат) «Високий білий кінь».

Висновуюча функція – це метафізичне висновування, в якому модифіковану фіксацію першопорядкової пропозиційної функції отримують необхідним чи правдоподібним шляхом. Серед необхідних висновуючих функцій можна виокремити якісну висновуючу функцію і кількісну висновуючу функцію. У якісній висновуючій функції якість слугує медіатором комунікативної інформаційної взаємодії між двома комунікантами граматичного речення: другою сутністю й окремою річчю. Її схема: « $P(s) - M(a) - S(r)$ ». Вона читається: «Функцію медіатора виконує якість ($M(a)$), функцію першого комуніканта – друга сутність ($P(s)$), а функцію другого комуніканта – окрема річ ($S(r)$), отже, через якість ($M(a)$) друга сутність ($P(s)$) комунікативно інформаційно взаємодіє із окремою річчю ($S(r)$) у засновках і поєднуюється з нею у висновку ($P(s) - S(r)$)». Наприклад, «Кінь ($P(s)$) – тварина білого кольору ($M(a)$). Тварина білого кольору ($M(a)$) – Росинант ($S(r)$). Отже, кінь ($P(s)$) – Росинант ($S(r)$)».

У кількісній висновуючій функції кількість слугує медіатором комунікативної інформаційної взаємодії між двома комунікантами граматичного речення: другою сутністю й окремою річчю. Її схема:

« $P(s) - M(c) - S(r)$ ». Вона читається: «Функцію медіатора виконує кількість ($M(c)$), функцію першого комуніканта – друга сутність ($P(s)$), а функцію другого комуніканта – окрема річ ($S(r)$), отже, через кількість ($M(c)$) друга сутність ($P(s)$) комунікативно інформаційно взаємодіє із окремою річчю ($S(r)$) у засновках і поєднується з нею у висновку ($P(s) - S(r)$ ». Наприклад, «Кінь ($P(s)$) – одна тварина білого кольору ($M(c)$). Одна тварина білого кольору ($M(c)$) – Росинант ($S(r)$). Отже, кінь ($P(s)$) – Росинант ($S(r)$)».

Серед отриманих правдоподібним шляхом висновуючих функцій можна виокремити речово-якісну висновуючу функцію і речово-кількісну висновуючу функцію. У речово-якісній висновуючій функції якість слугує медіатором комунікативної інформаційної взаємодії між двома комунікантами граматичного речення: окремою річчю і другою сутністю. Її схема: «($S(r) - M(a) - P(s)$)». Вона читається: «Функцію медіатора виконує якість ($M(a)$), функцію першого комуніканта – окрема річ ($S(r)$), а функцію другого комуніканта – друга сутність ($P(s)$), отже, через якість ($M(a)$) окрема річ ($S(r)$) комунікативно інформаційно взаємодіє із другою сутністю ($P(s)$) у засновках і поєднується з нею у висновку ($S(r) - P(s)$ ». Наприклад, «Кінь ($S(r)$) – білий ($M(a)$). Білий кінь ($M(a)$) – тварина ($P(s)$). Отже, кінь ($S(r)$) – тварина ($P(s)$)».

У речово-кількісній висновуючій функції кількість слугує медіатором комунікативної інформаційної взаємодії між двома комунікантами граматичного речення: окремою річчю і другою сутністю. Її схема: «($S(r) - M(c) - P(s)$)». Вона читається: «Функцію медіатора виконує кількість ($M(c)$), функцію першого комуніканта – окрема річ ($S(r)$), а функцію другого комуніканта – друга сутність ($P(s)$) отже, через кількість ($M(c)$) окрема річ ($S(r)$) комунікативно інформаційно взаємодіє із другою сутністю ($P(s)$) у засновках і поєднується з нею у висновку ($S(r) - P(s)$ ». Наприклад, «Кінь ($S(r)$) – один ($M(c)$). Один кінь ($M(c)$) – тварина ($P(s)$). Отже, кінь ($S(r)$) – тварина ($P(s)$)».

Метафізична логіка, як традиційна, так і сучасна, заснована на двох припущеннях: припущенні наповненості й припущенні двозначності. За припущенням наповненості (об'єктності), аргументи і значення суб'єктних і предикатних функцій постають класами, що не містять предмети, які не існували і не існують. Відповідно до припущення двозначності (бівалентності), приєднуючі функції оцінюються як істинні або хибні. Вони відповідають дійсності або не відповідають їй.

Лекція 3. ВЧЕННЯ СПЕЦІАЛЬНОЇ МЕТАФІЗИКИ ПРО КОНКРЕТНУ СТРУКТУРУ

План лекції

1. Спекулятивна космологія.
2. Спекулятивна антропологія.
3. Спекулятивна психологія.
4. Спекулятивна теологія.

Виклад лекції

1. Спекулятивна космологія

Спекулятивна космологія – це вчення про Всесвіт як метафізичну проблему. Вона вважається метафізичним відгалуженням космології, повністю відірваним від спостережень. Основним поняттям спекулятивної космології слугує Всесвіт. Всесвіт розуміється як цілісний і взаємопов'язаний світ, як єдине зв'язане ціле. В античності Всесвітом називали ідеально упорядковану й організовану цілісність. У сучасній космології Всесвіт – взаємопов'язаний світ з однією конкретною історією.

Космологія, на думку Платона, виокремлює вічні Форми й виявляє Богів, які управляють Космосом. Він вважав, що саме систематично спостерігаючи за небом, людина вперше почала розмірковувати про природу речей, проводити розподіл доби і року, досліджувати числа і математику й навіть займатися самою філософією, цим даром Богів, який приносять людям найбільше визволення і свободу духу. Всесвіт, за Платоном, живий вияв Божого Розуму, і цей Розум явно проявляє себе лише на небі.

Концепції Всесвіту в спекулятивній космології подані вченнями Платона, Аристотеля й християнської теології. Платон одним з перших дав опис походження Всесвіту. У цьому описі він розрізнив великий і малий упорядкований світ, які отримали відповідні назви: макрокосм й мікрокосм. Макрокосм розумівся ним як астрономічний світ зірок і планет, мікрокосм – як світ людського буття. Ці два світи побудовані за аналогічними принципами й тому перебувають у щільному зв'язку один з одним. У Платона пов'язування людського мікрокосму із планетарним мало практично-моральне значення. Люди повинні дивитися на упорядковані раціональні взаємодії небес, як на керівництво для правильного, раціонального самоуправління.

Аристотелева концепція взаємопов'язаного й цілеспрямованого світу подана нормативною теорією здобування знання і вченням про чотири види причин. На думку Аристотеля, справжнє знання про річ – це знання причинове, знання формальної, матеріальної, діяльної й кінцевої причин. Форми пізнання у нього, передусім щодо діяльної і кінцевої причин, застосовуються для характеристики об'єктів у контексті їхнього відношення до інших об'єктів. Пізнати річ означає бути здатним позиціонувати її у мережі відносин з іншими речами, зокрема з речами, які дають їй буття та які послуговуються нею. Розглядаючи Всесвіт як єдине ціле, Аристотель стверджував, що має бути певна кінцева причина, яка дала поштовх усьому процесові руху. Він називав цю причину «Нерухомим Рушієм». У християнському світогляді цю силу називали Богом. В європейському християнському контексті кінцева причина гармонійно узгоджувалася з ідеєю Божого задуму й Провидіння. Кінцеві причини в природі були частинами Божого плану Творіння, імплантованого й закодованого всередині речей, створених Першою діяльною причиною.

У теології неоплатоніків, яка у видозміненому вигляді увійшла до складу християнської теології, була створена ідея драбини природи («scala naturae»). Відповідно до неї, усе у природі посідає особливе місце у безперервній ієрархії, «великому ланцюгу буття». На її вершині перебуває Єдине зі значенням Першого – абсолютний надчуттєвий і вічний Бог, від якого бере своє існування усе інше. Перше випромінює із себе творчу силу, яка усьому дає буття. Чим далі ця сила віддаляється від свого джерела, тим нижчими і більш відмінними від Першого постають речі, які вона створює. Найнижчий щабель ієрархії природи посідає інертна, мертва матерія. Щаблі між ними, по мірі руху знизу вверху, наповнюють спочатку рослини і тварини, ще вище – людські істоти, а трохи далі – духовні сутності – даймони й менші Боги. У християнській теології язичницькі даймони й менші Боги були замінені ангелами, а Перше – християнським Богом.

У Новий час зі спекулятивною космологією з її шаблюванням природи, ієрархічною картиною світу конкурувала натурфілософська космологія Імануеля Канта, передусім його теорія неба, яка пояснювала не світобудову, а світопоставання відповідно до принципів діалектики і законів фізики, й пропонувала динамічну картину світу. У Кантовій теорії неба висновувався Космос, Сонячна система, поява Землі й походження людини, обдарованої розумом, винятково із

фізичних законів, доповнених діалектичними принципами, основним з яких був принцип іманентного (внутрішнього) розвитку речей (закон Канта). У контексті теорії неба Імануеля Канта була сформульована небулярна гіпотеза (від лат. *nebula* – «туман») про виникнення Сонячної системи й галактик. Відповідно до неї, Сонячна система з'явилася із первісної розрідженої газопилової туманності. Спочатку із рівномірно розподіленої матерії через дію сили тяжіння утворилося велике небесне тіло – Сонце. Згодом довколо центрального небесного тіла через сили відштовхування й відцентрові сили сформувалася Сонячна система.

Всесвіт у сучасній космології пояснюється низкою гіпотез, теорій чи моделей. Моделлю Всесвіту називають набір правил, які узгоджують елементи моделі з даними спостережень. Виокремлюють модель стаціонарного стану, модель пульсуючого Всесвіту й модель Великого вибуху. Відповідно до моделі стаціонарного стану, Всесвіт ніколи не мав початку й завжди перебував в одному й тому ж стані. Ця модель ніколи не відзначалася великою силою переконання. Вона так і не була підтверджена експериментально. Обчислення галактик, що випромінюють радіохвилі, показало, що у минулому було більше джерел радіохвиль, ніж сьогодні. Тож виявилось, що Всесвіт не статичний. Зараз модель стаціонарного стану відкинута практично усіма.

За гіпотезою пульсуючого Всесвіту, сам Всесвіт нагадує пружину, яка вічно розтягується й стискається. Якщо Всесвіт закритий, його розбігання досягає певної межі, а потім сила тяжіння стискає усе до купи. Коли жодні подальші зміни будуть неможливі, настане тепла смерть Всесвіту. Якщо ж Всесвіт відкритий, тоді він ніколи не збіжиться до початкового стану. Він лише досягне фінального стану, який виключає можливість будь-яких змін. Тож ця модель неможлива подвійно. Модель пульсуючого Всесвіту суперечить фактам космологічних спостережень. Всесвіт не може вічно пульсувати. Не існує жодної фізичної моделі для перетворення певного стискання у нове розширення.

За теорією Великого вибуху, близько 13,7 мільярдів років тому частина Всесвіту, яка спостерігається сьогодні, мала усього декілька міліметрів у діаметрі. Цей момент у ранньому Всесвіті, коли він був неймовірно гарячий і щільний, й називається Великим вибухом. Великий вибух – початок Всесвіту, початок простору і часу. Всесвіт

розпочав своє існування в гарячому щільному стані. Відтоді він тільки розширюється й охолоджується. Нинішній Всесвіт набагато більший і холодніший. Однак можливо спостерігати релікти того раннього періоду через космічне мікрохвильове фонове випромінювання, яке пронизує увесь Космос.

Спекулятивна космологія досліджує проблему шляхів поставання Всесвіту. Термін «поставання» у широкому сенсі має значення мінливості. У вузькому й точнішому значенні поставання розуміється як рух. Під поставанням завжди розуміється перехід від одного стану буття до іншого. Поставання, на думку Аристотеля, важко збагнути, але його слід припускати як об'єктивну реальність. Проблема розуміння поставання як руху спричинена його невизначеністю, тим фактом, що це акт, а тому незавершене буття. Аристотель, розглядаючи поставання, робить висновок, що поставання не є чимось абсурдним, як це стверджував Парменід, і чимось абсолютним, як це проголошував Геракліт. Навпаки, це суттєва характеристика матеріальної субстанції, але не остаточна реальність, а засіб для того, щоб її досягнути. Поставання не є лише непевною думкою, як припускав Парменід, але й не уся істина, як вважав Геракліт. Поставання слугує тим явищем, яке породжує запит і потребує відповіді. Правильна ж відповідь може знаходитися лише поза поставанням, у реальності, яка виходить за межі поставання й триває у вічній постійності буття. Не відходячи від буття, а залишаючись на його обрії, Аристотель намагався зрозуміти, якою була б справжня природа поставання, і спробував виокремити усі його причини: суб'єкт, діяльну й остаточну причини. Поставання слугує характерною рисою матеріальної субстанції. Вона постає не простою, а складеною субстанцією. Її складниками слугують матерія і форма. Те, що характеризує матерію, має вигляд буття в потенції. Тому одна невизначена потенція може набувати багатьох форм. Характеристикою форми слугує буття акту, яке визначає матерію. Акт і потенція дали змогу Аристотелеві пояснити структуру матеріальної субстанції. Вони також дали йому змогу пояснити і поставання – ситуацію мінливості, яка супроводжує матеріальну субстанцію. На думку Аристотеля, поставання не слугує ані чистим актом, ані потенцією, але постає актом сутнього в потенції, доки воно продовжує бути у своїй невиповненості або потенційності. За Аристотелем, існують чотири головні типи поставання: субстанційне, кількісне, якісне і місцеве. Існують зміни, що стосу-

ються субстанції, інші мають стосунок до кількості, ще інші – до якості або місця. Розвиток й абсолютне руйнування – відповідно до індивідуальної субстанції; зростання і виснаження – відповідно до кількості; нищення – відповідно до якості; переміщення – відповідно до місця. Поставання не стільки факт, скільки необхідність, яка частково скерована до тлінності матерії, і частково до поступової реалізації форми. Між матерією і формою немає синтезу, а наявна розділеність й роздрібненість, яку поставання намагається усунути. Поставання як дія скероване до мети, завершення. Це та мета, яка підводить Аристотеля до узагальнення у формі ствердження існування одного Нерухомого Рушія, який слугує остаточним кінцем поставання Космосу. На користь існування Нерухомого Рушія (Бога у християнському розумінні) Аристотель подав два аргументи: порядок Всесвіту й поставання речей. Порядок вимагає Найвищого Управителя, тоді як поставання зводиться до Нерухомого Рушія. Нерухомий Рушій – це абсолютно нематеріальна і вічна субстанція, найдосконаліший акт, Розум, який споглядає себе, а тому позбавлений будь-якої мінливості.

Теоретичний маршрут Георга Гегеля різко протилежний Аристотелевому у двох головних пунктах:

- 1) предметом теоретизування постає не природа, а історія;
- 2) вихідною точкою слугує не матеріальна, а ідеальна дійсність.

Якщо в Аристотеля «Думка», «Розум», який самоспоглядається, мислить самого себе, постає пунктом прибуття, то у Георга Гегеля – «Мислення», «Розум», слугують його вихідною точкою пошуку самого себе, власного самопізнання і саморозуміння. Тож у Георга Гегеля поставання вже не лише складова матеріальної субстанції, як у Аристотеля, а належать духові, самій суті мислення, Розуму або Ідеї. Гегелева філософська категоріально субординована система побудована за неоплатонівським зразком, тільки з тією різницею, що поставання результат не еманативного, а діалектичного процесу. Діалектика для Георга Гегеля – це не що інше, як Розум у його розвитку, поняття, що пояснюється духом, який поступово виявляється; відповідні шаблі слугують моментами його поставання. Ці фази, що діалектично щільно пов'язані між собою, у своєму сходженні постають структурою пізнання духа самого собою. А всередині цих процесів, у своїй силі перебуває Істина. Скінчений пізнавальний дух містить тотальність поступових переходів й у такий спосіб випробовує

і реалізує проміжні моменти розвитку себе самого, де поодинокі моменти реалізації перевищуються й усуваються у діалектичному розумінні. Фундаментальним діалектичним відношенням, яке лежить в основі всякого поставання, слугує відношення між буттям і ніщо. Буття і ніщо розглядаються в єдності існування як моменти у поставанні. Усяке реальне як множинне у єдиному слугує появою духу, що метафізика має подавати як діалектичну необхідність, так само як і логіка. Це означає, що фази виявлення духу самого собою постають категоріями реального світу, які стають зрозумілими у їхньому еволюційному зв'язку засобами діалектичного методу. У філософському теоретизуванні Георг Гегель, на думку Батіста Мондіна, доходить крайніх висновків, що характеризуються суб'єктивізмом. У його ідеалістичній спекулятивній системі, зазначав він, переважає щось неважливе: людина, історія, поставання, ніщо стають надто великими, тоді як те, що справді вагоме: Бог, Дух чи Буття – надто незначними. Таку обставину зазвичай пояснюють тим, що для Георга Гегеля важливою проблемою був початок діалектичного руху, а не його завершення. Цей чинник змістив акценти у його філософській системі.

Тома Аквінський не тільки повністю переглянув вчення Аристотеля про поставання, але й розширив горизонт його застосування, запроваджуючи нові випадки поставання або творення і нові відношення типу акт/потенція (взаємозв'язки між сутністю й існуванням). До горизонту поставання Тома Аквінський включив й винятковий тип поставання, що слугує переходом від небуття до буття. Так, до акцидентального й субстанційного поставання він додав третій тип – сутнісне поставання. Це таке поставання, яке дійовою причиною має Бога, а наслідком – творення. Іншим важливим уточненням, яке запропонував Тома Аквінський до вчення Аристотеля, слугує співвідношення акт/потенція. До уже відомих від Аристотеля випадків: матерія-форма і субстанція-акциденти, Тома Аквінський додав співвідношення сутність-існування, яке він застосовував до ангелів, отримуючи більш вдале пояснення їхньої створеності й скінченості та відкидаючи теорію універсального гілеморфізму. Поставання характеризує сутне з перспективи акту і потенції (матерії і форми, сутності й існування), сутне, в якому ніколи не може досконало збігатися потенція з актом. Поставання підтверджує дві істини: складену структуру сутнього і розрізнення між актом і потенцією.

У спекулятивній космології розрізняють п'ять шляхів поставання буття, що засвідчують існування сутнього: композиція, співучасть, випадковість, шаблювання і порядок. Характеризуючи шлях композиції слід зазначити, що сутнє завжди складене. Воно має структуру, що визначається різноманітними елементами, які існують у взаємозв'язку між собою: матерія і форма, акт і потенція, субстанція й акциденції, сутність й акт буття. Онтологічна композиція сутності й акту буття спонукає вийти за саме сутнє у напрямку нового світу із вагомими онтологічними підставами. Саме складене сутнє не може надати ні сутності, ні буття, але, навпаки, воно їх отримує від якогось іншого сутнього. Складене сутнє обов'язково спричинене якимось сутнім. При описі шляху співучасті виходять з того, що скінчене сутнє ніколи не є буттям за суттю, а посідає буття за співучастю. Це ознака того, що воно отримало одну «частку буття» і, отже, постає спричиненим сутнім. Сутнє за співучастю спрямоване поза себе самого до буття, яке справджує його існування. І це справдження може творити тільки саме буття. На думку Томи Аквінського, «усе те, що є чимось за співучастю, відноситься до чогось, що було б самою річчю за суттю, як до свого найвищого Початку. Наприклад, усі гарячі речі за співучастю зводяться до вогню, який є гарячим за суттю. Отож з'ясувавши, що усі речі, які беруть участь у бутті, постають сутніми за співучастю, слід визнати, що на вершині усіх речей мало б бути щось таке, що було б буттям унаслідок своєї сутності або ж щоб сутність була самим буттям». Аналізуючи шлях випадковості, варто врахувати, що скінчене сутнє завжди постає випадковим. Воно може бути і може не бути. Перебуває там, але не перебуває там обов'язково та не знаходить підтвердження свого власного існування у собі самому. Випадкове сутнє спрямоване поза себе самого, поза сутнє, до єдиного фундаменту – Початку, яке узаконює його існування. Зрештою, такий Початок не може бути нічим іншим, як буттям обов'язковим. За Томою Аквінським, «не все сутнє лише можливе, але має бути також і щось таке, чие існування необхідне. Все ж необхідно сутнє має причину своєї необхідності або у іншому сутньому, або ж ні. Однак неможливо, щоб низка причинно зумовлених сутностей йшла до нескінченості, як це було доведено у зв'язку із дійовими причинами. А тому неможливо не прийняти буття якоїсь сутності, яка необхідна через себе саму, а не через інше, і яка зумовлює необхідність усього іншого». Досліджуючи шлях шаблювання, беруть до уваги той факт, що сутнє не володіє усією

досконалістю буття однаковим способом. Якесь сутнє посідає його більшою мірою, інше – меншою. Для кожного щабля буття дійсно існує певна міра, яка дається від того, хто володіє цією досконалістю у повноті. Тож, там, де існують щаблі, існує й найвищий з них. Це притаманно також для тієї градації сутнього, яке спонукає до переходу за скінчене сутнє. Щаблі скінченого сутнього визначаються субсистемним Буттям (Богом як існуванням у нечасовому сенсі). Насамкінець, характеризуючи шлях мети, потрібно наголосити, що скінчене сутнє, а також те, у якому відсутній розум, діє доцільно і скероване до мети, якої намагається досягнути. Першопочаткову скерованість будь-якого сутнього Тома Аквінський визначав як скерованість до буття. У сутньому існує самоперевищення, яке знаходить своє точне пояснення лише в однім Початку, яке збігається із самим Буттям, що, як найдосконаліший розум, зображає порядок Всесвіту і скеровує усе сутнє до кінцевої мети, повноти буття.

2. Спекулятивна антропологія

Спекулятивна антропологія – це вчення про метафізичні проблеми людини. У ньому людина постає індивідуальною у своєму існуванні й універсальною у своїх намірах. За такого підходу, спекулятивна антропологія максимально зближується із онтологією людини. У межах діадичної онтологічної моделі людина розуміється як біосоціальна цілісність і цінність. Вона у генетичному й функціювальному плані обумовлена розвитком природи і суспільства, що передбачає два типи програм дослідження – генетичну і соціокультурну та включає два типи потреб – біологічні й соціальні. У межах же тріадичної онтологічної моделі людина постає в єдності трьох вимірів: тіла, душі й духу. У діадичній моделі людини її головним чинником розвитку слугує соціальний, а в тріадичній – культурний.

Діадична онтологічна модель людини покладена в основу марксистської антропології. Людина у цій моделі – це тварина, яка наділена мисленням. Людина одночасно включена у два світи: світ органічної природи й світ суспільства, на її життєдіяльність впливають й біологічні, й соціальні закони. При переході від природного стану до соціального природне втрачає свій вплив на людину, у суспільстві ж діють соціальні, а не біологічні закони. В умовах суспільного життя людина розвивається під контролем двох взаємодіючих програм:

біологічної й соціокультурної. Перша програма відносно стабільна, друга зазнає швидких історичних змін. Саме соціокультурні зміни, а не біологічні властивості людини наповнюють її життя змістом, якого немає життя тварин. Соціальний чинник визначає умови, в яких біологічно існує людина. Тому людина, залишаючись біологічною істотою, постає у головному своєму статусі соціальною істотою.

Людина як соціальна істота в антропології Карла Маркса слугує носієм дії й суб'єктом діяльності. Діяльність – це спосіб існування людини. Однак не усі дії людей вважаються людською діяльністю. Людська діяльність – це діяльність, яка має свідому мету. Людина оцінює свою діяльність за рівнем досконалості її виконання, зіставляючи свої дії та їхні результати з належним, тим, що повинно бути. Тварина, на відміну від людини, не прагне досягнути якоїсь досконалості. Вона робить лише те, що зумовлено природними механізмами й інстинктивними основами її поведінки. Життєдіяльність тварини відбувається передусім у відповідності із законами природи. Діяльність людини підпорядковується не лише законам природи, а й ще правилам і нормам, які вона саме для себе визначає. Закони природи неможливо довільно відмінити чи без наслідків порушити. А правила і норми людина може схвалювати чи не схвалювати, може дотримуватись їхніх вимог чи відхилятися від них. Якщо тварина у своїй життєдіяльності змушена пристосовуватися до навколишнього середовища, то людина за допомогою власної діяльності перетворює її. Вона творить довколо себе штучне середовище, світ культури. Творчість постає як засіб оновлення, розвитку й вдосконалення людини та умов її життя. Творчість – це діяльність, яка приводить до якісно нових і соціально значущих результатів. Здатність до творчості не природна властивість людини. Вона появляється і розвивається у людей разом із появою культури. Культура – це основа, на якій розвивається творча діяльність. Водночас культура – результат творчості.

Тріадична онтологічна модель людини покладена в основу картезіанської антропології та її Ляйбніцевої версії. Людина у цій моделі – це духовна реальність. У такій моделі найважливішою метафізичною проблемою вважається взаємодія душі й тіла. Її ще називають психофізичною проблемою. Вона проблематизує зв'язок між психічними і фізіологічними явищами. Психофізичну проблему одним з перших сформулював Рене Декарт. Йому також належить і перший

варіант її розв'язання – концепція психофізичного інтеракціонізму. На думку Рене Декарта, психічні явища (свідомість, мислення, воля) й фізіологічні явища (м'язевий рух, зміни в нервових клітинах тощо) належать до двох різних видів дійсності: фізіологічні явища – до матеріальної субстанції, психічні явища – до ментальної. Матеріальній субстанції притаманна просторова протяжність, ментальна ж субстанція мисленнєво позапросторова. Тому матеріальні й ментальні процеси не можуть впливати один на одного. Однак, як припускав Рене Декарт, існує певне місце у структурі мозку (шишкоподібна залоза), де вони контактують й завдяки цьому виникає можливість їхньої взаємодії. Кількість руху (потік тваринних соків) у шишкоподібному тілі, на його погляд, створює душевну якість (сприйняття).

Інший варіант розв'язання психофізичної проблеми – концепція психофізичного паралелізму. Автор цієї концепції – Готфريد Ляйбніць. Він заснував її на своєму монадологічному вченні про реальний світ як множину численних монад й онтологічному принципі попередньо заданої гармонії між ізольованими монадами – окремими ментальними субстанціями. Готфريد Ляйбніць стверджував, що хоча причинового зв'язку між психічними і фізіологічними явищами немає, тим не менш між ними можлива відповідна узгодженість. Психічні й фізіологічні процеси абсолютно незалежні один від одного, однак відбуваються паралельно й синхронно один щодо одного. Тож душа і тіло – окремі субстанції, які синхронізовані, але не взаємодіють між собою.

В обох наведених концепціях (картезіанському інтеракціонізмі й ляйбніціанському паралелізмі) психічне й фізіологічне розглядаються з позиції онтологічного дуалізму – як дві самостійні, окремі одна від одної субстанції. Моністична онтологічна позиція у розв'язанні психофізичної проблеми подана концепцією інформаційного інтеракціонізму. Вона інтерпретує психічні процеси як процеси отримання, збереження, передачі й перетворення інформації, а фізіологічні – як матеріальні носії цієї інформації. Здатність думки впливати на фізіологічні процеси у ній пояснюється тим, що думка завжди має матеріальний носій – відповідну нейродинамічну систему. Вплив думки на тіло – це інформаційне керування. Думка керує тілом не сама собою, а через нейрофізіологічні процеси, які слугують їй матеріальним носієм, унаслідок кодування і декодування інформації.

Фінальна причина і телеологія Аристотеля, які були відкинуті новочасною наукою, отримали нове життя у науці новітніх часів шляхом переописування принципу мети і доцільності як характеристики об'єктів і процесів антропним принципом. Антропним принципом називають принцип сучасної космології, який постулює залежність факту існування людини як космічної істоти від співвідношення фундаментальних фізичних параметрів Всесвіту. Він застосовується у вигляді двох тверджень (слабкого й сильного). Слабкий антропний принцип стверджує, що факт існування людей обмежує параметри середовища, в якому вони перебувають. Сильний антропний принцип передбачає, що сам факт людського існування накладає обмеження не тільки на зовнішнє середовище, а й на можливі форми і зміст законів природи.

Антропний принцип припускає як релігійну, так і наукову інтерпретацію. Відповідно до релігійної інтерпретації, антропні характеристики Всесвіту виглядають як підтвердження віри в Творця, який створив світ таким, щоб він відповідав людським потребам. Наукова інтерпретація припускає принципову можливість природного існування множини світів, яка виражає найрізноманітніші комбінації фізичних параметрів і законів.

Спекулятивна антропологія має статус метафізики особистості. Особистість у філософії персоналізму – це персонофікація Бога. Філософія персоналізму визнає людську особистість та її духовний світ найбільшою цінністю й смыслом земної цивілізації. Особистість нею розглядається двояко: як першопочаткова реальність і як духовний першоелемент. Філософія персоналізму заснована на монадологічній концепції Готфрида Ляйбніця. Монади – це особливі духовні одиниці буття, ментальні субстанції. Монади якісно відмінні одна від одної, автономно існують й характеризуються діяльністю. Кожна з них наділена активною силою, яка слугує джерелом їхнього руху. Вони перебувають між собою в стані гармонії й утворюють світ, який у своєму розвитку прагне до досконалості. Першомонадою постає Бог, усе решту – його випромінення. У монадах, як живому дзеркалі Всесвіту, відображений увесь світовий порядок. У дискретних монадах як ментальних субстанціях дух виявляє себе саме через особистість. Особистість у філософії прагматизму має три виміри: екстеріоризацію (самоздійснення назовні), інтеріоризацію (внутрішню зосередженість) й трансценденцію (рух до цінностей Божого буття).

Для Георга Гегеля людина як особистість слугує простим виразом або засобом духу для досягнення ним його власних цілей. Людина, на думку Георга Гегеля, стає щасливою, коли вона бачить ілюзорність свого буття й усвідомлює, що її тіло – це всього лише тимчасова «угода із речовинністю». Людина розуміє, що віра в її унікальність заводить її в глухий кут. Однак усвідомлення людської єдності з усім існуючим наближає людей до істини. Це не може, зазначав він, не давати відчуття щастя. Страждання – то не більш як замкнутість у власному малесенькому світі та віра у його реальність. Однак усвідомлення єдності людини із духом підносить її над дихотомією щастя/нещастя й зрештою відкриває її істину.

Особистість в марксистській філософії – відображення соціальної природи людини. Це міра соціального в людині, це людина як носій свідомості, власник цінностей та автор дії. Тип особистості, який виражає собою низку позачасових досконалостей, називають ідеальним. Тип особистості, який містить в собі якості, що потрібні натепер, позначають як нормативний. Тип особистості, який поєднує найпоширеніші якості, іменують модальним.

На думку Батісти Мондіна, поняття особистості – це здобуток християнства, християнського мислення і християнського світогляду, який було отримано унаслідок уважного розмірковування над біблійною історією спасіння. Це не історія людства, а історія конкретних людей (індивідуальна історія Авраама, Ісака, Якова, Давида, Ісаї, Єзикаїла й інших), яка прославляє нескінчену вартість кожного представника людства. Поглиблення розробки поняття особистості відбулося у тринітарних диспутах довколо таїнства Пресвятої Трійці і Втілення. Вичерпну оцінку поняття особистості дав Августин у трактаті про Пресвяту Трійцю «De Trinitate». У цьому творі він ставив собі за мету підібрати такий термін, який можна було б застосувати окремо до Отця, Сина й до Святого Духа, не ризикуючи, з одного боку, зробити їх трьома відмінними Богами, а з іншого, навпаки, – знівелювати їхню індивідуальність. Августин з'ясував, що терміни «сутність» і «субстанція» не мають цієї подвійної сили, оскільки вони покликаються на спільні поняття для усіх трьох осіб Пресвятої Трійці. Натомість ця подвійна сила притаманна грецькому терміну «hypostasis» і його латинському відповіднику «persona», який, на думку Августина, «не означає лише вид, а щось виняткове й індивідуальне». Крім Бога, цей термін застосовується також і до

людини, адже, за Августином, «кожна самобутня людина є особистістю». Для Августина поняття особистість означало індивід. У його розумінні особистість – це передусім самобутня, унікальна, неповторна дійсність. Северин Боецій виробив перше точне визначення поняття особистості. За стандартами Аристотелевої логіки, визначення має містити рід і видову відмінність. Тож, за Северином Боецієм, «особа – це індивідуальна субстанція (рід) розумної природи (видова відмінність)». Згодом Йоан Дамаскин запропонував інше визначення особистості: «особистість, виявляючи себе через дії й властивості, показує себе як таку, що відрізняється від інших того ж виду». Однак це визначення не мало прямих послідовників у латинському світі. Томі Аквінському належить найбільш піднесене формулювання поняття особистості, яка, на його думку, має найдосконаліше існування у Всесвіті. Він був переконаний, що «у Всесвіті тільки інтелектуальна природа є бажаною сама по собі, тоді як усі інші створіння бажані нею». Сутнє, що пишається назвою особистості, постає сутнім з нескінченою гідністю та абсолютною вартістю: чи то йдеться про Бога, ангелів або людину. Поняття особистості у Томи Аквінського, як і поняття індивіда, аналогічне. Воно завжди зображає ту саму фундаментальну досконалість: індивідуальне існування у духовному порядку. Всяке існуюче у розумній або інтелектуальній природі, за Томою Аквінським, постає особистістю. Той спосіб існування, який притаманний особистості, є більш гідний за інші, будучи тим, що існує в собі. Самобутність особистості (буття саме собою) не виключає іншого, а вимагає його. Звідси велика здатність особистості комунікувати з іншими. Рене Декарт запровадив психологічне визначення особистості у світлі самосвідомості. На його думку, людина має певну гарантію буття себе самої, дійсного існування. Вона не є просто сном, а явною реальністю, бо мислить себе саму. Тож «Я» полягає у самосвідомості. Вона підтверджує унікальність особистості. Таке визначення особистості, на думку Батісти Мондіна, постає ризикованим ходом думки. Рефлексійна самосвідомість слугує видовою здатністю людської істоти. Вона може привести як до великих обмежень, так і до надмірної гіперболізації поняття особистості. Найбільше звуження поняття особистості, на його погляд, демонструють Девід Г'юм і Зигмунд Фройд, а чималі перебільшення трапляються у Георга Гегеля і Фрідріха Ніцше. Готфريد Ляйбніць у своїй онтології монади стверджував абсолютну

вартість індивіда та його властивостей стосовно будь-якого універсального принципу, незважаючи на його назву: «Єдине», «Інтелект», «Добро», «Субстанція», «Воля» чи «Буття». Покликаючись на Вільяма Окама, він зазначав, що універсальне – це завжди абстрактне поняття і ніколи не дійсність, якою, натомість, постає виняткове, індивідуальне, партикулярне. Індивідуальне слугує принципом дії як мисленнєвої, так і вольової. Індивід не може походити від універсального ні через додавання, ні через відкидання і заперечення. Плюралістичний індивідуалізм Готфрида Ляйбніца визначає Всесвіт, що вважається найкращим із можливих світів, як такий, що визначається нескінченим числом усіх живих активних й таких, що пізнають, монад-субстанцій. Тож індивід постає елементом певної підпорядкованої системи, апріорі найкращої із можливих. Поняття особистості енергійно захищав Імануель Кант у тезі про її абсолютну гідність. На його думку, «жодна особистість ніколи не може трактуватися як засіб, а лише як мета». Емануель Муньє розглядав особистість як «інкорпоративне, втілене існування». Особистість сприймається діалогічно, у співвідношенні з іншими, через наступні властивості:

1) покликання: всяка особистість має важливе значення і не може бути замінена на місці, яке вона займає у Всесвіті особистостей;

2) дія: життя особистості – це безнастанна дія, пошук упродовж життя і аж до смерті тієї єдності, яка передчувається, палко бажається і ніколи не реалізується;

3) комунікація: особистість, завдяки рухові на зустріч з іншими виставляє себе назовні, постаючи комунікативною істотою.

Особистість, за Батістою Мондіном, має володіти собою. Той, хто втратив сенс буття, хто надав перевагу речам, а не людині, сягає найглибшого відчуження. Тому слід наблизити людину до самої себе, повернути їй усвідомлення власної гідності, своєї цінності, величі, покликання. Мартіну Буберу належить заслуга рішучого ствердження діалогічного поняття особистості. Він здійснив це через протиставлення відношення, яке людина має із речами, із взаєминами, яке вона має з іншими. Якщо перше має характер володіння, монополії, то друге – має суттєво діалогічний характер. Згодом Емануель Левінас розвинув діалогічне поняття особистості, у якому центр зміщено у бік «Ти». І навіть оце «Ти» стає «Іншим», який постає обличчям перед «Я», домагаючись власних прав, виходячи з права на життя.

Принципом індивідуалізації особи уже слугує не «Я» зі своєю самосвідомістю, а «Інший» зі своїми правами недоторканого і сакраментального.

Людина вважається метафізичною істотою. Вона структурно метафізична, оскільки визначається матерією і духом. Вона також постає і гносеологічно метафізичною, оскільки здатна творити метафізику. Тож метафізика може сповнюватися тоді, коли твориться знизу двома способами: шляхом вивчення світу особистості, перевищуючи світ особистості або саму особистість; другий спосіб відповідає персоналістичній парадигмі. Перший спосіб поданий феноменологією людини, другий – персонологією людини. У феноменологічній картині головними сутнісними виявами особистості постають субсистентність, безперервність, самосвідомість, свобода, втілення, співіснування, жертвовність, інакшість, близькість, проєктувальність і трансцендентність. Кожна людина слугує певним резервуаром буття: живого, динамічного, дієздатного, а не інертного, статичного, нерухомого. Однак акт буття, який живить усю людину і дає їй змогу розвивати типово духовну діяльність (самосвідомість, комунікативність, свободу, думку тощо), не може бути актом фізичного, матеріального порядку, а винятково духовного. Субсистентність (здатність людини до самотійного існування, до збереження власної персональної цілісності) зажди постає субсистентністю в духовному порядку, яка віднаходить у дії те сповнення, яке співприродне із власним єством. Субсистентне Буття (Бог у позачасовому сенсі) наділене розумом і волею, об'єктом його пізнання постає його ж сутність. На думку Батісти Мондіна, винятковою характеристикою субсистентного Буття постає тотожність сутності й буття. Воно цілковито позбавлене матерії. Відсутність матерії, на його переконання, надає духові гнучкості, комунікативності, відкритості, готовності. Вона побавляє його будь-якої обмеженості й перешкод. Особистість субсистентна у духовному порядку, оскільки наділена глибоким внутрішнім світом. Акт буття, який надає особистості субсистентність, походить від Бога, від Нього ж походить внутрішній світ, який робить її прозорою перед собою, а також може вести до Нього і поєднувати з Ним. Як зазначав Батіста Мондін, Бог усередині нас. Той, хто перебуває у собі, рано чи пізно відкриває, що у ньому живе Бог. У внутрішньому світі (безперервності) уже міститься самосвідомість, специфічна видова відмінність особистості. Інші живі істоти її не мають. Тваринам властива свідомість, але не самосвідомість.

мість. Самосвідомість, здатність повертатися до себе самих, до власних дій, входити у себе самих, углиб свого буття, у внутрішній світ, до переоцінки власних дій, до власного проектування людської природи, щоб її визначити і виправити, до власної відповідальності тощо – все це властиве лише людині, а властиве тому, що вона є особою, духом, її акт буття є актом духовного порядку. Завдяки духові людина постає самосвідомою. Свобода – ще одна суттєва і першочергова ознака особистості. Людина є вільною. Вона відкриває себе свободною, постає і прагне бути такою. Людина постає онтологічно свободною у глибині власного буття. Свобода означає панування над ситуацією як внутрішньою, так і зовнішньою, самопанування і самовизначення. Завдяки свободі людина стає морально відповідальною за власні дії. Людина, на думку Батісти Мондіна, не є чистим духом, її дух суттєво поєднаний з матерією. Її акт буття, крім принципу субсистентності, також наділений формальним принципом матерії: формою тіла слугує душа. А оскільки особа нерозривно, природно і сутнісно пов'язана з матерією, тілом, то вона – «втілена». Через фізичну структуру, виражену в тілі, особистість поєднана зі світом. Особистість передусім зустрічається з тілом, плоттю. Саме через тіло «Я» відчуває присутність інших особистостей і речей, які знаходяться довколо. Діалогічне поняття особистості засноване на принципі співіснування, за яким людина вважається соціальною істотою, яка реалізує себе у співпраці з іншими людьми. Людина постає не лише природною, а й культурною істотою. Вона – творець культури, але ще більшою мірою вона сама – продукт культури. Всяка раціонально субсистентна особистість, народжуючись, живе і розвивається всередині певної спільноти, а це дає їй можливість реалізувати власний проєкт, у відповідності з її ідеалами. Співіснування як вартісна й водночас двозначна властивість може набувати ознак проекзистенції. Проекзистенція – це сердечність, відданність, самопожертва й самозречення. Це також і вміння поступитися іншому, більша турбота про нього, ніж про себе самого. Співбуття у проекзистенції надає можливість особистості перетворювати своє життя з іншими у життя для інших. Слід розрізняти дві форми проекзистенційного життя: перша – правильна форма, яка корисна для власної самореалізації, і друга – неправильна, що веде до марнування власного життя. Правильна проекзистенція – це життя для інших, дар й посвята комусь. Неправильна проекзистенція живе світом речей і трактує цей світ як єдину абсолютну цінність. Вона скерована

до речей цього світу: багатства, вигоди, насолоди, комфортного життя тощо. У неправильній проекцистичній плоть переважає над духом, а тіло – над душею. Тож дух і буття особистості не збагачуються, а знецінюються й пригнічуються.

Категорія «Іншого», за Батістою Мондіном, має значення інакшості людського буття, що постає онтологічно відмінним від «Я-буття» й водночас поділяє з ним ознаки людської природи. «Інший» постає реальною, абсолютно самостійною дійсністю, самосвідомою особистістю. Як і «Я», він має духовний, соматичний й статевий вимір. «Інший» – це окреме «Я», цілковито індивідуальне, як кожне «Я», наділене здатністю до самопроекції, аналогічної своїй, джерело можливостей і ресурсів для власних потреб, а також для дарування. «Інший» завжди відкритий для самовизначення і реалізації. Для здійснення цього він потребує співпраці. Тому інший – це той, з яким співіснують. Ось чому інакшість постає схожою із дійсністю «Я», й водночас онтологічно відмінною. Сприйняття іншого як такого стає зрозумілим через структуру близькості. Поняття «ближній» відповідає виразу «той, що дуже близько». Відносини у структурі ближнього постають не просторовими або часовими, а особистісними. Це відносини, в яких інший трактується як і ми. Онтологічно поняття ближнього укорінене в абсолютній цінності особистості. Існуючи у духовному порядку, кожна людська істота гідна найбільшої уваги: вона має пошановуватися як недоторкана. Будучи проектом людяності на шляху до визначення і здійснення, людина має бути огорнута увагою й турботою, втішатися прихильністю, прийматися з любов'ю. Людина не приходить у цей світ як завершене створіння, а як дійсність, багата спроможностями й можливостями. Людська особистість не народжується уже досконалою, а зазвичай постає як відкритий проєкт. Тому завдання усього існування кожної людини полягає у визначенні власного проєкту людяності й його здійсненні. Проєктувальність людини визначається і реалізується через комплекс особистісних структур. Культура, виховання і мораль – це ті головні складові, завдяки яким особистість визначає і здійснює власний проєкт людяності. Самотрансцендентність слугує ще однією суттєвою характеристикою людини. Людині властиво ніколи не бути задоволеною не тільки тим, що вона думає, чого прагне, що чинить, але навіть собою. Тому вона постійно прагне до самоперевершення, до щораз більшої реалізації себе. Прагнучи до досконалого буття і досконалої радості,

людина, на думку Батісти Мондіна, потребує зустрічі з Богом і поєднання з Ним. Дух Божий залучає дух людини до участі у Божественному бутті.

Аналіз типових особистісних категорій завершується аналізом онтологічних структур, що вважаються важливими у розбудові метафізики особистості. За Батістою Мондіном, йдеться про чотири онтологічні структури: гілеморфічну (матерії і форми), композицію субстанції й групи ознак, відповідність сутності й існування, відношення акту і потенції. По-перше, людська особистість, на його думку, володіє гілеморфічною структурою, адже не тільки утворена із матерії і не є тільки духом і душею, але структура її є складеною, а її сутнісними елементами постає тіло (матерія) і душа (форма). По-друге, людська особистість, на його погляд, постає не тільки чистою субстанцією, повністю реалізованою й досконалою, але вона також наділена й певними властивостями. Ці властивості названі акциденціями. Вони не наділені власним буттям, а отримують своє буття від субстанції і до неї законно й з необхідністю належать. По-третє, людська особистість, зазначав він, володіє структурою відповідності сутності й існування чи акту буття. У жодному скінченому сутньому сутність не збігається з існуванням, так як існування надається сутності. Це стосується й людини. Жодна людина не має змоги існування із сутністю, навіть якщо воно слугує головним її прагненням. По-четверте, людська особистість, за ним, слугує суб'єктом таких відношень як акт і потенція. До цієї низки відношень належать відношення між матерією і формою, субстанцією й ознаками, сутністю й існуванням.

3. Спекулятивна психологія

Спекулятивна психологія – це вчення про метафізичні структури внутрішнього світу людини, місце душі й духу в ієрархії духовного буття. Душею називають досконалу форму матеріального тіла живої істоти, життєву силу її доцільної тілесної активності. Поняттям «душа» послуговуються у міфології, релігії, метафізиці й теології. У науковій психології застосовують поняття «психіка».

За традиційним розумінням, душа перебуває десь посередині між свідомим і несвідомим, її інструмент уява, а не розум чи тіло. Душа сполучає дух із тілом. Духом називають трансцендентний і трансцендентальний суб'єкт, ментальну субстанцію й активність,

глобальну історію і культуру. Під трансцендентним суб'єктом розуміється Бог, під трансцендентальним суб'єктом – людство загалом. Дух – це нематеріальна частина людини і людства, яка уособлює свідомість і самосвідомість, знання і розуміння, пізнання і самопізнання, творення і самотворення, зміну і самозміну, потенцію творчої активності, діяльність і свободу, а також моральну силу. Він у вигляді субстрата мислення і волі (бажання чи хотіння) протиставляється душі, яка розуміється як субстрат почуттів і переживань. Душа – це горизонтальний зв'язок людини зі світом, дух – її вертикальний зв'язок із Богом. Дух – поняття релігії й теології, а також гуманітарних наук і наук про культуру (наук про дух). Вони послуговуються поняттями «Святий Дух», «Світовий дух», «дух часу», «дух діалогу» й іншими. Відповідно тілом називають матеріальну основу душевного і духовного життя. Це основне поняття біології, медицини й фізичної антропології.

Можна виокремити три головні аспекти опису душі:

1) структурний. Душа подається як деяка структура чи певний склад, у вигляді душевних явищ – бажань, почуттів, переживань, мисленнєвих процесів, знання тощо;

2) змістовий. Душа розкривається через зміст душевного життя людини, у вигляді конкретного індивідуального комплексу бажань, емоцій, переживань чи думок. Саме вони наповнюють змістом душу особистості й надають їй унікального духовного вигляду;

3) субстратний чи генетичний. У такому аспекті розглядається природа душі, її походження та субстрат або субстанція, з яких вона постає.

У Платона людина – це не єдність, а розділеність тіла й душі. Вона – душа, що змагається із тілом. Тіло слугує могилою душі за життя. З цієї могили душа звільняється лише у мить смерті. Душа безсмертна. Вона має Божественне походження зі світу Ідей, що існував завжди, на відміну від матеріального світу. Спорідненість душі й ідей – головний аргумент Платона на користь безсмертя душі. За Аристотелем, душа вдихає у природу життя й підтримує його. Тому душу мають не лише люди, а й рослини і тварини, загалом усе живе. На думку Аристотеля, тіло і душа не можуть бути окремими частинами людини, їх потрібно розглядати як неподільне ціле. Одне не може існувати без іншого. Адже душа вдихає в тіло життя, а тіло забезпечує душу матерією. Тіло – це матерія, якій душа надає форму. Душа – це нематеріальний

формотворчий принцип. І як форма тіла, душа не може бути від нього відокремлена. Тому піклуватися про душу, формувати її, означає й піклуватися про тіло – формувати його, як і навпаки. Аристотель припускав, що душа може так розвинути мислення, що існуватиме самотійно, окремо від тіла й органів чуттів. Через свій монізм і переоцінку тіла унаслідок зрівняння його із душею, Аристотель заснував власну традицію, альтернативну дуалізму тіла і душі Платона. У Рене Декарта душа постає середовищем існування думки. Він зазначав, що душа, попри те, що вона нематеріальна, має субстанцію і може пережити тіло. Душа в Рене Декарта охоплює і дух. Він ідентифікував душу з розумом і самопізнанням, відриваючи її від тіла. Однак він не лише відділив душу від тіла, але й переоцінив її мисленнєві спроможності й звів тіло до такої ж фізичної матерії, як і природа, яку він також наділив статусом субстанції. Унаслідок визнання Рене Декартом тіла і душі як двох окремих субстанцій (матеріальної і ментальної) виникло дві форми дійсності. Душа для Імануеля Канта – це формальна категорія без конкретного змісту, суто формальна інстанція, що не має субстанції. Вона формальний суб'єкт, а не онтологічний феномен. У його формальному світі душа як частина трансцендентної суб'єктивності перетворюється із субстанції на суб'єкт. Вона слугує основою усякого пізнання, умовою формальної можливості, яка позбавлена змісту. Її наповнює історично випадкове й відносне, але не надійне знання. Для Георга Гегеля людина постає людиною лише серед інших людей. Ніхто не сам, бувають лише той та інші. Людська ідентичність структурно обґрунтована визнанням з боку інших. Душевне самоусвідомлення залежить від того, відчуває індивід визнання, чи ні. Душа для Георга Гегеля – це суб'єктивний дух, форма розвитку і субстанція суб'єктивного духу. Душа – субстанція, симптом і символ того, що відбувається з людиною як з чимось цілим. Душу треба розуміти не ізольовано, а як частину цілого. Зовнішнє – це вияв внутрішнього. Між зовнішнім і внутрішнім немає чітких меж. Внутрішнє – однаково емпіричне й дійсне, як і зовнішнє. Душа опосередкована тілом і природою, з якими пов'язана, духом, з яким взаємодіє, й історією, культурою та релігією, які наповнюють її історичним змістом. Душа – це не лише основа свідомості як щось саморефлексійне, а й щось несвідоме або досвідоме й надсвідоме. Індивідуальність душі – це щось таке, що пробуджується і викристалізовується в діалектичному процесі, й як кожен кристал

льоду набуває власної форми. Георг Гегель вважав, що дуалізм тіла і душі – це хибна проблема. Він замінив дуалістичне і дихотомічне мислення в традиції Платона – Декарта – Канта на діалектичну метафізику, яка утворює основу його методу. Замість схеми «або – або» ним застосовувалася схема «і те, і те, а також щось третє». Для нього душа – це не щось ціле. Вона структурно поділена і складається із неоднорідних частин. Георг Гегель заперечував безсмертя душі не менш радикально, ніж дуалізм душі й тіла. На його думку, постійні зміни пояснюють, що душа – це історичне явище, а тому вона смертна. Зі смертю людини вона поступово зникає, розчиняється, залежно від процесу, частиною якого вона є. Індивідуальна нескінченість – це самозаперечення, оскільки історично людське – скінчене. Людина скінчена, а смерть – абсолютна.

Висновок Георга Гегеля, який заперечує безсмертя людської душі, зумовлений тим, що у його структурі енциклопедичної системи процесуальної діалектики філософія посідає вищий щабель, ніж релігія. Спекулятивне поняття як абсолютно все, як Абсолютне поняття, у його діалектичній теорії повністю заступає і замінює унікальну екзистенцію, як Божу, так і людську. Поняття – вічне, душа – смертна. Тож філософ у ньому взяв верх над лютеранином. Сам же Георг Гегель, якщо брати до уваги його заяви про те, що він лютеранин і залишиться ним до кінця, вважав свої погляди цілком сумісними з лютеранством. За його розумінням, обстоюваний ним спекулятивний ідеалізм – це зміст християнської доктрини, яка прочитана очима теоретика, а християнська доктрина – зміст спекулятивного ідеалізму, який популярно поданий у вільній від теоретизації формі.

На думку Томаса Мура, душа не річ, а якість чи вимір пізнання життя і себе. Вона пов'язана із глибиною, цінністю, взаємодією і буттям у стосунках, а також з особистим єством. На його переконання, неможливо точно визначити, що таке душа. Визначення – це так чи інакше діло інтелекту, а душа обирає уяву. Коли ми кажемо, зазначав він, що хтось або щось має душу, ми знаємо, про що йдеться, але, попри це, нам важко дати їй точне визначення. Стародавні психологи стверджували, що людські душі невіддільні від душі світу і що як і світова душа, так й людські душі є в усьому, що складає природу і культуру.

Покликання людини – піклуватися про душу. Піклування про душу розуміють як піклування про себе, як ансамбль практик, що

складають техніку себе. Піклуватися про душу, на думку Томаса Мура, означає звернутися до своїх прагнень. Турбота про душу також означає доглядання, споглядання й участь у розгортанні душі до характеру чи особистості, з його історією, спільнотою, мовою й унікальною міфологією. Мета душевної праці не адаптація до визнаних норм чи до образу статистично здорового індивіда. Вона, за Томасом Муром, радше спрямована на створення багатогранного життя, пов'язаного із суспільством і природою, вплетеного у культуру сім'ї, нації й планети. Піклування про душу, на його думку, – це не метод розв'язання проблеми. Завдання цього процесу – не зробити життя безтурботним, а надати звичайному життю глибини й цінності, які йдуть укупі із душевністю.

За Сократом, піклування про себе означає пізнання себе і знання самого себе. Самопізнання у нього збігається із Богопізнанням. Коли душа людини доторкається до Бога, коли вона поглинається Ним, лише тоді людина має змогу мислити і пізнавати самий початок розуміння і пізнання, яким й постає Боже буття, лише тоді вона здобуває мудрість. Звідси Платонова метафора дзеркала у вигляді душі, якій вдалось побачити саму себе у дзеркалі Божого буття. Сократ спонукав інших займатися собою. Людина сама працює над собою, виробляючи себе із себе у довгій праці над собою. Завдяки праці вона отримує доступ до істини. Істина – це те, що дає людині блаженство, що приносить спокій її душі. Платон піклування про душу описав виразами «майстерність життя» й «турбота про себе». На його погляд, піклування про душу потребує особливої майстерності самого життя, чутливості митця до створених речей. Душа не автоматично вливається у людське життя. Вона потребує від людей навичок й уваги. Турбота про себе, на його переконання, також означає ушанування Богів та померлих. Неможливо упоратися зі своїми емоційними проблемами, не збагнувши того, що вшанування Богів й мертвих – це основна частина турботи, яку люди привносять у життя. Платон вважав, що піклуватися про себе потрібно усе життя, це заняття на все життя, справа усього життя. Мішель Фуко стверджував, що звернення на себе і повернення до Божого буття, звернення на себе як повернення до Божого буття й повернення до Божого буття як звернення на себе було для Платона однією з умов доступу до істини. Піклуватися про душу, за Платоном, навчає філософія, яка слугує підготовкою до смерті. У нього піклування про душу і підготовка до смерті збігаються. Піклування

про душу, на його погляд, допомагає самій душі зберегти свою цілісність після смерті тіла і не розсіятись в нескінченості.

Апулей зазначав: «Кожному варто знати, що неможливо жити інакше, ніж розвиваючи душу». Епікур наголошував: «Ніколи не рано і ніколи не пізно піклуватися про добробут душі». Для Сенеки піклування про душу постає розмірковуванням про смерть, набуваючи вигляду практики смерті. Сенека вважав, що потрібно жити, нічого не очікуючи від життя, так само як і живе стара людина, яка також нічого не очікує від життя. Потрібно, на його думку, завершити життя ще до того, як помреш, виповнити його до настання смертного часу, досягнувши досконалого насичення собою.

Мішель Фуко у книзі «Піклування про себе», де термін «себе» означає проєкт для «Его», розглянув історію західної культури як технологію себе. На його переконання, душа аж ніяк не схожа на «Его». Душа щільно пов'язана із долею, а її повороти майже завжди суперечать очікуванням й найчастіше – бажанням «Его». Душа, зазначав він, – це джерело нас справжніх. Вона здатна набагато більше, ніж винаходити і контролювати. Люди можуть культивувати, обробляти прояви душі, насолоджуватись ними і бути причетними до них. Але люди не спроможні перемудрувати її саму, управляти нею чи формувати її за шаблонами свого затятого «Его».

Серед практик себе Мішель Фуко виокремив три великі моделі, що в історії західної культури йшли одна за одною. Це платоністична модель, елліністична модель й християнська модель. У платоністичній схемі співвідношення між піклуванням про себе і пізнанням себе визначається за трьома основними пунктами. По-перше, якщо й потрібно піклуватися про себе, то лише з причини незнання. Саме незнання й виявлення незнання свого незнання спонукають піклуватися про себе. По-друге, уся царина піклування про себе перекривається самопізнанням. Таке пізнання здійснюється шляхом осягнення душею своєї власної сутності, коли вона вдивляється у дзеркало розуму і впізнає у ньому себе. По-третє, пригадування відбувається на перетині піклування про себе і пізнання себе. Душа осягає, що вона є, пригадуючи, що вона бачила. І душа знову отримує доступ до того, що вона бачила, пригадуючи, що вона є. Платонове пригадування зводить в одне ціле душевний рух самопізнання і пізнання істини, піклування про себе й повенення до справжнього буття.

Елліністична модель, яка має перехідний характер, визначається двома основними пунктами. По-перше, якщо самопізнання у цій моделі й було важливим компонентом звернення до себе як до саомети, то це пізнання себе жодним чином не було альтернативою пізнанню природи. Проблема не була поставлена так: або ми пізнаємо природу, або самих себе. По-друге, навпаки, пізнання себе знаходило собі місце у межах спільного сюжету звернення до себе якраз залежно від того, які взаємовідношення зав'язувались між пізнанням природи і пізнанням себе. Звертатися до себе – це також деяким чином пізнавати природу.

У християнській моделі, як і в моделі платоністичній, піклування про себе також визначається трьома основними пунктами. По-перше, у цій моделі пізнання себе складним чином пов'язане із пізнанням істини, як вона подана у Писанні через Об'явлення. Самопізнання потрібне тому, що досягнути Слово можуть лише чисті серцем, але неможливо очиститися, не пізнавши себе, а почати очищення серця і самопізнання можна лише сприйнявши Слово. Тож самопізнання, пізнання істини й піклування про себе взаємопов'язані. Якщо бажаєте спастись, потрібно прийняти істину, як вона подана у Писанні й явлена в Об'явленні. Але вам не досягнути істини, якщо ви не взяли за себе й не очистили серця. Й навпаки, очищує самопізнання можливе лише за умови, що ви уже утвердились в істині, істині Писання й Об'явлення. Цей взаємозв'язок, на погляд Мішеля Фуко, складає одну з головних відмінностей у взаємовідношеннях піклування про себе і самопізнання у християнстві. По-друге, у християнстві саме пізнання себе здійснюється за допомогою технік, спрямованих головним чином на те, щоб розсіяти марення, розпізнати спокуси, закорінені в душі й серці, й відвести небезпеку зваблення. Тож необхідна екзегеза себе, самотлумачення. Насамкінець, по-третє, пізнання у християнстві не так однозначно, як у платонізмі, націлене на повернення до себе у ході пригадування, на здобуття істини, яку душа колись бачила, й справжнього буття. У християнстві якщо й повертаються до себе, то головним чином для того, щоб від себе відректися. У християнстві наявна схема відношень між пізнанням себе і піклуванням про себе, яка артикульована довколо трьох головних пунктів: взаємозв'язок істини Писання і самопізнання, екзегетичного методу самопізнання та його мети – самовідречення. Отже, на рівні практик себе у західній культурі наявні три головні моделі: платоністична, елліністична й

християнська. У платоністичній моделі центральним поняттям слугує пригадування, в елліністичній моделі – ставлення до себе як до самотети, у християнській моделі – екзегеза й самовідречення.

Дух у спекулятивній психології в аспекті пізнання і самопізнання розуміється як свідомість чи самосвідомість. Предметна свідомість як спрямованість на предмет, за Емеріхом Коретом, передбачає самосвідомість, однак самосвідомість сповнюється тільки у предметній свідомості. Остання постає прямою й експліцитною (тематичною), оскільки спрямована на предмет. Самосвідомість, що міститься і співкладена у ній, наявна тільки побічно й імпліцитно (нетематично), однак вона тим не менш реальна й актуальна. Вона постає у вигляді безпосереднього знання, яке опосередковане в іншому і в ньому відрефлексоване, завдяки чому стає більш чітким. Однак обидва види знання – знання про себе у знанні про інше – є знання про буття. У тому ж самому акті я знаю, що я «є», і запитую про те, що «є», або знаю про те, що «є». Це сповнення акту, що бере до уваги буття, оскільки воно «є», у безумовній значущості буття, і тому в горизонті буття. У цьому смислі воно постає актуальним сповненням буття. Цей акт, який хоча й відносить себе до іншого, є, однак, акт при самому собі, оскільки він знає про себе самого, усвідомлює самого себе. Якщо я запитую, то я знаю, що я запитую. Якщо ж я знаю щось, то я знаю, що я це знаю. Якщо я щось бажаю або спрямовуюсь до чогось, то я знаю, що я цього бажаю і до цього прагну. Це «зворотне віднесення» рефлексивності властиво усім актам, які позначають як свідомі, або духовні, акти. Уже Анаксагор говорив про розум, що він призначений тільки «для себе». Для Аристотеля вільна людина існує «заради себе самої». Тома Аквінський говорив про «цілковите зведення до свободи». Рене Декарт – про «Я, що усвідомлює самого себе». Готфрид Ляйбніць на противагу «чистій перцепції» (сприйняттю) створив поняття «аперцепції» (самосприйняття або самосвідомості). Імануель Кант трансформував це поняття у «трансцендентальну аперцепцію» (чисте «я мислю») як найбільш внутрішню умову єдності свідомості. Він також наполягав на тому, що людина як особистість «ніколи не повинна використовуватись всього лише як засіб», але завжди «повинна розглядатися як мета сама по собі». Тож у самовіднесенні, а отже, у вільному моральному власному рішенні укорінена безумовна цінність особистості. Йоган Фіхте говорив про «діло-дію, що відносить себе до себе». У Георга Гегеля дух постає як «при-собі-буття» і «для-себе-

буття» – у цьому і полягає його свобода. Свідоме самоволодіння означає вільне саморозпорядження. Адже дух «має єдність не поза собою, він постійно знаходить її в собі й при собі самому». Він є «при-собі-самому-буття, і саме те ж саме є свобода». В-собі- , при-собі- або для-себе-буття, відношення себе-до-себе – у цьому сутність духу. Загальне основне розуміння при-собі-буття духу полягає лише у сповненні акту – як в акті запитування, так і в інших актах знання, воління тощо. Свідомі акти такого виду, звертаючись до себе, скеровуються на інше. Вони сутнісно інтенціональні, для них притаманна чітка (тематична) інтенція, спрямована на предмет. Однак умовою можливості предметної інтенції водночас вважається (нетематичне) зворотне віднесення до себе – у знанні про самого себе. Від прямої, віднесеної до предмета свідомості, відрізняється рефлексійна свідомість, в якій акт є при собі самому. Ця свідомість покладена з актом і за допомогою нього самого, оскільки вона постає як супровідна свідомість, яка залишається нетематичною. Останнє можливе тільки тому, що така свідомість уже раніше, у самому сповненні акту, була нетематичним співданним. Свідомість постає сповненням буття. Свідомий акт сам слугує деякою покладеною у дії дійсністю буття, яка вирізняється тим, що вона, знаючи, існує при самій собі, отже покладає в акті тотожність буття і знання. На думку Емеріха Корета, це має велике значення. У духовно-свідомому акті буття приходить до себе, буття знає про самого себе. Це відбувається у скінченій духовній істоті, що пов'язана із чуттєвим світом, із духом у світі – у тематичному виконанні іншого, однак у нетематичному зворотному віднесенні свідомого акту до самого себе. Дух як такий сповнює себе із своєї сутності у нескінченному горизонті буття. Однак як скінчений дух він ніколи не зможе адекватно досягнути цього горизонту. Він сутнісно передспроєктований, однак водночас не адекватно наповнений і наповнюваний горизонтом знаючого-незнаючого поширення на нескінченість буття. Це постає як безумовне в обумовленому, яке виявляється тепер нескінченим у скінченому; воно – найбільш внутрішня сутність скінченого духу. Ця нескінченість означає не актуальне володіння, а віртуальне поширення, отже, – віртуальну нескінченість. У виконанні скінченого духу вона залишається прив'язаною до актуальної скінченості, оскільки виконання ніколи не може досягти нескінченості горизонту, але у своєму сутнісному вигляді визначено цим. Акт як виконання дії передбачає джерело дії, відповідну субстанцію, що володіє здатністю до вико-

нання такої дії. Ментальний акт передбачає деяку ментальну субстанцію, яку називають «душею». Вона виокремлюється із матеріальної дійсності як сутнісно інше. Її сутність може пізнаватися і визначатися тільки із актів. Тож, з одного боку, її позначають (негативно), як імматеріальне, оскільки вона не належить до сфери і своєрідності матеріального буття, а сутнісно перевищує останню, з іншого – її визначають (позитивно) через цю трансценденцію, через віртуально нескінчений вимір відкритості для буття. Матерія чи матеріальність як принцип є те, що виключає зміст буття (досконалість буття) духу, його здатність бути при собі і для себе. Матеріальне сутне постає не при собі, а при іншому, воно діє не в собі й для себе, а в іншому і для іншого. Ментальний акт, тим не менш, передбачає деяку субстанцію, якій притаманна здатність дії духовного самосповнення і яка негативно нематеріальна і позитивно виокремлена завдяки віртуальній нескінченості духовного буття і дії. Скінчена духовна істота зобов'язана здійснювати саму себе у власній дії – в актуальній скінченості й віртуальній нескінченості. Її дія ніколи не може досягати нескінченості горизонту, вона безпосередньо обмежена іншим скінченим сутнім, яке зустрічається їй як предмет. Уся скінчена дія суттєво знаходиться у подвійності протилежності суб'єкта і об'єкта. Ця подвійність є відносна протилежність, вона не може покладатися абсолютно. Але саме це робив Рене Декарт, який різко протиставляв «річ мислячу» (*res cogitas*) і «річ протяжну» (*res externa*). Однак Георг Гегель виявив взаємодію суб'єкта і об'єкта, оскільки вони процесуально взаємовизначаються у взаємному діалектичному русі того, що називається «досвідом». Це, в принципі, правильно і виявилось герменевтично важливим для «горизонту розуміння». Запитування передбачає знання, включає знання і прагне до знання. Тож першим способом духовного самосповнення виявляється знання. Однак запитувати я можу, лише якщо я ще не знаю те, про що я запитую. Інакше запитування було би попереджене знанням і було би неможливе. Запитувати я можу, лише якщо я знаю про власне незнання і прагну до подальшого знання. Я бажаю знати і тому запитую. Запитування, отже, є деякий рух прагнення до знання і тому, як і знання, є деяке духовне сповнення. Духовне прагнення називають волінням. Це другий спосіб духовного самосповнення, який уже міститься і сповнюється в акті запитування. Тут виявляється деяка сутнісна структура у відношенні знання і воління. Сповнення духу сутнісно є сповнення буття, однак скінчений

дух ніколи не може самостійно здобути саме буття і в цілому, він залежний від іншого сутнього. Духовна дія перебуває тому у напруженості суб'єкта і об'єкта. Скінчений дух у свідомому сповненні самого себе у своєму іншому сповнює деяку актуальну тотожність суб'єкта і об'єкта, не суб'єкта і об'єкта самих собою, а суб'єкта і об'єкта у сповненні, оскільки вони покладаються в акті. Суб'єкт у сповненні постає як суб'єкт сам собою, оскільки він сповнює себе у своєму акті; й об'єкт у сповненні постає як об'єкт сам собою, оскільки він постає присутнім в акті суб'єкта. Тотожність суб'єкта і об'єкта у сповненні передбачає, тому й їхнє розрізнення саме собою. Однак якщо розрізнення суб'єкта і об'єкта самих собою не знімається, а залишається припущеним, сповнення тотожності може бути покладене або в суб'єкті, або в об'єкті. Самосповнення скінченого духу в своєму іншому, оскільки це інше покладається не в ньому самому самому, а в суб'єкті, означає знання. Самосповнення скінченого духу в своєму іншому, оскільки останнє саме є в своєму бутті й змісті буття, означає воління. Воно є деякий акт, у якому суб'єкт сповнює самого себе у напрямку до свого іншого, оскільки здійснює себе у своєму іншому.

4. Спекулятивна теологія

Спекулятивна теологія – це метафізичне вчення про Бога та докази його існування. Вона слугує завершальним розділом у структурі спеціальної метафізики. Спекулятивна теологія – це теорія, яка передбачає мету, замисел чи кінцеву причину існування світу. Тому вона збігається із телеологією – теорією доцільності й кінцевої мети речей. Спекулятивна теологія може бути катафатичною й апофатичною. Катафатична теологія – це спекулятивна теологія, яка визнає можливість часткового, відносно повного пізнання Бога шляхом аналогії між Ним, світом і людиною. Відповідно апофатична теологія – це спекулятивна теологія, в якій пізнання Абсолюту відбувається шляхом заперечення невластивих йому визначень. Спеціальна метафізика досліджує Бога не прямо, як власний предмет, а побічно, як Першопринцип чи Першопричину усього сутнього. Це означає, що метафізична абстракція стосується не Бога як суб'єкта, а буття світу. Функція метафізичної абстракції – не відокремити Бога від світу, руху, матерії тощо, а розрізнити буття і сутність кожної речі. Проблема буття з логічною необхідністю підводить до ідеї Бога. Її розв'язання відкриває перспективу на Абсолютне буття.

Бог у Біблії – це Абсолют і позитивні якості Його буття, Творець усього у світі й Першооснова усього буття. Абсолют розуміється як гранично загальна основа усього сутнього, що ні від чого й ні від кого не залежить. Бог Біблії (Бог релігійної віри) відрізняється від Бога філософів. Для Бенедикта Спінози Бог – це природа, для Георга Гегеля Бог – культура, для Еміля Дюркгайма Бог – суспільство, а для Імануеля Канта Бог – ідея. На думку Сержа Московічі, Бога потрібно шукати не в природі, а в суспільстві. Суспільство – це машина, яка створює Богів. Амір Аксель зазначав, що Бога, якого подає буквально тлумачення Святого Письма, написаного для примітивних народів тисячу років тому, не існує. Але Бог – сила, що цілком за межами нашої здатності зрозуміти, яка перевершує створення Всесвіту, який ми бачимо навколо, – цілком може існувати, і наука не спростувала – і не спростує – цього.

Ідея Бога, зазначав Мел Томсон, зазнала значного деформаційного впливу від візуальної концептуалізації людської свідомості, обмеженої відображенням реально існуючого світу й цілком нездатної осмислити Безпричинну причину. Унаслідок цього Абсолют невідповідним чином локалізують або поза Всесвітом, або всередині Всесвіту, або на межі Всесвіту. Звідси три позиції у розумінні Бога – теїзм, пантеїзм і деїзм. Теїзм – це вчення, яке виходить із розуміння Абсолюту як нескінченної Божественної особистості, що постає за межевою щодо світу й такою, що вільно творить світ і відповідає за нього. Пантеїзм – це вчення, яке стверджує, що Бог і природа повністю збігаються і складають одне ціле. Деїзм – це вчення, за яким Бог створив світ, повідомив йому свої закони і як Першопричина привів його в рух, але після цього уже не втручається у природний хід подій. Наведені позиції узагальнені у поняттях теїстичного Бога, пантеїстичного Бога й деїстичного Бога.

Серед аргументів, що наводяться на користь існування Бога виокремлюють такі, як онтологічний, космологічний, телеологічний, моральний й ігровий. Онтологічний аргумент в обґрунтуванні існування Бога – це аргумент, в основу якого покладена тотожність між логічним визначенням поняття Бога й онтологічним фактом Його буття. Його вперше сформулював Ансельм Кентерберійський. Онтологічне обґрунтування подається у вигляді такого міркування:

Бог є усе існуюче.

Усе існуюче існує.

Отже, Бог є.

Космологічний аргумент в обґрунтуванні існування Бога – це аргумент, в основу якого покладена ідея схожості між Творцем та Його творінням. Цей аргумент походить від Аристотеля. Його впливовим захисником був Тома Аквінський. Космологічне обґрунтування подається таким міркуванням:

Усе, що почало існувати, має причину свого існування.

Світ колись почав існувати.

Отже, для існування світу повинна бути явна причина – Бог.

Телеологічний аргумент в обґрунтуванні існування Бога – це аргумент, в основу якого покладена ідея схожості між задумом Творця й розумним устроєм світу. Античним попередником цього християнського аргументу вважається телеологія Аристотеля як вчення про відносну і внутрішню доцільність. Телеологічне обґрунтування подається відповідним міркуванням:

Будь-який створений за певним задумом об'єкт має свого Конструктора.

Розумний устрій світу створений за певним задумом.

Отже, розумний устрій світу має свого Конструктора – Бога.

Онтологічний, космологічний і телеологічний аргументи існування Бога були спростовані Імануелем Кантом. На його думку, будь-яка спроба доводити існування Бога засадничо приречена на невдачу, адже, висловлювання «Бог існує» вважається синтетичним апіорним реченням, яке перевищує усе людське пізнання. Синтетичне апіорне речення, слугуючи принципом теоретичної науки, виражає нове знання про світ, але при цьому не спирається на досвід. Його істинність неможливо просто перевірити в досвіді.

Моральний аргумент в обґрунтуванні існування Бога – це аргумент, в основу якого покладений причинний зв'язок між вірою в Бога й моральною поведінкою людини. Моральне обґрунтування існування Бога подається наступним міркуванням:

Світ упорядкований за моральним принципом.

Моральним принципом є Бог.

Отже, Бог є основою світопорядку.

Моральний аргумент існування Бога був запропонований самим Імануелем Кантом замість тих, які він спростував. У ньому він звів поняття Бога до моральної мисленнєвої необхідності.

Моральному обґрунтуванню існування Бога Імануеля Канта, за Браєном Дейвісом, протиставляють його моральне спросту-

вання. Моральне спростування Бога виражене наступним міркуванням:

Якщо зло існує, тоді буття Боже неможливе або малоймовірне.
Зло існує.

Отже, неможливо або малоймовірно, що Бог є.

Ігровий аргумент в обґрунтуванні існування Бога – це аргумент, в основу якого покладена ставка на віру в Бога з огляду на можливі платежі у протилежному випадку. Теоретико-ігрове обґрунтування Бога подається таким міркуванням:

Якщо Бог існує, Він винагородить віру в Нього.

Якщо ж Він не існує, від такої віри шкоди не буде.

Отже, найкраще ставити на віру в Бога.

Автором ігрового аргументу існування Бога вважається Блез Паскаль. Як контраргумент стосовно нього наводять твердження Альберта Айнштейна про те, що «Бог не грає в кості».

Наведені аргументи на користь існування Бога не є повністю й остаточно переконливими. Вони залишають за людиною можливість самій робити вибір серед версій «Бог є», «Бога немає», «Бог був, але помер» й брати на себе відповідальність за його наслідки. Такий вибір спричинений тим, що Бог і людина співвідносні поняття, вони передбачають одне одного й не можуть існувати одне без одного.

Концепт зв'язку між людиною і Богом, як стверджував Ален Бадью, був розроблений сучасною метафізикою. Для Рене Декарта Бог потрібний як гарантія істини. Звідси певність новоевропейської науки знаходить у Ньому своє виправдання. Бог у Декартовому розумінні – це Бог суб'єкта науки: те, що зав'язує вузол між людиною і Богом, є не що інше, як істина, яка під виглядом певності пропонує себе суб'єктові.

Другий підхід – Імануель Кант. У нього відбувається принципове зміщення: пов'язування людини з Богом більше не зумовлює суб'єкта науки, названого ним «трансцендентальним суб'єктом». Справжні стосунки людини з Богом постають з практичного розуму. Цей зв'язок вибудовується, як того бажав Жан-Жак Русо, моральною свідомістю. Можна вести мову, перефразовуючи Кантовий вираз, про релігію у межах лише практичного розуму. Людина не має жодного суто теоретичного доступу до позадосвідного. Благо, а не Істина відкриває людину Богові.

Разом із Георгом Гегелем відбувається нове зміщення. Те, що він називав Богом, насправді було абсолютним поставанням Духу чи

абсолютною Ідеєю, суб'єктивним Абсолютом, або також й конкретною Універсальністю. Абсолютне поставання Суб'єктивного духу, що водночас збігається з поставанням духу індивіда, довершує розкриття Бога. Георг Гегель запропонував іманентне пов'язування Бога і людини: Бог набуває вигляду процесу поставання ймовірно завершеної людини. Людина знає Бога лише тією мірою, якою Бог знає себе в людині. Головне призначення релігії, на погляд Георга Гегеля, полягає в тому, щоб підвести індивіда до думки про Бога, створити його єднання з Богом й запевнити індивіда у цьому єднанні.

Іманентність Бога щодо людини, зображення якої було подане Георгом Гегелем, радикалізував Огюст Конт. Для нього Бог вже насправді не індивід, а саме людство, разом із живими й мертвими, яке він назвав «великим Буттям». Контовий позитивізм пропонує людям релігію людства, яка постає унаслідок наукової іманентизації Істинного.

Згодом Фридрих Ніцше проголосив, що Бог має померти, а Людина має бути подолана. Його відомий вислів «Бог помер» означає, що людина також померла. Людина, остання людина, мертва людина – це те, що має бути подолане на користь надлюдини. Надлюдина ж – це просто людина без Бога. Надлюдина як людина, звільнена від Бога, – прийдешня розв'язка Історії людини.

Еволюційна біологія замінює Бога еволюцією, розумний задум – нерозумним. Людина, з погляду еволюційної біології, – це неочікуваний результат сліпої еволюції, яка ні на що не зважає. Еволюція не думає ні про рослини, ні тварин, які породжує. Їй до них байдуже. У результаті сліпої еволюції з'являється людина – гола мавпа (мавпа без густого волосяного покриву). Станом натеper існують понад 500 видів мавп, які мають густий волосяний покрив й одна мавпа – людина, яка його немає. Тож вибір на користь Бога – це вибір між людиною і голою мавпою.

Перед кожною людиною неминуче постає дилема: «Бог існує, чи ні?». Відповідно до альтернатив цієї дилеми, відповіді на неї у переоціненому спостережуваному світі, з обрію якого зник Бог як найважливіша цінність, обґрунтовуються двома способами. Перший спосіб поданий міркуванням:

Якщо Бог мертвий, тоді людина також мертва.

Бог мертвий.

Отже, й людина мертва.

При схваленні гіпотези мертвого Бога життя людини приречене на абсурд і смерть. У людини, яка не вірить в Бога, сенс життя нізвідки не візьметься. Людина, яка сама себе заперла на певному рівні буття, де життя абсурдне, не спроможна унаслідок цього попасти на його метарівень, де життя має сенс. Доля людини за таких обставин наперед визначена. Вона живе зі страхом, в очікуванні смертної страти. Без Бога й особистого безсмертя в людини не має ані вищого, остаточного смислу, ані цінності, ані мети. Усе завершується могилою. Тож без Бога людина – це лише помилка природи, нерозумне відхилення у ході еволюції. Вона закинута у безглуздий Всесвіт й приречена на безцільне існування.

Другий спосіб подання міркування:

Якщо Бог мертвий, тоді людина також мертва.

Неправда, що людина мертва.

Отже, неправда, що й Бог мертвий.

При схваленні висновку про живого Бога життя людини могилою не завершується. Бог наділив людину безсмертною душею, яка поєднавшись із воскреслим тілом, буде жити вічно. Людина не перестає існувати, коли фізично помирає. Її вибір, зроблений нею при житті, має реальне й вічне значення. Як обмежена матеріальна істота, людина подібна до решти Всесвіту. Однак як особистість, що усвідомлює себе, людина подібна до Бога, оскільки створена за Його образом, й відрізняється від іншого творива. Якщо людина створена за образом Бога, тоді навіть одна людська істота цінніша усього матеріального Всесвіту. Оскільки людина отримала дар безсмертя, вона не живе задля того, щоб померти. Остаточне призначення людини – не Земля, а Небо. Людина і Всесвіт – не випадкові. Вони реалізують споконвічні цілі Бога.

За Брайеном Дейвісом, розрізняють два погляди на життя після смерті. Перший з них обстоювали Платон й Рене Декарт. На їхній погляд, люди за своєю сутністю відрізняються від своїх тіл й що життя після смерті можна уявляти як існування його позатілесних форм. Другий погляд притаманний Августину, Томі Аквінському й іншим християнським мислителям. Вони стверджували, що життя після смерті слід розуміти як тілесне життя. За християнським ортодоксальним віровченням, люди можуть сподіватися на воскресіння померлих. Тож існують два альтернативні погляди на життя після смерті. За першим поглядом, люди після смерті й далі живуть як

особистості, відірвані від тіл. За другим поглядом, люди після воскресіння житимуть в тілесній формі.

На думку Браєна Дейвіса, ідея життя після смерті, отримане через воскресіння, може бути привабливою. Оскільки, коли для людей продовження життя після смерті у тому вигляді, в якому воно триває тепер, не викликає особливого захвату, тоді, напевно, воно стане для них бажаним після того, як позникають різні перешкоди до щасливого життя, що тяжіють над ними тепер. І саме таке посилилося б, якби з'явилися підстави повірити в те, що після смерті людям дається можливість отримувати насолоду й радощі від життя, які тепер їм невідомі. Якщо в цьому разі, сама ідея воскресіння занадто нездійснена, тоді воскресіння, певно, зауважував Браєн Дейвіс, має бути обнадійливою перспективою.

Критичне теологічне мислення послуговується низкою моделей, з яких найважливішими вважаються такі:

1) раціоналістична модель: розум володіє прямим, безпосереднім знанням про Бога. Його існування обґрунтовується онтологічним шляхом (виходячи з поняття досконалості, субстанції, можливості тощо). Дійсний світ, витвір Божественної свободи, постає найкращим з можливих світів. Цю модель описували Рене Декарт, Микола Мальбранш, Бенедикт Спіноза, Готфрід Ляйбніц й Християн Вольф;

2) агностична модель: розум замкнений усередині світу явищ, тому неможливо розвивати спекулятивну теологію, яка мала б теоретичну цінність. Цієї позиції дотримувались Девід Г'юм й Іманеїль Кант. Обидва філософи підкреслювали об'єктивну цінність принципу причиновості й у такий спосіб деконструювали той фундаментальний гносеологічний інструментарій, який давав змогу розуму здійснитися до Бога;

3) ідеалістична модель: Бог – це універсальна свідомість, чисте «Я». Він іманентно присутній у кожній речі: усе постає задумом Божим. Історія слугує нічим іншим як наростаючим розвитком самосвідомості Бога. Для віри важливе те, що відбувається вічно. Історія Бога. Тож спекулятивна теологія, на думку автора цієї моделі, – Георга Гегеля, збігається з історією філософії;

4) атеїстична модель: Бог – це вигадка, витвір людського розуму. Як іронічно зауважив Вольтер, «Бог створив людину, а людина віддячила йому тим самим». За Людвігом Фюєрбахом, «не Бог створив людину, а людина творить Бога». Карл Маркс схвалив тезу Людвіга

Фоєрбаха про традиційну релігію як антропологічну проекцію і перетворив сакральну релігію на утопічну філософію. Бог задовільняє потреби і бажання людини бути всемогутньою, всезнаючою, безмертною й щасливою. Бог – утопічна відповідь на цей запит. Однак, як зауважив Еміль Сьоран, «релігія приділяє людині забагато уваги й тому хибить». Атеїзм, на погляд теїстів, містить викривлену спекулятивну теологію й розвиває її. Таку модель обстоювали Людвіг Фоєрбах, Огюст Конт, Карл Маркс, Фрідріх Ніцше, Зигмунд Фройд й інші.

Спекулятивній теології протистоїть спекулятивний атеїзм, який заперечує існування Бога та його атрибутів (розуму, волі, свободи у творенні Всесвіту, провидіння). Підстави спекулятивного атеїзму, на думку Батісти Мондіна, можна звести до двох причин: неочевидності й недостатності. Перша належить до теоретичного порядку, друга – до практичного. Існування Бога не є очевидне й існують перешкоди для його пізнання. Людина, на переконання Аміра Акселя, ніколи не зможе дізнатися усе про Всесвіт, бо вона – його частина.

Лекція 4. ДІАЛЕКТИКА. ВСТУП ДО ДИСЦИПЛІНИ

План лекції

1. Статус діалектики.
2. Історія діалектики.
3. Структура діалектичної теорії.
4. Діалектичний метод.

Література зі вступу до діалектики

1. Андрущенко В.П., Волинка Г.І., Мозгова Н.Г. Філософія. Природа, проблематика, класичні розділи. Київ: Каравела, 2009.
2. Бохеньський Ю.-М. Ліва філософія. Львів: Тріада плюс, 2018.
3. Булатов М.О., Загороднюк В.П., Малєєв К.С., Солонько Л.А. Діалектика без апології. Київ: Стилос, 1998.
4. Вілашек М. Кант. Революція мислення. Київ: Темпора, 2025.
5. Габермас Ю. До реконструкції історичного матеріалізму. Київ: Дух і Літера, 2014.
6. Гаєр М. Світ Канта: Біографія. Київ: Юніверс, 2007.
7. Гегель Г.В.Ф. Феноменологія духу. Київ: Основи, 2004.
8. Гегель Г.В.Ф. Наука логіки. Енциклопедія філософських наук. Мала логіка: навч. посібн. Київ: Ліра-К, 2023.
9. Гнатюк Я.С. Лекції з історії логіки: Навч. посіб. Івано-Франківськ: Видавець Третяк І.Я., 2009.
10. Гнатюк Я.С. Аналітика філософії: Навч. посіб. Київ: Кондор, 2020.
11. Гнатюк Я.С. Філософська і метафілософська логіка. Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. 2024. Вип. 52.
12. Івакін О.А. Філософія. Одеса: Юридична література. 2004.
13. Кант І. Критика чистого розуму. Київ: Юніверс, 2000.
14. Кірюхін Д.І. Вступ до філософії релігії Гегеля. Філософія як спекулятивна теологія. Монографія. Київ: ПАРАПАН, 2009.
15. Кушаков Ю.В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу: Навч. посіб. Київ: ЦНЛ, 2006.
16. Лагетко В.В. «Суперечність рухає світом» : Навч. посіб. Калуш: Акцент, 2010.
17. Лисий В. Діалектика: навч. посіб. Львів: Вид.-во ЛНУ ім. Івана Франка, 2014.
18. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття. Київ: УЦДК, 2001.
19. Меясу К. Після нескінченості. Нарис про необхідність контингентності. Львів: Контур, 2024.

20. Рьод В. Шлях філософії: з XVII по XIX століття. Київ: Дух і Літера, 2009.
21. Рьод В. Шлях філософії. XIX–XX століття. Київ: Дух і Літера, 2010.
22. Сепетий Д. Діалектика *versus* метафізика: переоцінка дилеми. Філософська думка, 2004, № 4.

Виклад лекції

1. Статус діалектики

Термін «діалектика» («*dialektike*») грецького походження. Він перекладається як «суперечка про істину». Діалектика – це наука про всезагальне і пізнавальну діяльність як розгортання всезагального. Вона модифікує всезагальне як категорію цілого через категорії частини й елемента, чи як категорію єдиного через категорії множинного й усякого, чи як категорію роду через категорії виду й індивіда та концептуалізує розвиток всезагального шляхом сходження і руху через протилежні визначення до системної цілісності. Діалектика як наука про всезагальне, всезагальний взаємозв'язок, взаємовідношення і взаємозалежність явищ дійсності подібна до метафізики як науки про всезагальне, необхідне і незмінне та на підставі спільного із метафізикою теоретичного інтересу до всезагального і необхідного може бути названа діалектичною метафізикою. Аристотель побудував свою метафізику як онтотеологію, Георг Гегель – власну діалектику як теологію історії. Однак метафізика в одному важливому пункті відрізняється від діалектики. Метафізика, на відміну від діалектики, постає вченням, яке заперечує розвиток сутностей.

Георг Гегель розумів діалектику як вчення про зв'язок протилежностей і розв'язання суперечностей за неформальним алгоритмом тріадної схеми: «теза – антитеза – синтез». У марксизмі діалектика вважалася головним методом пояснення соціальних, економічних й історичних поцесів. Радянська філософія тлумачила діалектику як науку про найзагальніші закони розвитку природи, суспільства і мислення.

Найпоширенішими значеннями, в яких уживають поняття діалектики, слугують такі основні тлумачення його змісту. По-перше, діалектика розуміється як міжособистісний діалог заангажованих дієвців. Це значення, яке загалом вважають первинним, походить від античної філософської класики й традиційно співвідноситься з

іменами Сократа й Платона. Хоча сам діалогічний метод, що відповідає цьому значенню, широко застосовували ще досократики, починаючи від Фалеса. Сучасні філософи, погоджуючись з тим, що він відіграє роль найважливішого методу формування і розвитку знання, називають його дещо іншими іменами – критичний метод, метод раціональної дискусії тощо. По-друге, діалектику розуміють як вчення про взаємодію і взаємоперетворення протилежностей. Таке значення також було сформульоване в античній Греції. Його концептуалізував Геракліт. Проте відповідне значення діалектики закріпилося за поняттям діалектики лише у Новий час завдяки філософським вченням Георга Гегеля і Карла Маркса. Діалектика у цьому статусі набуває вигляду методу дослідження чи інтерпретації, у межах якого предмет дослідження (явище або процес) розглядають як єдність протилежностей, що перебувають між собою у конфліктному динамічному протистоянні й взаємодії. За таких обставин, увага дослідника спрямована на вивчення динаміки цього відношення. При цьому виявляють закономірності розвитку предмета й роблять передбачення щодо його майбутнього. Методологічний аспект діалектики протилежностей, як роздвоєння єдиного й пізнання єдності й взаємодії утворених унаслідок такого роздвоєння суперечливих частин, досить вдало сформулював Володимир Ленін. Водночас запропоноване ним формулювання чітко показує, що діалектичний метод насправді не універсальний методологічний інструмент, а лише окремий приклад реїстичного аналізу, який розділяє деяку річ на декілька частин чи аспектів, що мають певну логіко-функціовальну визначеність, й проводить подальше вивчення виокремлених частин й зв'язків між ними. Серед наявних зв'язків можуть бути певні протилежні й суперечні відносини, але цими видами зв'язків вони аж ніяк не вичерпуються. Метод розкладання на протилежності може інколи непогано працювати як перше наближення. Проте, зазвичай, структура речей і процесів не може бути адекватно описана і подана самими лише протилежностями. Унаслідок цього надмірне й некритичне захоплення діалектичним методом приводить до спрощеного й викривленого подання об'єкта дослідження. Беручи усе це до уваги, Бенедето Кроче спробував розробити власну діалектику відмінностей замість діалектики протилежностей Георга Гегеля і Карла Маркса. На думку Бенедето Кроче, протилежності – це лише окремий приклад відмінностей, а діалектика протилежностей – частковий випадок

діалектики відмінностей. При побудові теорії діалектики відмінностей він замість методу діалектичної тріади застосовував метод діалектичної діади. Дух як ціле у нього поділяється на теоретичний і практичний, а кожен з них, своєю чергою, на дві парні й протилежні галузі: на естетику і логіку та філософію економіки й етику. Логіка й етика спрямовані на ціле і рід, естетика і філософія економіки – на часткове і вид. Єдність становить сам дух, який власною діяльністю розгалужується на щаблі. Щаблі духу відмінні, але й органічно поєднані. Логічний інтелект якісно відмінний від мистецької інтуїції, але залежить від неї як від своєї основи. Естетика, за Бенедето Кроче, – основа логіки. Проте підставовість такого розширеного розуміння діалектичного методу виглядає досить сумнівною. Не до кінця зрозуміло, що в ньому залишається від початкового значення й чим воно змістовно відрізняється від поняття реїстичного, атрибутивного чи реляційного аналізу. По-третє, діалектику розглядають як вчення про прогресивний розвиток за схемою «теза – антитеза – синтез», де теза – положення, антитеза – протиположення, а синтез – подвійне заперечення, положення й протиположення, в якому зберігається щось позитивне від попередніх етапів, й відповідний метод інтерпретації реальних процесів. Це значення поняття діалектики також походить від Георга Гегеля й Карла Маркса.

Прототипом Гегелевої процесуальної діалектичної тріади слугує християнська Трійця: «Бог-Отець – Бог-Син – Бог-Дух Святий», яка у марксистській соціальній діалектиці набуває вигляду історичної триєдності: «комунізм – соціалізм – діалектика соціального розвитку». Християнській Трійці у періодизації світової історії Йоахіма Флорського відповідають три епохи: царство Отця, яке подано у Старому Завіті законом; царство Сина, яке існує через церкву; й царство Духу, яке лише наближається. У неоплатоніків триєдність має вигляд трьох щаблів розвитку: перебування, спрямованість вперед, зворотна спрямованість. У тріадній таблиці категорій філософії Імануеля Канта третя категорія постає із поєднання другої і першої категорій одного й того ж класу. Саме вони й вважаються передумовами поставання тріадного діалектичного методу Георга Гегеля.

Валерій Босенко зауважував, що менше ніж три етапи у діалектичній тріаді бути не може, оскільки розв'язання суперечностей і поява нового синтезу інакше не реалізується, окрім як в результаті

другого заперечення. Більше, на його погляд, – також в принципі немає смислу, оскільки на цьому ж завершується процес розгортання і завершується тріадний цикл. Насправді ж, як змушені визнати самі численні прихильники філософії логіки процесуальної діалектики Георга Гегеля і Карла Маркса, реальні процеси дійсності не завжди вкладаються у цю схему. Ті діалектики, які догматично дотримуються цієї схеми інтерпретації, зазвичай схематизують реальну картину світу, залишаючи поза увагою багато важливих моментів досліджуваних процесів. Водночас їхнє намагання передати ці процеси в їхній реальній повноті й суперечливості змушує їх відхилятися від цієї схеми. Тож поняття діалектичного заперечення як протилежності деструктивного заперечення слугує важливою регулятивною ідеєю, яка свідчить швидше про те, як має бути, ніж про те, як насправді є. Схема діалектичної тріади вказує на напрямок оптимізації реальних процесів, але не відображає адекватно того, як ці процеси відбуваються насправді. Дійсність у її повноті не вкладається ані в абстрактну схему діалектичної, ані будь-якої іншої абстрактної всезагальної схеми. Борис Кедров замість схеми «теза – антитеза – синтез» навіть пропонував схему «теза – антитеза – інтуїція – синтез», де синтезу передує інтуїція, яка протиставляється логіці, і допомагає відшукати всезагальний зв'язок між тезою й антитезою, закон їхнього поєднання. По-четверте, діалектику розуміють як метод упорядкування знання і викладу філософських теорій за допомоги тріадичних категорій у вигляді категорій-протилежностей й синтетичної категорії. Теорія про тріади як універсальні апіорні форми мислення, на підставі яких організовують людське знання, належать Імануелю Канту. Проте як метод організації філософських систем і теорій це вчення вперше застосував Георг Гегель. Однак сумнівно, щоб цей метод мав якесь евристичне значення. Навпаки, сприйняття його як методу дослідження, а не упорядкування, чим він є насправді, спричиняє підміну змістовного дослідження реальних пізнавальних проблем суто вербальною еквілібристикою – описом тих чи інших філософських феноменів у діалектичних термінах. Викладання філософської теорії за діалектичною схемою далеко не завжди роблять її більш зрозумілою. По-п'яте, діалектику визначають як діалектичне вчення про філософські категорії. Таке розуміння діалектичної теорії подане у процесуальній діалектиці Георга Гегеля. Гегелева діалектика – це широко розроблена система філософських категорій, в якій із

аналізу їхньої взаємодії висновуються її закони. Водночас його діалектичний метод постає також і теорією буття та побудований як диференційована всередині себе діалектична теорія-система. Георг Гегель створив розвинуту теорію діалектики і як логіки, і як методу, поєднавши діалектику й логіку в єдину концепцію діалектичної логіки, у межах якої числення загальних, часткових й одиничних імен набуло вигляду об'єктивного категоріального знання. Він залучив поняття практики до поняттєвої системи процесуальної діалектики як теоретичної логіки, перетворивши при цьому історію наукового пізнання на процесуальну діалектику як прикладну логіку. Георг Гегель створив своє діалектичне вчення про категорії й індуктивно, й дедуктивно, намагаючись висновувати одну діалектичну категорію з іншої, а згодом реальні відношення в природі, суспільстві й суспільній свідомості з діалектичної категоріальної системи. По-шосте, діалектикою як системою ідей, визнаних філософами конкретних філософських шкіл, називають школи гегельянського діалектичного ідеалізму або марксистського діалектичного матеріалізму. Епігони Карла Маркса на чолі з Володимиром Леніном піднесли матеріалістичну діалектику, зведену до можливості стверджувати суперечливі речі, у ранг найважливішого принципу ухвалення усіх тактичних змін політичного курсу. Однак гегельянство чи марксизм не мають жодних вагомих підстав претендувати на особливий привілейований статус серед інших філософських шкіл й монополізувати якесь конкретне філософське вчення.

Діалектика вважається гордістю й неперевершеним здобутком античної філософії й німецької філософії Нового часу. Розрізняють три форми античної діалектики: натурфілософську, діалогічну й логічну. Натурфілософська діалектика виражена концепцією поставання дійсного, мінливого, минаючого і плінного світу явищ, теорією контрастної, полярної й конфліктної взаємодії протилежностей. Вона подана вченнями Геракліта, Піфагора й Емпедокла. Діалогічна діалектика характеризує пошук істини засобами логіки запитань і відповідей. Вона наявна у діалогах Сократа, сократичних діалогах Платона. Логічна діалектика узагальнює категоріальне пізнання сутності речей. Таку форму діалектики розробляли Платон, Аристотель, Прокл й Ямвлік.

Формами діалектики класичного німецького ідеалізму слугують негативна діалектика Імануеля Канта, позитивна діалектика Йогана

Фіхте, полярна діалектика Фридриха Шелінга й процесуальна діалектика Георга Гегеля. Кантова негативна діалектика позначає межі людського пізнання. Фіхтева позитивна діалектика інтегрує протилежні категорії засобами синтетичного методу. Шелінгова полярна діалектика взаємоперетворює протилежності. Гегелева процесуальна діалектика слугує широкою панорамою масштабної категоріально субординованої філософської системи. Вона акумулювала в собі Кантову проблему відношення суб'єкта пізнання до речі самої собою, Фіхтеву ідею про пізнавальну активність суб'єкта й Шелінгову проблематизацію тотожності суб'єкта й об'єкта. Діалектика класичного німецького ідеалізму знаменує собою завершальний етап й остаточний пункт у розвитку новочасної діалектичної думки й подає її енциклопедичну систематизацію. Енциклопедична система процесуальної діалектики Георга Гегеля – це система філософських дисциплін як діалектична теорія і метод.

Як зазначав Ален Бадью, Георг Гегель був переконаний, що поданим діалектика XIX століття, яке було великим діалектичним століттям, – це діалектика прогресу. На його думку, ми йдемо до Абсолюту, навіть якщо це забирає якийсь необхідний для цього час. І якщо негачія не вичерпується, якщо негативність творча і не поглинається в самій собі, то це через те, що вона ще вагітна своєю кінцевою метою.

Вчення про діалектику отримало подальший розвиток у марксистській філософії. У ній діалектика розумілася як наука про найзагальніші закони розвитку природи, суспільства і мислення. Структура марксистської діалектичної філософії складена із діалектичного й історичного матеріалізму, скорочено – діамату й істмату. Назву «діалектичний матеріалізм» запропонував Йосиф Діцген, замість робочого терміна Карла Маркса й Фридриха Енгельса «матеріалістична діалектика», а зміст й поняттєву систему цього вчення – розробив сам Фридрих Енгельс. Діалектичний матеріалізм – це об'єктивістська марксистська діалектична філософія, головними постулатами і гіпотезами якої слугують збіжність матеріалізму, діалектики, онтології, гносеології й гносеологічного застосування логіки, єдність реалізму, прагматизму і практики у теорії рефлексійної гносеології, взаємозв'язок методики тріадної схеми подання органічної і неорганічної природи і методології тріадного циклу побудови її теорії, а також включення практики в теорію та взаємодія теорії і практики

при поясненні світу і зміні реальної дійсності. Діалектичний матеріалізм, за Морісом Корнфортом, – це метатеорія марксизму, яка інформаційно забезпечує людську практику. Вона має назву загальної філософської теорії марксизму. Загальну марксистську філософію також називають, за визначенням Луї Альтюсера, теорією теоретичних практик, а за тлумаченням Жана-Поля Сартра, – теоретичною практикою. Теоретична практика подає принципи і правила застосування матеріалізму та діалектики.

«Історичний матеріалізм» – це назва, винайдена самим Фридрихом Енгельсом. Для нього поняття історичного матеріалізму концептуально еквівалентне із поняттям матеріалістичного розуміння історії. Історичний матеріалізм являє собою обернену філософію історії Георга Гегеля й завдяки економічному детермінізму й конфліктній перспективі Карла Маркса набуває протилежного щодо неї вигляду і характеру. Він розуміється як прикладний діалектичний матеріалізм.

Історичний матеріалізм – це об'єктивістська марксистська діалектична філософія історичного процесу, яка виявляє генетичну залежність ментального процесу від матеріального, співвідношення об'єктивних обставин й суб'єктивних чинників соціального розвитку в історико-культурному процесі та функцію класового конфлікту в розвитку й зміні економічних формацій. Поняття «історичний матеріалізм» пізніше було замінено терміном «критична теорія» Франкфуртської школи соціальної філософії. Моделлю критичної теорії слугувала теорія історії Карла Маркса. Однак, на противагу до Марксової теорії історії, критична теорія втратила довіру до прогресивної історичної ролі пролетаріату.

На думку Юргена Габермаса, Карл Маркс недостатньо добре продумав співвідношення природи в собі й природи для спільноти і суспільства. Це дало змогу Фридриху Енгельсу розширити історичний матеріалізм до діалектичного матеріалізму. Гайо Петрович виходив з того, що Марксова філософія за своєю природою має статус філософії дії (діла, практики) та протиставляв філософію практики Карла Маркса діалектичному матеріалізму Фридриха Енгельса. За оцінкою Христоса Янараса, народжений з лона гегельянства, марксизм те ж є гідним дитям західної метафізики, хоча сам хоче бути серед антиподів метафізичної проблематики.

Сталінська версія марксистської філософії, яка отримала стислу назву «діамато-істмат», була викладена у праці Йосифа Сталіна

«Короткий курс історії ВКП(б)», у розділі «Про діалектичний та історичний матеріалізм». Цей розділ був написаний не Йосифом Сталіном, а його учителем діалектики Яном Стеном, який подав її у спрощеному і схематизованому до рівня сталінського розуміння вигляді. Згодом автор нарису про діалектичний та історичний матеріалізм був репресований. Філософія діалектичного й історичного матеріалізму слугувала офіційною радянською філософією у 1930 – 1980-х роках. Радянська філософія сталінського зразка може бути узагальнена тезою: «Сталін сказав, що сказали Маркс і Ленін», отже, сам нічого не сказав. Цей висновок повністю узгоджується із законом ідемпотентності для кон'юкції класичної логіки висловлювань, за яким повторення того самого дає те саме (двічі повторене є те саме). Тож радянська філософія як ідеологічна цитатологія була безмовною, німотною філософією. Вона не створювала нові концепти, а відтворювала старі догми. Концептуальна філософія у радянській системі на довгі роки була замінена догматичним філософієзнавством. Радянська філософія сталінського зразка – це наука про те, хто і що сказав. Цим вона відрізняється від діалектичної філософії Георга Гегеля – науки про розвиток поняття в його необхідності.

Відтворюючі практики сталінського філософієзнавства були збережені, законсервовані й зараз широко поширені у сучасному українському культурному просторі. Вони чинять негативний вплив на українську філософську спільноту й український філософський процес. Серед теперішніх філософієзнавців у сучасній Україні вирізняються перекладачі й передавачі. Перші перекладають зарубіжну філософську літературу й уточнюють іноземну філософську термінологію, другі цитують і нормативно коментують наявні філософські тексти, як зарубіжні, так й українські. Однак ні перекладачі, ні передавачі не створюють нових філософських концептів. Вони працюють лише з чужими, уже готовими концептами, концептами, які кимось, але не ними самими, раніше були створені. Тому їх не можна назвати філософами у власному смислі цього терміна – винахідниками вигадливих термінів й будівничими авторських понять, творцями і власниками оригінальних концептів, сіячами ними ж створених новаторських смислів. Сучасна Україна змушена й далі чекати на своїх філософів, як малих, так і великих.

2. Історія діалектики

Засновником діалектики вважається Зенон Елейський. Він першим застосував побічне доведення у суперечці, яке полягало у діалектичній взаємодії тези із антитезою. Для Сократа діалектика була мистецтвом наведення доказів у суперечці. У розумінні Платона діалектика постає найвищою наукою, методом пізнання ідей. Він осмислював діалектику руху і спокою, розбіжності й тотожності, а саму реальність трактував як самосуперечливу скоординовану роздільність. Платон називав діалектикою мистецтво розподіляти роди на види та поєднувати види в роди. Види і роди – це типи смислової категоризації світу, що вироблені певною мовною спільнотою. Тому Платонова діалектика як метод дослідження слугує лише усвідомленням того факту, що уже до появи його теорії діалектики існувало в мові й світогляді у вигляді граматичних категорій роду і виду, які у ній явно подані й артикульовані. Платонова діалектика знайшла подальшу конкретизацію у Аристотеля. Рух видів до родів й зворотний до нього було витлумачено ним як два методи: індуктивний й дедуктивний. Для Аристотеля діалектика – це ймовірнісне знання, яке отримують за правилами його неформальної логіки, що викладена ним у працях «Риторика», «Топіка» і «Про софістичні спростування». Імануель Кант називав діалектикою частину своєї трансцендентальної логіки – вчення про антиномії чистого розуму. Він розумів під діалектикою позадосвідне, абстрактне псевдофілософування. Для Георга Гегеля діалектика була теорією розвитку суперечностей й методом їх розв'язання, який полягав у синтезі протилежностей, тези й антитези. Діалектику, наголошував він, потрібно розуміти як методичне виявлення і розв'язання суперечностей, що містяться у поняттях. Георг Гегель поєднав логіку, онтологію і гносеологію у своїй філософській системі, перетворивши цю єдність на принцип її побудови. Він узагальнив тогочасні науки в єдину цілісну енциклопедичну систему процесуальної діалектики. Побудована ним система охоплює більше 20-ти наук. Георг Гегель відкрив три основні закони діалектики та проаналізував понад 100 категорій діалектики. Закон взаємного переходу кількісних й якісних змін поданий ним у логіці буття, закон взаємовиключаючої єдності протилежностей в логіці сутності, а закон заперечення заперечення в логіці поняття та пронизує усю «Науку логіки» й слугує принципом побудови усієї «Енциклопедії філософських наук». Передумовами «Науки логіки» Георга Гегеля,

початкової частини його енциклопедичної системи процесуальної діалектики, слугували «Парменід» Платона (в якому зміст і метод поєднані між собою) «Топіка» Аристотеля (яка слугує чистим вченням про метод) й Аристотелева «Метафізика» (яка подає перший систематичний нарис діалектики). У «Метафізиці» Аристотеля, яка у згорнутому, неексплікованому вигляді містить процесуальну діалектику Георга Гегеля, головними буттєвими опозиціями слугують наступні пари протилежних категорій: «існування – сутність», «акт – потенція», «форма – матерія», «субстанція – акциденції». На думку Фридриха Енгельса, діалектика більш-менш точно розроблена лише двома мислителями: Аристотелем і Георгом Гегелем. З наведеної думки випливає, що сам Фридрих Енгельс вважав метафізику і діалектику спорідненими, генетично поєднаними дисциплінами, а не лише розрізняв і протиставляв їх, як це робили радянські філософи, називаючи метафізику альтернативною діалектики чи антидіалектикою. Карл Маркс як фундатор матеріалістичної діалектики також послуговувався терміном «метафізика». Він, зокрема, застосував його у формулюванні другого розділу своєї праці «Злиденність філософії», який назвав «Метафізика політичної економії».

Для Фридриха Енгельса матеріалістична діалектика має статус вчення про всезагальний зв'язок і розвиток. Вона містить діалектичний й історичний матеріалізм. Діалектичний матеріалізм – це діалектика усієї дійсності (природи, суспільства і мислення), історичний матеріалізм – діалектичне розуміння історії суспільства. Поділ матеріалістичної діалектики на діалектичний й історичний матеріалізм пізніше був покладений в основу теоретичної побудови радянської філософії. Діалектичний матеріалізм відповідає сучасній онтології, гносеології і гносеологічному застосуванню логіки. Марксистська онтологія – це діалектика живої і неживої природи, марксистська гносеологія – діалектика абсолютного і відносного в істині, марксистська логіка – діалектика абстрактного й конкретного в мисленні. Діалектична єдність онтології, гносеології і гносеологічного застосування логіки слугує головним методологічним принципом діалектичного матеріалізму. Марксистський матеріалізм, на думку Христоса Янараса, діалектичний не тому, що він залучає діалектику до поставання чи включає її до структури матерії, а тому, що у своєму діалектичному поясненні світу виходить лише з одного принципу – матеріального чинника. Для Артавазда Мінасяна діалектичний

матеріалізм – це наука не про матерію як таку, а про те, як мислить матерія, наука про її пізнання, про те, як виникає і розвивається нове знання. Таке визначення і розуміння діалектичного матеріалізму науково безпідставне. Неспроможність діалектичного матеріалізму виявляється у тому, що матерія може лише відображати, передавати інформацію. Творити здатний тільки дух.

Історичний матеріалізм містить сучасну філософську антропологію, соціальну філософію і філософію історії. Марксистська філософська антропологія – це діалектика соціального і біологічного в людині, марксистська соціальна філософія – діалектика економічного базису й ідеологічної надбудови в конкретному історично визначеному суспільстві, марксистська філософія історії – діалектика конфлікту головних антагоністичних класів в економічних формаціях.

За Володимиром Стружевським, матеріальним світом займається філософія, названа діалектичним матеріалізмом, а будь-якою надбудовою цього світу – історичний матеріалізм. Метафора будівлі, на погляд Поля Рікера, – це образне подання світоглядних основ метафізики, за розумінням якої фундаментом світу слугує субстанція, а стінами – акциденції. Відповідно у радянській діалектичній філософії фундамент і стіни будівлі метафізики присутні у модифікованій формі, у вигляді її структури: основи – діалектичного матеріалізму й надбудови – історичного матеріалізму. За такого бачення, діалектичний та історичний матеріалізм утворюють специфічну матеріалістичну метафізику.

Для філософської культури дискурсивного мислення Карла Маркса властива вузькість й неповнота. На думку Пері Андерсона, вона не була вичерпною. Заснована лише на філософії Георга Гегеля і Людвіга Фойєрбаха, його філософська культура не відрізнялась близьким знайомством із філософією Імануеля Канта, Девіда Г'юма, Рене Декарта чи Готфрида Ляйбніца, Платона чи Томи Аквінського, не говорячи вже про філософію менш значних фігур. Як зазначав Пол Джонсон, Карл Маркс спеціалізувався не на аналітичній, а на континентальній філософії у домінантному Гегелевому стилі. Карл Маркс взяв від Георга Гегеля принципи процесуальної діалектики, а також наслідував його динамічно-еволюційну манеру мислення, але при цьому переосмислив Гегелеву спадщину у матеріалістичному ключі. Він захистив дисертацію на тему «Відмінність демокритівської й епікурейської натурфілософії» й отримав ступінь доктора філософії

в Єнському університеті, який мав нижчі стандарти, ніж Берлінський. Однак йому ніколи не вдавалось мати достатній рівень знань, щоб отримати академічну посаду. Ображений потенційний викладач університету, Карл Маркс, на думку Пола Джонсона, хотів здивувати світ, заснувавши нову філософську школу, яка також була планом дій, покликаним дати йому владу. Він прагнув здобути славу в наукових колах сенсаційним відкриттям фатальної помилки в методі Георга Гегеля, що дало б йому змогу замінити усю Гегелеву філософію власною суперфілософією, яка б своєю чергою зробила усі попередні філософські вчення застарілими. Але він й далі, зазначав Пол Джонсон, неоднозначно ставився до Георга Гегеля й визнавав, що його процесуальна діалектика була «ключем до розуміння людства», та не тільки використовував її, а й залишався їй в'язнем до кінця свого життя.

На думку Пола Джонсона, у Карла Маркса було три покликання: поет, журналіст і мораліст. Кожне було важливим. Усі разом, ще й у поєднанні з його сильною волею, вони зробили Карла Маркса масштабним письменником і провидцем. Він був зацікавленим не в пошуку істини, а в її проголошенні. Нічого наукового у цьому не було. Насправді, зауважував Пол Джонсон, в усьому важливому він був антинауковим. Слово «науковий» було в Карла Маркса найпереконливішим терміном для самохвалення, який він використовував, щоб відрізнитися від своїх багатьох ворогів. Він і його робота були «науковими», вороги й їхні праці – ні. Тож наука у Карла Маркса слугувала засобом маніпуляції свідомістю в аргументативній комунікації.

Юзеф Бохенський зазначав, що Карл Маркс не був філософом, але безперечно був моралістом. Моральні повчання можна знайти майже у всіх його текстах. Філософію марксизму розробляв передусім Фридрих Енгельс, поєднуючи марксизм із дарвінізмом та узгоджуючи їх між собою. Гіпотезу природного добору Чарльза Дарвіна він спробував синтезувати із теорією класового конфлікту Карла Маркса. Через це Фридрих Енгельс й називав Карла Маркса «Дарвіном історії».

Саме Фридрих Енгельс претендував на статус головного марксистського філософа. Філософія Фридриха Енгельса, який, за оцінкою Юзефа Бохенського, не був дуже сильним філософом і його критикували навіть радянські філософи, має із моральною філософією Карла Маркса небагато спільного. Однак саме Фридрих Енгельс вважається фундатором філософії діалектичного матеріалізму, яка

служувала основою історичного матеріалізму й одним зі складників структури теорії радянської діалектичної філософії. В систематизації діалектичного й історичного матеріалізму після Фридриха Енгельса провідна роль належала Георгію Плеханову. Він інтерпретував марксистську матеріалістичну діалектику як систему сучасного матеріалізму, який синтезував класичну традицію матеріалізму, з одного боку, й процесуальну діалектику Георга Гегеля, звільнену від ідеалізму й містифікації, – з іншого. Його внесок у розвиток марксистської матеріалістичної діалектики був настільки великим, що Юзеф Бохенський, помилково приписував винайдення назви «діалектичний матеріалізм» не Йосифу Діцгену, а Георгію Плеханову.

Вольфганг Рьод зазначав, що філософія Фридриха Енгельса справляє враження дилетантизму. Вона вплинула на Володимира Леніна і сформовану ним радянську діалектичну філософію. Але поза межами Східного блоку не мала будь-якого впливу. Сам же Володимир Ленін під впливом Фридриха Енгельса намагався перетворити марксистську діалектико-матеріалістичну філософію на радянську класово-партійну філософію, називаючи партіями конкуруючі напрями історії філософії – матеріалізм й ідеалізм, які ведуть між собою споконвічну світоглядну війну, намагаючись запровадити диктатуру світогляду. У книзі «Матеріалізм й емпіріокритицизм», яка розвивала ідеї «Діалектики природи» Фридриха Енгельса, Володимир Ленін зазначав, що сучасна йому фізика народжує діалектичний матеріалізм. Проте отримані ним результати у ході діалектико-матеріалістичного аналізу й синтезу нових досягнень тогочасної фізики виявилися тенденційними. Його передбачення щодо фізики майбутнього не підтвердилися. Насправді сучасна фізика народила синергетику природних систем, яка продемонструвала наукову неспроможність діалектики природи. Тож «Діалектика природи» Фридриха Енгельса та «Матеріалізм й емпіріокритицизм» Володимира Леніна – це псевдонаукові праці, обидва автори яких були аматорами у царині природознавства, а не фаховими фізиками-теоретиками. Фридрих Енгельс за головним соціальним статусом був політичним діячем, Володимир Ленін – політичним авантюристом. Однак ці праці мали значний вплив на формування і розвиток теорії радянської діалектико-матеріалістичної філософії. Сучасним прикладом псевдонаукового дослідження у галузі діалектичного матеріалізму слугує книга Володимира Івановича Кузнецова «Філософія фізики Воло-

димира Ілліча Леніна». Однак, як зауважив Грем Гарман, «філософія не служниця релігії, а матеріалізму і поготів».

Олександр Зінов'єв, критикуючи радянську діалектичну філософію, яка розвивала діалектичний та історичний матеріалізм, називав самого Фридриха Енгельса, автора нерозробленого концепту й незавершеної праці «Діалектика природи», фальсифікатором ідей Карла Маркса і марксизму як теорії історії. Він стверджував, що можлива лише діалектика суспільства і мислення, діалектика ж природи неможлива. Олександр Власов займав більш помірковану позицію щодо можливості діалектики природи. Він вважав, що можлива діалектика живої, органічної природи. Діалектика ж неорганічної природи, на його думку, дійсно неможлива.

Ідеалістична діалектика Георга Гегеля спричинила появу не тільки матеріалістичної діалектики Карла Маркса, але й екзистенціальної діалектики Серена К'єркегора. Для Серена К'єркегора діалектика – це вчення про суперечливий розвиток у світі індивідуального існування. Цей розвиток здійснюється через розв'язання суперечностей між насолодою (естетика), обов'язком (етика) і стражданням (релігія). Ще одним варіантом розвитку процесуальної діалектики Георга Гегеля була негативна діалектика Теодора Адорно. Вона пропонувала замінити такі принципи процесуальної діалектики, як тотожність об'єкта і суб'єкта та заперечення заперечення на принципи нетотожності об'єкта і суб'єкта та абсолютного заперечення. Згодом Артур Ліберт розробив трагічну діалектику, яку протиставив діалектиці Платона, Георга Гегеля, Фридриха Шлейєрмахера й Фридриха Шелінга. Формами діалектичного мислення у нього слугували антиномії буття і свободи, сутнього й належного. Він постулював тезу про трагічність усього життя й неможливість розв'язати антиномії й суперечності в історії людства.

Проблема співвідношення діалектики, діалектичної теорії чи діалектичної філософії і системи філософських дисциплін як загальної філософії досьогодні вважається нерозв'язаною. У діалектичній філософії спекулятивного ідеалізму Георга Гегеля і радянській діалектично-матеріалістичній філософії діалектика як окрема філософська дисципліна, частина систематичної філософії збігається із усією теоретичною системою філософського знання й перетворює усю традиційну філософію на діалектичну філософію, узагальнюючи її. Гегелева наукова система діалектичної філософії була спробою

реалізувати Просвітницький проєкт систематизації наукових понять за зразком «Енциклопедії» французьких філософів. При цьому він, за інтерпретацією Степана Труфанова, замінив алфавітний принцип побудови «Енциклопедії» логічним, де зі змісту одного поняття з логічною необхідністю випливає зміст іншого. Тим самим він забезпечив логічну спадкоємність філософського знання, яке передається шляхом визначення змісту поняття і переходу змісту від одного поняття до іншого, перетворення одного змісту на інший шляхом його дефінітивної специфікації, комунікативної інформаційної взаємодії між поняттями. Завдяки цьому він ініціював перехід мислення людства з рівня розсуду і розумування як спроможності будувати граматичні речення на рівень розуму як спроможності міркувати, аналізувати і робити висновки. Енциклопедична система процесуальної діалектики Георга Гегеля охоплює собою увесь світ як системне ціле і процес його поставання, розвиток якого йде паралельно з розвитком людства та його пізнання.

Георг Гегель вважав боягузами чи ледарями тих, хто стверджував, що людству слід зупинитися у спостережуваному матеріальному світі, оскільки це єдиний з можливих існуючих світів. Повне розуміння реальності, на його переконання, слід шукати в усьому, як матеріальному, так й нематеріальному. Це завдання для справжньої Науки з великої літери – «Науки логіки». Наука ж для Георга Гегеля – це вміння виокремлювати Абсолютну реальність за допомогою сили абстракції людської свідомості.

Макс Горкгаймер і Теодор Адорно у спільній праці «Діалектика Просвітництва. Філософські фрагменти» продемонстрували, що програма Просвітництва редукувала розум і науку, які прагнули до свободи від природи, до тотальної влади інструментального розуму над природою, й, зрештою, обернулася проти людей. Така ж доля спіткала й діалектичну філософію Георга Гегеля, яка, на думку Христоса Янараса, перетворилася на закриту філософську систему, що пропонує тоталітарну організацію людського життя задля завершеності самої системи.

В енциклопедичній системі процесуальної діалектики Георга Гегеля наявні три розділи:

- 1) філософія логіки (метафізика логіки чи наука логіки);
- 2) філософія природи (натурфілософія) і
- 3) філософія культури (філософія духу).

Перший розділ збігається із теоретичною логікою, другий і третій – із прикладною логікою. Вони подають приклади застосування теорії діалектики як логіки на практиці. Прикладною логікою вважається й історія філософії. Тож до прикладної логіки Георг Гегель зараховував філософію природи, філософію культури та історію філософії.

Логіка побудови енциклопедичної системи процесуальної діалектики Георга Гегеля має характер діалектики індукції і дедукції. Індуктивна логіка побудови його енциклопедичної системи процесуальної діалектики подана схемою: «загальне (філософія логіки) – одиничне (філософія природи) – часткове (філософія культури)». А дедуктивна логіка побудови його енциклопедичної системи процесуальної діалектики – схемою: «загальне (філософія логіки) – часткове (філософія природи) – одиничне (філософія культури)». Індуктивне узагальнення постає емпіричним узагальненням історичного досвіду самопізнання Абсолютного духу, дедуктивне висновування – теоретичним викладом результатів саморозуміння Абсолютного духу у вигляді Абсолютного знання.

Метафізика логіки слугує фундаментом філософської системи Георга Гегеля. Поєднавши характер логіки із характером онтології і метафізики, Георг Гегель перетворив логіку як суто формальну філософську дисципліну на метафізику логіки – головну частину метафізики як науки наук. У контексті його енциклопедичної системи процесуальної діалектики метафізика логіки подана трьома частинами: онтологічною логікою (логікою буття), гносеологічною логікою (логікою сутності) й онтогносеологічною логікою (логікою поняття). Метафізику логіки він називав змістовою наукою. Її завдання, на його погляд, полягає в аналізі наукового методу й теоретико-конкретного мислення, що пізнає світ через спекулятивні поняття. Метафізика логіки, на думку Георга Гегеля, повинна збігатися зі спекулятивною наукою про речі, або онтологією і метафізикою.

Радянська діалектична філософія як філософська система матеріалістичного спрямування розподілена на діалектичний й історичний матеріалізм. Діалектичний матеріалізм включає марксистську онтологію як вчення про природне буття, марксистську гносеологію як вчення про процес відображального пізнання і марксистську неформально-генетичну діалектичну логіку як вчення про діалектичні категорії і закони розвитку у вигляді комплексів діалектичних категорій. Діалектичний матеріалізм поєднує в собі теорію субстанції

Аристотеля як вчення про незмінні сутності й незалежну від свідомості дійсність із процесуальною діалектикою Георга Гегеля, яка заперечує постійні сутності й незалежну від духу дійсність. При цьому він ототожнює матерію із матеріальною субстанцією, епіфеноменом якої слугує свідомість. Історичний матеріалізм включає в себе марксистську філософську антропологію як вчення про соціальну сутність людини, марксистську соціальну філософію як вчення про економічну основу суспільства і його надбудову, а також філософію історії як вчення про економічні формації і соціальні революції.

У Гегелевій та радянській голістично-моністичній філософії діалектика протиставляється метафізиці, яка називається її альтернативою. Сучасна філософія, як українська, так і зарубіжна (Василь Лісовий, Володимир Возняк, Дмитро Сепетей, Емеріх Корет, Батіста Мондін, Христос Янарас), вважає діалектику одним із напрямів метафізики і для більшої точності послуговується терміном «діалектична метафізика». У контексті метафізики вона розрізняє трансцедентну, іманентну й процесуальну метафізику. Трансцедентна метафізика досліджує зовнішній світ, шукаючи його основи поза ним, вивчає взаємозв'язок внутрішнього світу людини як світу досвіду її свідомості із позамежевим Першопринципом світоустрою чи світобудови («Єдиним», «Благом», «Субстанцією» тощо), який виражений у досвіді свідомості людини через певний смисл. Іманентна метафізика, навпаки, досліджує не основи зовнішнього світу поза ним, а внутрішній світ самої людини, досвід її свідомості, виокремлюючи в явищах свідомості її зміст. Її інша назва – критична, трансцендентальна метафізика (трансцендентальна феноменологія). Насамкінець, процесуальна метафізика досліджує і внутрішній, і зовнішній світ як сторони єдиного й цілісного світу, шукаючи його основи у взаємодії і взаємоперетворенні внутрішніх і зовнішніх протилежностей. За такого підходу, процесуальна метафізика набуває вигляду процесуальної діалектики. Вона також кваліфікується і як діалектична метафізика. Названі метафізичні теорії утворюють основу фундаментальної філософської теорії, той теоретичний фундамент, на якому зведені інші філософські дисципліни.

Діалектика поєднує раціональні й ірраціональні способи досягнення діалектичних суперечностей, які слугують джерелом розвитку і взаємодії усього існуючого. Ірраціональне постає абсолютизацією творчого нераціонального моменту у пізнанні. Спочатку те, що раніше

поставало як нераціональне, таким, що порушує правила логіки, згодом раціоналізується, підпорядковується правилу і в кінцевому результаті саме стає правилом. Джерело ірраціонального в пізнанні пов'язане з історичністю обґрунтування нового знання, а також з історичністю переобґрунтування уже існуючого знання у контексті нових світоглядних і методологічних передумов. Тому ірраціональне має подвійне значення. У позитивному сенсі воно постає моментом творчого, дорефлексивно-теоретичного у пізнанні. У негативному смислі – як наслідок кризи розуму у тій чи іншій історичній його формі. Раціональне й ірраціональне – це тільки моменти цілого. В єдності їх охоплює естетичне споглядання – вища пізнавальна здатність.

Привід для ірраціоналізації своєї енциклопедичної системи процесуальної діалектики дав власне сам Георг Гегель. По-перше, він завжди робив наголос на визначальності суто раціонально-логічного мислення, яке усувало зі сфери пізнання споглядання, емпірику тощо. Тож ірраціоналізація Гегелевої діалектики постає процесом залучення до логічного процесу різноманітних духовних спроможностей – естетичного чи інтелектуального споглядання, досвіду, волі тощо. По-друге, Георг Гегель завжди наголошував на першості чистого пізнання. Однак його «Феноменологія духу» (її робоча назва – «Наука про відчуття самоусвідомлення») описує численні непізнавальні форми свідомості – естетичну, моральну, міфологічну, релігійну. Георг Гегель вважав, що названі форми свідомості зводяться до наукового пізнання, а насправді це не зовсім так: переважна кількість наукових понять є єдністю пізнання і непізнання (воля, споглядання, моральне почуття). По-третє, Георг Гегель вважав діалектику саморухом поняттєвого мислення. Насправді ж чинниками руху мислення вважаються діяльність, воля, які містять ірраціональні компоненти. По-четверте, спекулятивне, розумове, діалектичне мислення сам Георг Гегель вважав містичним. Останнє він розумів як щось утаємничене і незрозуміле. Воно слугувало синонімом чи аналогом єдності протилежностей. Тому коли неогегельянці Давид Штраус, Бруно Бауер чи Макс Штірнер у спекулятивному або діалектичному вбачають ірраціональне, то вони йдуть за Гегелевою думкою. Але між ними існує й відмінність. Георг Гегель зводив містичне до мислення, неогегельянці ж розглядали ірраціональне як відмінне від мислення, як щось таке, що є настільки ж необхідним моментом пізнання, як і саме мислення.

3. Структура діалектичної теорії

Розрізняють емпіричну і теоретичну діалектику. Емпіричною діалектикою називаються окремі, ізольовані елементи діалектики у структурі її історії. Емпірична діалектика як історія діалектики входить до складу історії філософії. Вона має характер окремих, непов'язаних діалектичних ідей, сформульованих мислителями тієї чи іншої історичної епохи. Прикладами емпіричної діалектики слугують категорії «існування і сутність», «можливість і дійсність», «форма і матерія», «основа і властивості» Аристотеля, «незалежне і залежне», «просте і множинне», «абсолютне і відносне» Дунса Скота, «скінчене і нескінчене», «мінімум і максимум» Миколи Кузанського, «свобода і необхідність» Бенедикта Спінози, «ціле і частина», «єдине і суперечливе», «необхідне і випадкове», «сутнісне і видиме» Леже Марі Дешана тощо.

Теоретичною діалектикою називається теоретична система діалектичної філософії, в якій усі її елементи взаємопов'язані, логічно впливають одні з одних. Тільки теоретична діалектика вважається наукою або теорією. Прикладом теоретичної діалектики може слугувати енциклопедична система процесуальної діалектики Георга Гегеля.

У складі Гегелевої теоретичної діалектики виокремлюють діалектичну філософію і діалектичну логіку. Діалектична філософія – це побудова всезагальної теорії розвитку шляхом сходження від абстрактного до конкретного і руху діалектичних категорій через протилежні визначення до системної цілісності. Вихідним поняттям або принципом побудови Гегелевої енциклопедичної системи процесуальної діалектики слугує категорія зняття (подвійного або діалектичного заперечення). Зняттям називається одночасне заперечення і збереження певного змісту, але у видозміненому вигляді, а також його піднесення і перетворення на вищому щаблі розвитку. Зняття зазвичай геометрично подають у вигляді спіралі, де спіраль синтезує коло як тезу і пряму як антитезу. Спіраль у розвитку – це геометричне зображення руху за законом заперечення заперечення.

Результати побудови діалектичної теорії розвитку фіксують і передають за допомоги мови діалектики. Мова діалектики – це мова парадоксальна, яка завдяки парадоксу стверджує два протилежні смисли або предикати в одному виразі. Її вирази містять такі полярні терміни, як «субстанція й акциденції», «одиничне і загальне», «якість

і кількість» й інші. Мова діалектики слугує методом побудови діалектичної логіки. Діалектична логіка постає унаслідок розвитку й удосконалення формальної логіки Аристотеля. У сучасній інтерпретації формальна логіка вважається численням загальних імен. Відповідно діалектична логіка – численням загальних, часткових й одиничних імен. Для Георга Гегеля діалектична логіка – це наука про Абсолютну ідею як категоріально субординовану систему ідеалістичної діалектики й негативно-конструктивний процес її поставання. На відміну від формальної логіки Аристотеля, діалектична логіка Георга Гегеля постає змістовою, за сучасним розумінням – неформальною, логікою. Вона поєднує (містить у собі) зміст і форму. Зміст – це її категорії, форма – їхні зв'язки. Категоріальний зміст – це фактичний зміст, а формальні зв'язки – логічний зміст. Фактичний зміст поданий онтологією фактичного, логічний зміст – онтологією логічного. Діалектичну логіку Георга Гегеля також називають «спекулятивною логікою», «конструктивною логікою», «генетичною логікою», «неформальною логікою» чи «неформально-генетичною логікою». У радянській філософії діалектична логіка – це логічне вчення діалектичного матеріалізму, наука про загальні закони руху поняттєвого мислення, відображення в ньому закономірностей розвитку об'єктивного світу і пізнання істини.

Георг Гегель вважав формальну логіку наукою, яка не містить жодної реальності, а логічне числення – її деградацією. Насправді формальна логіка – це наука, яка досліджує передусім логічний зміст, але частково бере до уваги й фактичний зміст. Тому вона містить як логічну, так й фактичну реальність. Тож формальна логіка не беззмістовна наука. Вона включає до складу своєї теорії аж дві реальності: логічну реальність й фактичну реальність. Гегелева інтерпретація логічного числення як деградації формальної логіки також некоректна. Логічне числення наявне і в формальній логіці, і в діалектичній логіці. У формальній логіці воно має вигляд формального алгоритму побудови символічних об'єктів із попередньо заданих, поданих одночасно з їхньою інтерпретацією, у діалектичній логіці – неформального алгоритму побудови генетичних об'єктів за тріадним тактом прогресивного розвитку «теза – антитеза – синтез» з їхньою категоріальною інтерпретацією.

Теоретична діалектика розподіляється на об'єктивну і суб'єктивну. Для Георга Гегеля об'єктивна діалектика – це вчення про

розвиток поняття як сутнього (того, що є), а суб'єктивна діалектика – вчення про розвиток поняття як поняття (принципу розуміння дійсності). У радянській діалектичній філософії об'єктивною діалектикою називають розвиток й універсальний взаємозв'язок явищ у природі й суспільстві, відповідно суб'єктивною діалектикою – відображення об'єктивної діалектики у свідомості. За сучасною інтерпретацією, об'єктивною діалектикою називають вчення про розвиток субстанції-об'єкта (матерії чи природи), а суб'єктивною діалектикою – вчення про розвиток субстанції-суб'єкта (людського суспільства і його культури). Їх також розрізняють як оцінкову об'єктивну і суб'єктивну логіку чи як безоцінкову об'єктну і суб'єктну логіку.

Теоретична діалектика і діалектична логіка Георга Гегеля протиставляється метафізичній теорії і метафізичній логіці. Передумовою такого протиставлення була філософська революція Імануеля Канта, метою якої слугувала заміна трансцедентної метафізики трансцендентальною філософією. У докантивській метафізиці метафізичним методом слугувало некритичне і несвідоме мислення. Воно розглядало об'єкти дослідження метафізики як певні й цілком завершені речі та приписувало їм відповідні визначеності. Така метафізика згодом перетворилася на догматизм. На думку Кента Меясу, догматизм по суті зводиться до доведення, що те або те, певне визначене щось, має абсолютно як бути, так і бути таким, яким воно є.

Метафізика, виходячи із природи скінчених визначеностей, повинна була погоджуватись з тим, що з двох протилежних тверджень одне має бути істинним, а інше – хибним. Власне суть догматизму і полягає в утриманні однобічних розумувань й виключення їм протилежних. Така позиція сприймалася як усталена традиція, що заснована на звичній дії та не піддавалася сумніву і не критикувалася. Предмети метафізичного дослідження усвідомлювалися, пронизувалися метафізичною рефлексією, а сам метафізичний метод діяв стихійно. З логічної перспективи, підставою такого методу була формальна логіка із готовими формами мислення, що передавалися з покоління в покоління, а також законами несуперечності й виключеного третього. Формальна логіка, застосована у сфері метафізичних досліджень, отримала назву метафізичної логіки. Докантова метафізика була суто раціональною наукою, яка усю істину здобувала одним чистим (теоретичним) розумом, зміст якого стано-

влять одні лише філософські категорії. Кантова критична рефлексія метафізики спричинила її роздвоєння на зміст і форму, причому вони обоє стали об'єктом критичного аналізу. За допомогою критичного аналізу був отриманий висновок, що у традиційній метафізиці важливі обидві сторони будь-яких протилежностей, а вся вона та усі її предмети дослідження за своєю загальною структурою виявилися суперечливими. У такий спосіб була відкрита діалектична природа старої трансцендентної метафізики й розроблена трансцендентальна діалектика у складі нової метафізики. Однак Кантова трансцендентальна діалектика не слугувала засобом проникнення у трансцендентний світ, а була виявом принципової межі пізнання, неможливості у той трансцендентний світ пробитися.

Кантова концепція нової (критичної) метафізики створила передумови для побудови нового підходу до філософської діалектики. Його розробив Георг Гегель. У нього традиційна метафізика набула двох основних значень: з одного боку, науки про особливі об'єкти, а з іншого – методологічної протилежності діалектиці. Обидва значення він піддав критиці. Метафізика як раціональна наука перейшла у нього в логіку, перетворилася на неї. Що ж до метафізичного методу розумування попередньої метафізики, то він був замінений діалектичним методом. І той, й інший критичні напрями його думки злилися в один і знайшли свій вираз у «Науці логіки» – головній праці Георга Гегеля. Наука логіки розумілася ним як метафізика логіки. Метафізика логіки Георга Гегеля була для нього новою, достеменною науковою формою метафізики. Тож незважаючи на протиставлення метафізичного і діалектичного методів пізнання, Георг Гегель традиційно розумів метафізику як науку наук і вважав свою діалектичну філософію істинною метафізикою. У радянській діалектико-матеріалістичній філософії метафізика як наука узагалі була відкинута і збереглася лише протилежність двох методів – метафізичного і діалектичного.

Марксистський діалектичний метод постає низкою принципів, головними серед яких слугують реалізм, раціоналізм, практика і генетичний підхід до розгляду дійсності. Він конкретизується марксистською діалектичною логікою. До її принципів або законів належать:

1) закон взаємовизначеності одиничного і загального (загальне існує в одиничному, й кожне одиничне постає загальним);

- 2) закон вияву сутності (сутність з'являється, явище суттєве);
- 3) закон змістової обумовленості (кожна форма має особливий зміст, який її визначає і змінює своїм розвитком);
- 4) закон взаємозв'язку випадкового і необхідного (випадковість – це вияв необхідності);
- 5) закон взаємного походження можливості й дійсності (дійсність містить у собі ще не реалізовані можливості).

У радянській школі, на думку Андрія Шумана, марксистська діалектична логіка не була настільки добре розробленою як деякі положення марксистської соціальної теорії.

Діалектика постає всезагальною формою інтелектуального освоєння світу як процесу. Таку ж саму визначеність має і діяльність людини. Збіжність діалектики й діяльності якнайкраще простежується в понятті творчості. Остання слугує сутнісною визначеністю діяльності людини. Зазвичай поняття творчості у діалектичній теорії збігається з поняттям людської діяльності. В реальній практиці діалектичних процесів творчість існує лише в діяльності через діяльність. У цьому відношенні поняття творчості й діяльності не збігаються. Творчість тут вважається сутністю діяльності. Творити означає удосконалювати, зберігати й утримувати. Тож творчість виражає собою зміст діалектичного принципу розвитку. Творчість постає людським способом розвитку, людським способом роз'язання суперечностей, які формуються у системі спільної з іншими людьми діяльності. Логіка суперечності – це логіка творчості. А логіка творчості – це в кінцевому підсумку логіка розвитку, спосіб діяльності за загальними законами створення нового, що специфічно реалізується відповідно до конкретної природи тієї чи іншої діяльності. Розвиток постає творчим процесом, який унеможливорює попередню фатальну визначеність його результату й водночас реалізує в ньому об'єктивну необхідність, розв'язує суперечність фаталізму й індетермінізму.

4. Діалектичний метод

Діалектичним методом називають системно-генетичний метод осмислення процесів через суперечності на підставі категорій і принципів діалектичної логіки. Таке розуміння діалектичного методу сформувалося в німецькому ідеалізмі Георга Гегеля й німецькому матеріалізмі Карла Маркса та колі їхніх послідовників.

Поняття діалектичного методу, який сам Георг Гегель називав діалектичною логікою, має три головні значення:

1) дослідницький діалог афінської школи філософії як спосіб проведення розмови з метою розв'язання суперечностей, що спричинені протилежними уявленнями співрозмовників про предмет розмови. Такий діалог починається із прагматичного аналізу значень вихідних термінів, а потім покрокового підведення до ширших узагальнень: від виявлення індивідних значень до фіксації видових, а, згодом, й родових значень термінів і понять. Сократовий діалектичний метод – це прийом індуктивного сходження від одиничного до загального. Інша ж сторона цього методу – це сходження від загального до одиничного, що складає момент дедукції. Відповідно усі діалоги Сократа побудовані за принципом сходження від часткового до загального, й навпаки, – від загального до часткового. Вони виражають його теорію етичного раціоналізму в поняттях і категоріях логіки. У діалогах Платона виокремлені найважливіші композиційні принципи побудови діалогу, концептуалізований поступальний розвиток проблемної думки. Аристотелевий аналіз теорії діалогу і риторики поклав початок новому теоретичному напрямку – діалогіці. Антична діалектика завжди була діалогічною, але античний діалог не завжди був діалектичним. Дослідницький діалог афінської школи філософії збігається із діалектикою понять, а риторичний діалог школи софістів відрізняється від неї. Дослідницький діалог постає мистецтвом пошуку істини, а риторичний діалог – мистецтвом подання хиби у вигляді істини.

Діалог – це логіко-комунікативний процес, спрямований на виявлення смислових позицій співрозмовників і розв'язання досліджуваної проблеми. За рівнем конфліктності, розрізняють три головні моделі діалогу: безконфліктний діалог, діалог у режимі слабкого конфлікту й діалог у режимі сильного конфлікту. Безконфліктний діалог називають бесідою, конфліктний діалог – суперечкою. Діалог у режимі слабкого конфлікту має назву дискусії. Діалог у режимі сильного конфлікту може набувати вигляду полеміки чи софістики. Діалог як мовленнєва форма досліджується діалогікою і філософією діалогу. На відміну від комунікації, яка слугує лише інформаційною взаємодією людей, діалог покликаний виявляти суттєві стани і прояви психіки людини. Обмін думками у ході діалогу підводить до кращого усвідомлення обстоюваних ідей, до їхнього творчого збагачення і синтезу;

2) ідеалістична діалектика Георга Гегеля. Вона заснована на принципі єдності діалектики, онтології і гносеологічного застосування логіки у вигляді діалектичної логіки. Георг Гегель схаактеризував свою діалектику як діалектичний метод. Діалектичний метод, на його думку, – це іманентна форма логічних функцій категорій ідеалістичної діалектики. Однак він не запропонував остаточної дефініції діалектики як такої, оскільки вважав, що визначення діалектики саме повинно бути діалектичним й тому не може претендувати на остаточно повноту і завершеність, які припиняють подальше дослідження його діалектики.

Діалектика Георга Гегеля постає передусім як логічна теорія ідеалістичної діалектики або як діалектична логіка. Його діалектична логіка, на думку Віталія Кузнецова, повністю не заперечує формальну логіку і повністю не відмежовується від неї, а, навпаки, вона послуговується нею при розв'язанні своїх завдань і навіть передбачає її залучення до свого складу, яке покликане усунути її обмеження. Євгеній Солопов зазначав, що діалектична логіка завжди і повсюдно рахується із формальною логікою, не допускаючи, однак, її абсолютизації, перетворення на єдиний та остаточної критерій істинності мислення. Діалектична логіка розвиває формальну логіку як числення загальних імен й постає численням загальних, часткових й одиничних імен.

Логічна теорія ідеалістичної діалектики, хоча й пропонує важливі закони, все ж передусім наголошує на значенні категорій, тоді як матеріалістична діалектика, визнаючи значення категорій при побудові діалектичної теорії пізнання, головну увагу переносить на закони, які керують категоріями, а також на методологічні принципи та надає їм важливого значення. Історія природи і людського суспільства – ось звідки, на думку Фридриха Енгельса, абстрагуються закони діалектики.

Одним із важливих методологічних принципів діалектичної логіки Георга Гегеля постає взаємовідношення і взаємодія діалектично застосованих розсуду і розуму. Розсуд у діалектичному розумінні постає вихідним, первісним станом діалектики, на який вона спирається і з якого постає. Розум вважається вищим щаблем стосовно розсуду і моментом розвитку діалектики як методу, в якому вона досягає найвищої зрілості.

Георг Гегель розрізняв три щаблі (моменти або етапи) логічного розвитку діалектичного методу:

- 1) розсудовий, який називав метафізичним;
- 2) заперечно-розумний, який називав діалектичним;
- 3) стверджувально-розумний, який називав спекулятивним.

За Георгом Гегелем, на щаблі метафізичного розсуду мислення чітко фіксує поняття на їхніх місцях, позбавляючи їх руху. На щаблі діалектичного розуму воно скасовує таке розділення і показує взаємопереходи і взаємоперетворення протилежностей. А на щаблі спекулятивного розуму воно поєднує протилежності в єдине ціле.

Хоча Георг Гегель й називав свою діалектичну логіку суворою логічною теорією, а свій діалектичний метод – логічно необхідним, багато положень, які були отримані з його допомогою мають довільний характер. Наприклад, «Повітря (теза) – земля (антитеза) – вогонь і вода (синтез)», «Релігія євреїв (теза) – релігія римлян (антитеза) – релігія греків (синтез)». Тож сам Георг Гегель зазвичай не дотримувався своєї ж вимоги, яка застерігала від схематизації тріадичного методу, зосередження лише на його зовнішній формі, від формалізації закону заперечення заперечення. А це дало підставу Карлу Поперу для критики його діалектичної логіки;

3) матеріалістична діалектика Карла Маркса. Вона протиставляється ідеалізму й метафізиці. Її протилежність ідеалізму виражена терміном «матеріалізм», а метафізиці – терміном «діалектика». Матеріалізм Карла Маркса містить тенденцію до демаскування й звільнення від ілюзій, критики ілюзорної свідомості. Він полемізує із Богом й передусім із Абсолютною ідеєю спекулятивного ідеалізму Георга Гегеля. Матеріалістичний діалектичний метод виходить з того, що матеріальні процеси дійсно мають місце в матеріальному світі й матеріальні речі дійсно існують незалежно від яких-небудь ідей про них. Матеріальні процеси постають причиновими процесами у просторі й часі, що існують незалежно від якогось розуму чи духу, свідомості чи ідей, але подані у відчуттях суб'єкта пізнання. Цією реалістичною настановою матеріалістична діалектика відрізняється від ідеалізму. Від традиційної метафізики ж матеріалістична діалектика відрізняється тим, що розглядає зв'язки протилежностей в реальних процесах як природи, так і суспільства.

Взаємодії протилежностей постають суперечностями. Унаслідок цього матеріалістична діалектика розуміється як метод виявлення суперечностей в реальних процесах об'єктивної дійсності з метою пояснення явищ і подій, аналізу руху категорій. При такому підході

історичні форми суперечностей вважаються первинними, а логічні форми – вторинними. Історична форма суперечності – це взаємодія протилежностей буття, логічна форма суперечності – єдність протилежностей мислення. Єдність і взаємодія протилежностей описується схемою: «теза – антитеза – синтез», де теза й антитеза обидві відносно істинні.

Діалектичний метод визначається сукупністю способів й операцій практичного і теоретичного освоєння дійсності, що орієнтують будь-які сфери пізнання на дотримання цілої низки принципів, законів і понять. Найважливішими серед принципів діалектики вважаються поняття розвитку, універсального взаємозв'язку й детермінізму. Принцип розвитку полягає у визнанні не лише несуттєвих, кількісних змін у речах і явищах, а й суттєвих, якісних, корінних, унаслідок яких вони перетворюються на свої протилежності. Наприклад, добро перетворюється на зло, одні форми руху матерії на інші, неживе на живе, і навпаки. Принцип універсального зв'язку передбачає визнання взаємозв'язку усього з усім. За принципом детермінізму, між речами і явищами існують численні взаємозв'язки, головними з яких є причинові. Методологічну роль відіграють не лише принципи діалектики, а й її закони і категорії. Це закон взаємного переходу кількісних змін у якісні, закон взаємодії і єдності протилежностей і закон заперечення заперечення, а також парні й полярні категорії (буття і небуття, єдине і множинне, перервне і неперервне, видимість і сутність, необхідність і випадковість, необхідність і свобода, мислення і буття тощо).

Діалектичний метод слугує способом і мистецтвом розв'язання таких світоглядних проблем, як визначення, аналіз і розмежування протилежностей, їхній синтез у щось ціле, розкриття руху і розвитку відповідних структур, виявлення напряму тенденцій розвитку певних систем, їхнє походження. У Новий час в Західній Європі під впливом розвитку математики і математичного природознавства філософи спочатку залучили математичні методи до філософії. Однак згодом Імануель Кант першим обґрунтував, тезу про те, що математичний метод неспроможний у філософії. На противагу математичному методу він створив новий трансцендентальний метод, складником якого слугувала його діалектика – вчення про антиномії у пізнанні, діяльності й у будові світу. Його діалектичний метод мав негативний характер. Він слугував засобом доведення нерозв'язуваності гра-

ничних філософських проблем. Для позитивного розв'язання цих проблем Йоган Фіхте створив синтетичний метод – своєрідний засіб поєднання фундаментальних протилежностей – суб'єктивного й об'єктивного через їхню кількісну подільність. Насамкінець, Георг Гегель розробив діалектичний метод, викладений у його «Науці логіки» й у «Енциклопедії філософських наук». В історії діалектики він вперше поєднав діалектику з логікою, виявив і розкрив їхню внутрішню єдність. Логіка у Георга Гегеля стає діалектичною, діалектика набуває вигляду логічної форми, що трансформується шляхом дефінітивних специфікацій суб'єктних і предикатних термінів та модифікується унаслідок набуття ними статусів загального, часткового й одиничного. Діалектика у нього постає збігом її теорії і методу. Діалектичний метод є формою руху змісту, яка хоча й єдина з ним, але змістом усе ж не є. Діалектичний метод схематизується тому, що без конкретного дослідження предмета, без виявлення діалектичного в самому предметі, за умови його застосування лише на абстрактному рівні, він перетворюється на схему дослідження у вигляді діалектичної тріади: «теза – антитеза – синтез». Від такого абстрактного застосування діалектичного методу застерігав сам Георг Гегель. Зі схематизації діалектичного методу, перетворення тріадного методу на шаблонний механізм, глузували молодогегельянці наводячи приклад його некоректного застосування: «Дерево (теза) – залізо (антитеза) – дерев'яне залізо (синтез)».

Методом діалектики слугує діалектична логіка як філософське дослідження процесу й логічне числення діалектичних категорій. Характеризуючи діалектичний метод за допомогою категорій зміст і форма, Георг Гегель зазначав, що під змістом розуміється той предмет, який вивчає діалектика як логіка – іманентні структури мислення (категорії, рефлексійні визначення і поняття), під формою – спосіб зв'язку названих форм мислення. Таким зв'язком постає усвідомлена форма саморуху внутрішнього змісту діалектичної логіки, й як така вона становить діалектичний метод. Діалектичний метод постає також частиною змісту діалектичної логіки й водночас – її предметом. Тож не лише зміст діалектичної логіки рухливий (завдяки методу), а й сам метод (форма) перебуває в русі, а останній має свої моменти – моменти процесу. Головні моменти руху діалектичного методу постають у такий спосіб: початок (єдине) – поступальний рух – остаточний результат.

На думку Юрія Кушакова, діалектична логіка – це логіка теоретико-конкретного мислення. Специфіка останньої полягає у тому, що у ній як предмет пізнання, так і саме пізнання рухаються в мисленнєвому просторі. З одного боку, предмет пізнання знаходить своє поняттєве, абстрактне вираження, а з іншого – пізнавальна діяльність постає як власне мисленнєва діяльність. Мислення зливається із предметом, вбирає у себе і розгортає його внутрішню необхідність. Діалектична логіка як логіка теоретичного пізнання, сфери всезагального й необхідного, обмежена у своєму застосуванні на емпіричному рівні пізнання. Вона занадто загальна, щоб утримати окремішність і випадковість емпірії. Діалектична логіка потребує доповнення як логікою емпіричного пізнання, що досліджує форми мислення, в яких здійснюється пізнавальний рух від конкретного у спогляданні й уявленні до абстрактного мислення, так і логікою переходу від абстрактного мислення до реальної практики, логікою застосування теоретичних понять до емпіричного матеріалу.

Застосування діалектичного методу у науковому пізнанні передбачає наявність певних суб'єктивних й об'єктивних передумов. Із суб'єктивного пункту погляду, застосування діалектичного методу можливе тільки за умови оволодіння ним. Це дуже складний процес, однак іншого шляху для розуміння цього методу не існує. Діалектичний метод сформувався упродовж усього процесу розвитку історії філософії. Тому оволодіння діалектичним методом зазвичай відбувається паралельно із осмисленням досвіду розвитку історії філософії. Однак лише просте знання фактологічного матеріалу зі сфери історії філософії без його глибокого осмислення й розуміння ніколи не приведе до бажаного результату. З об'єктивного пункту погляду, діалектичний метод може бути застосований лише у тому випадку, коли знання про певну сферу реальності досягло теоретичної зрілості, коли специфічні закони її буття пізнанні й систематизовані у вигляді обґрунтованих гіпотез або теорій, коли унаслідок цього загальнонаукові методи у цій сфері знання вичерпали свої можливості. Діалектичний метод ефективний лише тоді, коли емпіричний матеріал перероблений наукою на теоретичний. Він ефективний на завершальному етапі наукового пізнання, коли зміст понять більш чи менш сформовано й потрібно показати їхню взаємозалежність, взаємоперехід, саморух. А для формування початкового змісту понять у діалектичній логіці не вистачає необхідних засобів.

Поле застосування діалектичної філософії постає не об'єкт сам собою, а знання про нього. Емпірична наука слугує посередником між об'єктом її дослідження та філософією. Результатом застосування діалектичного методу постає філософська теорія тієї чи іншої сфери дійсності – філософія природи, філософія історії, філософія права тощо. Георг Гегель називав таку науку пізнанням, що пізнає в поняттях. Ще однією обов'язковою умовою застосування діалектичного методу слугує те, що він може бути застосований стосовно об'єктів, які у своєму розвитку досягли зрілої форми. Діалектичний метод не вважається довільною схемою, яка примусово нав'язується емпіричному матеріалу. Сенс його застосування у тому, що дослідник цілком, повністю занурюється у предмет дослідження, не додаючи до нього нічого від себе, й дає змогу мисленню рухатися самостійно у відповідності з об'єктивною логікою руху досліджуваного об'єкта. Рух думки шляхом руху діалектичного методу на певному етапі розвитку знання стає об'єктивною необхідністю, внутрішнім законом мислення. У цьому русі проявляється відома пасивність дослідника, гармонізація розуму з дійсністю, його підпорядкування об'єктивній логіці розвитку предмета. Цей стан добре відомий математикам, оскільки математичні методи найбільш адекватні об'єктам цієї науки.

Марксистський діалектичний метод ефективно розвивався Георгієм Щедровицьким й учасниками його методологічного кола у вигляді змістово-генетичної логіки і СМД-методології, де літера «С» означає «системна», літера «М» – «мисленнєва», а літера «Д» – «діяльнісна». Завдяки діяльнісному підходу формується діяльнісна онтологія, яка змінює онтологічні основи пізнання. Фізичні об'єкти замінюються рефлексійними об'єктами діяльності й мислення. Унаслідок цього змінюється структура знання, сама практика, заснована на принципі протиставлення об'єкта і суб'єкта.

Вихідним постулатом діяльнісної онтології постає максимально узагальнена теза: усе є діяльність, увесь світ – це результат чи продукт пізнавальної діяльності. Перетворений чи штучний світ сучасної людини породжений діяльністю. Діяльнісний підхід до наукової онтології передбачає розрізнення формального і змістового знання, а також спеціальну процедуру віднесення рефлексійного формального знання до діяльності з об'єктом, а змістового знання до самого об'єкта. Формальне знання розглядається як нормативне, а в деяких випадках як апіорне, а змістове знання як апостеріорне, а узагальненому

випадку як результат діяльності. Будь-яке апостеріорне знання в онтології діяльності кваліфікується як артефакт. При діяльнісному підході кожний факт розглядається як артефакт, або як наслідок діяльності. Сам же діяльнісний метод розробляється як процедура аналізу артефактів й віднесення отриманого знання до самого об'єкта, до суб'єкта пізнання або до пізнавальної діяльності. Процедура рефлексійного віднесення знання про артефакт до об'єкта і до діяльності з об'єктом постає в діяльнісному підході нормою чи нормативним постулатом, при якому натуралістична нормативна вимога незалежності спостережуваних фактів від спостерігача втрачає свою актуальність. Місце незалежності факту від спостерігача посідає рефлексійне віднесення, а сама рефлексія постає обов'язковою нормою діяльнісного підходу. В онтології діяльності рефлексія слугує аксіомою і нормою самої діяльності. Без рефлексії немає діяльності. Те, що саме не вважається діяльністю, розглядається як матеріал діяльності.

При діяльнісному підході до наукової онтології об'єктивність постає відповідністю заданим нормам. Умовою об'єктивності слугує не повторюваність фактів, а відтворюваність нормованої діяльності. Відтворюваність діяльності як умова її об'єктивності доповнюється принципом розвитку. Повною мірою об'єктивація діяльності відбувається в її розвитку чи визначається розвитком. Принцип розвитку у пізнавальній діяльності визначає програму побудови змістово-генетичної логіки і програму побудови СМД-методології.

Вадим Розін, учень Георгія Щедровицького, запропонував замінити змістово-генетичну (неформально-генетичну) логіку змістовою логікою у межах методології або новою змістовою логікою, СМД-методологію – схемологією як методологічним інструментом. До нової змістової логіки (неформально-методологічної логіки) він зарахував індуктивну логіку й діалектичну логіку, а також деякі модальні логіки. У схемології він виходив із розрізнення схем і знаків. Знаки, на його думку, характеризуються двома ключовими термінами: «позначення» і «заміщення». У схеми інші ключові терміни – «опис», «засіб» й «образ предмета». Схема постає двошаровим предметним утворенням, де один шар заміщує інший. Схеми виконують декілька функцій: допомагають зрозуміти те, що відбувається, організовують діяльність людини, збирають відокремлені смисли, сприяють виявленню нової реальності. Схеми винаходять у проблемних ситуаціях. Саме за

допомоги схем ці проблеми вдається розв'язати, при цьому складаються певні об'єкти як нова реальність. Головне в схемах – це не можливість діяти замість позначуваного об'єкта, а розв'язувати проблеми, задавати нове бачення й організувати діяльність. Вони дають змогу переходити від викликів часу й проблем особистості до нової реальності. Схема задає свій об'єкт, дає змогу зрозуміти дійсність й по-новому діяти. В осягненні дійсності шляхом конструювання ідеальних об'єктів полягає наукове пізнання. Ідеальні об'єкти виконують відповідні функції стосовно реальних об'єктів. У науковій онтології – це самостійні об'єкти.

Лекція 5. ВЧЕННЯ ОБ'ЄКТИВНОЇ ДІАЛЕКТИКИ ПРО ОБ'ЄКТНИЙ ПРОЦЕС

План лекції

1. Всезагальне як співвідношення буття і мислення.
2. Всезагальне у вигляді протистояння буття і матерії.
3. Всезагальне як співвідношення матерії і свідомості.
4. Всезагальне у вигляді протистояння сутності й явища.

Виклад лекції

1. Всезагальне як співвідношення буття і мислення

Всезагальне слугує головною, ключовою, вузловою й вихідною категорією процесуальної діалектики. Воно збігається за своїм змістом із суперечністю, суперечливим буттям і мисленням, й набуває характеру всезагальної суперечності. Всезагальне у процесуальній діалектиці узагальнюється принципом всезагальної суперечності речей та явищ. Всезагальним називають універсальний і систематизуючий взаємозв'язок усього існуючого, взаємовідношення єдиного й багатоманітного, а також універсальний метод дослідження і розуміння дійсності, історичну наступність і логічну спадкоємність категоріального знання. Воно виражає внутрішню структурну єдність усіх елементів і властивостей у кожній цілісній системі, а також нескінченно різноманітні зв'язки і відношення певної системи із навколишніми системами і процесами. Увесь зміст процесуальної діалектики пов'язаний із цією категорією.

Всезагальне характеризується внутрішніми і зовнішніми, суттєвими й несуттєвими зв'язками. Внутрішні зв'язки – це зв'язки між елементами системного цілого, сукупність яких утворює його структуру. Зовнішні зв'язки – відношення між явищами і процесами. Суттєві зв'язки – це зв'язки глибинні, усталені, які визначають якісну специфіку певного явища. Несуттєві зв'язки – зв'язки, які не є визначальними щодо якісної специфіки якогось явища. Внутрішні зв'язки вивчає внутрішня діалектика, зовнішні зв'язки – зовнішня діалектика, суттєві зв'язки – змістова діалектика.

Всезагальне як ціле постає вихідною категорією онтологічної логіки процесуальної діалектики Георга Гегеля. В онтологічній логіці всезагальне як ціле розгортається послідовною низкою категорій «ціле – частина – елемент». Всезагальне як єдине постає вихідною категорією гносеологічної логіки процесуальної діалектики Георга

Гегеля. У гносеологічній логіці всезагальне як єдине розгортається послідовною низкою категорій «єдине – множинне – усяке». Всезагальне ж як рід постає вихідною категорією онтогносеологічної логіки процесуальної діалектики Георга Гегеля. В онтогносеологічній логіці всезагальне як рід розгортається послідовною низкою категорій «рід – вид – індивід». Всезагальне у діалектичному матеріалізмі Фрідріха Енгельса й спекулятивному ідеалізмі Георга Гегеля розуміється двояко: і як субстанція-об'єкт (природа чи матерія), і як субстанція-суб'єкт (дух чи культура). Всезагальне як субстанцію-об'єкт вивчає об'єктивна діалектика (об'єктивна логіка Георга Гегеля і діалектичний матеріалізм Фрідріха Енгельса), а всезагальне як субстанцію-суб'єкт – суб'єктивна діалектика (суб'єктивна логіка Георга Гегеля й історичний матеріалізм Фрідріха Енгельса).

Всезагальне узагальнює колишній досвід розвитку світової історії філософії від її початків до розробки енциклопедичної системи процесуальної діалектики Георга Гегеля. Світова філософія на певних етапах своєї історії концентрувалася на різних аспектах змісту всезагального. В античній філософії всезагальне розумілось як якісно єдиний речовий першопочаток (вода у Фалеса, повітря в Анаксимена, вогонь у Геракліта), як множина внутрішньо незмінних першоеlementів буття, що переміщуються у просторі (числа Піфагора, атоми Демокрита), як абсолютно спочиваюче й єдине буття (буття Парменіда), як єдине, що вічно зберігається, й водночас множинне, що постійно змінюється, (буття і небуття у Геракліта, причини і наслідки в Аристотеля, єдине і множинне у Плотина, Порфирія й Ямвліха). У філософії Томи Аквінського джерелом всезагального взаємозв'язку явищ слугував Бог як Творець усіх істот і речей та їхніх взаємин. Для Бенедикта Спінози всезагальне мало вигляд метафізичної Субстанції, Природи створюючої, природодайної. Джордж Барклі розумів всезагальне як сутнє, що існує у вигляді образу в чиємусь розумі, людському чи Божому.

Певним підсумком розвитку поняття всезагального у німецькій філософії Нового часу стала теорія процесуальної діалектики Георга Гегеля. Він виокремив три головних його види: перехід, відображення і розвиток. Прикладами переходу можуть слугувати перехід кількісних змін у якісні, перехід зі сфери дії однієї міри до сфери дії іншої міри. Відображення існує між речами, між ними і свідомістю, у самій свідомості, а також і в мисленні (абстрактному і конкретному).

Розвиток відбувається на різних рівнях і щаблях дійсності. Спочатку розвиток охоплює зовнішній щабель явищ дійсності, потім внутрішній, сутнісний, через рух, взаємодію і розв'язання суперечностей. Перехід, відображення і розвиток як види всезагального зв'язку постають предметами вивчення відповідних теорій процесуальної діалектики. Перехід досліджує діалектична теорія буття (логіка буття), відображення – діалектична теорія відображення (логіка сутності), розвиток – діалектична теорія розвитку (логіка поняття).

За Евальдом Ільєнковим, всезагальне охоплює собою, включає в себе усі окремі явища, відноситься до них як ціле до власних частин. А частини, на його думку, жодним чином не можуть бути байдужими ні стосовно одна одної, ні стосовно всезагального – утвореного з них єдиного й багатоманітного світового цілого. У процесі теоретичного аналізу відношення «всезагальне – окреме», зазначав Євгеній Солопов, створюється більш точніша модель всезагального шляхом залучення до узагальнення усе більшого багатоманіття якісно різноманітних речей. Отже, окреме, як вид буття і спосіб мислення, – це одне, один об'єкт, а всезагальне, як протилежна до нього форма буття і категорія мислення, – це спільне для багатьох об'єктів, зовнішня абстрактна тотожність і внутрішня конкретна тотожність, тотожність багатоманітного, що виявляє себе в окремій різноманітності часткового. Взаємодіючи між собою, окремі об'єкти взаємодіють із всезагальним, а всезагальне, взаємодіючи з окремими об'єктами, взаємодіє із самим собою. Взаємодіючи один з одним та із всезагальним, кожний об'єкт взаємодіє не тільки із зовнішніми щодо нього об'єктами, але і через них із самим собою.

Всезагальне може набувати вигляду цілого, єдиного або роду. Це дає змогу переописувати категорії «ціле – частина – елемент» чи категорії «єдине – множинне – усяке» категоріями «всезагальне – часткове – одиничне», а категорії «рід – вид – індивід» – категоріями «загальне – часткове – одиничне». У практиці діалектичних міркувань зазвичай послуговуються категоріями «загальне – часткове – одиничне», де загальне у відповідних контекстах може мати значення всезагального.

Ціле – це будь-яке утворення дійсності, що у своїх просторових чи часових межах і взаємодіях постає як неподільне хоча б на якомусь щаблі ієрархічної структури й таке, що наділене якісними і кількісними характеристиками та має певну усталену внутрішню

організацію. Частина – це просторова, часова, змістова чи субстратна складова явища, що має характеристики цілого. Елемент – це найменша, нерозкладавана далі складова чого-небудь, на яку можна будь-що розкласти. Ціле в Гегелевій онтологічній логіці процесуальної діалектики – це буття, частина – вид, спосіб чи форма буття, елемент – окреме самостійно існуюче сутнє.

Єдине – це єдине ціле, абсолютна єдність і повнота буття. Множинне – це розділене і розрізнене єдине ціле. Усяке – це будь-яке, неважливо яке буття, буття таке, яке воно є. Єдине в Гегелевій гносеологічній логіці процесуальної діалектики – це збіжність, тотожність буття і мислення, множинне – розбіжність буття і мислення, протилежність і суперечність речей та явищ, усяке – одиничність й окремішність буття, індивідуальна субстанція.

Рід – це клас предметів, що включає до власного обсягу підкласи предметів як свої види. Вид – клас предметів, що входить до роду як ширшого класу предметів й водночас перебуває на межі з індивідом як одноелементним класом предметів. Індивід – один предмет, виокремлений з якогось багатоелементного класу предметів у вигляді репрезентативної абстракції для його подання і розуміння. Рід в Гегелевій гносеологічній логіці процесуальної діалектики виражений загальним іменем, вид – частковим іменем, індивід – одиничним іменем. Загальні імена позначають множини предметів, часткові імена – частини множини предметів, одиничні імена – елементи множини предметів. Онтологічна, гносеологічна й онтогносеологічна логіки через свою діалектичну єдність виражають принцип тотожності буття і мислення, об'єкта і суб'єкта, об'єктивної і суб'єктивної логіки процесуальної діалектики Георга Гегеля. Принцип тотожності (єдності, збіжності, рівності) буття і мислення передбачає розділеність світу й обґрунтовує єдність законів зовнішнього і внутрішнього світу, світу природи і світу мислення. Діалектичний матеріалізм заперечує тотожність буття і мислення, але обстоює матеріальну єдність світу, відображення матеріального в ідеальному й єдність усвідомлення суб'єктом зовнішнього світу й самого себе.

Всезагальна схема енциклопедичної системи процесуальної діалектики Георга Гегеля «логічне – природа – дух», яка конкретизована тріадною схемою «ціле – частина – елемент» його онтологічної логіки і тріадною схемою «єдине – множинне – усяке» його гносеологічної логіки замінюється всезагальною схемою логіки

діалектичного матеріалізму радянської філософії «практика – теорія – практика», яка конкретизується тріадною схемою «матерія – суб'єкт – психіка» марксистської онтологічної логіки і тріадною схемою «об'єкт – практика – суб'єкт» марксистської гносеологічної логіки. Схема марксистської гносеологічної логіки «об'єкт – практика – суб'єкт», яка заснована на принципі діалектичної єдності теорії і практики, включення практики в теорію, на думку Володимира Шинкарука, може бути виражена формулою: «О – Р – S», де символ «О» – реальний об'єкт – річ, явище чи процес, символ «Р» – практика (чуттєво-предметна діяльність), символ «S» – суб'єкт пізнання (той, кому властива пізнавальна активність). Наведена формула, зазначав він, фіксує перехід від емпіричного пізнання до пізнання теоретичного як пізнання на підставі знань, що пройшли практичну перевірку. Кінцевий пункт емпіричного пізнання «О – Р – S», зазначав Володимир Шинкарук, постає вихідним пунктом теоретичного пізнання «S – О – Р». Шляхом комбінування схем емпіричного і теоретичного пізнання марксистської гносеологічної логіки Володимир Шинкарук побудував таблицю її гносеологічних відношень:

О – S – Р
 Р – О – S
 S – Р – О
 О – Р – S
 S – О – Р
 Р – S – О

Вивчення пізнавальних відношень у їхньому систематичному зв'язку та в їхніх діалектичних взаємопереходах, таке вивчення, що включає розгляд діалектичних змін як суб'єкта, так й об'єкта пізнання (діалектика категоріальних визначень об'єкта на різних щаблях пізнання), на погляд Володимира Шинкарука, утворює головний зміст марксистської діалектичної гносеології, яка збігається із марксистською діалектичною логікою. Збігання марксистської діалектичної логіки із марксистською діалектичною гносеологією, за Володимиром Шинкаруком, й виражене передусім через збіжність послідовності системи дефінітивних специфікацій реального об'єкта дійсності у марксистській діалектичній гносеології із послідовністю дефінітивних специфікацій системи діалектичних категорій як форм діалектичного мислення і шаблів пізнання у марксистській діалектичній логіці.

Формами всезагальності наукової системи процесуальної діалектики Георга Гегеля, за інтерпретацією Михайла Булатова, слугують всезагальна історія і теорія рефлексійної гносеології, неформальної логіки і процесуальної діалектики. У рефлексійній гносеології з емпірією співвідноситься філософська феноменологія, із теорією – неформальна логіка, із процесуальною діалектикою – діалектична методологія. У неформальній логіці з несвідомим функціонуванням категорій діалектики співвідноситься філософська феноменологія, з їхнім пізнанням – неформальна логіка, а з їхнім перетворенням на діалектичний метод – процесуальна діалектика. У процесуальній діалектиці із діалектикою чуттєвого співвідноситься філософська феноменологія, із діалектикою категоріального – неформальна логіка, а із діалектикою процесуального – всезагальна теорія розвитку.

Розгорнутий принцип процесуальної діалектики Георга Гегеля, на думку Михайла Булатова, має такий вигляд: ствердження – заперечення – заперечення заперечення. Зі ствердженням Георг Гегель зіставляв «Феноменологію духу», із запереченням – «Науку логіки», із запереченням заперечення – «Енциклопедію філософських наук». Звідси наступна послідовність наук у його філософській системі: рефлексійна гносеологія, неформальна логіка і процесуальна діалектика (діалектика чуттєвого, діалектика категоріального й діалектика процесуального).

2. Всезагальне у вигляді протистояння буття і матерії

Буття і матерія – фундаментальні категорії марксистської онтології. Вони характеризують взаємозв'язок і взаємовідношення всезагального й окремого в речах і явищах дійсності. Всезагальне як субстанція-об'єкт слугує засобом опису, подання і тлумачення дійсності. Дійсністю називається сукупність усіх станів світу в минулому, теперішньому і майбутньому. Вона характеризується процесами виникнення, поставання, існування й зникнення. Те, що існує в дійсності має назву реальності. Дійсність, яка охоплює усе, що існує за межами людської свідомості, називають об'єктивною реальністю. Відповідно усе, що має місце не в об'єктивній реальності, а наявне у людській свідомості, мисленні, спогадах, уяві тощо називають суб'єктивною реальністю. Об'єктивну і суб'єктивну реальності узагальнюють категорією буття. Буття розуміють як єдність об'єктивної і суб'єктивної реальності. Завдяки суб'єктивній реаль-

ності сама об'єктивна реальність, усе буття наповнюється новими явищами.

У дуалістичній онтології Олександра Кожева, найкращого інтерпретатора філософії Георга Гегеля після Карла Маркса, буття в природі означає тотожність, а буття в історії – відмінність. Звідси два сенси буття:

1) природне буття; у ньому термін «бути» означає залишатися тим самим, зберігати свою ідентичність;

2) історичне буття; у ньому термін «бути» визначений через негативність; буття дієвця полягає у дії за схемою відхилення чи зміни й має за мету стати відмінним, а сам дієвець діє доти, поки унаслідок своєї скінченості не перестане бути відмінним.

Дуалістична онтологія Олександра Кожева заперечує й відкидає спекулятивну філософію природи Георга Гегеля й діалектичний матеріалізм Фрідріха Енгельса.

Всезагальне як субстанція-об'єкт конкретизується через поняття всезагального як субстанції-системи і набуває в радянській діалектико-матеріалістичній філософії статусу матеріальної субстанції або просто матерії. Матерією називають чуттєвий, речовий першопочаток й першооснову матеріального буття. Матерія – вихідна абстракція діалектичного матеріалізму, категорія для позначення об'єктивної реальності. За Володимиром Леніним, матерія – це об'єктивна реальність, що існує поза і незалежно від людської свідомості та відображається нею. За інтерпретацією Євгенія Солопова, матерія – чуттєво-предметна об'єктивна реальність, що існує поза людською свідомістю й незалежно від неї, діє прямо, чи побічно через прилади, на органи чуттів людини й на цій підставі відображається в її свідомості.

Ленінське розуміння матерії слугує вихідним поняттям радянської голістично-моністичної філософії у вигляді теорії діалектичного матеріалізму (пояснення реальності матеріальними діалектичними термінами). Матерія – це категорія матеріалістичної діалектики, яка необхідна для розв'язання проблеми співвідношення буття і мислення. Діалектичний матеріалізм пропонує й обстоює наступне розв'язання: буття визначає свідомість, матерія первинна, а свідомість вторинна. Матерія, за його вченням, охоплює нескінчену множину реально існуючих матеріальних об'єктів і систем та слугує субстанційною основою різноманітних властивостей і форм руху. Всезагальність, субстанційність й абсолютність характеризують матеріальну єдність світу.

У формуванні поняття всезагального як матеріальної субстанції простежуються три головних етапи. Перший з них подає погляди представників античної філософії. В основу цих поглядів покладене розуміння матерії, як вихідного, початкового матеріалу, з якого утворені усі речі, а також принцип елементаризму в організації структури матерії, за яким усі матеріальні речі складені з деяких першопочаткових елементів. Анаксагор бачив остаточні причини існування речей у насінні якісно однорідних речей – гомеомерій. Демокрит вважав, що усі речі складаються з найпростіших і неподільних частинок – атомів, різних за формою, величиною і вагою. Так виникла елементарна модель матеріальної субстанції. Другий етап формування всезагального як матеріальної субстанції поданий західноєвропейською філософією Нового часу. Рене Декарт, розвиваючи ідею ефіру Аристотеля як п'ятого елемента поряд із водою, землею, вогнем і повітрям, стверджував, що найпростішим елементом матерії постає не атом, а ефірний вихор, що завдяки круговому руху заповнює собою увесь світовий простір. Будь-яка річ, на його думку, слугує поєднанням і взаємодією таких вихорів. Унаслідок таких ідей постала циркулююча модель матеріальної субстанції. Третій етап формування поняття всезагального як матеріальної субстанції започаткувала сучасна західна філософія. Фізики-філософи Луї де Броль, Вернер Гейзенберг і Нільс Бор вважали, що матерія існує як у формі частинок (корпускул), так й у формі хвилі. Частинки можуть поводитись як хвилі, а хвилі – як частинки. Ідея корпускулярно-хвильового дуалізму, хвилево-часткової дуальності матерії спричинила появу парадоксальної моделі матеріальної субстанції.

Матеріальна субстанція у радянській діалектико-матеріалістичній філософії описується поняттями «система», «структура» й «елемент». Система – це ціле, складене із пов'язаних між собою частин. Вона розуміється як обмежена множина елементів, що взаємодіють між собою. Система постає відокремленою сукупністю взаємодіючих між собою елементів, що утворює деяку цілісність, й володіє певними характерними властивостями, які притаманні для неї в цілому й якими не володіє жоден із її елементів, що дає їй змогу виконувати в середовищі визначену функцію. Цілісність системи характеризує принципову незвідність властивостей системи до суми властивостей її елементів, які її утворюють, й водночас залежність властивостей кожного елемента від його місця і функцій усередині системи. Властивості системи називаються інтегральними властивостями.

Діалектика – це цілісне, й відповідно, системне мислення, мислення в термінах системи. Вона завжди спрямована до цілого, до досягнення цілісності.

Система не лише єдине, суцільне чи монолітне ціле, а й множинне, внутрішньо диференційоване ціле у вигляді сукупності елементів, не лише безперервне, але й уривчасте ціле. Таке розуміння системи дає змогу відрізнити субстанцію-систему від субстанції-об'єкта. Поняття субстанції-об'єкта виражає його унікальну системну цілісність і самоточиненність. На відміну від нього, субстанція-система з необхідністю передбачає інтегральні властивості системи, які не притаманні жодному із її елементів-об'єктів, та єдність багатоманітності своїх проявів. Їй властива не тільки цілісність, але й множинність, не тільки безперервність, але й уривчастість, не тільки необхідність, але й випадковість та багато інших протилежностей, що взаємоперетворюються. Тож матерія як субстанція-система, за вченням діалектичного матеріалізму, водночас уривчаста і суцільна.

Розрізняють фізичні й концептуальні системи. Фізичні системи існують у фізичному просторі, концептуальні системи у просторі розумовому, інтелектуальному. Виокремлюють також природні й штучні системи. Природними системами називаються системи неживої і живої природи, утворені в результаті еволюційних процесів, штучними системами – системи, створені людьми для задоволення своїх потреб чи утворені унаслідок цілеспрямованих зусиль людини у ході історичного розвитку суспільства. Між частинами певної системи можуть існувати різноманітні відношення, зв'язки і взаємодії.

Подібні, однотипні, усталені відношення, зв'язки і взаємодії формують структуру системи. Під структурою системи розуміють зв'язки між елементами системи, що визначають її головні властивості. Зовнішня сторона структури має назву форми, а внутрішня сторона разом із елементами і процесами, які вона охоплює – змістом. Кожна система має свої елементи – неподільні складники, які слугують межами поділу системи з перспективи розгляду її певного аспекту, розв'язання конкретного завдання чи досягнення поставленої мети.

Термін «система» виник в античній філософії. Він початково характеризував цілісність й впорядкованість соціального буття. Лише згодом принцип соціального порядку перенесли на природу. Поряд з ним існував термін «синтагма», який позначав впорядкованість і

цілісність штучних об'єктів – результатів людської діяльності. Саме в античності була сформульована теза, що ціле більше суми своїх частин. Демокрит вважав, що атоми – це алфавіт природи. Тіла утворені з атомів подібно до того, як слова утворені з літер. З цього моменту почало формуватися поняття системи, яке набуло універсального значення. У європейській філософії епохи Відродження Микола Коперник розробив геліоцентричну систему світу, за якою Земля, як й інші планети, обертається не лише довкола Сонця, але й довкола власної осі. Галілео Галілей й Айзек Ньютон описували концептуальні системи категоріями предмет і властивості, ціле і частини, субстанція й атрибути. У німецькій філософії Нового часу багато уваги приділяли ідеї системної організації наукового знання, науці як теоретичній системі. Йоган Ламберт вважав, що кожна наука має статус системи й тому її можна тлумачити як ціле. Імануель Кант не лише усвідомив системний характер наукового знання, але й запропонував певні процедури та засоби конструювання системи знань. Йоган Фіхте вважав теорію науки і наукове знання системно цілим. Георг Гегель, виходячи з принципу єдності змісту і форми, розумів поставання наукової системи як сходження від абстрактного до конкретного. Для нього система – це ціле, яке спирається на себе, в якому кожна частина вказує на кожную іншу. Це найповніше виражається поняттям цілісності. Воно слугує справжнім значенням системи. Система не стільки зовнішня форма, скільки внутрішня змістова орієнтація на ціле. Згодом Людвіг фон Берталанфі запропонував бачення живого організму як системи й підхід до побудови загальної теорії систем – галузі наукового знання, яка досліджує фундаментальні властивості систем, їхню будову, функціонування, виникнення, поставання й розвиток. Системний підхід спрямований, з одного боку, на виявлення структури, а, з іншого боку, – на розкриття цілісності системи. Поведінку системи зазвичай визначає її структура.

Універсальними способами існування матеріальної субстанції, за вченням радянської діалектико-матеріалістичної філософії, слугують рух, час і простір. За Валерієм Босенко, рух реалізує себе у просторі й часі. Він постає як сутність часу і простору. Немає матерії без руху, і немає руху без матерії. Рух – це будь-яка зміна матеріального об'єкта, його перехід з одного стану в інший. Розрізняють типи і форми руху. Тип руху характеризує зміни, що відбуваються із матеріальним

об'єктом у межах притаманної йому специфічної властивості, або його зміни і перехід на інший структурний рівень матерії. Відповідно форма руху характеризує зв'язок руху із певним матеріальним носієм, що має достатньо широку сферу розповсюдження та охоплює явища, які мають певну якісну єдність, підпорядковуються одним й тим же закономірностям.

Виокремлюють два головних типи руху:

1) рух зі збереженням якісної специфіки матеріальних об'єктів (у цьому випадку матеріальні об'єкти при різноманітних змінах зберігають відповідний набір властивостей і субстрат, що дає змогу виокремлювати певний матеріальний об'єкт як суттєво відмінний від інших);

2) рух, пов'язаний зі зміною якісної специфіки матеріальних об'єктів (у цьому випадку йдеться про якісні зміни матеріальних об'єктів як у бік ускладнення, утворення складніших систем, так й у бік розпаду, розкладання на складники, що являють собою якісно інші стани).

Фридрих Енгельс у своїй діалектико-матеріалістичній теорії руху виокремив п'ять головних форм руху матерії:

1) механічна форма руху (це просторове переміщення різних матеріальних об'єктів, що на рівні елементарних частинок та атомів постає квантовомеханічним рухом, а на рівні макрооб'єктів, включаючи і космічні об'єкти, – макромеханічним рухом);

2) фізична форма руху (це процеси, що охоплюють електромагнетизм, гравітацію, теплоту, світло, звук, зміну агрегатного стану речовини);

3) хімічна форма руху (це явища, що включають різні хімічні реакції, процеси хімічного синтезу в неорганічній та органічній природі);

4) біологічна форма руху (це різноманітні біологічні процеси у живих організмах та понадорганізмових системах);

5) соціальна форма руху (це практично-предметна діяльність людини, соціальних груп, суспільства загалом, яка спричиняє різноманітні соціальні зміни, а також скеровує процеси мислення).

У розвитку поняття руху в західній філософії виокремлюють чотири головних етапи. Перший етап започаткувала антична філософія. Античні філософи розуміли рух як виникнення одного і зникнення іншого. Думку про всезагальну мінливість, плинність й

постійне оновлення світу висловив Геракліт. Демокрит й Епікур розглядали атоми та їхні комбінації як такі, що перебувають у постійному русі й змінах. Другий етап бере початок у західно-європейській філософії Нового часу. Рене Декарт обстоював ідею руху і розвитку природи. Але він не поширював поняття розвитку на суспільство. У Новий час з'явилося уявлення про рух як універсальний спосіб існування матерії. Його популяризували Джон Толанд і Поль Гольбах. Однак сам рух тлумачився ними лише як механічне переміщення і взаємодія. Таке розуміння руху було обмеженим. Воно не охоплювало усієї багатоманітності явищ, що властиві матерії. Третій етап збігається із класичним німецьким ідеалізмом. У ньому було поглиблено розуміння руху. Імануель Кант першим вказав на суперечність (антиномічність) процесу руху. Георг Гегель, виходячи з Кантового розуміння характеру руху, подолав обмежене уявлення новочасних філософів про рух як про просте механічне переміщення та виявив такі властивості руху як взаємоперехід кількісних й якісних змін, виключення й єдність протилежностей і заперечення заперечення. Четвертий етап поданий сучасною західною філософією. Філософія фізики Альберта Айнштейна запропонувала розглядати рух у його співвідношенні зі своєю протилежністю – спокоєм. Причому спокій розумівся як такий рух, що у тій чи іншій системі відліку не спостерігається, такі стани руху, які забезпечують стабільність матеріального об'єкта, збереження його якості. Спокій вважався відносним, рух – абсолютним.

Об'єктивні час і простір як універсальні способи існування матерії, за радянською діалектико-матеріалістичною філософією, самі матеріальні. Вони існують за межами свідомості людини і незалежно від її волі. Час – це система відношень, якій притаманні тривалість і послідовність. Він конкретизується через процес і подію. Процес – це те, що існує в часі. Подія – це те, що трапляється в часі, що може відбутися, або ні. Вона позначає моментальний вхід чогось у буття або його зникнення. Категорія часу відображає наявність більш чи менш незворотних змін у всіх формах руху матерії, а також наявність певної послідовності подій об'єктивного світу, порядок в якому вони відбувалися одна після одної.

Простір – це система відношень, якій притаманні протяжність й об'єм. Він конкретизується через фізичний простір, простір-час, гіперпростір й річ. Фізичний простір – це тривимірний простір, точки

якого відповідають станам речей. Простір-час – це чотиривимірний простір, точки якого відповідають подіям. Викривлення простору-часу називають гравітацією. Гіперпростір – це десятивимірний простір, чотири виміри якого характеризують макросвіт (світ масштабу планет, зірок і галактик), а шість вимірів – мікросвіт (світ елементарних частинок субатомного масштабу). Шість вимірів мікросвіту містяться у згорнутому вигляді у межах чотирьох вимірів макросвіту. Річ – це те, що існує в просторі. Категорія простору відображає таку особливість матерії, що рухається, яка полягає у тому, що одночасно з кожною окремою подією, об'єктом, процесом, явищем, поряд з ним, біля нього існують інші події, об'єкти, процеси та явища. Просторові зміни, переміщення об'єктів зворотні. Кожний матеріальний об'єкт у фізичному просторі має три виміри: довжину, ширину і висоту. І в кожному з цих вимірів можливий зворотний рух: вперед – назад, направо – наліво, вгору – вниз. Часові й просторові виміри щільно пов'язані та перебувають в єдності. Категорії часу і простору відображають лише різні аспекти єдиного процесу руху.

У тлумаченнях часу і простору склалися два головних підходи. Перший з них називають субстанційною концепцією. Її визнавали Демокрит, Епікур, Рене Декарт та Айзек Ньютон. Час і простір у цій концепції розуміються як особливі матеріальні субстанції, що існують поряд із всезагальною матеріальною субстанцією та незалежні від неї. Другий підхід називають релятивною концепцією. Її обстоювали Аристотель, Готфريد Ляйбниц, Георг Гегель та Альберт Айнштейн. Вони вважали, що час і простір не особливими матеріальними субстанційними сутностями, а формами існування матеріальних об'єктів.

Поряд з концепціями, які визнають реальність часу, існують концепції, які заперечують його реальність. Джон Мактагарт зазначав, що тезу про нереальність часу обстоювали Бенедикт Спіноза, Імануїл Кант, Георг Гегель, Артур Шопенгавер й Френсис Бредлі. Аргумент самого Джона Мактагарта про нереальність часу заснований на розрізненні двох способів упорядкування часового простору: А-послідовності у термінах очасовлених властивостей «минуле – теперішнє – майбутнє» й В-послідовності у термінах очасовлених властивостей «раніше – одночасно – пізніше». Він вважав, що В-послідовність неможлива без А-послідовності. На його погляд, застосування А-послідовності до реальності тягне за собою

суперечність – невідповідність дійсного теперішнього як теперішнього теперішнього і позірною теперішнього як минулого теперішнього і майбутнього теперішнього. З цих двох засновків Джон Мактагарт зробив висновок, що час потребує змін, а зміни – нереальні, тому й час – нереальний.

З аргументом Мактагарта не погоджувався Еміль Сьоран. На його переконання, «для нас час життєво потрібний. Позбавлені його, ми безпорадно поринаємо простісінько в нереальність або пекло». Саме ж пекло в уявленні Еміля Сьорана – це «нерухоме теперішнє, напруження в одноманітності, вічність навиворіт, із якої нікуди не втечеш».

Альберт Айнштейн вважав, що А-логіка зі значеннями «минуле», «теперішнє» й «майбутнє» – це лише ілюзія. Однак саме на цьому лінійному часовому просторі заснована наукова історія. Марк Блок стверджував, що історія – це наука про людей в часі. Заперечення ж реальності часу тягне за собою заперечення часу як способу існування людей та історії як науки про їхнє темпоральне буття. Тезу Альберта Айнштейна про ілюзорність часу відкидав Ілля Пригожин. На його думку, час й існування пов'язані одне з одним. Існувати означає у чомусь брати участь.

3. Всезагальне як співвідношення матерії і свідомості

Матерія і свідомість – базові категорії марксистської гносеології. Матерія конкретизується поняттям матеріальної субстанції. Фундаментальною властивістю матеріальної субстанції у радянській діалектико-матеріалістичній філософії вважається відображення. Воно розуміється як невід'ємна якість будь-якого виду матерії. Свідомість є вищою формою відображення. Відображення – це категорія, яка характеризує властивість матеріальних об'єктів неорганічної й органічної природи певним чином реагувати на довільний зовнішній вплив інших матеріальних об'єктів, що взаємодіють з ними і слугувати носієм інформації про наслідки цієї взаємодії. Способами прояву відображення можуть бути зміна траєкторії руху, викид речовини чи деформація об'єкта. На рівні складних органічних систем відображення проявляється у тому, що на вплив матеріального об'єкта суб'єкт відображення відповідає зміною деяких своїх внутрішніх структур. Із припиненням впливу ці структури повертаються у вихідний стан, забезпечуючи тим самим можливість існування й розвитку суб'єкта відображення.

Розрізняють три етапи у розвитку властивості відображення матерії:

- 1) відображення у неживій матерії;
- 2) відображення у живій природі;
- 3) соціальне відображення.

Відображення у неживій природі називають речово-енергетичним (субстратно-енергетичним) відображенням. Воно має пасивний характер. Відображення у живій природі, й соціальне відображення, основою якого воно слугує, називають інформаційно-конструктивним відображенням. Таке відображення має активний, вибірковий і випереджувачий характер.

У неживій, неорганічній природі відображення реалізується шляхом специфічних ефектів, передусім таких, як механічна деформація, зміна температурного чи електромагнітного режиму, інтенсивності хімічних процесів. В органічній, живій природі виникають специфічні властивості відображення – подразнюваність, чутливість і психіка. Подразнюваність – це відповідна реакція живого організму на вплив зовнішнього середовища. Ця форма відображення притаманна деяким видам рослин й одноклітинним живим організмам. Особливість цієї форми відображення полягає у тому, що організм реагує на біологічно важливі чинники як на ціле. Така реакція зумовлена тим, що в одноклітинного живого організму немає диференційованих органів.

Чутливість – це здатність сприймати і, як наслідок, адекватно реагувати на інформаційний вплив середовища та генерувати дані, що розрізняються. Вона проявляється у вигляді певних типових реакцій. До них відносять:

1) тропізми (спрямовані рухи росту під одностороннім впливом подразника – світла (фототропізм), тяжіння (геотропізм), хімічних реактивів (хемотропізм), твердого тіла (гаптотропізм));

2) таксиси (рухові реакції частин клітини, самої клітини, нижчих рослин, тварин під одностороннім впливом подразників – фототаксис, гідротаксис, хемотаксис, електротаксис).

Психіка – це вища форма біологічного відображення й регулювання, системна властивість високоорганізованої живої матерії, процес і результат нервової діяльності, який забезпечує відносну автономію живих організмів від впливів середовища. На вищій психічній фазі з'являється нова якість – відображати явища

об'єктивного світу, переводячи їх у внутрішній план через інтеріоризацію (присвоєння зовнішнього). Цей перехід здійснюється шляхом перетворення фізичного на фізіологічне, а фізіологічного на психічне.

До форм психічного відображення відносять чуттєвість, свідомість і несвідоме. Чуттєвість – це синкретична сфера емоційних ставлень до фактів дійсності, що переживаються різними способами й різноманітно. Свідомість – процес відображення в мозку об'єктів та явищ навколишнього середовища з їхніми властивостями та зв'язками. Відображення у мозку людини постає у вигляді двох галузок відображення: мислення і мови, що складають цілісну єдність – мовне мислення, в якому мова підпорядкована мисленню і слугує його засобом. Мислення відображає у структурі суб'єктивної думки структуру об'єктивного світу. Зміст мислення складають елементи і процеси відображуваної дійсності, а його форму – способи, шляхом яких здійснюється відображення. Мова, як і мислення, також відображає світ різними способами: назви, за Людвігом Вітгенштайном, відображають предмети, речення – стани речей, істинні речення – факти, сукупність яких утворює світ.

Свідомістю називають суб'єктивний образ об'єктивного світу, що спричинений впливом на мозок компонентів предметного середовища, які перетворюються на ідеально-аналогову форму. Олександр Спіркін зазначав, що суб'єктивність притаманна лише суб'єкту. Вона характеризує неповноту його відображення. Суб'єктивний образ, стверджував він, відображає властивості речей більшою чи меншою мірою. Те, що сприймається ніколи не сприймається повністю. Завжди має місце розрізнення і відбір. Критерієм відповідності відображення оригіналові слугує практика.

Річард Рорті термін «відображення» переописав метафорою «дзеркало природи». Функцію дзеркала природи, на його думку, виконує розум людини. Він постає головним цензором людських репрезентацій. Подання людського розуму як дзеркала природи Річард Рорті пов'язував із філософськими системами Рене Декарта, Джона Лока й Імануеля Канта. Традицію Декарта – Лока – Канта продовжив Георг Гегель, а після нього Карл Маркс і Фридрих Енгельс. Тож не існує жодних підстав для постулювання тези про те, що теорію відображення створив Володимир Ленін й тому її потрібно називати «ленінська теорія відображення».

Свідомість (тяма, притомність, розуміння, глузд) – це спроможність мислити, осмислювати набутий предметний досвід й будувати власний духовний світ. Вона постає єдністю відображення й творення, реалізму й конструктивізму, в якій першість належить творенню, а не відображенню, конструктивізму, а не реалізму. Свідомість не стільки реальне відображення дійсності, скільки її конструктивне задання. На думку Річарда Тарнаса, людське мислення визначається, структурується та, ймовірно, спотворюється низкою чинників, що частково накладаються один на одного, – передусім вродженими категоріями свідомості, звичною історією, національною культурою, соціальним класом, біологією, мовою, уявою, емоціями, персональним і колективним несвідомим. За Деніелем Денетом, свідомість – це ілюзія користувача, яку мозок створює сам для себе. Ніколас Гамфрі вважав, що свідомість – це ілюзія, задяки якій люди розуміють одне одного.

Свідомість може бути індивідуальною й суспільною. Індивідуальна свідомість – це духовний світ окремої людини, суспільна свідомість – духовний світ суспільства загалом і зокрема. Індивідуальна свідомість, за Вальтером Голічером, у своїх суттєвих рисах відображає всезагальну суспільну свідомість, як і навпаки, індивідуальна свідомість сприяє формуванню суспільної свідомості, залишає на ній свій відбиток, якщо особливості цієї свідомості засвоюються представниками певної спільноти як її носіями. Діалектичний зв'язок між буттям і свідомістю відкриває можливість тлумачити свідомість, з одного боку, як більш-менш адекватну щодо буття, а, з іншого боку, як частково фальшиву щодо нього. На підставі здатності свідомості помилятися стосовно буття була розвинута марксистська теорія ідеології.

Проблема свідомості дотепер не отримала остаточного розв'язання. Тож існує багато альтернативних концепцій походження свідомості, які дають змогу щось прояснити й зрозуміти в змісті цієї проблеми. Численні концепції походження свідомості можна розподілити на три групи:

1) трансцендентний підхід: джерело свідомості знаходиться за межами спостережуваного світу. Цим джерелом може слугувати Бог, Деміург, Верховний Творець, Вища Реальність тощо;

2) іманентний підхід: свідомість постає наслідком реалізації принципу розвитку чи антропного принципу, кінцевої мети Всесвіту, яка полягає у його самопізнанні й саморозумінні;

3) функціювальний підхід: свідомість слугує функцією мозку, її особливим фізіологічним апаратом, або функцією культури і суспільства.

Трансцендентний підхід притаманний для організованої релігії й ідеалістичної філософії, іманентний підхід – для спекулятивного ідеалізму Георга Гегеля й сучасної космології, функціювальний підхід – для натуралістичної філософії Нового часу, діалектичного матеріалізму Карла Маркса й Фридриха Енгельса, радянської діалектико-матеріалістичної філософії, культурної антропології і психології пізнання.

Свідомість – це поверхневий, рефлексійний і контрольований рівень психіки, несвідоме – її глибинний, нерефлексійний і неконтрольований рівень. Несвідоме – це те, що існує за межами свідомості й не контролюється нею, але слугує вирішальним чинником формування свідомого життя. Воно може бути неявно виражене через обмовки, очитки, описки, хибні спогади й інші неточні дії.

Розрізняють персональне й колективне несвідоме. Персональне несвідоме – це сфера несвідомого, що містить у собі утворення, які раніше знаходилися на рівні свідомого, але пізніше були витіснені з нього, колективне несвідоме – найглибший рівень несвідомого, що містить у собі досвід минулих поколінь людей, а також тваринних предків. Свідомість і несвідоме складають психіку.

На думку Олександра Зінов'єва, свідомість – це стан і діяльність мозку людини зі зв'язаною з ним нервовою системою. Свідомість, за Олександром Спіркіним, – це вища, властива лише людині й пов'язана з мовою функція мозку, яка полягає в узагальненому, оцінковому і цілеспрямованому відображенні й конструктивно-творчому перетворенні дійсності, у попередній мисленнєвій побудові дій і передбаченні їхніх результатів, у розумовому регулюванні й самоконтролі поведінки людини. Матеріалістичне розуміння свідомості як фізіологічної системи слугувало засновком висновку Євгенія Солопова, за яким зі смертю мозку від свідомості, а отже, й від душі, синоніму свідомості, нічого не залишається.

Теорії відображувальної свідомості Джері Фодор протиставив концепцію модулярності розуму. Кожний модуль розуму, на його думку, відповідає за певну функцію (зір, слух, мову тощо). Він ізольований від інших процесів мозку й працює автономно. Свідомість – це модулярність розуму. Вона постає у результаті складної взаємодії

модулів мозку, які обробляють інформацію не послідовно, а паралельно.

Відображення у свідомості людини, за вченням діалектичного матеріалізму, доповнене творчістю, реалізм – конструктивізмом, репрезентавізм – антирепрезентавізмом. Відображення наявної дійсності, на думку Василя Тугаринова, слугує основою для побудови творчого образу. Творчість – це створення нового, того, чого ще немає, тому свідомість не може бути лише відображенням. Свідоме відображення у творчій діяльності поєднане із продуктивною уявою – уявою, що породжує щось нове. Творча активність свідомості, за Олександром Спіркіним, полягає в діях продуктивної уяви, розвитку фантазії, пошуковій діяльності, спрямованій на розкриття істини шляхом формування оригінальної думки, формулювання гіпотези та їхньої перевірки, створення наукової теорії, у творчій комбінації елементів пізнавального змісту і генеруванні нових ідей та ідеалів.

Свідомість – це єдність об'єктивного і суб'єктивного на підставі об'єктивного. Вона має об'єктивний зміст, який суб'єктивно перероблений. Свідомість – це суб'єктивно відображене об'єктивне буття. На думку Василя Тугаринова, свідомість залежить від матерії як самим фактом свого існування, так і своїм змістом. Свідомість нічого не може створити із себе самої, вона лише переробляє той матеріальний зміст, який отримує із зовнішнього світу через органи чуттів. Тож свідомість не якась особлива субстанція, відмінна від матеріальної субстанції, а властивість тієї ж матерії, її епіфеномен. Свідомість, за Василем Тугариновим, детермінована дією зовнішніх і внутрішніх чинників. Зовнішня детермінація – це вплив на свідомість зовнішнього світу – природи чи суспільства. Вона вважається первинною. Внутрішня детермінація – це вплив на свідомість внутрішнього світу – психофізіологічних чи психічних процесів певної людини або групи людей. Вона вважається вторинною.

Свідомість – це функція зв'язку людини зі світом, як зовнішнім, так і внутрішнім. Головна функція свідомості полягає в отриманні знання (зображенні буття). Вона постає таким відношенням до дійсності, яке опосередковане знанням. Свідомість – це знання про світ. Поза знанням немає свідомості. Знання – це спосіб існування свідомості й засіб подання буття для неї. Елементарною формою знання слугує граматичне суб'єктно-предикативне речення.

Моментом розвитку свідомості слугує самосвідомість. Само-свідомість – це свідомість, спрямована на саму себе. Вона робить своїм об'єктом дослідження саму себе. Самосвідомість протиставляє себе свідомості. Водночас свідомість зберігається у самосвідомості як момент розвитку, оскільки орієнтована на досягнення своєї власної сутності. Результатом самопізнання слугує самознання. Якщо свідомість – суб'єктивна умова орієнтації людини в зовнішньому світі, то самосвідомість – умова її орієнтації у внутрішньому світі власної особистості. Для Мічіо Кайку людська свідомість – це особлива форма свідомості, що створює модель світу, а тоді прогнозує її розвиток у часі, оцінюючи минуле, щоб змодельовати майбутнє, а самосвідомість – створення моделі світу й моделювання майбутнього людиною, в якому присутня вона сама.

Для розрізнення властивостей, функцій і компонентів свідомості застосовують декілька моделей її структур, що перебувають між собою у нерозривній єдності. Якщо виокремлюють предметний зміст свідомості, тоді її структурують за трьома складниками:

1) когнітивна підсистема: її зміст містить результати чуттєвого й раціонального пізнання (образи у формі відчуття, сприйняття, уявлення й знання у формі понять, тверджень, міркувань);

2) мотиваційна підсистема: включає в себе потреби, інтереси й цінності, які спонукають людину до діяльності;

3) нормативно-проектна підсистема: її змістовим наповненням слугують норми, взірці, проекти й програми діяльності.

Якщо підставою для виявлення структури свідомості слугує її діяльність, тоді виокремлюють такі сфери свідомості:

1) сфера мислення, яка забезпечує процес пізнання;

2) сфера волі, яка забезпечує вибір мети й засобів її досягнення;

3) сфера пам'яті, яка забезпечує спроможність актуалізації минулого.

Якщо складники свідомості виокремлюють за ознакою можливості усвідомлення змісту свідомості, тоді формують таку її рівневу структуру:

1) рівень несвідомого: його зміст нормативно не може бути усвідомлений людиною;

2) рівень підсвідомого: його зміст принципово доступний усвідомленню;

3) рівень свідомого: той зміст свідомості, який перебуває у фокусі

уваги; те, на що спрямований промінь свідомості («освітлене світлом розуму поле свідомості»);

4) рівень самосвідомості: свідомість, яка спрямована на свій внутрішній світ.

Свідомість можна визначити як поняттєву розумову діяльність, а свідому діяльність – як діяльність на підставі ясних і розрізняваних понять. На думку Валерія Босенка, можна вести мову про поняття двох видів – поняття розсуду й поняття розуму. У сфері розсуду панують абстрактні поняття в їхній односторонності. Конкретні істинні поняття знаходяться у розпорядженні розуму (це, за своїм змістом, завжди категорії).

Свідомість характеризується двома рівнями поняттєвої діяльності – розсудом і розумом. Розсуд – нижчий щабель логічного розуміння, а розум – його вищий щабель. Розсуд має своєю метою побудову граматичних суб'єктно-предикативних речень шляхом приєднання відомих предикатів до невідомих суб'єктів, розум – висновування нових граматичних суб'єктно-предикативних речень із відомих.

Володимир Возняк зазначав, що розсуд і розум розрізняються як форми (щаблі, рівні, види чи способи) мислення. Розсуд послуговується абстрактними поняттями, розум – смисловими образами. Принцип розсуду – абстрактна тотожність, а принцип розуму – конкретна тотожність. Логіка розсуду – це формальна логіка, логіка розуму – діалектична логіка як єдність логіки розуму і логіки уяви, діалектичного поняття й інтелектуального споглядання у спекулятивному понятті.

З історико-філософської перспективи, розсуд і розум мають численні інтерпретації. За Платоном, розсуд пізнає родові ознаки речей, розум доторкається до їхніх першопричин. Розсуд змішаний із відчуттям, а розум відокремлений від відчуттів. Розум забезпечує перехід від чуттєвого і множинного до раціонального й єдиного. Аристотель називав розсуд пасивним розумом, а розум – активним розумом. На його думку, розсуд – дискурсивний, а розум – інтуїтивний. Розсуд розмірковує, а розум споглядає. Плотін розрізняв розсуд і розум як дискурсивне й ейдетичне мислення. Діонісій Ареопагіт співвідносив розсуд і розум як раціональний гнозис і містичний. За вченням Йоана Скота Єріугени, розсуд притаманний людині як людині, а розум через пізнання наближає людину до ангелів. Майстер Екгарт зазначав, що можливе сходження від розсуду до вищих форм розуміння, які уже від

самого початку містяться у розсуді. Не розсуд сходить до розуму, а розум сходить до розсуду. Розсуд слугує основою й опорою для такого сходження. Розум, долаючи самого себе у розсуді, повертається через сходження до самого себе. Розсуд, за Майстром Екгартом, – це низхідне сходження розуму. Микола Кузанський вважав, що почуття підпорядковане розсудові, а розсуд – інтелектові. Вада розсуду полягає у тому, що він не може осмислювати зв'язок і збіг протилежностей. Тільки розум спроможний згортати протилежності у нескінченості. На думку Імануеля Канта, розсуд спрямований на чуттєвість, розум – лише на розсуд. Розсуд конструює чуттєвий досвід на підставі своїх законів, але сам принципово обмежений сферою можливого чуттєвого досвіду. Розсуд (аналітичний розум) – це спроможність розумувати поняттями, розум (синтетичний розум) – спроможність розмірковувати ідеями. Розсуд дає правила, розум за правилами висновує часткове із загального. За Йоганом Фіхте, розсуд – це закріплена розумом сила уяви. У розсуді мінливе зупиняється, постає застиглим. Фіксований образ дає поняття речі. Розум існує не як річ, а як зображення дії. Завдяки зображенню розум споглядає самого себе. Інакше він не може бути знайденим. Фридрих Шелінг вважав, що розсуд – персональний, а розум – надперсональний. Діяльність розуму збігається із продуктивною уявою й інтелектуальною інтуїцією. Розум присутній в усьому. У спогляданні він підпорядкований спогляданню, у розсуді – розсуду. У розумі розсуд і споглядання абсолютно єдині. Йоган Гете зазначав, що розсуд – це те, що уже виникло, а розум – це те, що перебуває у поставанні. Розсуд бажає усе зупинити, щоб застосувати. Розум знаходить радість у самому розвитку. На погляд Артура Шопенгавера, розсуд споглядає, а розум дає абстрактні поняття. Правильно пізнане розсудом – це реальність, правильно пізнане розумом – істина як абстрактне твердження із достатньою підставою. Для Георга Гегеля розсуд – це здатність схоплювати і пояснювати окреме, не беручи до уваги його приналежність до відповідного цілого. Розум же – це спроможність схоплювати цілості, розвивати спекулятивне поняття як єдність загального, часткового й одиничного через інтелектуальне споглядання. Тоді він осягає істинне. Лише в понятті істина, на думку Георга Гегеля, володіє стихією свого існування.

Категорія свідомості спочатку формально збігалася з поняттям душі, але згодом була спеціально виокремлена з нього. Для Платона душа – безсмертна сутність, відокремлена від тіла. Аристотель вважав,

що душа і тіло невіддільні одне від одного, як форма від матерії. Для людини матерія – це її тіло, душа – її форма. Душа – форма тіла, а тіло – матерія душі. Душа, на його погляд, – це принцип організації органічного життя. Вона така структура розташування і функціонування органів, яка дає змогу живим істотам жити. Рене Декарт повністю розділив душу і тіло. Він визнавав існування двох субстанцій: матерії – субстанції протяжної, але не мислячої, і душі – субстанції мислячої, але не протяжної. На його погляд, душа може лише випадково мати відчуття, а насправді є чистим скінченим інтелектом. Рене Декарт першим сформував поняття свідомості, яке докорінно відрізнялося від поняття душі Аристотеля. Принцип життя душі Рене Декарт перетворив на спеціальний принцип свідомості, завдяки якому розділив життя на переживання і пізнання. Пізнання і мислення при цьому він ототожнив зі свідомістю, хоча сам термін «свідомість» ніколи не вживав. Готфрид Ляйбніць поняття свідомості замінив поняттям самосвідомості, виразивши його терміном «аперцепція» – актом переходу від несвідомих психічних станів до чітко усвідомлюваних. Бенедикт Спіноза проголосив єдиною субстанцією природу і тим самим, на думку Олександра Спіркіна, позбавив свідомість субстанційного характеру. Він чітко сформулював принцип, за яким в людині мислить сама природа, а не щось надприродне. Мислення він розумів як самосвідомість природи. Наведена Олександром Спіркіним інтерпретація концепту «природа» Бенедикта Спінози безпідставна і некоректна. Бенедикт Спіноза постулював не одну природу, як вважав Олександр Спіркін й інші радянські філософи (Евальд Ільєнков тощо), а розрізняв дві природи: Природу природодайну (Бога) і не співмірну з нею природу природоємну (твориво). Його метафізична Субстанція збігається із Природою природодайною, Богом-Творцем, а онтологічний монізм – із юдейсько-християнським монізмом. Тож мислення і свідомість у нього мають субстанційну основу.

Імануель Кант розрізняв емпіричну і чисту трансцендентальну свідомість, а також емпіричну і чисту аперцепцію. За допомогою емпіричної аперцепції, на його думку, здійснюється усвідомлення єдності багатоманітних і безперервно мінливих психічних станів. Трансцендентальною єдністю аперцепції він називав єдність самосвідомості, яка наочно подана через чисте уявлення «я мислю», що існує до будь-якого мислення й не належить чуттєвості. Завдяки їй усі численні дані, які наявні в наочному поданні, поєднуються в

понятті об'єкта. Для Георга Гегеля свідомість не є щось готове, раз і назавжди безпосередньо дане. Вона не слугує вихідним принципом, який невідомо яким чином породжує свої визначення і протилежності. Свідомість, за Георгом Гегелем, – це дух, який сформований через співвідношення з предметами, й постає знанням про предмети. Він починає своє поставання від бездуховного і сходить до Абсолютного знання. Георг Гегель вважав, що потрібно не постулювати свідомість як щось вихідне, а показати й довести її ідеальну сутність, яка перебуває у розвитку через внутрішні суперечності. Розвиток свідомості розумівся Георгом Гегелем як єдність історичного і логічного, індивідуального і родового.

4. Всезагальне у вигляді протистояння сутності й явища

Взаємозв'язок всезагального й окремого у гносеологічній логіці Георга Гегеля й марксистській гносеології поданий через співвідношення сутності й явища. Ці категорії можуть набувати статусу необхідності й випадковості, форми і змісту, причини і наслідку. Кожна з них характеризує свій власний, цілком визначений всезагальний момент буття і пізнання. Як не існує всезагального поза окремими об'єктами, так не існує сутності без явища, а явища без сутності. Вони нерозривно пов'язані між собою і передбачають одне одного.

Сфера сутності – це сфера усталеного, сфера явища – сфера мінливого і плинного. Сутність – це те, що існує через себе, субстанційна основа явища, внутрішній складник самотійного сутнього. Категоріями сутності вважаються «основа», «існування» і «річ». Явище – це той чи інший вираз сутності. Категоріями явища вважаються «відношення», «зміст і форма», «ціле і частина». Явище не завжди адекватно виражає сутність. Сутність може проявлятися не тільки у чистому, але й у викривленому вигляді, у вигляді видимості. Видимість – це помилкове відображення сутності. Так, схід і захід Сонця сприймається як рух Сонця довколо Землі, а не Землі довколо своєї осі. Видимість зламаного весла, на думку Дітріха Гільдебранда, не робить ніякого внеску у реальність. Розвиток сутності розглядається у її взаємодії з її ж явищами, які також розвиваються.

Стороною, аспектом сутності вважається закон. Жоден закон не може повністю виразити відповідну сутність. Закон зазвичай розуміється як сукупність суттєвих, необхідних й повторюваних

зв'язків між явищами. Його слід відрізняти від принципу і закономірності. Принцип – це такий закон, який забезпечує побудову теорії у вигляді системи, а закономірність – регулярне повторення явищ, що спричинене законом. Закони і принципи формулюються через певну систему, зв'язок категорій і виражають найзагальніші, суттєві й необхідні зв'язки та відношення між явищами чи їхніми властивостями.

Аналіз категорії сутності був започаткований в античній філософії. Однак він обмежувався або окремими предметами (вода у Фалеса, повітря в Анаксимена), або певним класом предметів (чотири стихії Емпедокла – вода, земля, вогонь і повітря), або універсальними класами предметів (ідеальними першопочатками філософії Платона та його школи). Систематично категорію сутності розробив Аристотель. Сутністю він називав усе те, що має самостійне існування. Аристотелеве визначення сутності згодом стало визначенням якості у Георга Гегеля. Аристотель виокремив першу сутність (індивід) і другу (вид і рід). Сутність для нього була центром лінійної системи категорій, довкола якої групувалася низка інших категорій, які разом утворювали відповідні класи предикатів. У західноєвропейській філософії Нового часу категорія сутності набула статусу субстанції. Рене Декарт розрізняв дві субстанції: матеріальну і ментальну, які поєднує Бог, Бенедикт Спіноза – одну метафізичну Субстанцію з двома головними атрибутами: протяжністю і мисленням як рухом у просторі по поверхні форм і контурів речей. За Евальдом Ільєнковим, здатність будувати свій власний рух за формою будь-якого іншого тіла, активно узгоджувати форму свого руху в просторі із формою та розташуванням усіх інших тіл Бенедикт Спіноза і вважав відмітною ознакою субстанції як тіла, що мислить.

Аналіз явища як категорії, що протиставляється категорії сутності, уперше ретельно був проведений Імануелем Кантом, який виокремив в явищі річ для суб'єкта пізнання (емпіричний об'єкт, феномен) і річ саму собою (трансцендентальний об'єкт, ноумен). Річ для суб'єкта пізнання («річ для мене», «річ у думці») або феномен він розумів як емпіричний об'єкт для свідомості, з яким вона може контактувати через сприйняття, або який може бути поданий її думкою. Відповідно річ саму собою («річ без мене», «річ поза думкою») або ноумен – як трансцендентальний об'єкт, який існує сам по собі, безвідносно до свідомості та її пізнання. Річ для суб'єкта пізнання, на думку Віталія

Кузнецова, наявна у чуттєвому досвіді, її можна пізнати засобами чуттєвого пізнання, а річ сама собою хоча й наявна у чуттєвому досвіді як об'єктивна реальність, але не сприймається в ньому і не схоплюється думкою. Про діалектичний зв'язок сутності й явища вів мову Георг Гегель. Для нього сутність і явище не відірвані одне від одного, а, навпаки, утворюють нерозривну єдність. Сутність постає з'явищем, й тому явище суттєве. Явище розумілося ним, як те, що перебуває всередині самої сутності, як момент розвитку сутності, а не протиставлялося їй, як щось зовнішнє, зовсім відмінне й відособлене від неї. Хід онтологічного розвитку самої речі у його логіці через органічну форму викладу цілого заперечував гносеологічне уявлення про річ самою собою. Кантовій суб'єктивації категорій, розриву сутності й явища Георг Гегель протиставив їхню об'єктивацію й єдність. Едмунд Гусерль також відкинув Кантові ноумени. Для нього було абсурдним вважати, що можуть існувати об'єкти, які не є, принаймні теоретично, корелятом якоїсь свідомості, що їх спостерігає, об'єктно-орієнтованим імпульсом (інтенційним об'єктом). На думку Грета Гармана, між об'єктом та його якостями наявний розлам, розрив і напруга. Унаслідок цього об'єкти (реальні й чуттєві) непрямо (побічно, опосередковано) доступні для пізнання. Якості, на його переконання, теж можна пізнати через непрямі натяки й алюзії. Звідси й велика роль метафори у пізнанні. Через метафору річ дається напозір у своїй автономності від інших речей, до яких вона має стосунок.

Всезагальне як співвідношення сутності й явища виражає себе через співвідношення необхідності й випадковості. Необхідністю називається внутрішня закономірність, яка забезпечує умови для перетворення можливості на дійсність, випадковістю – те, що може статися або не статися, відбутися так, або інакше. Відповідно можливістю називається те, що потенційно існує та може з'явитися за сприятливих обставин, а дійсністю – те, що реально існує та діє, результат однієї із можливостей чи здійснена можливість. Наприклад, блискавка необхідний результат різниці електричних потенціалів між хмарами та землею. Але у що саме може потрапити блискавка на поверхні землі: у дерево, у будинок, чи щось інше – випадковість. У свою чергу співвідношення необхідності й випадковості виражається через співвідношення змісту і форми. Зміст не збігається із сутністю, а форма – із явищем. Зміст включає в себе не тільки суттєве, головне, але й другорядні компоненти. Змістом називають елементи і процеси,

які притаманні певним речам чи явищам, формою – спосіб існування змісту, його внутрішню будову й зовнішній вигляд. Звідси розрізнення внутрішньої і зовнішньої форми як внутрішнього і зовнішнього аспектів змісту. Форма за такого її розуміння лише частково перетинається з явищем. Наприклад, у книзі внутрішньою формою постає спосіб побудови тексту, виклад певного матеріалу. Зовнішню форму складає обсяг, вага, особливості обкладинки. Форма щільно пов'язана із сутністю. У своїй розвинутій визначеності вона вважається законом.

Властивість відношення між явищами, що характеризується часовою асиметрією й генетичним зв'язком, виражене співвідношенням причини і наслідку й узагальнене категорією причиновості. Причиновість – це зв'язок і взаємозв'язок причини і наслідку. Те явище, яке за певних обставин викликає інше явище називають причиною, а явище породжуване причиною – наслідком. Між причиною і наслідком існує взаємозв'язок, вони якби міняються місцями: те, що у певний момент постає наслідком, у наступний момент може слугувати причиною іншого явища.

Причиновий зв'язок наявний тоді, коли:

- 1) перше явище передує другому в часі;
- 2) перше явище слугує необхідною передумовою чи підставою виникнення, зміни або розвитку другого.

Розрізняють причину, умову і привід. Причина породжує наслідок лише за наявності необхідних умов. Умовами називаються такі чинники, які впливають на дію причини, посилюючи або послаблюючи її, пришвидчуючи або сповільнюючи процес породження наслідку причиною, але самі собою не породжують його. Приводом вважається подія, що спонукає причину розпочати породження наслідку.

Причиновість – важливий, але не єдиний вид об'єктивної взаємозумовленості явищ. Поряд з нею виокремлюють функціо- вальний взаємозв'язок між явищами, кожне з яких можна розглядати як функцію іншого, що не є причиною іншого. Виявлення функціо- вальних зв'язків не збігається із з'ясуванням причин явища, але об'єктивно сприяє цьому, наближаючи пізнання його причин. Непричиновим видом зумовленості явищ вважається зв'язок станів об'єктів, що закономірно, у певній послідовності йдуть один за одним.

Систематично дослідженням категорій причини і наслідку займався Аристотель. Він створив вчення про чотири види причин. У цьому вченні види причин усього сутнього зводяться до двох груп: внутрішніх і зовнішніх. Внутрішніми причинами називаються матеріальна і формальна. Зовнішніми – ефективна і фінальна. Матеріальною причиною вважається матерія, з якої створено речі, формальною – сутність, субстанція речі, ефективною (діяльною) – спонукання до руху, фінальною (цільовою, кінцевою) – мета чи сенс руху. Аристотель першим запровадив до метафізики принцип мети. Для нього усі речі орієнтовані на мету. Метою створених Нерухомим Рушієм Аристотеля форм слугує їхнє повернення до свого джерела – Нерухомого Рушія, метою Абсолютної ідеї Георга Гегеля постає її єднання із собою через Абсолютне знання самої себе, шляхом самопізнання і саморозуміння. Принцип мети можна застосувати й до сучасної науки. З телеологічного погляду, мета елементарних частинок – самозбереження, мета клітин – розмноження.

Матеріальна і формальна причини слугують підставами Аристотелевого гілеморфізму – вчення про дві складові будь-якої речі: матерію як невизначений пасивний матеріал і форму як активний початок, що упорядковує матерію. Матерія і форма – це онтологічні проєкції сутності як єдності одиничного й загального. Матерія є невизначений субстрат буття, деяка можливість форми, яку форма наділяє обрисами, спонукаючи і підштовхуючи її від потенційності до актуальності. Форма ж є актуальність матерії, кінцева мета оформлення.

Вчення Аристотеля про чотири види причин узагальнює досвід попереднього розвитку античної філософії. Матеріальну причину до Аристотеля розробляли Фалес, Анаксагор, Анаксимен і Демокрит, формальну – Піфагор й Платон, ефективну – Емпедокл і Геракліт, а фінальну – Анаксагор, Сократ і Платон.

Девід Г'юм твердив, що єдине місце, де зустрічаються із причинністю – це звичні кон'юнкції свідомості, а також звички, що формуються на підставі таких кон'юнкцій. Імануель Кант зазначав, що кавзальність являє собою трансцендентальну структуру людського розсуду, а не щось, що обов'язково можна приписати світові поза людським досвідом. Георг Гегель асимілював метафізичну, матеріальну й формальну причинність у логічній причинності, редукувавши фінальну, матеріальну й формальну причини до єдиної причини

– Логосу. На цій підставі він побудував свою Логіку – науку про Логос. Логос розумівся ним як безособистісний Бог – абстрактно й пантеїстично. Саме із цим безособистісним Богом Георг Гегель пов’язував процес розвитку, який, на його погляд, має суто духовне джерело. Бог для нього – це любов, дух, субстанція і процес, що вічно повертається до самого себе. Сучасна західна філософія фізики запропонувала нове розуміння причиновості. Відповідно до старого розуміння, причина передує своєму наслідку. За новим розумінням, дія може бути одночасною зі своєю причиною. Наприклад, зміна невизначеності положення мікрочастинки у квантовій механіці одночасно змінює невизначеність значення імпульсу.

Лекція 6. ВЧЕННЯ СУБ'ЄКТИВНОЇ ДІАЛЕКТИКИ ПРО СУБ'ЄКТНИЙ ПРОЦЕС

План лекції

1. Всезагальне у вигляді протистояння людства й людини.
2. Всезагальне як взаємозв'язок суспільства і людини.
3. Всезагальне як співвідношення ідеального й ідеології.

Виклад лекції

1. Всезагальне у вигляді протистояння людства й людини

Взаємозв'язок всезагального й окремого як протилежних форм буття й категорій мислення в об'єктивній діалектиці як діалектиці світу природи та його найзагальніших законів, незалежних від суб'єкта у суб'єктивній діалектиці як діалектиці світу суспільства та його закономірностей, залежних від суб'єкта та його дій виражений у вигляді співвідношення людства й людини.

Людством називається родовий суб'єкт, носій колективної свідомості, творець культурних цінностей та автор колективної дії. Це уся сукупність людей, що історично існувала, існує і, як передбачається, буде існувати на планеті Земля. Відповідно людиною – індивідуальний суб'єкт, носій індивідуальної свідомості й автор індивідуальної дії. Це культурна істота, у діяльності якої виявляються суттєві характеристики найвищого якісного рівня матеріального й духовного світу – суспільного буття.

Людство й людина як історичний суб'єкт у процесуальній діалектиці класичного німецького ідеалізму Георга Гегеля постає носієм духу (історії світової культури, колективної свідомості людства). Витвором духу людства і людини постає культура. Нею називається сукупність матеріальних і духовних (ідеальних) цінностей (того, що має значення). У такий спосіб виявляються і закріплюються надвітальні, надбіологічні потреби людини і людства у пізнанні, самопізнанні, творчості, самовдосконаленні й самореалізації.

Дух як нескінчено завершене в собі буття, за Георгом Гегелем, володіє двома фундаментальними властивостями – теоретичною і практичною. Перша виражена у самопізнанні, метою якого слугує саморозуміння, друга – у діяльності, метою якої слугує свобода. Дух розкривається у своєму творінні й досягає своєї найвищої реалізації через людський дух. У філософії дух має вигляд суб'єкта-субстанції й пізнає себе і як суб'єкт, і як субстанцію. Суб'єкт – активний початок

духу і чинник усіх змін, який усвідомлює себе таким лише унаслідок довгого шляху розвитку через послідовне розгортання усього імпліцитно припущеного у ньому. Субстанція – це саморозгортання духу як самоусвідомлення цілого. Суб'єкт й об'єкт (субстанція) – фундаментальні характеристики Абсолюту. У філософській діяльності дух досягає тотожності буття і мислення, об'єкта і суб'єкта. Такий результат став можливим передусім завдяки субстанції. У Карла Маркса місце категорії духу Георга Гегеля посідає поняття людської предметної діяльності, а останнє поступово замінюється поняттям матеріального виробництва.

З поняттям духу, його самопізнання й саморозуміння, у діалектичній філософії Георга Гегеля співвідноситься філософія як історія філософії. Філософія для нього – це дзеркало усієї історії філософії. Однак у Гегелевому діалектичному концепті «філософія як історія філософії» некоректно ототожнюються об'єктна теорія і метатеорія (філософія і філософія філософії) як два окремі шаблі й два відмінні предметні світи теорії в ієрархії теорій, які у науці потрібно чітко розрізняти. Це дає підставу для його оцінки як ненаукового. Єдність філософії й історії філософії, на думку Жюльєн Дельоза, має бути коректно проінтерпретована як доповнювальність філософії історією філософії. Концепт «філософія як історія філософії» має бути замінений на концепт «історія філософії як філософія». Він зазначав, що «філософія не може бути зведена до своєї історії, оскільки філософія постійно відривається від своєї історії, аби творити нові концепти, які вливаються в історію, а не впливають з неї». Тож філософію як теорію й історію філософії як метатеорію, за Жюльєном Дельозом, слід розрізняти. Філософія, на його погляд, – це мистецтво створення нових концептів і розширення концептуального простору, а історія філософії – рефлексійне осмислення створеного концептуального простору.

Першим результатом поставання самопізнавального духу, на думку Георга Гегеля, слугує наявне буття як якість. Знята (заперечена, збережена і перетворена) якість визначається як кількість; знята кількість – як міра; знята міра – як сутність; знята сутність – як явище; зняте явище – як дійсність; знята дійсність – як поняття; зняте поняття – як об'єктивність; знята об'єктивність – як Абсолютна ідея; знята Абсолютна ідея – як природа; знята природа – як Суб'єктивний дух; знятий Суб'єктивний дух – як Моральний, Об'єктивний дух; знятий

Моральний дух – як мистецтво; зняте мистецтво – як релігія; знята релігія – як Абсолютний дух, Абсолютне знання, наукова філософія. Філософія – це теоретичний вираз свідомості деякого народу у певний період його історичного життя. Своєю метою Георг Гегель вважав перетворення філософії з любові до знання на фактичне знання.

Знання Абсолютного духу про себе складає основу спекулятивного ідеалізму Георга Гегеля. Абсолютний дух, за Георгом Гегелем, – це знання Абсолютної ідеї. У ньому Абсолютна ідея постає як ціле, що подане Суб'єктивним духом й Об'єктивним духом, мистецтвом, релігією й філософією. Абсолютна ідея – це єдність теорії і практики, теоретичної і практичної ідеї. Абсолютне ж знання Абсолютної ідеї – це знання про Абсолютну реальність, яка існує сама собою, безвідносно до чогось іншого. Звідси спекулятивний ідеалізм Георга Гегеля як його філософська категоріально субординована система. Зміст цієї системи поступово ускладнюється через появу дедалі складніших поняттєвих структур. Послідовність категорій процесуальної діалектики Георга Гегеля, на думку Джона Мактагартта, дає змогу рухатись від Буття через Причиновість до Абсолютної ідеї, або від Абсолютної ідеї через Причиновість до Буття.

Філософська категоріально субординована система Георга Гегеля – це спроба побудувати цілісну систему філософських дисциплін, у яких відображені головні етапи діалектичного розвитку Абсолютної ідеї. У своєму розвитку вона проходить три щаблі: логічний, природний і духовний. Логічний щабель відповідає буттю Абсолютної ідеї самій по собі, до того, як вона породила природу і людську свідомість. Він включає вчення про буття, сутність і поняття. У вченні про буття аналізуються категорії якості, кількості, міри, формулюється закон взаємного переходу кількісних й якісних змін. У вченні про сутність розглядається поняття суперечності як активної взаємодії протилежностей, формулюється закон взаємовиключаючої єдності протилежностей, аналізуються парні категорії діалектики як її неосновні закони: форма і зміст, сутність та існування, ціле і частини, можливість і дійсність, необхідність і випадковість. У вченні про поняття класифікуються види тверджень, типологізуються форми міркувань. Значна увага приділяється природі діалектичного заперечення. Другий щабель відповідає природі як іншобуттю Абсолютної ідеї. На цьому щаблі еволюційно розвивається не природа, а її джерело і духовна основа – Абсолютна ідея. Природа розглядається як система

щаблів, де кожний наступний щабель спирається на попередній і впливає із нього. Головні щаблі відповідають предметам таких наук, як механіка, фізика й органіка (біологія). Третій щабель відповідає Абсолютній ідеї, що втілилася в людський дух. На цьому щаблі Абсолютна ідея досягає свого найвищого розвитку, своєї повноти і стає розумною. Він включає вчення про Суб'єктивний дух, вчення про Об'єктивний дух і вчення про Абсолютний дух. У вченні про Суб'єктивний дух (антропологія, феноменологія, психологія) викладається вчення про людину та її свідомість. У вченні про Об'єктивний дух розглядається право, мораль і моральнісність. Моральнісність розвивається через рівні сімї, громадянського суспільства і держави. Світова історія постає розгортанням Світового духу, який послугується індивідами як своїми знаряддями. Вона характеризується законом прогресу в усвідомленні свободи. Світова історія, за Георгом Гегелем, не призначена для щастя. Періоди щастя в ній, на його думку, – «лише порожні сторінки». На початку світової історії у давньому східному суспільстві вільний один – правитель, згодом у греко-римському суспільстві вільні деякі – громадяни і насамкінець у християнсько-германському суспільстві як вищій стадії розвитку вільні усі. У вченні про Абсолютний дух досліджуються мистецтво, релігія і філософія. На щаблі мистецтва дух споглядає себе в чуттєвих образах, на щаблі релігії дух переживає себе у самозаглиблених уявленнях, а на щаблі філософії дух мислить себе в наукових поняттях. Відбувається самопізнання і саморозуміння духу. Абсолютна ідея пізнає саму себе як духовну основу природи, саму природу, людину і людську свідомість та загальну закономірність – діалектику Абсолютної ідеї, або мислення мислення Нерухомого Рушія, як називав Абсолютну ідею Аристотель. У цьому пункті розвиток спекулятивного поняття завершується і діалектика Георга Гегеля збігається із метафізикою Аристотеля, «остання філософія» із «першою філософією». За оцінкою Владислава Татаркевича, для емпіричної науки філософська система Георга Гегеля була занадто фантастичною, а для піднесеної поезії – занадто схематичною.

Результат поставання діалектичної філософії як науки взагалі або Абсолютного знання, зазначав Георг Гегель, слід розуміти разом із його поставанням. На його думку, знання здійснює довгий шлях поставання від чуттєвої достовірності до Абсолютного знання, до Абсолютного духу. Цей же процес повторює і кожний індивід у своїй

освіті. Освітою Георг Гегель називав свідоме відтворення ходи історії світової духовної культури окремим індивідом. Наука підставляє індивіду своєрідну драбину для сходження від нижчих шаблів розвитку знання до вищих. Завдяки їй наївна свідомість може піднятися до найвищих висот науки. Структура пізнання індивіда описується схемою: «свідомість – самосвідомість – знання».

Дух постає не єдністю, а роздвоєнністю свідомості й предмета. Роздвоєнність – головний принцип розвитку свідомості. Прагнучи до Абсолютного знання, свідомість повинна засвоїти увесь історичний досвід, досягнувши такого знання, в якому свідомість, подана поняттям, і предмет зійдуться. Свідомість співвідноситься з предметом й водночас відрізняється від нього, що робить можливим знання. Свідомість поступово на всіх етапах свого розвитку відокремлює, а потім зіставляє явище предмета і його сутність. В основі розвитку свідомості лежить суперечність між явищем й сутністю, предметом та його поняттям. Невідповідність цих двох моментів спонукає свідомість радикально переглядати, а потім й змінювати своє знання про предмет, щоб досягти відповідного збігу. Переходячи на вищий щабель на драбині своїх формоутворень, дух змінює своє знання про предмет і знову починає зіставляти це своє, уже нове знання, із новим предметом. Така процедура повторюється знову і знову.

Формування досвіду свідомості слугує діалектичним рухом свідомості до свого істинного існування. Спосіб і необхідність цього поступального руху зумовлені виникненням суперечності між поняттям і предметом. Суттєвою ознакою усього поступального руху духу постає збереження і відтворення уже пройдених стадій у видозміненій формі на нових стадіях (шляхом зняття). При знятті як переході наступне поняття включає зміст попереднього, воно містить більше, ніж тільки себе, й постає єдністю себе і своєї протилежності. Таким шляхом покроково формується система категорій свідомості. Георг Гегель продемонстрував послідовну зміну різних способів свідомості: чуттєву достовірність, сприйняття і розсуд. Свідомість на власному етапі розвитку ще протистоїть своєму предмету. На етапі ж розвитку самосвідомості образами свободи постають стоїцизм, скептицизм і нещасна свідомість (християнство). Предмет і свідомість на рівні самосвідомості виявляються уже тотожними. На рівні ж розуму, що розуміється як достовірність свідомості, наявна тотожність розуму і реальності. Спостерігаючий розум протиставляється розумній

самосвідомості, що приводить до поняття індивідуальності. У релігію як завершення духу окремі його моменти – свідомість, самосвідомість, розум і сам дух – повертаються як в свою основу. Однак завершує Гегелеву систему Абсолютне знання. Тут наука постає як істинне знання духу про самого себе, а Абсолютне знання у нього визначається як дух, що знає себе у формоутворенні, як знання, що досягається в понятті. Шлях від свідомості до поняття йде через самосвідомість, розум, дух і релігію. Рушієм формування поняття постає діалектика, основа якої – певне заперечення якогось предмета й якогось стану свідомості. Абсолютне знання викликає до життя форму пізнання, яка уже сама собою володіє Абсолютом. Отже, рух духовного досвіду індивідуальної свідомості повторює історію духовного розвитку суспільства. Рух духу людства – це одночасний процес розвитку світової духовної культури, нагромадження духовного досвіду людства й опанування цього досвіду конкретним індивідом, перетворення його на особистість. Після здобуття освіти кожна людина спроможна подивитись на світ і саму себе із перспективи рівня розвитку світової культури, її здобутків і напрацювань, і культури своєї особистості.

Експеримент з Абсолютним духом, який ініціював Георг Гегель, спричинив для нього трагічні наслідки. Олександр Кожев згадував про тривалий період депресії, який мав місце у житті Георга Гегеля між 25-м і 30-м роками, що, як вважав він, виник завдяки опору емпіричного індивіда з іменем «Гегель» загрозі з боку Абсолютного знання. Тож іманентна єдність індивіда й Абсолюту, як свідчить особистий приклад Георга Гегеля, може бути доволі проблематичною.

Поняттям людства як категорією всезагального активно послуговувався Георг Гегель, розуміючи під ним передусім європейське людство, населення християнсько-германського світу. Однак низка філософів заперечувала факт існування людства як єдиного цілого та істинність самого поняття людства. Микола Данилевський відкидав поняття людства, вважаючи, що в історії наявні лише ізольовані локальні культури, які він називав культурно-історичними типами, котрі проходять обмежені в часі й просторі життєві цикли. Освальд Шпенглер вважав людство порожнім поняттям, фікцією. Замість єдиного людства він виокремлював в історичному процесі окремі культури, які у своєму розвитку можуть вироджуватися у цивілізацію. Арнольд Тойнбі також не визнавав існування загальнолюдської

цивілізації. Він вважав, що у світовій історії наявні локальні цивілізації, що проходять стадії виникнення, зростання, надламу і розпаду. У сучасну добу світової глобалізації сумніви щодо існування людства як єдиного цілого виглядають непереконливими.

Георг Гегель, за П'єром Розанваллоном, – один з дуже небагатьох філософів (якщо не єдиний), хто зрозумів роль економіки у суспільному житті й значення політичної економії як нової науки новітніх часів про економічний світ ліберального суспільства. Характеризуючи значення грошей у ліберальному суспільстві, Георг Гегель зазначав, що у людини стільки реальності, скільки у неї грошей. Гегелеву німецьку філософію, на думку П'єра Розанвалона, можна розглядати як рефлексію над англійською політичною економією. Георг Гегель рефлексував над положеннями англійської політекономії про характер процесу праці у ході мануфактурного виробництва й об'єктивні закономірності суспільного господарства в умовах нерегульованого ринку. Вони слугували важливими чинниками формування його переконання про розумність усього дійсного й необхідність примирення розуму з дійсністю. Однак у своїй теорії держави Георг Гегель підпорядковував економічне політичному. Саме політичне, на його погляд, спроможне реалізувати універсальне, виразити повною мірою дух народу і його волю.

Карл Маркс взяв до уваги Гегелеву думку про важливе значення політичної економії як науки та його погляд на провідну роль праці й економіки у розвитку ринкового суспільства. Карл Маркс, завдяки авторитету Георга Гегеля, сформував власне переконання про те, що категорії економічної науки слугують чимось на зразок універсального ключа до усіх філософських, політичних й культурологічних проблем. Проте теорії держави Георга Гегеля він протиставив свою теорію відмирання політики і держави.

Георг Гегель наголошував на провідній ролі економіки у суспільному житті, значенні праці для розвитку людської історії й історії пізнання. Рух моментів праці (мети, засобу й результату), за Георгом Гегелем, відбувається шляхом поєднання мислення і буття, суб'єктивного й об'єктивного. Засіб праці опосередковано поєднує суб'єктивну мету й об'єктивний предмет праці. Результат праці, як досягнута мета, з одного боку, набуває форми буття, а з іншого боку, як опредмечена мета, – форми мислення. На його думку, праця духу, спрямована до самопізнання, це діяльність, спрямована до само-

здобуття. Вона є життя духа й сам дух. Результатом цієї розумової праці слугує поняття, яке він отримує про себе. Дух у своєму прагненні зрозуміти й почути себе, володіти собою змінював і розвивав свої категорії й тим самим осягав себе достеменніше, глибше, інтимніше й досягав більшої єдності з собою. Тож історія філософії, за Георгом Гегелем, виглядає як ясне вбачання того, що дух цього прагнув у своїй історії. Отже, вона постає як найбільш внутрішнє у всесвітній історії, й набуває вигляду внутрішньої історії філософії. Це праця людського духу в галузі внутрішнього мислення, яка здійснюється паралельно зі всіма шаблями дійсності, передусім мистецтвом і релігією. Тому жодна філософія у своєму розвитку не йде далше свого часу. Завдання філософії схопити свій час в ідеях, дати осмислений вираз теперішньому. Кожний щабель в істинній системі філософії має свою власну форму. Тож, зазначав Георг Гегель, ніщо не втрачено, усі особливі принципи попередніх філософських систем і теорій збережені, оскільки остання філософія виражає собою цілісність форм.

Георг Гегель вважав, що не природа як така слугує основою людини, а історія. Він зводив людину до історії її свідомості й самосвідомості, до руху феноменів свідомості або категорій розуміння. Виходячи з цього, Карл Маркс розумів людину як соціальну істоту, що постає в історичному процесі. Під впливом Георга Гегеля сформувалося його бачення людства (суспільства) і людини (конкретного, реального індивіда).

За Карлом Марксом, людина – це тварина, що виробляє. Людина відрізняється від тварини передусім тим, що не скільки пристосовується до навколишнього світу, стільки пристосовує його до себе. Водночас праця пов'язує людину із природою. Завдяки праці в ході історичного розвитку люди поступово оволодівають природними стихіями. Унаслідок цього створені самими людьми виробничі сили і суспільні відносини усе більше протистоять їм в якості зовнішніх, чужих, ворожих для них сил. Відбувається відчуження людини від створених нею самою сутностей. Людина виявляється відчуженою від результатів своєї праці, від процесу праці, від суспільства і від самої себе (унаслідок самовідчуження). Карл Маркс сформулював тезу про соціальну сутність людини. Для нього сутність людини – це ансамбль (сукупність, множина) усіх суспільних відносин. Д'єрдь Лукач, коментуючи Марксову тезу про соціальну сутність людини зазначав, що справжня сутність людини і соціальна, і біологічна. Людина,

поставши істотою соціальною, подолавши своє суто біологічне існування, ніколи не зможе існувати без біологічної основи, без свого біологічного відтворення. Вона ніколи не зможе розірвати свій зв'язок із органічною і неорганічною природою. Людина ніколи не перестане бути природною істотою. Природні сили у самій людині як соціальній істоті та у суспільно перетвореному нею природному світі починають відігравати другорядну роль, а пануючими постають суспільні характеристики буття. Однак біологічні характеристики буття хоча якісно і змінюються, але ніколи не зможуть бути усунутими повністю.

У Марксовій інтерпретації суспільство являє собою систему зв'язків і відносин між індивідами, що утворюються у процесі діяльності, передусім – трудової. Суспільство в його розумінні на засадах соціального атомізму – це продукт взаємодії людей. При цьому люди не вільні у виборі тієї чи іншої суспільної форми. Суспільство проявляється не тільки у формі безпосередньої колективності, коли індивід взаємодіє з іншими обличчям до обличчя. Суспільство присутнє в людині та впливає на її поведінку й тоді, коли індивід перебуває наодинці із собою. Люди – це практично діючі істоти. Саме вони створюють соціальні системи (суспільство, соціальні організації, соціальні інститути тощо). Але вони створюють їх за певних соціальних і природних умов, що виникли без їхньої участі. Люди самі творять свою історію, але вони творять її не так, як їм заманеться, за обставин, які не самі вони обирали, а які безпосередньо наявні, перейшли їм у спадок від минулого. Карл Маркс розглядав розвиток особистості як найвищу мету суспільного розвитку, яка буде досягнута тільки після радикального перетворення суспільних відносин.

2. Всезагальне як взаємозв'язок суспільства й людини

Людство, людське суспільство і людина у суб'єктивній діалектиці марксистської філософії розглядаються у їхньому відношенні до буття взагалі. Причому суспільство і людина подають внутрішні складники частин світу як цілого, не постаючи чимось зовнішнім стосовно нього. Суспільство не може існувати без людей. Аналогічно і кожна окрема людина не може існувати без суспільства. Тільки у суспільстві людина формується саме як людина, формується її мова, мислення, свідомість і самосвідомість.

Суспільство, за Карлом Марксом, є складною системою історично визначених форм суспільних відносин, яка склалася у процесі

матеріальної виробничої діяльності людей, що історично розвивається. Термін «матеріальне» у нього має декілька значень:

1) матеріальне як реальне. У цьому значенні матеріальне схоже на Контовий термін «позитивне», що як реальне протиставляється химеричному. Таке значення притаманне і Марксовому терміну «буття», яке розглядалося ним як реальний процес життя людей;

2) матеріальне як природне. У цьому випадку поняття матеріального включає в себе природні чинники: біологічні, геологічні, кліматичні тощо. Тут матеріальне збігається із натуральним;

3) матеріальне як економічне. Таке значення матеріального стосується передусім виробництва засобів життєзабезпечення. Унаслідок такого тлумачення матеріального чинника виникла концепція економічного детермінізму.

Марксову тезу про те, що буття визначає свідомість, що суспільне буття визначає суспільну свідомість, а індивідуальне буття – індивідуальну свідомість, можна розуміти трьома способами:

1) одні реальні процеси життя людей визначають інші реальні процеси;

2) реальні процеси життя людей визначають химеричні уявлення, фальшиву свідомість;

3) реальні виробничі відносини (базис) визначають культурні й соціальні форми життя людей (надбудову).

Економіка і політика для Карла Маркса були більш реальними і матеріальними сутностями, ніж, скажімо, мораль, право чи релігія. З таким розумінням зв'язку економіки і релігії не погоджувався Серж Московічі. Якщо економічний елемент, зазначав він, – це кисень існування в суспільстві, тоді ідеологічний чи релігійний елемент – це його водень. Можна обговорювати їхні пропорції, але не сам зв'язок.

Формула Карла Маркса, за якою свідомість не може бути нічим іншим, як усвідомленням буття, передбачає низку уточнень. Буття для нього – це передусім не відкритий людині світ, який вона споглядає та осмислює. Це – діяльне буття самих людей, яке в якості життєвої цілісності нав'язує людині відповідні форми свідомості. Реальний світ існує поза і незалежно від самої людини, усвідомлюється і теоретизується саме у цих суспільно зумовлених формах свідомості й думки. Це суспільно значущі, об'єктивні мисленнєві форми. Поза ними не може успішно відбуватися сама практична діяльність.

Породжені нею, вони покликані її обслуговувати, забезпечувати її реалізацію.

Карл Маркс вважав, що соціальний розвиток відбувається у відповідності із визначеними законами. Закон він розумів як внутрішній і необхідний зв'язок між явищами. Як Георг Гегель й Огюст Конт, він вірив в існування універсальних і незмінних законів історії, за якими розвивається людство. Він вірив в історичну необхідність, яка торує собі дорогу через численні випадковості. Як і Огюст Конт, Карл Маркс – еволюціоніст. Він вважав, що усі суспільства раніше чи пізніше проходять у своєму розвитку одні й ті ж стадії. Знання законів історичного розвитку, на його погляд, дає змогу не тільки розуміти минуле і теперішнє, але, що найголовніше, передбачати майбутнє. Звідси важливе місце історичних пророцтв у його оракульській філософії, причому історичних пророцтв, які активізують. Віра у попередньо задану історичну необхідність, яка сприймалася як аналог волі Божого Провидіння, превела до того, що дотримання законів історичного розвитку, врахування їх у своїй діяльності вважалося моральним обов'язком. Оскільки історичні закони пробивають собі дорогу через діяльність людей, то люди, як актори історичної драми, які досягнули ці закони, не повинні чекати, коли вони самотійно проб'ють собі дорогу. Люди можуть й повинні пришвидчити дію цих законів. Таке активістське тлумачення соціальних законів підсилювалося політичним радикалізмом Карла Маркса та його послідовників. Важливе місце у Марксовій методології посідала процедура виявлення усіляких суперечностей, напружень і конфліктів. Вона застосовувалася в дослідженні взаємовідношень між різними чинниками суспільного життя, суспільствами, групами тощо.

Карл Маркс був схильний розглядати класовий конфлікт, основою якого слугував економічний чинник, як джерело і рушійну силу суспільного розвитку. На відміну від нього, Еміль Дюркгайм вважав визначальним чинником розвитку суспільства релігію, яка, на його погляд, буде існувати стільки, скільки буде існувати саме суспільство. За В'ячеславом Агеєвим, «релігія нікуди не подінеться, доки ми повністю не зрозуміємо, як вона працює в суспільстві, у психіці, на рівні мозку й фізіології. Рано чи пізно ми раціоналізуємо релігію, десакралізуємо, розберемо на шматки й поставимо собі на службу як інструмент в інституціях і формах, які зараз годі уявити».

У такій перспективі важливо розрізняти культуру і релігію. Культура слугує захистом людини від неї самої, захистом від її агресивності й стресів, спричинених її існуванням у групі, спільноті чи суспільстві. Релігія – захистом людини від світу, від травматичного досвіду її взаємодії із ним, компенсацією скінченості, нереалізованості й абсурдності людського існування через утопічні й ідеологічні конструкції (вічне життя, його повноту буття тощо).

На думку Сержа Московічі, яка протистоїть ідеї економічного детермінізму Карла Маркса, закони суспільства – це не закони ринку, навіть якщо ринок покриває усе суспільство. Намагатися звільнити економіку від влади установ, закладів і вірувань – означає очистити її від ідей і цінностей, якими вона насичена, звести її до тупого механізму.

Марксова методологія поєднує дві протилежні методологічні тенденції: природничонаукову, що характерна для філософії позитивізму як ідеології науки, і протилежну щодо неї гуманітарну, що властива соціології розуміння, яка виокремлює специфіку соціологічного знання. У Марксовому системно-генетичному підході до суспільства наявні уявлення про геологічні системи і біологічний організм. Відкриття біологічної клітини вплинуло на його аналіз товару як найпростішої, елементарної одиниці капіталістичної економічної системи. Водночас ним застосовувався і протилежний метод: рух від складних форм до простих, що заснований на морфологічних уявленнях, за якими анатомія людини – ключ до анатомії мавпи. Подібним методом послуговувався і Георг Гегель у своїй праці «Філософія природи», який слугував для нього окремим прикладом принципу сходження від конкретного до абстрактного. Водночас він застосовував й метод сходження від абстрактного до конкретного для розуміння розвитку природних утворень від простих до складних, від нижчих до вищих.

Карл Маркс розглядав сходження від абстрактного до конкретного, головний принцип Гегелевої діалектичної логіки, як загально-науковий метод соціальної науки. Цей метод у нього характеризується трьохщаблевим способом пізнання:

- 1) емпіричне дослідження об'єкта, що являє собою чуттєве конкретне (емпіричний рівень);
- 2) створення на підставі чуттєво конкретного абстрактної схеми об'єкта (теоретичний рівень);

3) отримання повного знання про об'єкт, коли чуттєво конкретне, пройшовши через теоретичне осмислення, перетворюється на мисленнєве конкретне (зв'язок емпіричного й теоретичного рівнів).

Марксове уявлення про суспільство як систему, що розвивається отримало назву теорії формацій. Термін «формація» спочатку застосовувався головним чином у геології, де збігався із поняттям геологічної системи, а також і в ботаніці. Саме із геології його і запозичив Карл Маркс. Про це свідчать його прямі аналогії між суспільними і геологічними формаціями. Частково він послуговувався ним під впливом Георга Гегеля і Людвіга Фюєрбаха. Георг Гегель вживав поняття формації в поєднанні з категорією духу. Звідси такі його вирази, як «духовні формації епохи» чи «духовні формації». На підставі принципу (поняття) духовної формації Георг Гегель розглядав світову історію як розумний процес розвитку духа у часі, як прогрес в усвідомленні свободи. Свобода ж для нього не є свавіллям індивіда. Індивіди постають знаряддями у руках Світового духу й переслідують його цілі, навіть якщо і не усвідомлюють цього. Саме у цьому і полягає «лукавість Світового розуму». Світова історія постає процесом мислення Абсолютного або Світового духу. Вона прояв цього духу. Цей прояв має вигляд величезного діалектичного силогізму, який продуманий до кінця Провидінням. Логічний висновок, якого доходять, слугує метою, що її переслідує Провидіння, – удосконалення світу. Життя Світового духу постає циклом прогресивних перевтілень. Першим із цих кроків вважається східний деспотизм, другим – грецькі й римські демократії та аристократії, а третім, і найвищим, – німецька монархія у статусі абсолютної монархії. Георг Гегель доводив, що сучасна йому Пруссія є вершиною, опорою і метою свободи. Така некоректна аргументація сьогодні виглядає доволі заангажованою.

Історія філософії в уявленні Георга Гегеля була процесом руху до вічної Абсолютної істини. Усі філософські системи минулого поставали етапами цього процесу та виражали ті чи інші аспекти істини, їх послідовність була не випадковою, а розумною і необхідною. Прогрес в історії філософії полягав у переході від грецької формації філософії, думка якої перебуває на щаблі ідеї, до німецької формації філософії, думка якої піднялася на щабель духу, причому ідея у ній існує як дух.

Замість Гегелевої категорії духовної формації Карл Маркс у своїй теорії формацій застосовував поняття суспільної чи економічної

формації, або, узагальнено, – суспільно-економічної формації, чи, спрощено, – формації. Формація, на його думку, – це історично конкретний тип суспільства, який економічно детермінований інститутами виробництва і власності. Вона розуміється як соціальна система, складена із взаємопов'язаних елементів, що знаходяться у стані нестабільної рівноваги. Це система економічних відносин, основою якої слугує певний спосіб виробництва і форма власності.

Структура цієї системи містить такі елементи, як базис і надбудова. Базис – це економічна основа і рушій розвитку суспільства, надбудова – політичний лад і соціальний устрій, а також сукупність усіх форм його культурного життя. У Марксовій теорії економіка постає базисом суспільства, а усе інше – релігія, культура, соціальні інститути, етика слугують лише надбудовою, яка визначається і формується економічним базисом. У ній відносна автономія надбудови щодо базису розумілася як її зворотний вплив на нього. Причому мистецтво розглядалося як сфера незалежна щодо економічного базису. Марксова теорія формацій формально не заперечувала зворотного впливу надбудови на базис. Але детальної розробки теорія взаємовпливу економічних і правових, політичних і культурних інститутів у її межах не набула. Звідси очевидно, що матеріалістичне (економічне) розуміння історії передбачало економічний редукціонізм.

Формація включає в себе не лише базис й надбудову, а й певну структуру соціальних класів, груп і верств, яка так само як і надбудова виражає спосіб виробництва. Насамкінець, у формацію входять й такі компоненти, як певні форми сім'ї, спосіб життя й повсякденна життєдіяльність людей. Очевидно, що уся ця сфера має бути віднесена передусім до базису, аніж до надбудови, оскільки тут має місце реальний процес життя людей.

З погляду Зигмунда Фрейда, Карл Маркс мав слушність щодо того, що економічні обставини людського життя впливають на інтелектуальні, етичні й художні уявлення людини. Однак, на його думку, Марксову теорію історії слід доповнити теорією інстинктів. Еріх Фром шляхом сходження від абстрактного до конкретного уточнив концептуальну схему структури формації, замінивши відношення «економічний базис – ідеологічна надбудова» відношенням «економічний базис – соціальний характер – ідеологічна надбудова». У такий спосіб він започаткував перехід від класичного марксизму до фрейдомарксизму. Соціальний характер Еріх Фром

розумів як модель поведінки конкретної людини у конкретній спільноті. Він формується під впливом спільного способу життя, виробничої діяльності соціальної спільноти й визначає її спосіб мислення, світогляд й ідеологію.

Динаміка соціального розвитку в Марксовій теорії формацій зумовлена постійно виникаючою суперечністю між продуктивними силами, що розвиваються (прогресивною частиною формації) та існуючими виробничими відносинами і формою власності (консервативною частиною формації), що роз'язується унаслідок соціальної революції. Соціальна революція у тлумаченні Карла Маркса – це не просто перехід від однієї, менш прогресивної суспільної формації до іншої, більш прогресивної, не тільки комплексне якісне перетворення суспільних відносин, але й певний спосіб такого перетворення: швидке, різке, конфліктне і тотальне зрушення у соціальних відносинах. Перехід до наступної, більш високої, історично більш розвинутої суспільної формації без соціальної революції неможливий. Зміна суспільних формацій визначається зміною пануючих способів виробництва. Жодна суспільна формація, за Карлом Марксом, не загине раніше, допоки не отримають розвиток усі виробничі сили, для яких вона дає достатньо простору, й нові виробничі відносини не з'являться раніше, ніж визріють матеріальні умови їхнього існування у надрах старого суспільства. Всезагальний прогресивний розвиток, на його погляд, відбувається тоді, коли нові виробничі відносини доходять згоди з новими продуктивними силами. Критерієм прогресу за таких обставин слугує розвиток продуктивних сил.

У Марксовій теорії формацій виокремлено чотири суспільні формації: азійська, антична, феодальна й сучасна буржуазна як прогресивні епохи економічного розвитку. У сталінській інтерпретації теорії формацій Карла Маркса, яка згодом була канонізована радянською голістично-моністичною філософією історичного матеріалізму, уже наявні п'ять економічних формацій: первіснообщинний лад, рабовласництво, феодалізм, капіталізм і комунізм. Причому азійська економічна формація з цього переліку була вилучена. Вона не вписувалася у всезагальну лінійну схематику радянської формаціології.

Первіснообщинним ладом називають економічну систему, в якій природні ресурси і засоби виробництва матеріальних і духовних благ знаходяться у колективній власності кровних родичів. Рабовласництвом – економічну систему, в якій природні ресурси і засоби

виробництва матеріальних і духовних благ знаходяться в одноосібній власності рабовласника. Феодалізмом – економічну систему, в якій природні ресурси і засоби виробництва матеріальних і духовних благ знаходяться в одноосібній власності феодала. Капіталізмом – економічну систему, в якій природні ресурси і засоби виробництва товарів і послуг знаходяться у приватній власності фізичних і юридичних осіб. Насамкінець, комунізмом – економічну систему, в якій природні ресурси і засоби виробництва матеріальних і духовних благ знаходяться у колективній власності усіх членів суспільства. Остання суспільна формація визначається тією обставиною, що зникає потреба у правовій, політичній й ідеологічній надбудові. Зрештою відмирає і держава зі своїм репресивним апаратом. Сам комунізм, як стверджував Валерій Босенко, «не є формацією у суворому розумінні цього слова. Це є заперечення формації. Це свобода». Проте комунізм лише у теорії радянської історико-матеріалістичної філософії має вигляд свободи, а на практиці, у ході радянського будівництва комунізму, як ідеологічного, так і реального, він набув протилежного вигляду – несвободи. Такою була історична діалектика радянського соціального розвитку.

Френсіс Фукуяма зазначав, що Георг Гегель і Карл Маркс постулювали «кінець історії». Для першого це було ліберальне суспільство, для другого – комуністичне суспільство. Карл Маркс вважав, що ліберальна держава не в стані розв'язати одну фундаментальну суперечність – суперечність класового конфлікту, боротьбу між буржуазією і пролетаріатом. Він стверджував, що ліберальна держава являє собою не універсалізацію свободи, а перемогу свободи лише одного класу – класу буржуазії.

Карл Маркс розробив теорію класового конфлікту, яка постулювала історичну необхідність і визволення пролетаріату від буржуазної влади. Змістом світової історії, на його думку, слугує класовий конфлікт як протистояння між класами, що пов'язане із розподілом матеріальних цінностей і влади у суспільстві. При цьому він виходив із дихотомічного поділу суспільства на головні антогоністичні класи. У рабовласницькій формації антагоністичними класами вважаються вільні та раби, патриції і плебеї, у феодальній формації – феодали і кріпаки, у капіталістичній формації – пролетарі й буржуазія. Карл Маркс, який відводив пролетаріату головну роль у світовій історії, за твердженням Пола Джонсона, ніколи не переступав

порога ні фабрики, ні заводу, ні шахти чи якогось іншого промислового робочого місця за все своє життя. Тож його теорія історії має суто спекулятивний характер.

Класичний марксизм, зазначав П'єр Бурдьє, ототожнює клас сконструйований і клас реальний, речі в логіці й логіку речей, клас на папері, що має теоретичне існування і постає продуктом пояснювальної класифікації, і клас у соціальному просторі, що має емпіричне існування, який можна мобілізувати, перетворивши на сукупність агентів, що займають схожу позицію й мають подібні диспозиції й інтереси. Робочий клас Марксової теорії історії існує в думках, має мисленнєве існування, існування у поданні. Цей робочий клас немає нічого спільного з класом в дії, з реально мобілізованою групою, яку згадує марксистська традиція.

Сама марксистська класична традиція розвиває традицію німецького трансцендентального ідеалізму. Цей ідеалізм, за Дітріхом Гільдебрандом, пояснює, що пізнання слугує різновидом творення об'єкта й таким чином заперечує здатність пізнавати реальні (досвідні, спостережувані) об'єкти такими, якими вони є. Водночас цей ідеалізм стверджує, що пізнає саме реальні об'єкти, а не їхні ідеальні конструкти. Звідси конфлікт реалізму і номіналізму в марксистській теорії класів.

Карл Маркс, зазначав Пол Джонсон, не відзначався методичною самодисципліною. За його життя вийшов друком лише перший том «Капіталу» (у 1867 році). Другий (1885 року видання) і третій (1894 року видання) томи були скомпоновані Фридрихом Енгельсом із його записів й опубліковані після смерті автора. А четвертий том «Капіталу» систематизував й опублікував Карл Каутський аж у 1925 році. Насправді, зауважував Пол Джонсон, Карл Маркс міг і сам завершити свою книгу, якби не брак завзяття й усвідомлення того, що вона просто не об'єднана якоюсь спільною ідеєю. Луї Альтюсер вважав структуру першого тому «Капіталу» настільки заплутаною, що рекомендував у своїй праці «Читати “Капітал”», щоб читачі ігнорували першу частину першого тому й починали з другої, розділу четвертого. Проте інші тлумачі відкидали таку інтерпретацію. Володимир Ленін зазначав, що неможливо повністю збагнути перший том «Капіталу» Карла Маркса, особливо його перший розділ, без повного розуміння «Науки логіки» Георга Гегеля.

Характерною особливістю методології і методики побудови «Капіталу» Карла Маркса слугує соціальний підхід до економіки

капіталізму. Для нього капітал – це суспільні відносини. Тому він розглядав закономірності розвитку капіталістичної економіки з позицій інтересів, діяльності й відносин соціальних класів. Спонукальним чинником соціального механізму розвитку економіки капіталізму, на його погляд, слугує класовий конфлікт пролетаріату і буржуазії. Його основу, за Карлом Марксом, складає економічний інститут власності, а прихованими пружинами, за допомогою яких можна керувати ходом соціально-економічних процесів, слугують економічні інтереси різноманітних соціальних груп. Реалізуючи ці економічні інтереси, буржуазія діє як керуючий, експлуатуючий клас, а пролетаріат як керований, експлуатований клас. Регулятором соціальної активності буржуазії постає отримання максимального прибутку шляхом експлуатації робітників, останні ж прагнуть дорожче продати свою працю, щоб покращити умови і можливості відтворення своєї робочої сили.

У «Капіталі» Карл Маркс переходить від ідеї універсальної економічної теорії (абстрактного) до ідеї специфічності економічних законів й соціальної структури кожної економічної формації (конкретного). Він ставить перед собою за мету комплексно проаналізувати спосіб функціонування, соціальну структуру й історію капіталістичного суспільства. Марксів «Капітал» – книга з економіки, й водночас соціологічний аналіз капіталізму, а також філософська історія людства, яка супроводжується класовими конфліктами майже до кінця своєї передісторії. Справжня ж історія людства, на погляд Карла Маркса, має початися із настанням комунізму.

Карл Маркс у своїй книзі «Капітал» описав капіталістичну економічну систему на прикладі капіталістичного способу виробництва в Англії у кінці XVIII – початку XIX століття. Він вважав саме Англію класичним прикладом капіталізму. Капіталістична економічна система, на його думку, перетворила незначну частину населення на капіталістів – людей, які володіють і управляють фабриками й іншими підприємствами заради отримання прибутку. Більша ж частина населення при капіталізмі перетворилася на пролетарів – людей, які продають свою виробничу працю за заробітну платню. За таких обставин класовий конфлікт між капіталістами і робітниками, на його переконання, неминучий. Як зазначав Пері Андерсон, найсумнівнішим положенням «Капіталу» був постулат про постійне збільшення класової поляризації між буржуазією і пролетаріатом. Постулювана тенденція не була підтверджена практикою. На практиці, за спосте-

реженням Герберта Маркузе, пролетаріат перетворився на нульове поняття (фактично зник зі сцени світової історії).

«Капітал» Карла Маркса, за оцінкою Карла Попера, можна кваліфікувати як трактат про соціальну етику. «Капітал», на думку Пола Джонсона, слід розглядати не як наукове дослідження природи економічного процесу, який Карл Маркс мав на меті описати, а як вияв Марксової моральної філософії. Це величезна й часто незрозуміла проповідь, наступ на індустріалізацію і зазіхання на принцип приватної власності, вчиненні тим, хто переймався сильною, але ірраціональною ненавистю до них. Карл Маркс, зазначав Карл Попер, не боровся проти багатства і не вихваляв бідність. Він ненавидів капіталізм не за нагромадження ним багатства, а за його олігархічний характер. Він ненавидів його тому, що багатство в цій системі означає політичну владу в розумінні влади над іншими людьми. Карл Маркс ненавидів цю систему тому, що вона нагадувала рабство.

Карл Маркс ніколи не приховував відвертої тенденційності своїх економічних праць, що були спрямовані проти панування буржуазії, на захист робітничого класу. Він вважав, що у його науковій діяльності ці інтереси знаходять свою адекватну теоретичну форму. За оцінкою Пола Джонсона, Карл Маркс при написанні «Капіталу» підходив до використання первинних і вторинних писемних джерел із такою самою грубою недбалістю, тенденційним викривленням і відвертою нечесністю, якою характеризуються й праці його колеги Фридриха Енгельса. Карлу Марксу, наголошував Пол Джонсон, взагалі не можна довіряти. Карл Маркс, за твердженням Олександра Кравченка, йшов не за фактами, а більше дотримувався абстрактних формул англійської політекономії й Гегелевих спекулятивних метафізичних схем. Філософія Георга Гегеля, зазначав Владислав Татаркевич, була конструкцією, яка не рахувалась з фактами та позитивним поступом науки. Такою ж самою була і філософія його матеріалістичного послідовника – Карла Маркса.

На думку Галини Соколової, Карл Маркс – економіст, який прагне бути водночас й соціологом. За оцінкою Олександра Кравченка, основним внеском марксистської школи у світову соціологію вважають теорію соціального конфлікту (тому марксизм як напрям соціальної думки ще називають конфліктною перспективою). Значно менший вплив на сучасну науку мала економічна теорія Карла Маркса. До чистих економістів Карла Маркса не зараховують.

Аналізуючи капіталістичну економічну систему, Карл Маркс послуговувався Гегелевим методом діалектичної тріади «теза – антитеза – синтез», який у його теорії додаткової вартості, що подана у четвертому томі «Капіталу», був переописаний діалектичною тріадою «гроші (первісний капітал) – товар (вироблена продукція) – гроші (прибуток)». Діалектична філософія як інтелектуальний метод, зазначав Карл Маркс в першому томі «Капіталу», у Георга Гегеля стоїть на голові. Своєю заслугою Карл Маркс вважав те, що він поставив Гегелеву діалектичну філософію на ноги, замінивши ідеалістичну діалектику матеріалістичною. Згодом Моріс Мерло-Понті іронічно зауважив, що «істинно, як казав Карл Маркс, є те, що історія не ходить на голові, але істинно також, і те, що історія не думає своїми ногами. Ми не захоплені ані її головою, ані її ногами, а швидше за все її тілом».

На думку Робіна Колінгвуда, Карл Маркс лише хотів сказати, що коли Гегелева діалектика починається з думки й переходить до природи, його діалектика починається з природи й переходить до думки. Однак діалектика природи – це найвразливіше для критики місце у філософській системі Георга Гегеля і філософській теорії Карла Маркса й Фридриха Енгельса. Георгій Плеханов вважав «Філософію природи» Георга Гегеля його найслабшим твором. Вона не враховувала напрацювання фізики і хімії свого часу (здобутки оптики у фізиці, результати атомізму в хімії). Однак саме необґрунтований принцип перетворення ідеального на реальне, на якому заснована спекулятивна філософія природи Георга Гегеля, набув вигляду безсумнівного принципу діалектичного матеріалізму Фридриха Енгельса – тотожності матеріального й ідеального, їхнього взаємозв'язку й взаємовідношення.

Для Георга Гегеля природа – це іншобуття духу. У його спекулятивній філософії природи розвивається не сама природа як така, а її джерело й основа – Абсолютна ідея. Вона розвивається за тріадною діалектичною схемою «теза (механіка) – антитеза (фізика) – синтез (біологія)». Основою природного розвитку, його внутрішнім змістом, слугує рух спекулятивного поняття, що спричиняє перехід від одного щабля природи до іншого. Із загальним, частковим й одиничним моментами поняття у природному розвитку співвідносяться загальна, часткова й одинична тілесність.

Природа, за Георгом Гегелем, – це відчужений від себе дух. Вона застиглий дух, в якому наявний всезагальний зв'язок і життя, але цей

дух складає лише основу природи й навіть протистоїть їй. Душі, на його погляд, виникають тоді, коли духовному початку вдається отримати свободу, звільнитися від гніту матерії. Природа, на його думку, виражає у своєму наявному бутті не свободу, а необхідність і випадковість. У природі, зазначав він, «ми не пізнаємо нічого іншого, крім ідеї, але ідея існує тут у формі озовнішення». Для нього «вивчення природи є звільнення духу в ній». Сам же перехід від логічного до природи ним детально нерозроблений та поданий схематично, передусім через класифікаційний поділ його енциклопедичної системи процесуальної діалектики на філософію логіки, філософію природи й філософію культури. Це дало підставу Фридриху Шелінгу стверджувати, що Георг Гегель взагалі не дав жодних пояснень щодо того, як ідеальне перетворюється на реальне, як думка створює світ, поняття породжує природу.

У контексті спекулятивної філософії природи Георга Гегеля, яка розумілася Карлом Марксом й Фридрихом Енгельсом як іншобуття матеріалізму («перевернутий матеріалізм»), Фридрих Енгельс спробував розробити нову концепцію матеріалізму – діалектичний матеріалізм. Він вважав, що «саме діалектика є для природознавства найважливішою формою мислення, бо тільки вона становить аналог і тим самим метод пояснення для процесів розвитку, що відбуваються у природі, для загальних зв'язків природи, для переходів від однієї галузі дослідження до іншої». За вченням діалектичного матеріалізму, природа первинна й складена із матерії. Бог й інші духовні сутності цим вченням заперечуються. Матерія існує вічно й ніким не була створена. Вона має вигляд всезагальної матеріальної субстанції – абсолютної матерії (матеріалістичний голізм і монізм). Свідомість (дзеркальне ідеальне відображення) – властивість високорозвинутої живої матерії. Вона з'являється на вищих етапах еволюції природи. Розвиток природи, людини й суспільства відбувається за законами діалектики, дискретно й інтервально, через якісні стрибки. У своєму розвитку природа проходить низку послідовних стадій, найвища з яких – стадія розумного життя.

Однак насправді лише розвиток людини, суспільства й мислення відбувається за законами діалектики. Основою такого розвитку слугує лінійна схема раціональності й вертикальне мислення (низхідна і висхідна, дедуктивна й індуктивна логічна техніка мислення). Розвиток же природи відбувається за законами синергетики. Його

основою постає мережева схема раціональності й латеральне мислення (евристична техніка бокового мислення, мислення, що відводить вбік, мислення довколо проблеми).

З погляду сучасного розуміння процесуальної діалектики, синергетика суспільства, яка сьогодні набула популярності, – це іншобуття діалектики природи. Діалектика природи наділяє явища природи суб'єктністю і цілепокладанням, синергетика суспільства позбавляє суб'єктності й цілепокладання соціальних дієвців. Але природні явища – не суб'єктні, а соціальні дієвці – не безсуб'єктні. Закони діалектики суспільства діють через людей, перетворюючи їх на суб'єкти, а закони синергетики суспільства – поза людьми, «над їхніми головами», перетворюючи їх на об'єкти. Синергетика суспільства слугує виразом сучасної тенденції до маніпулювання людьми як речами. Тож діалектика природи і синергетика суспільства науково безпідставні. Науково спроможними є лише синергетика природи і діалектика суспільства.

Ірина Добронравова й Владлен Лутай зазначають, що синергетична методологія – це принципово новий етап розвитку класичного діалектичного методу. Вона залучає до свого методологічного арсеналу цілісні категоріальні структури процесуальної діалектики як філософського методу. Вони слугують евристичними принципами синергетичної філософії і методології. У такому контексті варто вести мову не про синергетику соціальних систем, а про синергодіалектику як можливу міждисциплінарну теорію. Вона має брати до уваги як нелінійні процеси природних систем, такі й лінійні процеси соціальних систем, а також нелінійні й лінійні процеси цих систем одночасно на перетині їхніх сфер дії (природи як умови й основи існування культури та суспільства).

Діалектичний матеріалізм Фридриха Енгельса сформувався унаслідок синтезу теорії еволюції Чарльза Дарвіна й теорії конфлікту Карла Маркса. Ідея еволюції, як вихідне поняття її теорії й лінійна концепція розвитку, була запозичена Чарльзом Дарвіном з еволюційної соціології Герберта Спенсера й некоректно екстрапольована ним зі сфери суспільства на сферу природи. Цей факт слугує вагомим аргументом для спростування теорії діалектичного матеріалізму.

Марксове обернення діалектичного методу шляхом заміни ідеалістичної діалектики матеріалістичною практично нічого не дало. Зовнішній ефект його метафізичного жесту мав свого адресата – наївну

публіку, а не критично налаштованих науковців. Спроба Фридриха Енгельса покращити і розвинути матеріалістичну діалектику новоствореним діалектичним матеріалізмом також була безрезультатною. Методологія і методика застосування неформального алгоритму тріадної діалектичної схеми «теза – антитеза – синтез» до органічної й неорганічної природи в Енгельсовому діалектичному матеріалізмі залишилась нерозробленою. Замість систематичного обґрунтування правил застосування діалектичного методу до природи Фридрих Енгельс займався пошуком влучних прикладів, які його ілюструють. Найкращим для нього прикладом були взаємопереходи кількості й якості у хімічних зв'язках та процесах.

Діалектика прикладів – це зовнішня діалектика. Вона немає важливого значення для науки. Валерій Босенко зазначав, що діалектика не потребує тисячі й одного прикладу. Важливіша для науки внутрішня діалектика – діалектика застосування правил методу. Проте ні Георг Гегель, ні Карл Маркс, ні Фридрих Енгельс її систематично не розробили. Звідси вади і слабкості діалектичного методу, як у формі ідеалістичної, так й форми матеріалістичної діалектики.

Обернення методу Георга Гегеля й інтерпретація його системи Карлом Марксом полягали у перероблені й переописуванні словника Гегелевої ідеалістичної філософії словником Марксової матеріалістичної філософії. У матеріалістичному філософському словнику Карла Маркса Абсолютна ідея переописана абсолютною матерією, Абсолютне поняття – матерією, що мислить, Абсолютне знання – історичною практикою, Абсолютний дух – матеріальним виробництвом, духовна формація – економічною формацією, дефінітивна специфікація – масовою комунікацією, дух – свідомістю, самосвідомість – соціальністю тощо. З такої перспективи, конфлікт між ідеалізмом і матеріалізмом в історії філософії набуває вигляду мовних ігор філософів й нескінченного переописування їхніх філософських словників.

3. Всезагальне як співвідношення ідеального й ідеології

Людина у марксистській суб'єктивній діалектиці й радянській історико-матеріалістичної філософії постає відповідаючою і відповідальною істотою. Людина, за Д'єрдем Лукачем, вважається істотою, що відповідає на проблеми поставлені суспільством. Вона дає такі

відповіді, які можуть сприяти чи перешкоджати фактично діючим тенденціям, модифікувати їх. Людина, виходячи зі своїх внутрішніх можливостей, спроможна у своїх реакціях на соціальне оточення, включаючи сюди й обмін речовин з природою, практично йти за об'єктивними тенденціями розвитку, або протистояти їм, а, отже, спроможна і на диференціацію причин, що спричиняє альтернативні рішення. Людська свідомість спроможна не тільки пасивно відображати реальне буття, але й активно впливати на нього. Свідомість у суб'єктивній діалектиці не відривається від матерії та її руху й водночас не ототожнюється з ними, а розуміється як вища форма відображення – особливої властивості матерії.

Теорія людської свідомості й самосвідомості у Карла Маркса постає у вигляді концепції трьох моментів самоусвідомлення, які не слід розуміти як історично послідовні. Перший етап – це примітивне самоусвідомлення, коли людина занурена у своє родове життя; другий – самовідчуження, або відчуження від родового життя; третій – самореалізація, або вираз у вільній творчій діяльності. На кожному етапі людське «Я» формується лише через свою соціальну діяльність, де міститься його сутність. Цим трьом моментам людської свідомості відповідають три етапи людської історії, кожен з яких виявляє конкретне ставлення людини до світу. Ці історичні етапи визначаються тими формами, яких набуває суспільна діяльність. На першому історичному етапі – етапі природної людини – природа домінує над людиною, а інститути приватної власності, за допомогою яких природа стає для людини об'єктом ще нерозвинені. На другому етапі, із розквітом приватної власності, на перший план виходить відокремлення людини від природи. Водночас із цим відокремленням домінує також відокремлення людини від людини. Приватна власність – це інститут обміну, через який виражається самовідчуження людини. На зміну цьому етапові має прийти комунізм, де людське панування над природою є настільки всеохопним, що воно перемагає інститут приватної власності і, як наслідок, роз'єднання між людьми.

Людська свідомість, за радянською діалектико-матеріалістичною філософією, – це найвища форма відображення матерії. Відповідно людське мислення – це узагальнене й опосередковане відображення дійсності абстрактними поняттями. Воно функція від матеріального буття. Поняття слугують формами узагальнення знання – ідеального образу об'єктивної дійсності. Ідеальне ж – це буття предметів у

свідомості людини. Природа людського мислення описується категорією ідеального. За Евальдом Ільєнковим, ідеальне постає фактом суспільно-історичним, продуктом і формою духовного виробництва. Воно існує у різноманітних формах суспільної свідомості й волі людини як суб'єкта суспільного виробництва матеріального і духовного життя. Матеріальне буття ідеального, на думку Евальда Ільєнкова, не є саме ідеальне, а тільки форма його виразу в органічному тілі людини. Ідеальне само собою, на його переконання, – це суспільно визначена форма життєдіяльності людини, що відповідає формі її предмета і продукту. Ідеальний образ предмета принципово відрізняється від структур мови тим, що він постає формою зовнішнього предмета. Від зовнішнього ж предмета ідеальний образ, на погляд Евальда Ільєнкова, відрізняється тим, що він опредметнений безпосередньо не у зовнішній речовині природи, а в органічному тілі людини і в тілі мови як суб'єктивний образ. Тож ідеальне буття предмета – це суб'єктивне буття, буття одного предмета в іншому й через інший предмет.

Взаємозв'язок всезагального й окремого, як взаємодія матеріального й ідеального, конкретизувався Карлом Марксом через співвідношення ідеального й ідеології. Ідеології для нього були ідеями, що себе абсолютизують, маскуючи свою сутність й породжуючи ілюзії. Виходячи із Гегелевого протиставлення видимості й дійсності, Карл Маркс розробив свою концепцію ідеології як хибної, фальшивої свідомості та започаткував філософію підозри до соціальних інститутів, передусім до інституту приватної власності. Але йому забракло підозри до самого себе.

Поняття ідеології, на думку Джорджа Себайна й Томаса Торсона, було однією із найплідніших Марксових ідей. Водночас воно, за їхньою оцінкою, було однією із найневизначніших ідей, якою найчастіше зловживали. Те, що соціальне становище робить людей упередженими – це, вважали вони, очевидно. Можливо, навіть правда і те, що упередженість з часом допомагає їм бачити очевидність, якої інші люди не помічають. Але уявлення, що нібито упередженість, помножена на упередженість додає очевидності – це чиста вигадка.

Ідеологія у Марксовому розумінні – це система поглядів, уявлень, цінностей і пересудів, які усі разом консолідують наявні соціальні структури і використовуються для ошляхетнення дійсності кожної конкретної формації. На думку Василя Тугаринова, під ідеологією слід

розуміти систему ідей, яка виокремлена зі знання в якості теоретичної основи соціальних, політичних, етичних й естетичних цінностей історично визначеного суспільства й інших спільнот. Для Кентана Меясу ідеологія – це форма псевдораціональності, яка прагне встановити, що те, що існує як факт, має існувати з цілковитою необхідністю.

Термін «ідеологія» вказує на той загальновизнаний факт, що будь-яка соціальна група, яка діє сукупно як цілість, мусить мати спільний комплекс вірувань, цінностей і переконань, що відображує її розуміння самої себе, свого оточення й інших соціальних груп, з якими вона має стосунки. Що всяке суспільство має і мусить мати такий комплекс спільних ідей, це тепер, зауважують Джордж Себайн й Томас Торсон, загальновідоме положення культурної антропології.

Марксову концепцію ідеології спробував розвинути Д'єрдь Лукач. Він зазначав, що у суспільному розвитку, там де він так чи інакше досяг вищого рівня, формуються ідеології, покликані впливати суто духовно на саме суспільство. Йдеться про високу філософію й глибокі літературні твори. Важливим, на його погляд, є зв'язок між економічним базисом й ідеологічною надбудовою. На думку Д'єрдя Лукача, будь-яка ідеологія, незалежно від того, якою мірою вона орієнтована на істинну родову сутність, завжди буде залишатися ідеологією, позбавленою реальної практичної ефективності, якщо вона не зможе підтримати можливості розвитку економіки, що виникають, якщо вона інтелектуально не виникає із тенденцій розвитку цієї економіки.

За Марксовою концепцією, ідеологія може набувати форми хибної свідомості. Економічні умови суспільного життя, на думку Карла Маркса, визначають суспільну свідомість. Однак наявна суспільна свідомість відірвана (відчужена, відвласнена) від економічного життя. Вона постає хибною свідомістю. Хибна (фальшива, ілюзорна) свідомість – це така свідомість, яка робить помилки не в окремих твердженнях, а глобально помиляється у своєму сприйнятті соціального світу. Ліквідувати існуючий розрив між соціально-економічним життям і суспільною свідомістю можна лише залишивши хибну свідомість (у розумінні Карла Маркса німецьку ідеологію – мораль, релігію, філософію німецького суспільства) і вивчати дійсність незалежно від неї. На підставі своєї теорії ідеології Карл Маркс розгорнув фундаментальну критику традиційного розуміння філософії як універсальної науки.

За Карлом Марксом, хибна свідомість виникає унаслідок відчуження. Відчуження – це категорія, яка позначає втрату людьми влади і контролю над результатами і продуктами власної діяльності та перетворення їх у незалежну силу, що домінує над своїми творцями й пригнічує їх. Проблема відчуження була вперше поставлена Георгом Гегелем у «Феноменології духу». Опредмечення (відчуження, від-власнення, озовнішнення) як іншобуття самосвідомості (людини й її сутності) та їхнє зняття через пізнавальну діяльність самосвідомості слугує основою спекулятивного ідеалізму Георга Гегеля. Карл Маркс розкритикував Гегелеву редукцію людської сутності до самосвідомості, унаслідок якої будь-яке відчуження постає у вигляді лише відчуження самосвідомості. Він вважав, що виразом людської сутності слугує не самосвідомість, а праця. За Фридрихом Енгельсом, праця створила людину.

На думку Карла Маркса, існують чотири форми відчуження: від процесу праці, від продуктів праці, від інших робітників й від людської сутності. Він був переконаний, що існує своєрідний внутрішній зв'язок між відчуженням, хибною свідомістю й інститутом приватної власності. Вони пов'язані природно. Те, що існує об'єктивно як характерні риси володіння, сприймається суб'єктивно як відчуження індивіда від самого себе і від свого родового життя. Карл Маркс вважав працю упредмеченням робочої сили. Він розглядав працю як соціальний процес, а отже, як залежну від суспільних умов. Хоча принципово продукт праці цілком належить працівникові, який вкладає у цей продукт свою робочу силу, працівник за умов капіталістичного господарства отримує лише малу частину продукту своєї праці. Значно більша її частина залишається власникові засобів виробництва, бо робітник змушений продавати свою робочу силу як товар за ринковою ціною. Тим самим він втрачає право на продукт праці. Продукт його праці відчужується від нього. Робітник відчужується ще й ще й від праці, оскільки не може її стверджувати, бо вона є примусовою, а робітник через неї зазнає фізичних і психічних збитків. Зрештою він відчужується навіть від свого справжнього людського буття, своєї людськості. Життєдіяльність для нього вже не є бажаною метою, а лише засобом для підтримання існування. Ліквідація інституту приватної власності при комунізмі, на думку Карла Маркса, здатна подолати і відчуження людини від самої себе й інших людей.

Лекція 7. ДІАЛЕКТИЧНА ЛОГІКА ЯК ПРОБЛЕМА

План лекції

1. Діалектична філософія теорії логіки.
2. Логіка побудови і застосування теорії діалектики.
3. Перехід у сфері категорій буття й закон взаємного переходу кількісних і якісних змін.
4. Відображення у сфері категорій сутності та закон взаємовиключаючої єдності протилежностей.
5. Розвиток у сфері категорій поняття й об'єктивної дійсності та закон заперечення заперечення.
6. Процесуальне числення специфікованих функцій.

Виклад лекції

1. Діалектична філософія теорії логіки

Термін «діалектична логіка» запропонував Георг Гегель. Карл Маркс його не вживав. Він послуговувався поняттям «діалектичний метод». Фридрих Енгельс застосовував одночасно два терміни: «діалектична логіка» і «діалектичний метод». Термін «діалектична логіка» набув широкої популярності завдяки радянським філософам, передусім Костянтину Бакрадзе, Олександрову Зінов'єву, Евальду Ільєнкову, Борисову Кедрову, Дмитрову Горському, Павлову Копніну, Марку Розенталю, Владиславу Столярову, Генріху Батіщеву, Івану Андрєєву, Євгенію Солопову, Заїдові Оруджеву, Артавазду Мінасяну, Давиду Джохадзе й іншим. Радянські філософи перетворили діалектичну логіку з наукової системи на наукову програму, з дійсної логіки (ідеалістичної діалектики) на можливу логіку (матеріалістичну діалектику), яку потрібно ще побудувати. Однак з побудовою матеріалістичної діалектики як діалектичної логіки в Радянському союзі склалося так само, як і з побудовою реального комунізму.

Діалектична логіка у концептуальній уяві Георга Гегеля – це філософія онтологічної, гносеологічної й онтогносеологічної логіки і логічне числення загального, часткового й одиничного імен. Для Георга Гегеля об'єктивна реальність, яка невпинно прямує до своєї кінцевої мети – саморозуміння, не існує незалежно від пізнавального мислення. Думка – це об'єктивна реальність, а об'єктивна реальність збігається з думкою. Тому діалектична логіка як наука про пізнавальне мислення, на його переконання, повинна також вивчати й об'єктивну дійсність. У такий спосіб він розширив сферу компетенції логіки, залучивши до

предмета її вивчення не лише логічний, але й фактичний зміст. Можна погодитись із Георгом Гегелем, що логіка вивчає зміст дійсності, але лише логічний зміст, який збігається з логічною формою. Однак фактичний зміст, й відповідно фактичну форму, логіка не вивчає. Проте Георг Гегель наполягав, що його діалектична логіка, яку він, на відміну від формальної логіки, ще називав змістовою логікою, вивчає і логічний, і фактичний зміст дійсності. Діалектика, на його думку, відображає буття, що розвивається. Звідси збіжність діалектики з логікою. Категорії діалектики формуються в історії філософії. Звідси збіжність діалектики з історією філософії. Тому логіка, діалектика й історія філософії у Георга Гегеля скоординовані й взаємодіють між собою. Якщо тлумачити їхню взаємодію як єдність, як це робив і сам Георг Гегель, тоді сфера компетенції логіки невідповідно і надмірно розширюється унаслідок порушення меж універсуму міркування логіки, виходу за сферу спроможностей пояснення її теорії. Якщо ж тлумачити їхню взаємодію як доповнювальність, тоді сфера компетенції логіки, а також сфери компетенції діалектики й історії філософії зберігаються у своїх межах. Сфера компетенції логіки обмежується лише логічними категоріями, поняттями і термінами, сфера компетенції діалектики – діалектичними категоріями, поняттями і принципами, а сфера компетенції історії філософії – формуванням й розвитком термінів, понять і категорій мови філософської теорії.

Кожна категорія для Георга Гегеля являє собою сам об'єкт, саму річ, саму реальність. Категорії у нього – це не лише прообрази, за зразком яких створені речі зовнішнього світу, а й внутрішні творчі сили, за допомогою яких вони створені. Його діалектична логіка з її системою категорій потенційно містить у собі увесь Всесвіт. Розвиток категорій визначає розвиток самого Всесвіту. Категорії розгортаються у порядку, що відповідає поставанню й розвиткові дійсного світу. Кожна категорія у діалектичній логіці повинна бути точно визначена, ґрунтовно продумана, вичерпана й відкинута, щоб поступитися місцем наступній, яка зберігає результати попереднього розвитку й постає у статусі більш розвинутого конкретного цілого. Для могутнього діалектичного методу Георга Гегеля, іронізував Карл Попер, було дитячою забавкою витягати справжніх фізичних кроликів із суто метафізичних циліндрів.

На думку Теодора Ойзермана, діалектична логіка Георга Гегеля – його найбільше теоретичне відкриття. Прекрасним був і його задум

побудувати змістову логіку. Але унаслідок своїх ідеалістичних настановлень він спрямував реалізацію цього задуму хибним шляхом, сподіваючись побудувати логіку, в якій потенційно перебував би зміст усієї дійсності. А це вже, зауважував він, нерозв'язуване завдання.

Володимир Мельников зазначав, що у трансцендентальній логіці Імануеля Канта (неформальній логіці, яка призначена для з'ясування структури пізнання та його меж) наявний розрив онтології, гносеології і логіки. Тому у Кантовому вченні про категорії онтологічний, гносеологічний і логічний аспекти категорій відірвані один від одного. При цьому в його вченні на перший план виходить логічний аспект, який розглядається ізольовано від двох інших, передусім від онтологічного. Георг Гегель критикував Імануеля Канта за відрив логічної функції категорії від онтологічної й вимагав їхньої єдності. На його думку, категорії завжди реальні й причому абсолютно реальні. Виходячи з ідеї єдності трьох аспектів категорій (онтологічної, гносеологічної і логічної), Георг Гегель сформулював принцип збігу онтології, гносеології і гносеологічного застосування логіки як основний принцип своєї діалектичної логіки.

У Георга Гегеля принцип – це закон, який постає способом організації системи філософського знання. Він конкретизований в його науковій системі діалектичної логіки системою принципів: розвитком, субординацією категорій, єдністю історичного і логічного й тотожністю мислення і буття. Вихідним принципом діалектичної логіки Георга Гегеля слугує принцип розвитку, необхідного зв'язку між категоріями. Рух мислення вперед здійснюється шляхом виявлення і розв'язання суперечностей, що містяться в поняттях. Суперечність для Георга Гегеля – це подвійне заперечення, яке передбачає виявлення суперечності та таке її розв'язання, коли вихідна антиномія одночасно реалізується й гармонізується у синтезі. Форми мислення він розглядав не у застиглому, нерухомому вигляді, а в плані їхнього розвитку, переходу від нижчих форм до вищих. Для нього істина – це те саме, що й історія істини (ціле разом зі своїм поставанням). Істинність, на його переконання, є те, що відбулося в історії й набуло вигляду знання. Тому сучасність слід розуміти як знання, як результат праці духу, як розум, що став дійсністю.

Принцип розвитку доповнює принцип субординації категорій. Це відмітна ознака діалектичної логіки. Цим вона відрізняється від формальної логіки з її координацією форм мислення. Розглядаючи

зв'язок категорій за принципом субординації, Георг Гегель на ідеалістичній основі провів ідею зв'язку історичного й логічного, ідею про те, що історична послідовність філософських систем в історії філософії відповідає логічній послідовності філософських категорій в діалектичній логіці. Виходячи з тези Аристотеля про Нерухомий Рушій як мислення мислення, Георг Гегель стверджував, що мислення завжди має зміст. Мислення завжди мислить щось, перебуває в єдності з предметами мислення. Якщо предмет мислиться, він набуває форми мислення й постає предметом мислення. Істинне мислення можливе лише за умови відповідності думки і предмета думки. Завдяки тому, що мислення мислить осмислюване, мислення постає мисленням. Тож мислення й осмислюване стають одним й тим самим. Звідси принцип тотожності мислення і буття. Тотожність при цьому розуміється не як рівність, а як єдність мислення і буття, єдність, яка включає в себе й їхнє розрізнення. Буття у єдності з мисленням розуміється специфічно, як розумне буття або розум. Розум за такого тлумачення постає спекулятивним розумом як конкретно-теоретичним мисленням й набуває вигляду ідеалістичної діалектики. Принцип тотожності мислення і буття слугує основою діалектичної логіки Георга Гегеля. Його діалектична логіка постає послідовним, систематичним розгортанням цього принципу. Тотожність мислення і буття наявна в Абсолютному понятті, що збігається з Абсолютною ідеєю. Це Абсолютне поняття-ідея від початку постає тотожністю своїх протилежностей. Його розвиток відбувається за законами діалектики.

Діалектична логіка Георга Гегеля збігається з істинною метафізикою (його процесуальною діалектикою), предмет якої їй не передданий і вона конструює його засобами рефлексії, дотримуючись при цьому тріадної діалектичної схеми «теза – антитеза – синтез». Тож діалектична логіка як наукова дисципліна й наукова система історії філософії у перспективі єдності історичного і логічного постають двома поєднаними між собою конструктивістськими дисциплінами. Діалектична логіка як наукова дисципліна конструює спекулятивні поняття, а наукова система історії філософії – історико-філософські нарації. Шляхом теоретичного конструювання та його засобами й була побудована конструктивістська категоріально субординована філософська система Георга Гегеля.

Для Кентана Меясу тотожність мислення і буття як корелятивне співвідношення чи суб'єкт-об'єктна кореляція не має абсолютного

характеру. На його переконання, можливий темпоральний розрив між мисленням і буттям, відрив не тільки тверджень про минуле від подій, які передували появі людині, а й відрив тверджень про майбутнє від можливих подій після зникнення людського роду.

Сучасною назвою принципу тотожності мислення і буття слугує припущення непорожнечі універсуму міркування. За цим припущенням, значеннями нелогічних термінів міркування (понять, предикатів, імен) не можуть бути порожні множини, що не мають жодних елементів, або порожні поняття, обсяги яких включають предмети, що не існували й не існують. Універсум діалектичного міркування має бути наповнений реальними речами, властивостями і відношеннями, з якими діалектичне міркування збігається, відображаючи їх у своєму змісті. Така реалістична настанова принципу тотожності мислення і буття.

Поняття для Георга Гегеля – це тотожність загального, часткового й одиничного. Це істинний зміст чогось. Лише поняття, на його переконання, може дати універсальне знання. Розвиток поняття у його розумінні можливий лише через розрізнення. Розрізнення дає змогу тотожності бути самою собою. Поняття у своєму розвитку постає інакшим того ж самого, яке є і поняття, і річ, поняттям якої воно є. Це означає, що поняття без речі не є істинним поняттям (поняття без речі (порожнє поняття) є поняттям ніщо, уявним поданням; порожнє поняття порушує принцип непорожнечі, об'єктності логіки, наповненості універсуму її міркування реальними речами, властивостями чи відношеннями).

Георг Гегель рекомендував обирати позицію спостерігача стосовно діалектичного процесу розвитку поняття, посівши яку суб'єкт пізнання не втручається у рух понять. Його завдання – лише інтелектуально споглядати рух і розвиток поняття, давши йому можливість самостійно здійснювати своє життя. Саме так він розумів примирення розуму з дійсністю як ідеал власної діалектичної філософії.

2. Логіка побудови і застосування теорії діалектики

Діалектична логіка, за Георгом Гегелем, – це логіка і методологія побудови діалектичної філософії як теорії. У ній теорія діалектики і метод побудови теорії діалектики не розрізняються. З сучасного погляду, важливо розрізняти логіку побудови теорії й логіку застосування теорії. Використовувати логіку побудови теорії замість

логіки застосування теорії неможливо. Георг Гегель, на думку Юрія Кушакова, розробив лише логіку побудови теорії діалектики або логіку діалектики. Стосовно логіки застосування теорії діалектики або діалектики логіки він не залишив жодних рекомендацій. Це перетворило діалектичну логіку на методологічну проблему.

Георг Гегель розрізняв у своїй діалектичній логіці дві частини: об'єктивну логіку (онтологічну і гносеологічну логіку) й суб'єктивну логіку (онтогносеологічну логіку). У межах об'єктивної логіки Абсолютна ідея подана природним буттям, яке постає її об'єктом пізнання. У суб'єктивній логіці Абсолютна ідея постає у статусі суб'єкта пізнання природи, суспільства, людини та її мислення. Онтологічна логіка Георга Гегеля посідає місце колишньої метафізики, збігаючись при цьому з її завершальною частиною – спекулятивною теологією як зображенням Бога, яким він є у своїй сутності ще до створення природи й будь-якого скінченого духу. Георг Гегель, за інтерпретацією Олександра Кожева, постає Богом у процесі обмірковування і написання «Науки логіки» або, інакше кажучи, саме постаючи Богом, він її пише, або обмірковує. Тож характер діалектичної логіки Георга Гегеля визначений його онтологічною логікою. Тому його логіка – це Бог, Бог негативної теології. Бог для Георга Гегеля не перебуває десь по той бік творіння. Він і є Сам Процес Творіння. Гегелева діалектична метафізика постає теологізацією філософії й набуває вигляду теології історії. Вона слугує аналогом онтотеології Аристотеля. У цьому випадку діалектика і метафізика збігаються.

Діалектичною логікою у широкому значенні називають діалектичне вчення про категорії розуміння і закони розвитку природи, суспільства та мислення. У вузькому значенні діалектичною логікою вважають числення загальних, часткових й одиничних імен. При цьому загальне, часткове й одиничне постають різними моментами розвитку одного й того ж самого – всезагального, його конкретизаціями в пізнавальній діяльності. Поняття – суперечливий процес розвитку. Його внутрішніми дефінітивними специфікаціями постають загальне, часткове й одиничне. Кожний момент поняття (всезагального) сам є поняття (загальне, часткове чи одиничне).

Діалектична логіка Георга Гегеля як філософська система поєднує логіку як вчення про мислення і гносеологію як вчення про пізнання й онтологію як вчення про буття категорій діалектики та розвиває теорію

спекулятивного розуму на підставі принципу тотожності мислення і буття. Діалектична логіка Георга Гегеля як логічна теорія поєднує в собі голістичну логіку (логіку цілого) як числення цілого, частини й елемента, категоріальну логіку (логіку понять) як числення єдиного, множинного й усякого і класифікативну логіку (логіку імен) як числення родових, видових й індивідних імен.

Діалектична логіка Георга Гегеля поділяється на об'єктивну логіку (онтологічну логіку, чи онтологіку, і гносеологічну логіку, чи гносеологіку) і суб'єктивну логіку (онтогносеологічну логіку, чи онтогносеологіку). Об'єктивною логікою називається логіка буття і сутності, суб'єктивною логікою – логіка поняття. Логіка буття – це числення категорій ціле, частина й елемент, логіка сутності – числення категорій єдине, множинне й усяке, логіка поняття – числення категорій рід, вид й індивід.

Головною у системі діалектичних логік постає логіка сутності. Це зумовлено тим, що поняття слугує описом сутності. Логіка сутності у Георга Гегеля – це логіка якості. Вона однотипна з формальною логікою, оскільки сама називається логікою. Формальна логіка відрізняється від абстрактної математики. Формальна логіка, за Готлобом Фреге, – це логіка якості, абстрактна математика – логіка кількості. Речення «Сократ – мудрий», «Платон – філософ» слугують прикладами тверджень логіки якості, а речення «Сократ – один», «Платон – один» – прикладами тверджень логіки кількості. Звідси сучасна інтерпретація категорій загального, часткового й одиничного, запропонована Ярославом Гнатюком. Загальне – це ціле (з погляду буття) або рід (з погляду мислення) як вияв єдиного (абстрактної сутності). Часткове – частина (з погляду буття) або вид (з погляду мислення) як вияв множинного (частково конкретної сутності). Одиничне – елемент (з погляду буття) або індивід (з погляду мислення) як вияв усякого (повністю конкретної сутності).

У своїй діалектичній логіці Георг Гегель відмовився від закону виключеного третього (вимоги, за якою з двох суперечливих думок одна істинна) й закону несуперечності (вимоги, за якою з двох протилежних думок одна істинна) формальної логіки Аристотеля. При побудові власної діалектичної діалектичної логіки він дотримувався принципу суперечності, а не принципу послідовності. Він розпочав її побудову з одного набору принципів (розвитку, субординації категорій, єдності історичного і логічного, тотожності мислення і буття), а згодом перей-

шов до іншого набору принципів (сходження від абстрактного до конкретного, групування категорій за сферами пізнання, єдності аналізу і синтезу, єдності історичного і логічного). Це можна пояснити тим, що принцип послідовності (закон виключеного третього) важливий саме для формальної логіки Аристотеля, а для діалектичної логіки Георга Гегеля більш важливим вважається інший принцип – всезагальна суперечність речей та явищ (закон взаємовиключаючої єдності протилежностей). Георг Гегель зробив всезагальну суперечність головною засадою своєї діалектичної філософії. Суперечність, на його думку, веде вперед – від однієї філософської системи до іншої. Для нього виявлення суперечності означає виявлення Істини, Абсолюту. Роздвоєння й розірваність наявні не лише у його діалектичній філософії (розділеність суб'єкта і об'єкта, протистояння емпіризму і раціоналізму тощо), а й у самій сучасній йому історичній дійсності у вигляді конфлікту класів доби Французької революції чи конфлікту націй часів Наполеонівських воєн.

Сходження від абстрактного до конкретного – це принцип діалектичної логіки, за яким теоретичне мислення просувається логічним шляхом від вихідної абстракції до конкретної системи її дефінітивних специфікацій. Абстрактне – відправний пункт руху конкретного, конкретне – кінцевий пункт руху абстрактного. Абстрактне в «Науці логіки» Георга Гегеля – це чисте буття, конкретне – Абсолютна ідея. Абстрактне у «Капіталі» Карла Маркса – товар, конкретне – гроші. Принцип сходження від абстрактного до конкретного розроблений Георгом Гегелем в «Науці логіки», у вченні про буття (логіці буття).

Рух від абстрактного до конкретного схематично може бути виражений у вигляді наступної логічної послідовності: «категорії – форми рефлексії – поняття». Процес сходження від абстрактного до конкретного й структура діалектичної логіки Георга Гегеля збігаються. Логіка буття вивчає категорії, логіка сутності – визначення рефлексії, логіка поняття – поняття (моменти його розвитку – загальне, часткове й одиничне). Тож сходження від абстрактного до конкретного, з урахуванням структури діалектичної логіки, можна подати у такий спосіб: «категорії (ціле – частина – елемент) – визначення рефлексії (єдине – множинне – усяке) – поняття (рід – вид – індивід)».

За Георгом Гегелем, рух від абстрактного до конкретного – це процес поставання конкретного в самій реальній дійсності. Реальний

світ виникає і розвивається від простого до складного, унаслідок ускладнення й удосконалення категорій діалектичної логіки. У процесі руху від абстрактного до конкретного абстрактне змістовно збагачується, ущільнюється й деталізується. Прикладом руху від абстрактного до конкретного може бути наступна низка понять: «Ідея – Абсолютна ідея – Абсолютне знання», «Суб'єктивний дух – Об'єктивний дух – Абсолютний дух», «буття – сутність – поняття», «сутність – явище – закон». Принцип сходження від абстрактного до конкретного, за Михайлом Булатовим, також називають принципом зняття і перетворення окремих самотійних абстракцій на сторони чи моменти постаючого цілого.

Коментуючи перехід від абстрактного до конкретного, Георг Гегель зазначав, що предмет без мислення і поняття постає лише загальною назвою (абстрактним) й лише у визначеннях мислення і поняття він є те, що він є (конкретним). Моріс Корнфорт процедуру сходження від абстрактного до конкретного концептуально пояснював через наступну схему. Твердження «В» більш конкретне й менш абстрактне, ніж твердження «А», якщо усе, що виражає «А», включає те, що виражає «В», але не все, що виражає «В», включає те, що виражає «А». Сходження від абстрактного до конкретного, або просто – сходження, за Олександром Зінов'євим, передбачає логічні операції – аналіз і синтез, мисленнєвий аналіз об'єктів і синтез отриманих через аналіз знань. Знання, отримані унаслідок аналізу, постають абстрактними стосовно тих знань, які отримані в результаті їхнього синтезу. Останні конкретніші щодо попередніх. Конкретне (синтетичне) знання слугує не простою сумою абстрактних (аналітичних) знань, а новим знанням отриманим з абстрактного шляхом спеціально винайдених для цього логічних операцій – діалектичного аналізу як сходження від цілого до частин і діалектичного синтезу як сходження від частин до цілого, а також діалектичної індукції як сходження від цілого через елемент до частини й діалектичної дедукції як сходження від цілого через частину до елемента. Тож сходження від абстрактного до конкретного може набувати вигляду діалектики аналізу і синтезу або діалектики індукції і дедукції.

Загальне унаслідок сходження від абстрактного до конкретного і дефінітивної специфікації набуває вигляду часткового чи одиничного. Часткове постає шляхом партикуляризації загального, а одиничне – шляхом індивідуалізації загального. Загальне у процесі дефінітивної

специфікації зберігає свій загальний статус, який унаслідок партикуляризації набуває вигляду загального часткового, а через його індивідуалізацію – вигляду загального одиничного. Однак, враховуючи те, що поняття, чи предикати, мають статус загальних імен і це загальновідома інформація, загальним частковим і загальним одиничним послуговуються у скороченому вигляді як частковим й одиничним.

Поняття, за Аристотелем, – це думка про загальне, загальний принцип розуміння дійсності. Воно слугує загальною назвою, що виражена загальним іменем. Звідси й інтерпретація його формальної і метафізичної логіки як числення загальних імен. Діалектична логіка Георга Гегеля також починає із загального й рухається через специфіковане загальне – часткове й одиничне. Унаслідок цього вона набуває вигляду числення загального, часткового й одиничного. Імена виражають поняття. Тому формальну логіку можна розуміти як числення понять (усі поняття вважаються загальними, тому уточнення – числення загальних понять надмірне й позбавлене сенсу), а діалектичну логіку – як численням загальних, часткових й одиничних понять (розуміючи під ним числення загальних загальних, загальних часткових й загальних одиничних понять).

Групування категорій за сферами пізнання – це принцип діалектичної логіки, за яким певній сфері вияву дійсності відповідає певне коло категоріальних визначень. У діалектичній логіці виокремлюють три сфери діалектичних категорій:

- 1) сферу категорій буття (з нею збігається логіка буття);
- 2) сферу категорій сутності (з нею збігається логіка сутності) і
- 3) сферу категорій поняття (з нею збігається логіка поняття).

Сферу категорій буття описують такі вузлові категорії, як «якість», «кількість» і «міра», сферу категорій сутності – «існування», «явище» і «дійсність», сферу категорій поняття – «суб'єктивне буття», «об'єкт» та «ідея». Категоріальні визначення сфер дійсності утворюють колоподібну, циклічну систему категорій, у якій остання діалектична категорія поєднується з першою, синтезуючи в собі першу і другу категорії.

Ідеалістична діалектика розподіляє категорії за сферами пізнання, матеріалістична діалектика – за статусом у системі знання. Відповідно до цього, у ній виокремлено системні, оперативні й системно-оперативні категорії. Кожна із системних категорій займає одне чітко

визначене місце в системі категорій матеріалістичної діалектики. Оперативні категорії не займають визначеного місця в системі категорій матеріалістичної діалектики. Вони виконують роль принципів її побудови і пояснення. Системно-оперативні категорії матеріалістичної діалектики характеризуються подвійним статусом: вони й системні, й оперативні. До системних категорій належать «буття», «ніщо», «чисте буття», «наявне буття» тощо, до оперативних – «зняття», «теза», «антитеза», «синтез» й інші, до системно-оперативних – «поставання», «виникнення», «тотожність», «суперечність» й подібні до них.

Георг Гегель, на думку Євгенія Солопова, застосовував систему категорій ідеалістичної діалектики для характеристики внутрішнього способу існування Абсолютної ідеї. Діалектичні ж матеріалісти, на його погляд, розробляли систему категорій матеріалістичної діалектики для характеристики внутрішнього, власного існування абсолютної матерії. Абсолютна ідея й абсолютна матерія за статусом посідають однакові місця, але відрізняються за своїм змістом. Якщо терміни «Абсолютна ідея» та «абсолютна матерія» переописати поняттям «Бог», різниця між ними повністю зникає. За Артаваздом Мінасяном, матеріалістичне розуміння категорій діалектики полягає у тому, що, вони, по-перше, мають об'єктивну основу в самій дійсності, по-друге, постають формами не розсуду, а розуму, не емпіричного, а теоретичного мислення, по-третє, вони характеризуються як рухомі, гнучкі, плинні, такі, що перебувають у розвитку на підставі практики, й по-четверте, тим, що виконують методологічні функції в науковій теорії.

Єдність аналізу і синтезу – це принцип діалектичної логіки, за яким механізм розвитку будь-якого явища містить тезу (покладання, вихідне твердження), антитезу (самороздвоєння, самозаперечення тези) і синтез (спільне покладання тези й антитези, їхнє обмеження й формування нового твердження, діалектичне заперечення або зняття). Як зазначав Теодор Ойзерман, тезами й антитезами тріад можуть бути не тільки категорії (поняття), але й окремі твердження й навіть цілі наукові теорії, а крім того, певні аспекти об'єкта або ж початковий і наступний його стани, а це привносить у зміст і форму тріадних ритмів велику різноманітність.

Пізнання, за Імануелем Кантом, постає синтезом. У сфері явищ воно набуває вигляду синтезу відчуттів чи сприймань у формі простору і часу, у сфері досвіду – синтезу явищ у формі категорій

розсуду. Цей синтезувальний рух знаходить свої межі у поняттях розуму. Імануель Кант протиставляв аналіз і синтез й надавав першість синтезу перед аналізом. Розкласти, на його думку, можна лише те, що уже поєднане. Георг Гегель, навпаки, не погоджуючись з Імануелем Кантом, замість зовнішнього протиставлення аналізу і синтезу обстоював їхню внутрішню єдність.

При дослідженні принципу єдності аналізу і синтезу варто взяти до уваги те, що у діалектичній логіці заперечується зміст, а не форма твердження. Саме тому в класичній логіці висловлювань (розділі сучасної формальної логіки, класичної символічної логіки) унаслідок зняття подвійного заперечення отримують вихідне твердження, а в діалектичній логіці – нове твердження. Прикладами єдності аналізу і синтезу слугують наступні тріадні цикли: «квітка (теза) – брунька (антитеза) – плід (синтез)» або «зерно (теза) – стебло (антитеза) – колос (синтез)».

Єдність історичного і логічного – це принцип діалектичної логіки, за яким історична послідовність виникнення категорій філософії збігається із логічною послідовністю запровадження їх у наукову сферу. Історичний метод пізнання полягає у послідовному розгляді й описі усіх етапів поставання, розвитку й формування досліджуваних явищ або процесів. Відповідно логічний метод пізнання – у виявленні суттєвих властивостей і відношень досліджуваних явищ і процесів та послідовному переході від вихідних абстрактних понять, що їх відображають, до складніших конкретних понять, що містять цілісне знання про них. Принцип єдності історичного і логічного можна символічно подати у вигляді хреста, горизонтальна перекладина якого відповідає історичному, а вертикальна перекладина – логічному.

Варто взяти до уваги, що за принципом єдності історичного і логічного логічне не передує історичному, а історичне не є послідовним розгортанням логічного. Навпаки, вони лише збігаються у мить відкриття певної категорії. Момент виникнення категорії є водночас й моментом запровадження її у наукову сферу. Йдеться не про історичну закономірність чи логічну послідовність, а про синхронність історичного і логічного, їхню тотожність у певний момент часу, паралелізм у розвитку історичного і логічного, доповнювальність логічного історичним.

Історія, на погляд Георга Гегеля, складається з емпіричних подій, що постають зовнішнім виразом думки, а заховані за подіями думки

становлять внутрішній ланцюжок логічно поєднаних понять. Герберт Маркузе зазначав, що коли історичний зміст входить до діалектичного поняття і методологічно визначає його розвиток і призначення, діалектичне мислення досягає тієї конкретності, яка зв'язує структуру мислення зі структурою дійсності. Логічна істина постає історичною істиною. Розум постає історичним Розумом. Єдність історичного і логічного наявна в історії філософії як діалектичній системі Георга Гегеля, а у його діалектичній логіці як науковій системі складники діалектичного методу обертаються й набувають вигляду єдності логічного й історичного.

Основою діалектичної логіки Георга Гегеля, зазначав Михайло Булатов, слугує історія філософії. Численні категорії і поняття, які зібрані й систематизовані Георгом Гегелем в його діалектичній логіці, виникли і сформувались поза нею. Це можна побачити через численні вікна у її будівлі, за якими хлюпає море історії філософії. За оцінкою Карла Попера, діалектична логіка – це лабіринт, у якому заблукали тіні й відлуння минулих філософій – Геракліта, Платона й Аристотеля, так само як Жака-Жана Русо й Імануїла Канта – і в якому тепер вони справляють своєрідний відьмацький шабаш, несамовито прагнучи спантеличити й заморочити наївного глядача. Тож у Георга Гегеля історія філософії набуває статусу онтології категорій діалектичної логіки. Сама ж діалектична логіка у своїх основах – статусу онтологічної логіки або онтології. Тому Георг Гегель й сформулював принцип відповідності, збігання або єдності історичного і логічного. Принцип єдності історичного і логічного Георга Гегеля варто було б переформулювати, переописати чи перетворити на принцип доповнювальності логічного історичним. На думку Франкліна Анкерсмита, історизм – найїдкіша інтелектуальна кислота, коли-небудь виготовлена західною цивілізацією. Релігія, метафізика, традиція, істина – усі вони виявляються розчиненими у кислоті історизму. Історизм навіть сильніша кислота, ніж логіка: адже логіка також може бути історизована, що може мати драматичні наслідки для претензій логіки на досягнення позачасової істини. Тому при поєднанні історичного і логічного, історії філософії і філософської логіки, історизму і логіцизму надзвичайно важливо дотримуватись пропорцій, зберігаючи міру й уникаючи надміру.

Єдність історичного і логічного на абстрактному рівні реалізується у такій послідовності: буття (антична філософія) – сутність

(філософія Нового часу) – поняття (німецька класична філософія). На конкретному рівні єдність історичного і логічного, зовнішнього і внутрішнього має наступний вигляд: «буття (Парменід) – ніщо (будизм) – становлення (Геракліт)», «якість (Фалес) – кількість (Піфагор) – міра (Гегель)». Перші три принципи діалектичної логіки мають внутрішній характер, останній – зовнішній характер.

Георг Гегель розробив в ідеалістичній формі не лише логіку побудови теорії діалектики (теоретичну логіку діалектичної теорії) у своїй праці «Наука логіки» (під наукою він розумів метафізику, а під діалектичною логікою – свій діалектичний метод; тож його наука логіки – це метафізика логіки). Він також навів й перші зразки її застосування у сфері філософських дисциплін (прикладну логіку діалектичної теорії) у працях «Філософія природи» і «Філософія духу». Однак Георг Гегель не проаналізував переходи від теоретичної до прикладної діалектики, і навпаки. Хоча саме такий аналіз дав би змогу простежити модифікації логічних структур теоретичної діалектики в логічних структурах прикладної діалектики на прикладах природи та історії. Тому важко збагнути деякі невідповідності у Гегелевій енциклопедичній системі філософських наук. Так, якщо у «Науці логіки» аналіз якості передуює аналізу кількості, то у «Філософії природи» – навпаки, вихідною логічною формою постає кількість. Тож, на думку Юрія Кушакова, очевидно, що для Георга Гегеля серйозною проблемою був початок діалектичної логіки, а не її завершення, логіка побудови теорії діалектики, а не логіка її застосування.

Карл Маркс мав намір написати спеціальну роботу під назвою «Діалектика», в якій ставив за мету раціоналізувати ідеалістично містифіковану процесуальну діалектику Георга Гегеля, систематично розкрити смисл матеріалістичного розуміння його процесуальної діалектики як відображувального гносеологічного застосування логіки. Цей задум, однак, ним так і не був реалізований. Його матеріалістична діалектика як діалектичний метод й діалектика логіки фрагментарно викладені ним у книзі «Капітал». У ній велика увага приділена дослідженню процесу формування понять, процесу переходу від явища до сутності, від сутності першого порядку до сутності другого порядку тощо. Між Марксовою логікою «Капіталу» і Гегелевою логікою «Метафізики» наявні суттєві розбіжності. Це незбіжність не лише матеріалістичної й ідеалістичної форм діалектики

як логіки, а й розходження універсальної логіки діалектичної теорії і спеціальної діалектичної логіки дослідження конкретного об'єкта.

Той капітал, який досліджував Карл Маркс, П'єр Бурд'є називав фінансовим капіталом. Однак фінансовий капітал, на думку П'єра Бурд'є, не єдиний вид капіталу. Крім фінансового капіталу він ще згадував політичний капітал, культурний капітал, освітній капітал й репутаційний капітал. Пйотр Штомка до цього переліку додав соціальний капітал. З такої перспективи, «Капітал» Карла Маркса – це лише окремий приклад діалектики аналізу і синтезу, індукції і дедукції фінансового капіталу. Його ж діалектична логіка – це діалектика аналізу і синтезу, індукції і дедукції фінансового капіталу.

3. Перехід у сфері категорій буття й закон взаємного переходу кількісних і якісних змін

Категоріями сфери буття називаються категорії діалектики, що містять безпосередні визначення сутнього. У сфері буття взаємовідношення між категоріями має форму переходу. Переходом вважається зникнення одного й виникнення іншого, і навпаки. Він, фактично, постає подвійним переходом або взаємопереходом. Так, буття переходить у небуття, кількість у якість тощо. Перехід є видом зв'язку категорій якості, кількості й міри.

Якість – це кількісний інтервал між елементами, множинами і величинами. Якість об'єкта утворюють компоненти його структури з їхніми властивостями і відношеннями, без яких він існувати не може. Наявне певне щось, наявна і його якість, зникла певна якість, зникло і відповідне щось. Категоріями якості постають «буття», «ніщо», «поставання», «чисте буття», «наявне буття», «для-себе-буття». Якість виявляється у властивості. Вони співіносяться як категорія і субкатегорія. У кожного об'єкта є тільки одна якість і багато властивостей, що слугують його різноманітними кількісними показниками. Властивість – це зовнішній вияв якості, те, що притаманне певним об'єктам, зумовлює їхню єдність або відмінність. Так, яблуко залишається яблуком незалежно від того, чи має воно зелений колір або червоний, чи є воно великим або малим, солодким або кислим, важким або легким. Ці якості яблука постають його властивостями. Вони не є для яблука суттєвими, такими без яких воно перестане бути самим собою. Зміну якості описує поняття «стрибок». Стрибок – це перехід від старої якості до нової, від певного щось до іншого. Він

може набувати вигляду моменту або періоду. Моментом називають раптове, разове, одноактне перетворення старої якості на нову, періодом – повільне, поступове, багаторазове перетворення.

Кількість – це якісна специфіка елементів, множин і величин. Кількість утворює усе те в об'єкті, що може бути підраховано, виміряно, обчислено й зафіксовано у величинах. Категоріями кількості слугують «чиста кількість», «визначена кількість», «кількісна нескінченість», «кількісне відношення». Наприклад, олівець, більший чи менший, є той самий олівець, але до певної межі, за якою він втрачає свою стару якість та його уже не можна використати у старій якості. У певних межах кількість може змінюватися, зберігаючи якість незмінною, Цей процес може відбуватися за умов збільшення чи зменшення параметрів деякого об'єкта, заміни одних його взаємодіючих елементів іншими.

Якість слугує суттєвим зв'язком між процесом та його існуванням, а кількість – несуттєвим зв'язком процесу з його існуванням. Якість і кількість – це взаємопов'язані парні й протилежні категорії, що передбачають одна одну й не існують одна без одної. Наприклад, якість грошей – це їх кількість.

Кількість і якість взаємодіють між собою у становленні. Постановання – це взаємопереходи кількісних і якісних змін. Вони можуть бути еволюційними чи революційними. Еволюція – це поступовий розвиток системної цілісності при збереженні її якісної визначеності у процесі кількісних і якісних змін. Вона відбувається у природі, суспільстві й пізнанні. Революція – це якісний стибок у розвитку, який повністю змінює стару якість у самій її основі. Революції бувають соціальними, науковими, технологічними тощо. Взаємовідношення між якістю і кількістю має форму взаємопереходу як процесу поставання міри. Міра – це кількісний інтервал, у межах якого якість залишається незмінною, а при виході за його межі – змінюється. Категоріями міри постають «специфічна кількість», «специфічна міра» і «реальна міра». Наприклад, міра при якій у звичайних умовах існує вода – це інтервал температури від 0^0 до 100^0 С. На підставі таких категорій, як якість, кількість і міра можна описати зміст закону взаємного переходу кількісних і якісних змін. Цей закон вважається принципом процесуальної діалектики і всезагальний закон дійсності, що характеризує механізм переходу від кількісних змін до якісних, і навпаки. За цим принципом процесуальної діалектики, кількісні зміни,

переростаючи межі міри, призводять до якісних змін, а новостворена якість породжує нові можливості й інтервали кількісних змін. Прикладом дії цього закону є зміна агрегатного стану води, яка за нормального атмосферного тиску переходить при температурі 0°C із рідкого стану у твердий, а при температурі 100°C – із рідкого у газоподібний. Іншим прикладом дії цього закону слугує революційне відхилення у поведінці людей, коли нехтування базовими інстинктами значної кількості людей без можливості якогось мінімального їхнього задоволення досягаючи надміру спричиняє соціальну революцію.

4. Відображення у сфері категорій сутності та закон взаємовиключаючої єдності протилежностей

Категоріями сфери сутності називаються категорії діалектики, що містять опосередковані визначення сутнього. У сфері сутності відношення між категоріями має форму відображення або рефлексії (покладаючої, передбачаючої й визначаючої).

Відображенням називають зафіксований наслідок інформаційної взаємодії між протилежностями, який спричинений їхньою взаємовиключаючою єдністю в ході логічної комунікації, коли одна протилежність виключає і зберігає існування іншої й існує лише у зв'язку із нею, а не сама собою. Так, позитивне існує у зв'язку із негативним, явище – у зв'язку із сутністю, форма – у зв'язку зі змістом, як і навпаки. В енциклопедичній системі процесуальної діалектики Георга Гегеля відображення має назву рефлексії. Рефлексія – це процес самоаналізу, осмислення власного досвіду свідомості Абсолюту й індивіда, роздуми над їхнім іманентним зв'язком, самопізнання діалектичного мислення та його культури. Відображення постає видом зв'язку категорій сутність, явище і дійсність. Категорія дійсності постає єдністю сутності й явища, внутрішнього і зовнішнього.

Сутність характеризується як результат діалектики якості, кількості й міри. Вона у процесі сходження конкретизується через діалектичні категорії тотожності, розбіжності, протилежності, суперечності й основи. Тотожність – це абсолютна однаковість речей і явищ, їх повний збіг. Такий стан наявний у мисленні, у бутті він відсутній. Там усі речі чи явища різні. Розбіжність – це неоднаковість, незбігання, нерівність речей чи явищ до самих себе та до інших речей. Так, кожна бджола має те спільне, що поєднує безліч бджіл у вид. Водночас кожна бджола є унікальною й індивідуальною. Про-

тилежність – це такі сторони речей і явищ, які передбачають й одночасно виключають одна одну. Протилежностями вважаються чорне і біле, плюс і мінус, початок і кінець, творення й руйнування тощо. Суперечність – це активна взаємодія протилежностей, які перебувають у внутрішній єдності, взаємопроникненні й взаємовиключенні, що спричиняє зміну і розвиток, постаючи джерелом саморуху. Суперечності можуть бути внутрішніми і зовнішніми, головними і другорядними, суттєвими і несуттєвими, розв’язуваними і нерозв’язуваними (антагонізмами). Основа – це те, на чому щось засноване, що виникає унаслідок взаємодії основи і заснованого, у результаті подвійного переходу від попередньої основи до заснованого, і навпаки – від заснованого до наступної основи. Вона постає збігом змісту і форми, цілого і частини, причини і наслідку. Основа – це сутність, що повернулася до себе, заперечення заперечення тотожності, непокладене, що протистоїть покладеному. На підставі таких категорій, як тотожність, розбіжність, протилежність й суперечність можна описати зміст закону взаємовиключаючої єдності протилежностей. Цей закон вважається принципом процесуальної діалектики і всезагальним законом дійсності, за яким джерелом змін і розвитку слугують внутрішні суперечності, протистояння і взаємодія всередині яких дає імпульс до розвитку, постаючи його рушійною силою. Прикладом дії цього закону слугує організм, що помираючи, живе. Його життя, з одного боку, характеризується народженням і розвитком нових клітин, а, з іншого, – відмиранням старих. І як тільки він перестане помирати, він не живе більше як деяка унікальна цілісність. Ілюстрацією дії цього закону також можуть бути історичні процеси, в яких прогресивний рух з часом змінюється регресивним, а за певних обставин регресивний рух може перетворитися на прогресивний.

У марксистській і радянській діалектико-матеріалістичній філософії закон взаємовиключаючої єдності протилежностей сучасної філософської діалектики офіційно називався «законом єдності й боротьби протилежностей». Його інші назви – «закон діалектичної суперечності», «закон взаємного проникнення протилежностей», «закон взаємодії й єдності протилежностей», «закон єдності й боротьби протилежностей, їхнього одночасного взаємопроникнення й взаємовиключення». Термін «боротьба протилежностей» виник у марксистській матеріалістичній діалектиці й отримав подальший

розвиток у радянській філософії сталінського зразка. Ним позначали класовий конфлікт в економіці, політиці й ідеології. Абсолютизація конфліктного підходу до дійсності, його поширення на усе існуюче, на усі парні й протилежні категорії діалектики, спричинила політизацію марксистської діалектики і формування сталінської теорії посилення класової боротьби по мірі руху до соціалізму. Ця теорія відводила важливу роль карально-репресивним органам при побудові соціалізму і слугувала виправданням сталінських репресій. Однак боротьба, на думку Михайла Булатова, притаманна лише живому, органічній природі, особливо світу людей, але зовсім невластива неорганічній природі.

На думку Алена Бадью, марксизм ХІХ століття був марксизмом війни, причому саме класової війни. У марксистській думці ХІХ століття ця концепція класової війни була підтримана загальною фігурою історії. У ХХ столітті, на його переконання, збережена й акцентована якраз війна. Від Гегелевої кінцевої мети або від Абсолюту вона зберігає ідею остаточної війни, ідею останньої війни, що в цьому розумінні сама постає Абсолютом. Абсолютне – це радше ідея кінцевого конфлікту, кінцевої боротьби, яку розуміють буквально як ідею вирішальної війни. ХХ століття, за Аленом Бадью, подає себе як століття, яке несе цю вирішальну війну. Замість фігури примирення у вигляді фігури Абсолюту як синтезу, що поглинає попередні детермінації, отримуємо презентацію самого Абсолюту як форму війни.

Беручи до уваги сучасні здобутки синергетики як теорії самоорганізації у складних системах, що досліджує перехідні стани між порядком і хаосом, формулювання закону взаємовиключаючої єдності протилежностей потребує певної логічної корекції: у стабільних системах, що постають як складні системи із комплексними структурами, джерелом саморозвитку слугують передусім узгоджені коперативні взаємодії елементів незрівноважених структур нестабільних систем, а не конфлікти між ними.

Синергетика кооперативних взаємодій доповнює діалектику конфліктних взаємодій. Таке доповнення акцентує увагу на вузькості й обмеженості конфронтаційного мислення діалектичного й історичного матеріалізму радянської філософії, кваліфікуючи його як абстрактне метафізичне мислення, а не конкретне діалектичне. У такій перспективі радянський діалектичний й історичний матеріалізм

постають науково неспроможними. Тож діалектика як теорія лінійних динамік та методологія лінійного мислення і синергетика як теорія нелінійних динамік та методологія нелінійного мислення не протистоять одна одній, а доповнюють одна одну. Конфліктна діалектика, доповнена кооперативною синергетикою, формує сучасну філософську діалектику як міждисциплінарну теорію.

5. Розвиток у сфері категорій поняття й об'єктивної дійсності та закон заперечення заперечення

Категоріями сфери поняття називаються категорії діалектики, що поєднують безпосередні й опосередковані визначення сутнього в єдине ціле. У сфері поняття відношення між категоріями має форму розвитку. Розвиток – це особливий вид руху, якому притаманні закономірні, спрямовані, незворотні кількісні й якісні зміни. Він подає розвиток дійсності як ціле, частинами якого постають перехід і відображення. Прикладами розвитку можуть слугувати прогрес, регрес, еволюція, революція.

Розрізняють закриті й відкриті моделі розвитку. В перших розвиток визначається закономірністю процесу в цілому, має свій початок і кінець, його можна передбачати. У других він зумовлений стихійною грою між різними складниками процесу, їхніми суперечностями, й тому його неможливо передбачати.

На думку Марії Злотіної, поняття розвитку в системі категорій матеріалістичної діалектики слугує формою пізнання об'єктивного процесу саморуху матерії, і лише як форма руху пізнання воно наповнюється об'єктивним змістом. Воно відображає внутрішні необхідні тенденції цього процесу загалом. Сутність саморуху матерії конкретно реалізується у русі конкретних систем за конкретних умов, як історичний просторово-часовий процес. Розвиток, за Валерієм Босенко, – це той же самий рух, але саме з боку його сутності, з боку його внутрішньої суперечності, з боку його саморуху, з боку його рушійної сили, з боку джерела саморуху в самому саморусі. На його думку, діалектика тому й називається всезагальною теорією розвитку, що вона за розвитком природи самої по собі, за формами руху, за речами бачить розвиток, виокремлює закони руху, порядок руху, систему його існування, відкидає несуттєве, часткове, виокремлює необхідне.

Розвиток відрізняється від руху. Для руху притаманні лише кількісні зміни, а для розвитку властиві якісні зміни та взаємопереходи

кількісних і якісних змін. Прикладами руху можуть бути гойдання маятника, політ літака, а прикладами розвитку – ріст дерева, зростання економіки чи наукового знання. Рух і розвиток як розгортання збіжності протилежностей неминуче здійснюється із поверненням до вихідного пункту, але на вищому щаблі розвитку, має циклічний характер.

Розвиток слугує видом зв'язку категорій загальне, часткове й одиничне. Ці категорії називаються універсальними поняттями чи протилежними предикатами і постають у діалектичній логіці (в сучасній її інтерпретації) класами предикатів із фіксованими значеннями загального, часткового й одиничного. Категорії «загальне – часткове – одиничне» в реконструйованій Ярославом Гнатюком діалектичній логіці Георга Гегеля конкретизуються через категорії «ціле – частина – елемент» її онтологічної логіки, «єдине – множинне – усяке» її гносеологічної логіки і «рід – вид – індивід» її онтогносеологічної логіки.

Розвитком діалектичного поняття називається заперечення заперечення або діалектичне заперечення як подвійне визначення. Під запереченням як таким розуміється певний тип відношення між двома послідовними етапами розвитку деякого об'єкта. Розрізняють два види заперечення: метафізичне і діалектичне. Метафізичне заперечення – це абсолютне відкидання, знищення без збереження усього корисного, без зв'язку того, що було із тим, що є. Діалектичне ж заперечення – це заперечення як момент розвитку та як момент зв'язку етапів розвитку, в якому зі старої якості зберігається усе позитивне, життєздатне, а застаріле і нежиттєздатне – відкидається. Старою якістю вважається те, що вичерпало можливості свого подальшого розвитку, новою якістю – те, що з'явилося, чого раніше не було і воно має можливості для подальшого розвитку. Метафізичне заперечення входить до діалектичного заперечення як його підпорядкований момент. Діалектичне заперечення проходить три етапи у своєму розвитку: «ствердження (буття) – заперечення (сутність) – заперечення заперечення (поняття)». Принцип зняття (заперечення заперечення) доповнений у теорії поняття Георга Гегеля принципом кумуляції (від лат. *simulatio* – додавання, збільшення). Кумуляція у процесуальній діалектиці – це збереження попереднього у наступному, посилення дії старої якості у новоствореній, кількісне нагромадження позитивного знання. Прикладом кумулятивного процесу може слугувати історія

філософії Георга Гегеля як дефінітивно специфікована комунікативна система.

На підставі таких категорій, як розвиток, зняття й кумуляція можна описати зміст закону заперечення заперечення. Цей закон вважається принципом процесуальної діалектики і всезагальним законом дійсності, який характеризує поступальну спрямованість розвитку, його спіралеподібну, циклічну форму. Відповідно до нього, у процесі заперечення початкового стану, старої якості новим у новій якості потенційно зберігаються елементи старого і при другому, повторному запереченні вони відновлюються, але в іншому, перетвореному вигляді. Прикладом дії цього закону в історії філософії слугує тенденція розвитку новоєвропейської філософії, за якою матеріалізм філософії французького Просвітництва заперечується ідеалістичною філософією Георга Гегеля, а та, своєю чергою, заперечується філософією діалектичного матеріалізму Фридриха Енгельса. Наступним прикладом дії цього закону слугує зміна уявлень про природу світла, яка мала місце в фізиці. Запропонована в оптиці корпускулярна теорія світла спочатку була відкинута хвильовою теорією світла (перше заперечення), але потім корпускулярні уявлення знову увійшли в оптику, але вже на новій основі, у поєднанні з ідеєю хвильової природи світла (друге заперечення і синтез).

6. Процесуальне числення специфікованих функцій

Евальд Ільєнков у монографії «Діалектична логіка. Нариси історії і теорії» проблематизував завдання створення марксистсько-ленінської логіки. Він розумів її по-ленінськи, як логіку з великої літери, як Логіку. Поставлене перед радянськими філософами завдання передбачало систематичний розгорнутий виклад діалектики як логіки і теорії пізнання сучасного матеріалізму. Однак таке завдання для радянських філософів виявилось непосильним, воно не відповідало рівню їхньої логічної підготовки і культури. Це було зумовлено передусім тим, що формальна логіка у радянській тоталітарній системі після 1917 року була ідеологічно дискримінована як буржуазна наука й практично перестала існувати як навчальна й наукова дисципліна аж до 1946 року. Відповідно до ухваленої у 1946 році постанови ЦК ВКП(б) «Про викладання логіки і психології в середній школі» у 1946/47 навчальному році на філософських факультетах найбільших університетів (Московському університеті, Ленінградському універ-

ситеті, Київському університеті й деяких інших) було розпочато підготовку викладачів формальної логіки для середньої школи, а в 1947/48 навчальному році у середніх школах запровадили викладання формальної логіки у випускних класах.

Після 1946 року відродження формальної логіки у радянській системі відбувалося в умовах тотального ідеологічного контролю, який спирався на догматичне уявлення про формальну логіку як загальну логіку і діалектичну логіку як всезагальну логіку, а також на заперечення елементарного суб'єктно-предикативного синтаксису формальної логіки як недосконалого і неспроможного логічного синтаксису й обстоювання конверсивного дефінітивно-специфікативного синтаксису діалектичної логіки як логічно досконалого синтаксису. У 1950–1952 роках була проведена дискусія щодо співвідношення предметів формальної і діалектичної логіки, підсумки якої були підведені у 1955 році. Унаслідок цього всередині 1954/55 навчального року повністю припинилося викладання формальної логіки у середніх школах. У тому ж році у більшості вишів були ліквідовані кафедри логіки й припинилася підготовка викладачів формальної логіки для середніх шкіл.

При цьому спроби запровадження особливого курсу діалектичної логіки до системи навчальних дисциплін вищої школи також фактично провалилися. У 1965 році на філософському факультеті Московського університету була створена кафедра діалектичної логіки під керівництвом академіка Марка Мітіна. За три роки кафедра не тільки не змогла почати читати навчальні курси, але й не спромоглася навіть скласти їхні навчальні програми. Згодом Марк Мітін відмовився очолювати кафедру діалектичної логіки і вона припинила своє існування.

Радянські філософи зазвичай брали до уваги зв'язок протилежностей при дослідженні природи, суспільства і мислення, але формальну і діалектичну логіку, як виняток, розглядали відособлено, поза зв'язком і розвитком. Однак зв'язок протилежностей наявний у структурі твердження формальної логіки зі схемою «Суб'єкт є предикат» й у структурі твердження діалектичної логіки зі схемою «Суб'єкт перетворюється на предикат». Обидві структури тверджень вказують на роздвоєність дійсності (на протиставлення суб'єкта і предиката), її суперечливий, негативний характер (зумовлений тим, що предикат заперечує суб'єкт у ході розвитку поняття).

Зв'язок протилежностей присутній не лише у структурах тверджень формальної і діалектичної логік, але й між ними. Діалектична логіка передбачає формальну логіку як свій початок. Вона починає свій розвиток з того місця, на якому зупинилась у своєму розвитку формальна логіка. Формальна логіка як числення загальних імен отримала подальший розвиток у діалектичній логіці як численні загальних, часткових й одиничних імен.

Теза радянських філософів про те, що філософію логіки (діалектичну логіку) і логіку (формальну логіку) слід розрізняти очевидна й тривіальна та не викликає заперечень. Подив викликає їхнє нерозуміння того, що філософія логіки (діалектична логіка) неможлива без логіки (формальної логіки), що вони нерозривно пов'язані між собою. Методологічний принцип античної філософії стверджує, що усе пізнається у порівнянні, але порівнювати треба порівнюване. Порівнювати слід логіку із логікою або філософію із філософією. Але радянські філософи через низький рівень їхньої логічної культури і принципове нерозуміння важливості розрізнення теорії і метатеорії, філософії і метафілософії безпідставно і некоректно порівнювали діалектичну логіку як філософію логіки і формальну логіку як філософську дисципліну, філософію науки і науку. Проте порівнювати потрібно було логіку із логікою – традиційну логіку із символічною логікою, класичну логіку із некласичною логікою тощо, а філософію – із філософією, наприклад, «Науку логіки» Георга Гегеля зі статусом метафізики логіки із «Філософією логіки» Віларда Квайна.

Андрій Шуман зазначав, що радянські фахівці з формальної логіки, які мали філософську освіту, змушені були тривалий час виправдовувати нонсенс, що іменувався діалектичною логікою. Насправді, і на цьому потрібно наголосити, діалектична логіка не просто якась особлива наукова логіка, відмінна від формальної логіки, а філософія неформальної логіки зі статусами і значеннями філософії онтологічної, гносеологічної й онтогносеологічної логік. З наведеної перспективи очевидно, що Георг Гегель випередив розвиток логіки Нового часу. Монографія «Філософія логіки» Віларда Квайна з'явилася лише у 1970 році, а стаття «Формальна логіка і неформальна логіка» Хаїма Перельмана – аж у 1989 році. Однак саме вони створили передумови для розуміння концепту філософії неформальної логіки Георга Гегеля у структурі його енциклопедичної системи процесуальної діалектики. Тож з наведеного випливає, що діалектична

філософія не лише думка теперішнього, як стверджував Георг Гегель, а й думка майбутнього.

В уявленнях радянських ідеологів, які не узгоджувалися із реалістичною настановою діалектичної логіки, її принципом тотожності мислення і буття, сама діалектична логіка поставала секретною інтелектуальною зброєю пролетаріату в його боротьбі з буржуазією, інтелектуальним інструментом сильного мислення, що покликаний забезпечити майбутню перемогу світу соціалізму в його змаганні зі світом капіталізму. Містифікації ідеалістичної діалектики радянські ідеологи протиставили містифікацію матеріалістичної діалектики. З перспективи історії логіки в СРСР, зневага радянської еліти до основ традиційної формальної логіки (прикладом для наслідування тут слугувало презирливе ставлення до формальної логіки Володимира Леніна і шанованого ним Георга Гегеля, який її упереджено недооцінював) й нехтування формалізацією як головним методом формальної логіки (на цьому наполягав саме Георг Гегель, зазначаючи, що його логіка є змістовою, а не формальною) та, як наслідок, мовними засобами сучасної формальної логіки (математичної логіки, символічної логіки), на думку Збігнєва Бжежінського, й спричинили інтелектуальний провал радянського комунізму, як ідеологічного, так і реального.

Паралельно із цим у сучасній західній філософії Карлом Попером в статті «Що таке діалектика?» була започаткована дискусія щодо можливості існування, побудови чи застосування діалектики як логіки. Сам автор статті заперечував як можливість існування, так і можливість побудови й застосування діалектичної логіки. Гегелеву діалектичну логіку він примітизував і звів до абстрактної схеми діалектичної тріади: «теза – антитеза – синтез». Карл Попер наголошував, що діалектична логіка суперечить законам класичної логіки висловлювань, передусім закону Дунса Скота (закону, що характеризує логічну суперечність і матеріальну імплікацію), за яким із суперечності (одночасного заперечення і ствердження того ж самого, хиби) випливає усе, що завгодно. Такою суперечністю Карл Попер вважав протистояння тези й антитези. Розв'язуючи цю суперечність діалектики, на його думку, вдавались до довільних, нічим не обмежених, передусім законами і правилами класичної символічної логіки, синтезів. У своїх запереченнях існування діалектичної логіки він випустив з уваги застереження самого Георга Гегеля, який закликав уникати схематизації діалектичного методу. Він також не враховував

того, що теза й антитеза у діалектичному методі відносно істинні, а не утворюють хибу, що характерно для формальної логіки. Тому його критика діалектичної логіки виглядає не зовсім коректною. Послідовник Карла Попера Імре Лакатош у статті «Доведення і спростування (Як доводяться теореми)» запропонував тезу про тотожність формальної логіки і діалектичної, стверджуючи, що вони обидві послуговуються однаковими логічними формами – поняттями, твердженнями й міркуваннями. Однак проблема полягає не в самих логічних формах, як вважав Імре Лакатош, а у відношеннях між ними. У своїй тезі він нехтував тим, що формальна логіка приєднує одні логічні форми до інших, а діалектична логіка перетворює одні логічні форми на інші. Базова схема формальної логіки – «Предикат приаманний суб'єкту», базова схема діалектичної логіки – «Суб'єкт перетворюється на предикат». Формальній логіці властива предикативність, а діалектичній логіці – модифікативність. Цим вони докорінно відрізняються одна від одної.

Відмінність між формальною і діалектичною логікою, за Морісом Корнфортом, можна проілюструвати через зіставлення їхніх логічних синтаксисів. Формули логічного синтаксису формальної логіки – « $A(p)$ », « $B(p)$ », а формули логічного синтаксису діалектичної логіки – « $AB(p)$ », « $CD(p)$ », де « p » – процес, який містить суперечливі аспекти чи тенденції розвитку, що позначені символами « A », « B », « C », « D ». З наведених формул випливає, що формальна логіка – це однопредикатна логіка, а діалектична логіка – двопредикатна логіка. У граматичних реченнях формальної логіки досліджуються відношення між одним суб'єктом й одним предикатом. У граматичних реченнях діалектичної логіки – відношення між двома предикатами зі значеннями загального, часткового й одиничного, що посідають у їхній граматичній основі суб'єктні й предикатні місця в різних поєднаннях і комбінаціях. Граматичні речення формальної логіки непарадоксальні, а граматичні речення діалектичної логіки парадоксальні, вони містять протилежні предикати, що одночасно стверджують і виражають протилежні смисли. Діалектична логіка, на думку Моріса Корнфорта, – це парадоксологіка, правила отримання висновків із реальної практики і принципи їхнього висновування.

Діалектична логіка, основою якої слугує тріадичний метод «теза – антитеза – синтез», на відміну від формальної логіки, яка логічно аналізує лише логічну форму, що збігається з логічним змістом,

одночасно логічно аналізує і логічну, і фактичну форму, а також і її логічний, і фактичний зміст. Діалектична логіка, за Гербертом Маркузе, – це двомірна (двостороння, опозиційна, критично негативна) логіка. Вона вивчає діалектичне мислення у вигляді двостороннього мислення, мислення у змістовому і формальному вимірі, що осмислює спекулятивне поняття з боку змісту і форми. Формальна ж логіка, на його погляд, – це одномірна (одностороння, безопозиційна, позитивно домінуюча) логіка. Вона вивчає формальне мислення у вигляді одностороннього мислення, мислення у формальному вимірі, що осмислює себе лише з боку форми. Герберт Маркузе зазначав, що діалектична логіка наполягає, що раби ще до того, як вони стануть вільними, вже повинні бути вільними для свого визволення і що мета повинна жити в засобах, щоб бути досягнутою. Тому діалектична логіка у її марксистській версії цілковито узгоджується із телеологією Аристотеля як вченням про доцільність, кінцеві цілі речей, які від початку містяться в них. Для Марка Розенталя діалектична логіка постає вченням про закони історичного й логічного розвитку пізнання. На думку Валерія Босенко, формальна логіка – це логіка зовнішніх суперечностей, діалектична логіка – логіка внутрішніх суперечностей, які доводяться до розв'язання логікою розвитку. Вінсент Декомб зазначав, що діалектична логіка критикує формальну логіку за те, що та, односторонньо визначає тотожність, робить неможливим тотожне визначення буття. Діалектична ж логіка, зауважував він, запроваджує розрізнення до тотожності або негативність до буття, проголошуючи єдність протилежностей лише з метою збереження копулятивного (зв'язаного, цілісного) смислу буття. На думку Олександра Кожева, потрібно мати дві логіки: одну для природи, а іншу для історії, яка, на відміну від першої, була б діалектичною.

Павло Копнін вважав, що діалектична марксистська логіка і марксистська гносеологія й матеріалістична діалектика концептуально еквівалентні. За Артаваздом Мінасяном, діалектичний матеріалізм концептуально збігається із матеріалістичною діалектикою як діалектичною логікою. Борис Кедров бачив у діалектичній логіці застосування діалектичного методу до пізнавального мислення. Дмитро Горський стверджував, що діалектична логіка утворює єдиний комплекс всезагальної логіки і відображальної гносеології. Євгеній Сітковський та Олександр Спіркін називали діалектичну логіку наукою про діалектичні категорії.

На погляд Теодора Ойзермана, логіка і формальна логіка як терміни не збігаються. Діалектична логіка як теоретико-пізнавальна дисципліна існує у вигляді логіки теоретичного процесу пізнання. На переконання Володимира Возняка, діалектична логіка реально може існувати як діалектична культура мислення суб'єкта. Діалектична логіка у його розумінні – це логіка руху спекулятивного розуму в понятті. Вона синтезує в собі логіку розуму й логіку уяви. Діалектична логіка постає єдністю загального, часткового й одиничного моментів діалектичного поняття й інтелектуального споглядання у спекулятивному понятті. Спекулятивне поняття поєднує поняттєву думку й інтелектуальне споглядання, поняттєве і непоняттєве в думці. На думку Михайла Булатова, діалектична логіка через єдність логічного й культурного утворює головну структуру духовної діяльності людей.

Василь Лисий стверджував, що діалектична й формальна логіки мають різні наукові статуси. Діалектична логіка є філософським методом, формальна логіка – філософською дисципліною, що втратила значення філософського методу. У своїх рефлексіях він не враховував того, що логічний та лінгвістичний аналізи як методи аналітичної філософії засновані на сучасній символічній логіці. Тож його розрізнення діалектичної й формальної логіки у контексті розрізнення аналітичної і континентальної філософії виглядає не зовсім коректним. За Олександром Івіним, формальна логіка і діалектична логіка розподіляються як логіка індивідуалістичного суспільства і логіка колективістичного суспільства. Діалектична логіка для нього – це назва філософської теорії, яка намагається виявити, систематизувати й обґрунтувати в якості універсальних принципів основні особливості колективістичного суспільства і мислення (античного колективістичного суспільства і мислення, середньовічного колективістичного суспільства і мислення, тоталітарного колективістичного суспільства і мислення тощо). До основних особливостей колективістичного мислення Олександр Івін зараховував спільну спекулятивну орієнтацію, догматизм, авторитаризм, традиціоналізм, консерватизм, символізм, ієрархізм, універсалізм, риторичність, неспростовність, триєдність, історизм й інші. Його думка рухалась у фарватері філософії відкритого суспільства Карла Попера й була солідарна з нею у своєму негативному ставленні до діалектичної логіки Георга Гегеля. Олександр Івін погоджувався з тим, що першу спробу систематичної побудови діалектичної логіки здійснив Георг Гегель. Однак, на його

думку, після Георга Гегеля за понад 100 років до теорії діалектичної логіки не було внесено нічого суттєво нового. Усі спроби побудувати цілісну теорію діалектичного мислення, на його переконання, закінчились безрезультатно.

Розуміння діалектичної логіки як пояснювальної функції колективістичного суспільства, яке запропонував Олександр Івін, характеризує передусім змістову логіку офіційної філософії радянського тоталітарного суспільства. Діалектична логіка Георга Гегеля й Карла Маркса сформувалася в умовах індивідуалістичного ринкового суспільства. Вона має яскраво виражений конкуруючий характер, який не узгоджується із колективістичним конформізмом.

Значно радикальнішим від Олександра Івіна у своєму ставленні до діалектичної логіки був Василь Переверзєв. На його думку, діалектична логіка науково неспроможна, причому саме логічно неспроможна. По-перше, тому, що емпіричні об'єкти, які існують і змінюються в просторі й часі (явища, події, процеси), вивчають фізика і психологія, але не вивчає логіка. А, по-друге, тому, що логіка вивчає універсальні відношення і взаємозв'язки саме між абстрактними об'єктами (поняттями, твердженнями, міркуваннями), у сфері яких немає жодного руху, чи будь-яких змін. Насправді ж, рух є і в формальній логіці (рух при узагальненні й обмеженні понять, рух термінів у фігурах силогізму), і в діалектичній логіці (дефінітивних специфікаціях загального, часткового й одиничного як моментах розвитку спекулятивного поняття, сходженні від абстрактного до конкретного як діалектиці аналізу і синтезу чи діалектиці індукції й дедукції).

Діалектична логіка у радянській діалектико-матеріалістичній філософії – це логіка з великої літери. Формальна і діалектична логіки у ній співвіносяться як мала і велика, елементарна і комплексна логіка, як логіка і Логіка. Діалектична логіка сучасного діалектичного матеріалізму – це наука про змістове й творче мислення, яке відбувається у відповідності з універсальними закономірностями розвитку дійсності й пізнання. Вона слугує чинником відновлення традиційної матеріалістичної метафізики, яка оновлюється передусім через свою єдність із новітньою Марксовою діалектикою. У сучасній філософській логіці наявна інша позиція (філософська позиція Ярослава Гнатюка), за якою діалектична логіка – це математична інтерпретація процесуальної діалектики як неформальної логіки. Вона має своє пояснення і підстави.

На думку Георга Гегеля, вади формальної логіки полягають у тому, що у її граматичному суб'єктно-предикативному реченні суб'єктні й предикатні терміни постають загальними іменами, які абстрактно характеризують роди, але не спроможні дати конкретні характеристики видам й індивідам. Діалектична логіка Георга Гегеля пропонує замість звичайних суб'єктів і предикатів формальної логіки застосовувати її дефінітивно специфіковані суб'єкти і предикати. Їх отримують унаслідок дефінітивної специфікації. Дефініція і дефінітивна специфікація – це два головні способи логічної комунікації. Перший з них притаманний формальній логіці як нормальній науці атрибутивної парадигми логіки, другий – діалектичній логіці як нормальній науці процесуальної парадигми логіки. Дефініція формальної логіки заснована на категоріях місця і тотожності, у ній суб'єкт ототожнюється із предикатом, залишаючись на своєму суб'єктному місці. Дефінітивна ж специфікація діалектичної логіки побудована на категоріях місця, тотожності, переходу і перетворення, у ній суб'єкт ототожнюється із предикатом, переходить із суб'єктного місця на предикатне місце і на предикатному місці перетворюється на предикат, набуваючи його статусу і значення. Вона поєднує есенціалістичний метод визначень Аристотеля з іманентною формою визначень Георга Гегеля на підставі його принципу зняття у вигляді переходу. Звичайні суб'єктні й предикатні терміни формальної логіки за допомогою дефінітивної специфікації діалектичної логіки набувають вигляду дефінітивно специфікованих суб'єктів і предикатів зі статусом і значенням загальних, часткових й одиничних імен.

Діалектична логіка Георга Гегеля – це діалектичне вчення про філософські категорії як класи предикатів із фіксованими значеннями загального, часткового чи одиничного. Основною одиницею діалектичного міркування постає граматичне речення, що містить два протилежні предикати – суб'єкт і предикат зі значеннями загального, часткового чи одиничного. Граматичне речення у діалектичній логіці розпоточене на два діалектичні речення, перше з яких має схему «суб'єкт – предикат», а друге – схему «загальне – часткове – одиничне». Вони замінюють собою одне граматичне речення формальної логіки зі схемою «суб'єкт – предикат». Заміна однієї категоріальної структури формальної логіки зі схемою «суб'єкт – предикат» двома категоріальними структурами діалектичної логіки зі схемами «суб'єкт – предикат» і «загальне – часткове – одиничне» ускладнила координацію

між логічними і діалектичними категоріями, їхні нахресні категоріальні взаємопереходи і взаємоперетворення, звела до мінімуму швидкість діалектичного мислення й зробила його енергозатратним й виснажливим. Звідси потреба в удосконаленні дефінітивної специфікації Георга Гегеля через її доповнення граматичною деконструкцією Готлоба Фреге, відповідником якої слугує деконструкція мовлення задля конструкції мислення Жака Деріди. Фрегеанська граматична деконструкція полягає у розкладанні граматичних суб'єктів і предикатів на логічні підмети і присудки та їхньому перескладанні у структурах математичних функцій у вигляді відповідних аргументів і значень. Цей задум реалізується у сучасній версії діалектичної логіки Ярослава Гнатюка шляхом переописування граматичних суб'єктів і предикатів суб'єктними і предикатними функціями. Його можна подати у вигляді схеми серії послідовних термінологічних перетворень: « $S - P - Sp - Ps - S(a) - P(b)$ », де « S » – граматичний суб'єкт, « P » – граматичний предикат, « Sp » – логічний підмет, « Ps » – логічний присудок, « $S(a)$ » – суб'єктна функція, « $P(b)$ » – предикатна функція.

У сучасній діалектичній логіці як математичній інтерпретації процесуальної діалектики у вигляді неформальної логіки математичні речення включені до структури граматичного речення як основної одиниці діалектичного міркування у статусі суб'єктних і предикатних функцій. Унаслідок цього постає специфікативний генетично-функціювальний синтаксис граматичних речень сучасної діалектичної логіки. Специфікативний генетично-функціювальний синтаксис Ярослава Гнатюка формується у ході логічної комунікації конверсивного дефінітивно-специфікативного синтаксису Георга Гегеля зі стандартним пропозиційно-функціювальним синтаксисом Готлоба Фреге.

З сучасного погляду, діалектична логіка побудована на діалектичній єдності дефінітивних специфікацій суб'єктних і предикатних термінів як загальних, часткових й одиничних імен Георга Гегеля і співвіднесених з ними предикатів першого порядку зі структурами функція-константа й аргумент-змінна Готлоба Фреге, на ідеї логічної і методологічної комунікації між дефінітивно специфікованими суб'єктними і предикатними термінами у статусі загального, часткового й одиничного як модифікованими фіксаціями першопорядкових пропозиційних функцій та на принципі доповнювальності логіки діалектики діалектикою логіки. Дефінітивна специфікація Георга Гегеля у сучасній версії діалектичної логіки переописується

предикатом першого порядку Готлоба Фреге, упорядковується за його схемою й набуває вигляду модифікованої фіксації першопорядкової пропозиційної функції.

Діалектична логіка у сучасній інтерпретації (за концепцією Ярослава Гнатюка) – це процесуальне числення специфікованих функцій. У цьому численні специфікованою функцією називають таку першопорядкову пропозиційну функцію із модифікованою фіксацією, в якій її аргументи дефінітивно специфіковані як загальні, часткові й одиничні категорії процесуальної діалектики Георга Гегеля, а значення – як суб'єктні, предикатні, менші, більші й середні терміни формальної логіки Аристотеля.

До головних термінів сучасної діалектичної логіки належать описуюча функція, перетворююча функція і висновуюча функція. Описуюча функція – це модифікована фіксація першопорядкової пропозиційної функції, аргументом-змінною якої слугує якась діалектична категорія зі списку діалектичних категорій, що складений із загального, часткового й одиничного, а значенням-константою – відповідний нелогічний термін зі списку нелогічних термінів, що складений із суб'єктного і предикатного термінів. Якщо місце нелогічного терміна описуючої функції сучасної діалектичної логіки посідає суб'єктний термін, тоді вона набуває вигляду суб'єктної функції. Суб'єктна функція – це така модифікована фіксація першопорядкової пропозиційної функції, аргументом-змінною якої слугують діалектичні категорії загального, часткового й одиничного, а значенням-константою – суб'єктний термін. Унаслідок цього суб'єктна функція набуває вигляду загального, часткового чи одиничного. Можливі схеми суб'єктної функції: « $S(z)$ », « $S(y)$ », « $S(x)$ », де « S » – функція-константа зі значенням логічного суб'єкта, « z » – аргумент-змінна зі значенням діалектичної категорії загального, « y » – аргумент-змінна зі значенням діалектичної категорії часткового, « x » – аргумент-змінна зі значенням діалектичної категорії одиничного. Схема « $S(z)$ » читається: «Функцію суб'єкта виконує загальне ($S - S(z)$)»; схема « $S(y)$ » читається: «Функцію суб'єкта виконує часткове ($S - S(y)$)»; схема « $S(x)$ » читається: «Функцію суб'єкта виконує одиничне ($S - S(x)$)». Предикатна функція – це така модифікована фіксація першопорядкової пропозиційної функції, аргументом-змінною якої слугують діалектичні категорії загального, часткового й одиничного, а значенням-константою – предикатний термін. Через це предикатна

функція набуває вигляду загального, часткового чи одиничного. Можливі схеми предикатної функції: « $P(z)$ », « $P(y)$ », « $P(x)$ », де « P » – функція-константа зі значенням логічного предиката, « z » – аргумент-змінна зі значенням діалектичної категорії загального, « y » – аргумент-змінна зі значенням діалектичної категорії часткового, « x » – аргумент-змінна зі значенням діалектичної категорії одиничного. Схема « $P(z)$ » читається: «Функцію предиката виконує загальне ($P - P(z)$)»; схема « $P(y)$ » читається: «Функцію предиката виконує часткове ($P - P(y)$)»; схема « $P(x)$ » читається: «Функцію предиката виконує одиничне ($P - P(x)$)».

Перетворююча функція – це конкретизація суб'єктної функції предикатною функцією, у ході якої суб'єктний термін дефінітивно специфікується предикатним терміном, а предикатний термін – суб'єктним терміном, набуваючи його статусу і значення.

Функтор «є» у перетворюючій функції має синтаксичне значення «перетворюється на» і семантичне значення «переописується виразом». Функтор «перетворюється на» слугує синтаксичним значенням функтора «є» діалектичного твердження зі схемою «Суб'єкт є предикат», яка розумілася Георгом Гегелем як «Суб'єкт перетворюється на предикат».

Функтор «переописується виразом» слугує семантичним значенням функтора «є» діалектичного твердження. Він сформований на підставі концепції Річарда Рорті, за якою інтелектуальна історія й історія науки розуміються як нескінчена заміна старих словників новими, яка доповнена теорією культурного приписування (культурної предикації) історичного пізнавального мислення Войцеха Вжосека як діалогу між двома методологічними культурами: культурою, що досліджує і культурою, що досліджується. Ця ідея нескінченного термінологічного і поняттєвого перекладу (діалогу досліджуваної і дослідницької логічної й методологічної культур – суб'єктної і предикатної, історичної й актуальної, приписування сучасних уявлень і переописування традиційних, заміни усталених термінів старих словників новаторськими термінами нових) концептуалізується терміном «переописується виразом».

Можна виокремити загально-часткову, частково-одиничну й одинично-часткову функцію, як і навпаки, – зворотні функції унаслідок обміну категоріальними місцями між діалектичними категоріями. У загально-частковій функції суб'єктною функцією

служує загальне, яке перетворююча функція дефінітивно специфікує предикатною функцією – частковим. Її схема: « $S(z) - P(y)$ ». Вона читається: «Загальне як суб'єктна функція ($S(z)$) претворюється на часткове як предикатну функцію ($P(y)$) і переописується нею ($S(z) - P(y)$)». Наприклад, «Рослина ($S(z)$) є квітка ($P(y)$)».

У частково-одиничній функції суб'єктною функцією слугує часткове, яке перетворююча функція дефінітивно специфікує предикатною функцією – одиничним. Її схема: « $S(y) - P(x)$ ». Вона читається: «Часткове як суб'єктна функція ($S(y)$) претворюється на одиничне як предикатну функцію ($P(x)$) і переописується нею ($S(y) - P(x)$)». Наприклад, «Квітка ($S(y)$) є троянда ($P(x)$)».

В одинично-частковій функції суб'єктною функцією слугує одиничне, яке перетворююча функція дефінітивно специфікує предикатною функцією – частковим. Її схема: « $S(x) - P(y)$ ». Вона читається: «Одиничне як суб'єктна функція ($S(x)$) претворюється на часткове як предикатну функцію ($P(y)$) і переописується нею ($S(x) - P(y)$)». Наприклад, «Троянда ($S(x)$) є квітка ($P(y)$)».

Висновуюча функція – це діалектичне висновування, в якому модифіковану фіксацію першопорядкової пропозиційної функції отримують необхідним чи правдоподібним шляхом. Серед отриманих необхідним шляхом висновуючих функцій можна виокремити часткову висновуючу функцію, загальну висновуючу функцію й одиничну висновуючу функцію. У частковій висновуючій функції часткове слугує медіатором комунікативної інформаційної взаємодії між двома комунікантами граматичного речення: загальним й одиничним. Її схема:

« $P(z) - M(y) - S(x)$ ».

Вона читається: «Функцію медіатора у необхідному висновуванні виконує часткове ($M(y)$), функцію першого комуніканта – загальне ($P(z)$), функцію другого комуніканта – одиничне $S(x)$, отже, часткове ($M(y)$) через комунікативну інформаційну взаємодію між загальним ($P(z)$) і одиничним $S(x)$ у засновках поєднує їх у висновку ($(P(z) - S(x))$)». Наприклад, «Квітка ($P(z)$) – червоного кольору ($M(y)$). Рослина червоного кольору ($M(y)$) – троянда $S(x)$. Отже, квітка ($P(z)$) – троянда $S(x)$ ».

У загальній висновуючій функції загальне слугує медіатором комунікативної інформаційної взаємодії між двома комунікантами граматичного речення: частковим й одиничним. Її схема:

« $P(y) - M(z) - S(x)$ ».

Вона читається: «Функцію медіатора у необхідному висновуванні виконує загальне ($M(z)$), функцію першого комуніканта – часткове ($P(y)$), функцію другого комуніканта – одиничне $S(x)$, отже, загальне ($M(z)$) через комунікативну інформаційну взаємодію між частковим ($P(y)$) і одиничним $S(x)$ у засновках поєднує їх у висновку ($(P(y) - S(x))$ ». Наприклад, «Червона квітка ($P(y)$) – рослина ($M(z)$). Рослина ($M(z)$) – троянда $S(x)$. Отже, червона квітка ($P(y)$) – троянда $S(x)$ ».

В одиничній висновуючій функції одиничне слугує медіатором комунікативної інформаційної взаємодії між двома комунікантами граматичного речення: загальним і частковим. Її схема:

$$\langle P(z) - M(x) - S(y) \rangle.$$

Вона читається: «Функцію медіатора у необхідному висновуванні виконує одиничне ($M(x)$), функцію першого комуніканта – загальне ($P(z)$), функцію другого комуніканта – часткове ($S(y)$), отже, одиничне ($M(x)$) через комунікативну інформаційну взаємодію між загальним ($P(z)$) і одиничним $S(y)$ у засновках поєднує їх у висновку ($(P(z) - S(y))$ ». Наприклад, «Квітка ($P(z)$) – троянда ($M(x)$). Троянда ($M(x)$) – рослина червоного кольору $S(y)$. Отже, квітка ($P(z)$) – рослина червоного кольору $S(y)$ ».

Серед отриманих правдоподібним шляхом висновуючих функцій можна виокремити одинично-часткову висновуючу функцію й частково-одиничну висновуючу функцію. В одинично-частковій висновуючій функції часткове слугує медіатором комунікативної інформаційної взаємодії між двома комунікантами граматичного речення: одиничним і загальним. Її схема:

$$\langle S(x) - M(y) - P(z) \rangle.$$

Вона читається: «Функцію медіатора у правдоподібному висновуванні виконує часткове ($M(y)$), функцію першого комуніканта – одиничне ($S(x)$), а функцію другого комуніканта – загальне ($P(z)$), отже, часткове ($M(y)$) через комунікативну інформаційну взаємодію між одиничним $S(x)$ і загальним ($P(z)$) у засновках поєднує їх у висновку ($(S(x) - P(z))$ ». Наприклад, «Троянда ($S(x)$) – квітка ($M(y)$). Квітка ($M(y)$) – рослина ($P(z)$). Отже, троянда ($S(x)$) – рослина ($P(z)$)».

У частково-одиничній висновуючій функції одиничне слугує медіатором комунікативної інформаційної взаємодії між двома комунікантами граматичного речення: частковим і загальним. Її схема:

$$\langle S(y) - M(x) - P(z) \rangle.$$

Вона читається: «Функцію медіатора у правдоподібному висновуванні виконує одиничне ($M(x)$), функцію першого комуніканта – часткове ($S(y)$), а функцію другого комуніканта – загальне ($P(z)$), отже, одиничне ($M(x)$) через комунікативну інформаційну взаємодію між частковим $S(y)$ і загальним ($P(z)$) у засновках поєднує їх у висновку ($(S(y) - P(z))$)». Наприклад, «Квітка ($S(y)$) – троянда ($M(x)$). Троянда ($M(x)$) – рослина ($P(z)$). Отже, квітка ($S(y)$) – рослина ($P(z)$)».

Отже, сучасна діалектична логіка має вигляд функціювальної діалектики. У такому статусі вона слугує основою метафілософської логіки як філософської логіки комунікації філософських логік, комунікативної інформаційної взаємодії функціювальної діалектики, функціювальної метафізики й функціювальної феноменології.

ГЛОСАРІЙ

Метафізика. Вступ до дисципліни

Термін «метафізика» («meta ta physika») – означає «те, що йде після фізики».

Метафізика – це наука про всезагальне, необхідне і незмінне.

Предмет метафізики – першопочаткова чи остаточна реальність.

Фізикалізм – теорія, яка стверджує, що існують лише фізичні об'єкти, а отже, усе, зокрема й мислення, – фізичне.

Мета метафізики – виявлення найзагальніших концептуальних структур, за якими працює людська думка про світ.

Завдання метафізики – ідентифікація природи й будови усього, що є та жарактеристика категорій, під які підпадають речі, властивості й відношення.

Метод метафізики – феноменологічно-трансцендентний спосіб дослідження.

Абстрагування – відокремлення властивостей від їхніх носіїв.

Абстрагування – відокремлення властивостей від їхніх носіїв.

Аналогія – подібність між причиною і наслідком.

Мова метафізики – це мова аналогійна, яка завдяки аналогії вибудовує зв'язок між навколишньою і замежевою, емпіричною і метаемпіричною реальністю.

Категорії – окремі способи існування і типові способи приписування їм властивостей задля їхнього розуміння.

Партикулярії – окремі речі, кожна з яких у певний момент часу займає єдине місце у просторі, що характеризуються видами і родами, які самі не є речами.

Універсалії – види і роди як повторювані сутності й їхні загальні назви, що перебувають в особливому відношенні до співвідносних з ними неповторюваних сутностей й їхніх індивідуалізованих загальних назв – індивідів.

Трансценденталії – загальні й необхідні способи існування й їхні загальні назви з необмеженим розширенням.

Річ – конкретна єдність властивостей і відношень.

Властивість – ознака, за якою одна річ відрізняється від іншої.

Відношення – ознака, за якою одна річ уподібнюється до іншої.

Онтологія – передумова й підстава метафізики.

Онтологія – феноменологія буття.

Метафізика – обґрунтування буття.

Універсальна метафізика – метафізика, що вивчає абстрактне сутнє, фундаментальні принципи організації дійсності як цілого.

Спеціальна метафізика – метафізика, що вивчає конкретне сутнє, душу, світ і Бога як види буття.

Трансцендентна метафізика – вчення про взаємозв'язок досвіду саморефлексійного суб'єкта із Першопринципом.

Іманентна метафізика – вчення про взаємозв'язок світу досвіду свідомості саморефлексійного суб'єкта із його власними пізнавальними спроможностями.

Есенціальна метафізика – метафізика, яка сходить до Першопринципу від випадковості сутностей (субстанцій чи форм).

Екзистенційна метафізика – метафізика, яка знаходить своє обґрунтування у Першопринципі, беручи за відправний пункт випадковість акту буття у сутньому, що є об'єктом людського досвіду.

Парадигма у метафізиці – поняттєва структура, довколо якої групується певна спільнота послідовників, яка унаслідок своєї відкритості залишає цю групу дослідників у ситуації розв'язання різноманітних проблем.

Парменідівська парадигма – парадигма метафізики буття.

Платонівська парадигма – парадигма метафізики буття і небуття.

Аристотелева парадигма – онтотеологія як онтологія Форми усіх форм й теологія Нерухомого Рушія.

Августинівська парадигма – метафізика внутрішнього буття.

Томістська парадигма – метафізична парадигма створеного буття.

Декартівська парадигма – гносеологічна метафізика.

Спінозівська парадигма – нова версія неоплатонізму, але з вилученням усього довгого кортежу ієрархічних рівнів, які неоплатоніки помістили між Єдиним і матерією.

Ляйбніцівська парадигма – абсолютизована Платонівська система.

Кантівська парадигма – критичний проєкт метафізики як раціональної науки.

Гайдегєрова парадигма – загальна онтологія.

Традиційна метафізика у розумінні Гайдегєра – «забуття буття».

Метафізичне речення за Віденським колом – «порожня поезія понять».

Вчення універсальної метафізики
про абстрактну структуру сутнього

Емпіричний порядок – порядок відправлення.

Трансцендентальний порядок – порядок прибуття.

Трансцендентальні поняття – аналогічні поняття.

Мова виходу – емпірична мова, яка описує емпіричні, достовірно перевірені явища.

Мова прибуття – трансцендентальна мова, яка описує трансцендентальні явища та перевершує межі сказаного і визначеного.

Універсалії – загальні поняття, обсяг яких представлений максимально широким класом предметів й тому їх можна застосовувати до опису будь-якого числа предметів.

Реалізм – позиція, за якою універсалії дісно існують, але не як імена предметів чи образи розуму, а як ідеї або форми речей.

Номіналізм – позиція, за якою універсалії вважаються лише іменами предметів, назвами речей, що створені розумом.

Одномісні універсалії – універсалії, що їх партикулярії виражають індивідуально, кожен окремо.

Багатомісні універсалії – універсалії, які через партикулярії зіставляються із властивостями, що виявляються в окремих індивідуальних об'єктах.

Предикат – загальний термін, який перебуває у референційному відношенні до кожного з об'єктів, до яких він може предикуватися, й слугує виразом універсалій.

Реалістська онтологія – двокатегоріальна онтологія, яка постулює сутності двох незвідних один до одного видів: партикулярій та універсалій.

Номіналістська онтологія – однокатегоріальна онтологія, що містить тільки конкретні партикулярії.

Теорія субстратів – теорія, яка вважає буквального носія або суб'єкта атрибутів чимось порожнім, позбавленим будь-якої сутності.

Теорія кластерів – теорія, яка вважає, що кожен атрибут, притаманний конкретному об'єктові, постає сутнісним для нього.

Сутнє – все те, що постає предметом досвіду.

Субстанційне сутнє – сутнє, що існує у самому собі.

Акцидентальне сутнє – сутнє, яке пов'язується з якимось суб'єктом, перебуває у субстанції.

Логічне сутнє – сутнє, яке розглядає значення істинності пропозицій та існує лише в розумі.

Дійсне сутнє – сутнє, яке існує незалежно від факту свідомості чи стає більш-менш обдуманим.

Абстрактне сутнє – сутнє, яке відповідає логічному сутньому.

Конкретне сутнє – сутнє, яке відповідає реальному сутньому.

Сутність – здатність до буття.

Абсолютне буття – буття, яке субстанційно існує в самому собі.

Буття – внутрішня основа для дійсного сутнього в його реальному змісті буття.

Перебутність – можливість небуття.

Існування – наявність в дійсності.

Унівокативне поняття – однозначне поняття, яке про усі окремі речі, до яких воно стосується, висловлюється в одному й тому ж смислі.

Аналогічне поняття – поняття, яке, хоча і зберігає своє значення, але по суті висловлюється різноманітними способами, в різному, переносному смислі.

Субстанція – в собі існуюче сутнє, яке само є і не потребує жодного носія, а навпаки виключає такий носій.

Акциденція – властивість субстанційного сутнього.

Перша субстанція – індивід.

Друга субстанція – вид і рід.

Принципи буття – фундаментальні принципи розуміння буття.

Принцип причиновості – принцип розуміння буття, за яким усяка річ, що має незалежне буття або поставання, не може бути причиною самої себе, а має існування в причині, яка відмінна від неї.

Принцип участі – принцип розуміння буття, за яким існує відношення присутності й спільності між ідеальною й чуттєвою формою речей.

Принцип доцільності – принцип розуміння буття, за яким кожен, хто діє, робить це відповідно до кінцевої мети.

Телеологія – вчення про доцільність і кінцеву мету як характеристику об'єктів і процесів.

Метод – спосіб відповідного проходження, який застосовується для досягнення визначеної мети.

Низхідний метод – дедуктивний, синтетичний або композитивний метод, в якому за точку виходу слугують найперші прин-

ципи, ідеї чи монади, а точкою прибуття постають матеріальна і чуттєва дійсність.

Висхідний метод – індуктивний, аналітичний або резолютивний метод, за допомогою якого відштовхуються від чуттєвого, матеріального світу і здійснюються до нематеріального світу, й зрештою досягають Першопринципу.

Метафізична логіка Аристотеля – філософія логіки і логічне числення загальних імен.

Сучасна метафізична логіка Ярослава Гнатюка – математична інтерпретація субстанційної онтології як неформальної логіки і структурне числення специфікованих функцій.

Числення – алгоритм побудови нових логічних об'єктів із заданих, поданий одночасно з їхньою інтерпретацією.

Специфіковані функції метафізичних речень – першопорядкові пропозиційні функції у вигляді суб'єктних й предикатних функцій, аргументами яких слугують метафізичні категорії (субстанція, якість й кількість), а значеннями – нелогічні терміни (логічні суб'єкти й предикати).

Суб'єктна функція – модифікована фіксація першопорядкової пропозиційної функції, аргументом-змінною якої слугує категорія першої сутності (окрема річ, індивідуальна субстанція), а функцією-константою – суб'єктний термін.

Предикатна функція – модифікована фіксація першопорядкової пропозиційної функції, аргументом-змінною якої можуть слугувати категорії другої сутності (виду чи роду, спільної ознаки), якості (відмітної ознаки) й кількості (безперервної чи уривчастої величини), а функцією-константою – предикатний термін.

Метафізичні речення сучасної метафізичної логіки – граматичні суб'єктно-предикативні речення, частинами яких слугують математичні речення у вигляді суб'єктних і предикатних функцій.

Описуюча функція – модифікована фіксація першопорядкової пропозиційної функції, аргументом-змінною якої слугує певна метафізична категорія зі списку метафізичних категорій, складеного із першої сутності (першої субстанції, індивіда, речі) й другої сутності (другої субстанції, виду і роду), якості й кількості, функцією-константою – відповідний нелогічний термін зі списку нелогічних термінів, складеного із суб'єктного і предикатного термінів.

Приєднуюча функція – герменевтична інтерпретація суб'єктної

функції через приєднання до неї предикатної функції і тлумачення суб'єктної функції на підставі предикатної функції шляхом її узагальнення у ній та набуття її статусу і значення.

Висновуюча функція – метафізичне висновування, в якому модифіковану фіксацію першопорядкової пропозиційної функції отримують необхідним чи правдоподібним шляхом.

Припущення наповненості – припущення, за яким аргументи і значення суб'єктних і предикатних функцій постають класами, що не містять предмети, які не існували і не існують.

Припущення двозначності – припущення, за яким приєднуючі функції оцінюються як істинні або хибні.

Вчення спеціальної метафізики про конкретну структуру сутнього

Спекулятивна космологія – вчення про Всесвіт як метафізичну проблему, метафізичне відгалуження космології, повністю відірване від спостережень.

Всесвіт – цілісний і взаємопов'язаний світ.

Всесвіт у сучасній космології – взаємопов'язаний світ з однією конкретною історією.

Теорія неба Імануеля Канта – гіпотеза про виникнення Сонячної системи й галактик.

Модель стаціонарного стану – Всесвіт ніколи не мав початку й завжди перебував в одному й тому ж стані.

Гіпотеза пульсуючого Всесвіту – Всесвіт уподібнюється до пружини, яка вічно розтягується й стискається.

Теорія Великого вибуху – близько 13,7 мільярдів років тому частина Всесвіту, яка спостерігається сьогодні, мала усього декілька міліметрів у діаметрі. Цей момент у ранньому Всесвіті, коли він був неймовірно гарячий і щільний, й називається Великим вибухом. Великий вибух – початок Всесвіту, початок простору і часу.

Поставання – рух, перехід від одного стану буття до іншого.

Типи поставання – субстанційне, кількісне, якісне і місцеве.

Характеристики поставання – акт-потенція, форма-матерія, субстанція-акциденти, сутність-існування.

Шляхи поставання буття – композиція, співучасть, випадковість, шаблювання і порядок.

Горизонт поставання – перехід від небуття до буття.

Моменти у поставанні – буття і ніщо.

Остаточний кінець поставання Космосу за Аристотелем – Нерухомий Рушій.

Аргументи Аристотеля щодо існування Нерухомого Рушія – порядок Всесвіту й поставання речей.

Нерухомий Рушій – абсолютно нематеріальна і вічна Субстанція, найдосконаліший акт, Розум, який споглядає себе, а тому позбавлений будь-якої мінливості.

Субсистентне Буття – Бог як існуванням у нечасовому сенсі.

Матеріальна субстанція – складена субстанція, складниками якої слугують матерія і форма.

Матерія – буття в потенції.

Спекулятивна антропологія – вчення про метафізичні проблеми людини.

Людина – метафізична істота, складена з матерії і духу.

Людина за Аристотелем – гілеморфічна істота, складена з матерії і форми.

Діадична онтологічна модель людини – людина розуміється як біосоціальна цілісність і цінність.

Людина у діадичній онтологічній моделі – тварина, яка наділена мисленням.

Тріадична онтологічна модель людини – людина розуміється як єдність трьох вимірів: тіла, душі й духу.

Людина у тріадичній онтологічній моделі – духовна реальність.

Діяльність – спосіб існування людини.

Людська діяльність – діяльність, яка має свідому мету.

Творчість – діяльність, яка приводить до якісно нових і соціально значущих результатів.

Культура – це основа, на якій розвивається творча діяльність, та її результат.

Психофізична проблема – проблематизація зв'язку між психічними і фізіологічними явищами.

Концепція психофізичного інтеракціонізму – психічні явища (свідомість, мислення, воля) й фізіологічні явища (м'язевий рух, зміни в нервових клітинах тощо) належать до двох різних видів дійсності: фізіологічні явища – до матеріальної субстанції, психічні явища – до ментальної й взаємодіють між собою через шишкоподібну залозу.

Концепція психофізичного паралелізму – психічні й фізіо-

логічні процеси абсолютно незалежні один від одного, однак відбуваються паралельно й синхронно один щодо одного, тож душа і тіло – окремі субстанції, які синхронізовані, але не взаємодіють між собою.

Концепція інформаційного інтеракціонізму – інтерпретація психічних процесів як процесів отримання, збереження, передачі й перетворення інформації, а фізіологічних – як матеріальних носіїв цієї інформації, в яких психіка постає психофізіологічною інформаційною взаємодією.

Антропний принцип – принцип сучасної космології, який постулює залежність факту існування людини як космічної істоти від співвідношення фундаментальних фізичних параметрів Всесвіту.

Слабкий антропний принцип – принцип, який стверджує, що факт існування людей обмежує параметри середовища, в якому вони перебувають.

Сильний антропний принцип – принцип, який передбачає, що сам факт людського існування накладає обмеження не тільки на зовнішнє середовище, а й на можливі форми і зміст законів природи.

Особистість – міра соціального в людині, людина як носій свідомості, власник цінностей та автор дії.

Особистість у філософії персоналізму – персонофікація Бога.

Особистість за Северином Боецієм – індивідуальна субстанція розумної природи.

Особистість за Томою Аквінським – індивідуальне існування у духовному порядку.

Особистість за Готфрідом Ляйбніцем – абсолютна вартість індивіда та його властивостей.

Особистість за Імануелем Кантом – абсолютна гідність.

Особистість за Мартіном Бубером – діалогічна істота.

Особистість за Емануелем Муньє – втілене існування.

Особистість за Батістою Мондіном – істота, яка субсистентна у духовному порядку.

Особистість в марксистській філософії – відображення соціальної природи людини.

Свобода – панування над ситуацією як внутрішньою, так і зовнішньою, самопанування і самовизначення.

Проекзистенція – сердечність, відданність, самопожертва й самозречення.

Спекулятивна психологія – вчення про метафізичні структури

внутрішнього світу людини, місце душі й духу в ієрархії духовного буття.

Душа – досконала форма матеріального тіла живої істоти, життєва сила її доцільної тілесної активності.

Дух – трансцендентний і трансцендентальний суб'єкт, ментальна субстанція та її активність, глобальна історія і культура.

Тіло – матеріальна основа душевного і духовного життя.

Душа за Платоном – безсмертна сутність, яка має Божественне походження зі світу Ідей, що існував завжди, на відміну від матеріального світу.

Душа за Аристотелем – нематеріальний формотворчий принцип.

Душа за Рене Декартом – середовище існування думки, вона нематеріальна, має субстанцію і може пережити тіло.

Душа для Імануеля Канта – формальна категорія без конкретного змісту, суто формальна інстанція, що не має субстанції.

Душа для Георга Гегеля – суб'єктивний дух, форма розвитку і субстанція суб'єктивного духу; він заперечував безсмертя душі та дуалізм душі й тіла.

Спекулятивна теологія – метафізичне вчення про Бога та докази його існування.

Катафатична теологія – спекулятивна теологія, яка визнає можливість часткового, відносно повного пізнання Бога шляхом аналогії між Ним, світом і людиною.

Апофатична теологія – спекулятивна теологія, в якій пізнання Абсолюту відбувається шляхом заперечення невластивих йому визначень.

Бог у Біблії – Абсолют і позитивні якості Його буття, Творець усього у світі й Першооснова усього буття.

Абсолют – гранично загальна основа усього сутнього, що ні від чого й ні від кого не залежить.

Теїзм – вчення, яке виходить із розуміння Абсолюту як нескінченної Божественної особистості, що постає за межами щодо світу й такою, що вільно творить світ і відповідає за нього.

Пантеїзм – вчення, яке стверджує, що Бог і природа повністю збігаються і складають одне ціле.

Деїзм – вчення, за яким Бог створив світ, повідомив йому свої закони і як Першопричина привів його в рух, але після цього уже не втручається у природний хід подій.

Онтологічний аргумент в обґрунтуванні існування Бога – аргумент, в основу якого покладена тотожність між логічним визначенням поняття Бога й онтологічним фактом Його буття.

Космологічний аргумент в обґрунтуванні існування Бога – аргумент, в основу якого покладена ідея схожості між Творцем та Його творінням.

Телеологічний аргумент в обґрунтуванні існування Бога – аргумент, в основу якого покладена ідея схожості між задумом Творця й розумним устроєм світу.

Моральний аргумент в обґрунтуванні існування Бога – аргумент, в основу якого покладений причинний зв'язок між вірою в Бога й моральною поведінкою людини.

Ігровий аргумент в обґрунтуванні існування Бога – аргумент, в основу якого покладена ставка на віру в Бога з огляду на можливі платежі у протилежному випадку.

Раціоналістична модель теологічного мислення – розум володіє прямим, безпосереднім знанням про Бога.

Агностична модель теологічного мислення – розум замкнений усередині світу явищ, тому неможливо розвивати спекулятивну теологію, яка мала б теоретичну цінність.

Ідеалістична модель теологічного мислення – історія Бога збігається з історією філософії.

Атеїстична модель теологічного мислення – Бог – це вигадка, витвір людського розуму.

Діалектика. Вступ до дисципліни

Термін «діалектика» («dialektike») – означає «суперечка про істину».

Діалектика – наука про всезагальне і пізнавальну діяльність як розгортання всезагального.

Діалектика за Георгом Гегелем – вчення про зв'язок протилежностей і розв'язання суперечностей за неформальним алгоритмом тріадної схеми: «теза – антитеза – синтез».

Діалектика за марксистською теорією – головний метод пояснення соціальних, економічних й історичних поцесів.

Діалектика в радянській філософії – наука про найзагальніші закони розвитку природи, суспільства і мислення.

Натурфілософська діалектика античної філософії – концепція

поставання, мінливого і плинного світу явищ.

Діалогічна діалектика античної філософії – пошук істини засобами логіки запитань і відповідей.

Логічна діалектика античної філософії – категоріальне пізнання сутності речей.

Енциклопедична система процесуальної діалектики Георга Гегеля – система філософських дисциплін як діалектична теорія і метод.

Діалектичний матеріалізм – об'єктивістська марксистська діалектична філософія, головними постулатами і гіпотезами якої слугують збіжність матеріалізму, діалектики, онтології, гносеології й гносеологічного застосування логіки, єдність реалізму, прагматизму і практики в теорії рефлексійної гносеології, взаємозв'язок методики тріадної схеми подання органічної і неорганічної природи і методології тріадного циклу побудови її теорії, а також включення практики в теорію та взаємодія теорії і практики при поясненні світу і зміні реальної дійсності.

Марксистська онтологія – діалектика живої і неживої природи.

Марксистська гносеологія – діалектика абсолютного і відносного в істині.

Марксистська логіка – діалектика абстрактного й конкретного в мисленні.

Історичний матеріалізм – об'єктивістська марксистська діалектична філософія історичного процесу, яка виявляє генетичну залежність ментального процесу від матеріального, співвідношення об'єктивних обставин й суб'єктивних чинників соціального розвитку в історико-культурному процесі та функцію класового конфлікту в розвитку й зміні економічних формацій.

Марксистська філософська антропологія – діалектика соціального і біологічного в людині.

Марксистська соціальна філософія – діалектика економічного базису й ідеологічної надбудови в конкретному історично визначеному суспільстві.

Марксистська філософія історії – діалектика головних антагоністичних класів в економічних формаціях.

Радянська філософія сталінського зразка – наука про те, хто і що сказав.

Марксистська діалектико-матеріалістична філософія – філософія Фридриха Енгельса.

Радянська класово-партійна філософія – філософія Володимира Леніна.

Екзистенціальна діалектика Серена К'єркегора – вчення про суперечливий розвиток у світі індивідуального існування через розв'язання суперечностей між насолодою (естетика), обов'язком (етика) і стражданням (релігія).

Негативна діалектика Теодора Адорно – діалектика, принципами якої слугують нетотожність об'єкта і суб'єкта та абсолютне заперечення.

Емпірична діалектика – окремі, ізольовані елементи діалектики у структурі її історії.

Теоретична діалектика – теоретична система діалектичної філософії, в якій усі її елементи взаємопов'язані, логічно впливають одні з одних.

Діалектична філософія – побудова всезагальної теорії розвитку шляхом сходження від абстрактного до конкретного і руху діалектичних категорій через протилежні визначення до системної цілісності.

Мова діалектики – мова парадоксальна, яка завдяки парадоксу стверджує два протилежні смисли або предикати в одному виразі.

Діалектична логіка – філософія логіки і логічне числення загальних, часткових й одиничних імен.

Діалектична логіка Георга Гегеля – наука про Абсолютну ідею як категоріально субординовану систему ідеалістичної діалектики й негативно-конструктивний процес її поставання.

Діалектична логіка у радянській філософії – логічне вчення діалектичного матеріалізму, наука про загальні закони руху поняттєвого мислення, відображення в ньому закономірностей розвитку об'єктивного світу і пізнання істини.

Об'єктивна діалектика у сучасній інтерпретації – вчення про розвиток субстанції-об'єкта (матерії чи природи).

Об'єктивна діалектика для Георга Гегеля – вчення про розвиток поняття як сутнього.

Об'єктивна діалектика в радянській філософії – вчення про розвиток й універсальний взаємозв'язок явищ у природі й суспільстві.

Суб'єктивна діалектика у сучасній інтерпретації – вчення про розвиток субстанції-суб'єкта (людського суспільства і його культури).

Суб'єктивна діалектика для Георга Гегеля – вчення про розвиток поняття як поняття.

Суб'єктивна діалектика в радянській філософії – відображення об'єктивної діалектики у свідомості.

Творчість – людський спосіб розвитку, людський спосіб розв'язання суперечностей, які формуються у системі спільної з іншими людьми діяльності.

Логіка творчості – логіка розвитку, спосіб діяльності за загальними законами створення нового, що специфічно реалізується відповідно до конкретної природи тієї чи іншої діяльності.

Діалектичний метод – системно-генетичний метод осмислення процесів через суперечності на підставі категорій і принципів діалектичної логіки.

Діалектичний метод в античній філософській класиці – дослідницький діалог афінської школи філософії як спосіб проведення розмови з метою розв'язання суперечностей, що спричинені протилежними уявленнями співрозмовників про предмет розмови.

Діалектичний метод у процесуальній діалектиці Георга Гегеля – іманентна форма логічних функцій категорій ідеалістичної діалектики.

Діалектичний метод у матеріалістичній теорії Карла Маркса – матеріалістичний діалектичний метод, який виходить з того, що матеріальні процеси дійсно мають місце в матеріальному світі й матеріальні речі дійсно існують незалежно від яких-небудь ідей про них.

Змістово-генетична логіка і СМД-методологія – діяльнісний підхід до наукової онтології, який передбачає розрізнення формального і змістового знання, а також спеціальну процедуру віднесення рефлексійного формального знання до діяльності з об'єктом, а змістового знання до самого об'єкта.

Вчення об'єктивної діалектики про об'єктний процес

Всезагальне – універсальний і систематизуючий взаємозв'язок усього існуючого, взаємовідношення єдиного й багатоманітного, а також універсальний метод дослідження і розуміння дійсності, історична наступність і логічна спадкоємність категоріального знання. Увесь зміст процесуальної діалектики пов'язаний із цією категорією.

Внутрішні зв'язки – зв'язки між елементами системного цілого, сукупність яких утворює його структуру.

Зовнішні зв'язки – відношення між явищами і процесами.

Суттєві зв'язки – зв'язки глибинні, усталені, які визначають якісну специфіку певного явища.

Несуттєві зв'язки – зв'язки, які не є визначальними щодо якісної специфіки якогось явища.

Внутрішня діалектика – діалектика, яка вивчає внутрішні зв'язки.

Зовнішня діалектика – діалектика, яка вивчає зовнішні зв'язки.

Змістова діалектика – діалектика, яка вивчає суттєві зв'язки.

Ціле – будь-яке утворення дійсності, що у своїх просторових чи часових межах і взаємодіях постає як неподільне хоча б на якомусь щаблі ієрархічної структури й таке, що наділене якісними і кількісними характеристиками та має певну усталену внутрішню організацію.

Частина – просторова, часова, змістова чи субстратна складова явища, що має характеристики цілого.

Елемент – найменший компонент, на який можна будь-що розкласти.

Єдине – єдине ціле, абсолютна єдність і повнота буття.

Множинне – розділене і розрізнене єдине ціле.

Усяке – будь-яке, неважливо яке буття, буття таке, яке воно є.

Рід – клас предметів, що включає до власного обсягу підкласи предметів як свої види.

Вид – клас предметів, що входить до роду як ширшого класу предметів й водночас перебуває на межі з індивідом як одноелементним класом предметів.

Індивід – один предмет, виокремлений з якогось багатоеlementного класу предметів у вигляді репрезентативної абстракції для його подання і розуміння.

Розгорнутий принцип процесуальної діалектики Георга Гегеля – ствердження – заперечення – заперечення заперечення.

Послідовність наук у філософській системі Георга Гегеля – рефлексійна гносеологія, неформальна логіка і процесуальна діалектика.

Дійсність – сукупність усіх станів світу в минулому, теперішньому і майбутньому.

Реальність – усе, що існує в дійсності.

Об'єктивна реальність – дійсність, яка охоплює усе, що існує за межами людської свідомості.

Суб'єктивна реальність – усе, що наявне у людській свідомості, мисленні, спогадах, уяві тощо.

Буття – єдність об'єктивної і суб'єктивної реальності.

Матерія – чуттєвий, речовий першопочаток й першооснова матеріального буття.

Матерія за Володимиром Леніном – об'єктивна реальність, що існує поза і незалежно від людської свідомості та відображається нею.

Матерія за Євгенієм Солоповим – чуттєво-предметна об'єктивна реальність, що існує поза людською свідомістю й незалежно від неї, діє прямо, чи побічно через прилади, на органи чуттів людини й на цій підставі відображається в її свідомості.

Елементарна модель матеріальної субстанції – матерія складена із елементарних частинок у вигляді атомів.

Циркулююча модель матеріальної субстанції – найпростішим елементом матерії постає не атом, а ефірний вихор, що завдяки круговому руху заповнює собою увесь світовий простір.

Парадоксальна модель матеріальної субстанції – матерія існує як у формі частинок, так й у формі хвилі, частинки можуть поводитись як хвилі, а хвилі – як частинки.

Матерія за вченням діалектичного матеріалізму – субстанція-система, яка водночас уривчаста і суцільна.

Система – ціле, складене із пов'язаних між собою частин.

Фізичні системи – системи, що існують у фізичному просторі.

Концептуальні системи – системи, що існують у просторі розумовому, інтелектуальному.

Природні системи – системи неживої і живої природи, утворені в результаті еволюційних процесів.

Штучні системи – системи, створені людьми для задоволення своїх потреб чи утворені унаслідок цілеспрямованих зусиль людини у ході історичного розвитку суспільства.

Структура системи – зв'язки між елементами системи, що визначають її головні властивості.

Елементи системи – неподільні складники, які слугують межами поділу системи.

Система для Георга Гегеля – це ціле, яке спирається на себе, в якому кожна частина вказує на кожен іншу.

Рух – будь-яка зміна матеріального об'єкта, його перехід з одного стану в інший.

Тип руху – зміни, що відбуваються із матеріальним об'єктом у межах притаманної йому специфічної властивості, або його зміни і перехід на інший структурний рівень матерії.

Рух зі збереженням якісної специфіки матеріальних об'єктів – матеріальні об'єкти при різноманітних змінах зберігають відповідний набір властивостей і субстрат, що дає змогу виокремлювати певний матеріальний об'єкт як суттєво відмінний від інших.

Рух, пов'язаний зі зміною якісної специфіки матеріальних об'єктів – якісні зміни матеріальних об'єктів як у бік ускладнення, утворення складніших систем, так й у бік розпаду, розкладання на складники, що являють собою якісно інші стани.

Форма руху – зв'язок руху із певним матеріальним носієм, що має достатньо широку сферу розповсюдження та охоплює явища, які мають певну якісну єдність, підпорядковуються одним й тим же закономірностям.

Механічна форма руху – просторове переміщення різних матеріальних об'єктів, що на рівні елементарних частинок та атомів постає квантовомеханічним рухом, а на рівні макрооб'єктів, включаючи і космічні об'єкти, – макромеханічним рухом.

Фізична форма руху – процеси, що охоплюють електромагнетизм, гравітацію, теплоту, світло, звук, зміну агрегатного стану речовини.

Хімічна форма руху – явища, що включають різні хімічні реакції, процеси хімічного синтезу в неорганічній та органічній природі.

Біологічна форма руху – різноманітні біологічні процеси у живих організмах та понадорганізмових системах.

Соціальна форма руху – практично-предметна діяльність людини, соціальних груп, суспільства загалом, яка спричиняє різноманітні соціальні зміни, а також скеровує процеси мислення.

Час – система відношень, якій притаманні тривалість і послідовність.

Процес – те, що існує в часі.

Подія – те, що трапляється в часі, що може відбутися, або ні.

Простір – система відношень, якій притаманні протяжність й об'єм.

Фізичний простір – тривимірний простір, точки якого відповідають станам речей.

Простір-час – чотиривимірний простір, точки якого відповідають подіям.

Гіперпростір – десятивимірний простір, чотири виміри якого характеризують макросвіт (світ масштабу планет, зірок і галактик), а шість вимірів – мікросвіт (світ елементарних частинок субатомного масштабу).

Річ – це те, що існує в просторі.

Відображення – категорія, яка характеризує властивість матеріальних об'єктів неорганічної й органічної природи певним чином реагувати на довільний зовнішній вплив інших матеріальних об'єктів, що взаємодіють з ними і слугувати носієм інформації про наслідки цієї взаємодії.

Подразнюваність – відповідна реакція живого організму на вплив зовнішнього середовища.

Чутливість – здатність сприймати і, як наслідок, адекватно реагувати на інформаційний вплив середовища та генерувати дані, що розрізняються.

Тропізми – спрямовані рухи росту під одностороннім впливом подразника – світла (фототропізм), тяжіння (геотропізм), хімічних реактивів (хемотропізм), твердого тіла (гаптотропізм).

Таксиси – рухові реакції частин клітини, самої клітини, нижчих рослин, тварин під одностороннім впливом подразників – фототаксис, гідротаксис, хемотаксис, електротаксис.

Психіка – вища форма біологічного відображення й регулювання, системна властивість високоорганізованої живої матерії, процес і результат нервової діяльності, який забезпечує відносну автономію живих організмів від впливів середовища.

Чуттєвість – синкретична сфера емоційних ставлень до фактів дійсності, що переживаються різними способами й різноманітно.

Свідомість – процес відображення в мозку об'єктів та явищ навколишнього середовища з їхніми властивостями та зв'язками.

Індивідуальна свідомість – духовний світ окремої людини.

Суспільна свідомість – духовний світ суспільства загалом і зокрема.

Несвідоме – те, що існує за межами свідомості й не контролюється нею, але слугує вирішальним чинником формування свідомого життя.

Персональне несвідоме – сфера несвідомого, що містить у собі утворення, які раніше знаходилися на рівні свідомого, але пізніше були витіснені з нього.

Колективне несвідоме – найглибший рівень несвідомого, що містить у собі досвід минулих поколінь людей, а також тваринних предків.

Самосвідомість – свідомість, спрямована на саму себе.

Розсуд – побудова граматичних суб'єктно-предикативних речень шляхом приєднання відомих предикатів до невідомих суб'єктів.

Розум – висновування нових граматичних суб'єктно-предикативних речень із відомих.

Свідомість для Георга Гегеля – дух, який сформований через співвідношення з предметами, й постає знанням про предмети.

Сутність – те, що існує через себе, субстанційна основа явища, внутрішній складник самотійного сутнього.

Явище – той чи інший вираз сутності.

Видимість – помилкове відображення сутності.

Закон – сукупність суттєвих, необхідних й повторюваних зв'язків між явищами.

Принцип – такий закон, який забезпечує побудову теорії у вигляді системи.

Закономірність – регулярне повторення явищ, що спричинене законом.

Необхідність – внутрішня закономірність, яка забезпечує умови для перетворення можливості на дійсність.

Випадковість – те, що може статися або не статися, відбутися так, або інакше.

Можливість – те, що потенційно існує та може з'явитися за сприятливих обставин.

Дійсність – те, що реально існує та діє, результат однієї із можливостей чи здійснена можливість.

Зміст – елементи і процеси, які притаманні певним речам чи явищам.

Форма – спосіб існування змісту, його внутрішня будова й зовнішній вигляд.

Причиновість – зв'язок і взаємозв'язок причини і наслідку.

Причина – те явище, яке за певних обставин викликає інше явище.

Наслідок – явище породжуване причиною.

Умовами – такі чинники, які впливають на дію причини, посилюючи або послаблюючи її, пришвидчуючи або сповільнюючи процес породження наслідку причиною, але самі собою не породжують його.

Привід – подія, що спонукає причину розпочати породження наслідку.

Вчення суб'єктивної діалектики про суб'єктний процес

Людство – родовий суб'єкт, носій колективної свідомості, творець культурних цінностей та автор колективної дії.

Людство для Георга Гегеля – європейське людство, населення християнсько-германського світу.

Людина – індивідуальний суб'єкт, носій індивідуальної свідомості й автор індивідуальної дії.

Людина за Георгом Гегелем – історія індивідуальної самосвідомості.

Людина за Карлом Марксом – тварина, що виробляє.

Сутність людини для Карла Маркса – ансамбль (сукупність, множина) усіх суспільних відносин.

Людина за Д'єрдем Лукачем – соціальна істота з біологічною основою у вигляді біологічного відтворення.

Абсолютний дух – знання Абсолютної ідеї.

Абсолютна ідея – єдність теорії і практики, теоретичної і практичної ідеї.

Філософська категоріально субординована система Георга Гегеля – спроба побудувати цілісну систему філософських дисциплін, у яких відображені головні етапи діалектичного розвитку Абсолютної ідеї.

Праця Абсолютного духу для Георга Гегеля – праця, спрямована до самопізнання, діяльність, спрямована до самоздобуття.

Завдання філософії за Георгом Гегелем – схопити свій час в ідеях, дати осмислений вираз теперішньому.

Освіта для Георга Гегеля – свідоме відтворення ходи історії світової духовної культури окремим індивідом.

Еквівалент Абсолютного духу Георга Гегеля у Карла Маркса – матеріальне виробництво.

Суспільство для Карла Маркса – продукт взаємодії людей.

Формація за Карлом Марксом – історично конкретний тип суспільства, який економічно детермінований інститутами виробництва і власності.

Первіснообщинний лад – економічна система, в якій природні ресурси і засоби виробництва матеріальних і духовних благ знаходяться у колективній власності кровних родичів.

Рабовласництво – економічна система, в якій природні ресурси і засоби виробництва матеріальних і духовних благ знаходяться в одноосібній власності рабовласника.

Феодалізм – економічна система, в якій природні ресурси і засоби виробництва матеріальних і духовних благ знаходяться в одноосібній власності феодала.

Капіталізм – економічна система, в якій природні ресурси і засоби виробництва товарів і послуг знаходяться у приватній власності фізичних і юридичних осіб.

Комунізм – економічна система, в якій природні ресурси і засоби виробництва матеріальних і духовних благ знаходяться у колективній власності усіх членів суспільства.

Ідеальне – буття предметів у свідомості людини.

Ідеальне за Евальдом Ільєнковим – суспільно визначена форма життєдіяльності людини, що відповідає формі її предмета і продукту.

Ідеологія для Карла Маркса – ідеї, що себе абсолютизують, маскуючи свою сутність й породжуючи ілюзії.

Ідеологія для Василя Тугаринова – система ідей, яка виокремлена зі знання в якості теоретичної основи соціальних, політичних, етичних й естетичних цінностей історично визначеного суспільства й інших спільнот.

Ідеологія для Кентана Меясу – форма псевдораціональності, яка прагне встановити, що те, що існує як факт, має існувати з цілковитою необхідністю.

Фальшива свідомість – така свідомість, яка робить помилки не в окремих твердженнях, а глобально помиляється у своєму сприйнятті соціального світу.

Відчуження – категорія, яка позначає втрату людьми влади і контролю над результатами і продуктами власної діяльності та перетворення їх у незалежну силу, що домінує над своїми творцями й пригнічує їх.

Діалектична логіка як проблема

Принцип розвитку – необхідний зв'язок між категоріями, які розглядаються не у застиглому, нерухомому вигляді, а в плані їхнього розвитку, переходу від нижчих форм до вищих.

Принцип субординації категорій – ідея зв'язку історичного й логічного, ідея про те, що історична послідовність філософських

систем в історії філософії відповідає логічній послідовності філософських категорій в діалектичній логіці.

Принцип тотожності мислення і буття – розуміння тотожності не як рівності, а як єдності мислення і буття, єдності, яка включає в себе й їхнє розрізнення.

Істина для Георга Гегеля – те саме, що й історія істини (ціле разом зі своїм поставанням).

Поняття для Георга Гегеля – тотожність загального, часткового й одиничного.

Діалектична логіка Георга Гегеля – філософія логіки і логічне числення загального, часткового й одиничного.

Логіка буття – це числення категорій ціле, частина й елемент.

Логіка сутності – числення категорій єдине, множинне й усяке.

Логіка поняття – числення категорій рід, вид й індивід.

Сходження від абстрактного до конкретного – принцип діалектичної логіки, за яким теоретичне мислення просувається логічним шляхом від вихідної абстракції до конкретної системи її дефінітивних специфікацій.

Групування категорій за сферами пізнання – принцип діалектичної логіки, за яким певній сфері вияву дійсності відповідає певне коло категоріальних визначень.

Єдність аналізу і синтезу – принцип діалектичної логіки, за яким механізм розвитку будь-якого явища містить тезу (покладання, вихідне твердження), антитезу (самороздвоєння, самозаперечення тези) і синтез (спільне покладання тези й антитези, їхнє обмеження й формування нового твердження, діалектичне заперечення або зняття).

Єдність історичного і логічного – принцип діалектичної логіки, за яким історична послідовність виникнення категорій філософії збігається із логічною послідовністю запровадження їх у наукову сферу.

Якість – кількісний інтервал між елементами, множинами і величинами.

Властивість – зовнішній вияв якості, те, що притаманне певним об'єктам, зумовлює їхню єдність або відмінність.

Кількість – якісна специфіка елементів, множин і величин.

Поставання – взаємопереходи кількісних і якісних змін.

Еволюція – поступовий розвиток системної цілісності при збереженні її якісної визначеності у процесі кількісних і якісних змін.

Револуція – якісний стибок у розвитку, який повністю змінює стару якість у самій її основі.

Міра – кількісний інтервал, у межах якого якість залишається незмінною, а при виході за його межі – змінюється.

Закон взаємного переходу кількісних і якісних змін – принцип процесуальної діалектики і всезагальний закон дійсності, за яким кількісні зміни, переростаючи межі міри, призводять до якісних змін, а новостворена якість породжує нові можливості й інтервали кількісних змін.

Тотожність – абсолютна однаковість речей і явищ, їх повний збіг.

Розбіжність – неоднаковість, незбігання, нерівність речей чи явищ до самих себе та до інших речей.

Протилежність – такі сторони речей і явищ, які передбачають й одночасно виключають одна одну.

Суперечність – активна взаємодія протилежностей, які перебувають у внутрішній єдності, взаємопроникненні й взаємовиключенні, що спричиняє зміну і розвиток, постаючи джерелом саморуху.

Основа – те, на чому щось засноване, що виникає унаслідок взаємодії основи і заснованого, у результаті подвійного переходу від попередньої основи до заснованого, і навпаки – від заснованого до наступної основи.

Закон взаємовиключаючої єдності протилежностей – принцип процесуальної діалектики і всезагальний закон дійсності, за яким джерелом змін і розвитку слугують внутрішні суперечності, протистояння і взаємодія всередині яких дає імпульс до розвитку, постаючи його рушійною силою.

Розвиток – особливий вид руху, якому притаманні закономірні, спрямовані, незворотні кількісні й якісні зміни.

Загальне – ціле (з погляду буття) або рід (з погляду мислення) як вияв єдного (абстрактної сутності).

Часткове – частина (з погляду буття) або вид (з погляду мислення) як вияв множинного (частково конкретної сутності).

Одиничне – елемент (з погляду буття) або індивід (з погляду мислення) як вияв усякого (повністю конкретної сутності).

Розвиток діалектичного поняття – заперечення заперечення або діалектичне заперечення як подвійне визначення.

Заперечення – певний тип відношення між двома послідовними етапами розвитку деякого об'єкта.

Метафізичне заперечення – абсолютне відкидання, знищення без збереження усього корисного, без зв'язку того, що було із тим, що є.

Діалектичне заперечення – заперечення як момент розвитку та як момент зв'язку етапів розвитку, в якому зі старої якості зберігається усе позитивне, життєздатне, а застаріле і нежиттєздатне – відкидається.

Кумуляція у процесуальній діалектиці – збереження попереднього у наступному, посилення дії старої якості у новоствореній, кількісне нагромадження позитивного знання.

Закон заперечення заперечення – принцип процесуальної діалектики і всезагальний закон дійсності, відповідно до якого у процесі заперечення початкового стану, старої якості новим у новій якості потенційно зберігаються елементи старого і при другому, повторному запереченні вони відновлюються, але в іншому, перетвореному вигляді.

Спіраль у розвитку – геометричне зображення руху за законом заперечення заперечення.

Сучасна діалектична логіка Ярослава Гнатюка – математична інтерпретація процесуальної діалектики як неформальної логіки і процесуальне числення специфікованих функцій.

Специфікована функція – така першопорядкова пропозиційна функція із модифікованою фіксацією, в якій її аргументи дефінітивно специфіковані як загальні, часткові й одиничні категорії процесуальної діалектики Георга Гегеля, а значення – як суб'єктні, предикатні, менші, більші й середні терміни формальної логіки Аристотеля.

Описуюча функція – модифікована фіксація першопорядкової пропозиційної функції, аргументом-змінною якої слугує якась діалектична категорія зі списку діалектичних категорій, що складений із загального, часткового й одиничного, а значенням-константою – відповідний нелогічний термін зі списку нелогічних термінів, що складений із суб'єктного і предикатного термінів.

Суб'єктна функція – така модифікована фіксація першопорядкової пропозиційної функції, аргументом-змінною якої слугують діалектичні категорії загального, часткового й одиничного, а значенням-константою – суб'єктний термін.

Предикатна функція – така модифікована фіксація першопорядкової пропозиційної функції, аргументом-змінною якої слугують діалектичні категорії загального, часткового й одиничного, а значенням-константою – предикатний термін.

Перетворююча функція – конкретизація суб'єктної функції предикатною функцією, у ході якої суб'єктний термін дефінітивно специфікується предикатним терміном, а предикатний термін – суб'єктним терміном, набуваючи його статусу і значення.

Функтор «є» у перетворюючій функції – функтор, який має синтаксичне значення «перетворюється на» і семантичне значення «переописується виразом».

Висновуюча функція – діалектичне висновування, в якому модифіковану фіксацію першопорядкової пропозиційної функції отримують необхідним чи правдоподібним шляхом.

ТЕСТИ

МЕТАФІЗИКА. ВСТУП ДО ДИСЦИПЛІНИ

1. Іншою назвою метафізики слугує:

- а) перша філософія;
- б) друга філософія;
- в) початкова філософія;
- г) остаточна філософія.

2. Іншими назвами метафізики і фізики постають:

- а) перша і друга філософія;
- б) метатеорія і теорія;
- в) філософія і наука;
- г) псевдонаука і наука.

3. Вкажіть спосіб подання предмета метафізики:

- а) може бути зафіксований засобами чуттєвого пізнання;
- б) може бути зафіксований засобами раціонального пізнання;
- в) може бути описаний у чуттєвому досвіді;
- г) може бути описаний термінами спостереження.

4. Вкажіть, яким за природою є метод метафізики:

- а) трансцендентно-іманентним;
- б) трансцендентально-процесуальним;
- в) трансцендентально-феноменологічним;
- г) феноменологічно-трансцендентним.

5. Назвіть головні методи метафізики:

- а) аналіз і синтез;
- б) абстрагування й аналогія;
- в) узагальнення й обмеження;
- г) ідеалізація й екстраполяція.

6. Зазначте, з яких компонентів складена мова метафізики:

- а) категорій, екзистенціалів, концептів й абстрактів;
- б) категорій, функтивів, екзистенціалів й концептів;
- в) категорій, партикулярій, універсалій і трансценденталій;
- г) категорій, предикаментів, предикабілій і трансценденталій.

7. Назвіть типи метафізики:

- а) універсальна і спеціальна;
- б) трансцендентна і трансцендентальна;
- в) об'єктивна і суб'єктивна;
- г) феноменологічна і герменевтична.

8. Зазначте статус Аристотелевої метафізики:

- а) онтотелеологія;
- б) онтотеологія;
- в) онтологіка;
- г) онтогерменевтика.

9. Назвіть категорії, через які співвідносяться акт і потенція:

- а) форма і зміст;
- б) форма і матерія;
- в) форма і річ;
- г) форма і дія.

10. Вкажіть статус метафізики Томи Аквінського:

- а) органістично-механістична;
- б) органістично-неорганістична;
- в) креаціоністсько-органістична;
- г) креаціоністсько-механістична.

Вчення універсальної метафізики про абстрактну структуру

1. Зазначте, до яких порядків належать метафізичні поняття:

- а) емпіричного і теоретичного;
- б) емпіричного і трансцендентного;
- в) емпіричного і трансцендентального;
- г) емпіричного і концептуального.

2. Вкажіть, на підставі чого утворені універсалії:

- а) атрибутивного збігу;
- б) атрибутивного мовлення;
- в) релятивного збігу;
- г) реїстичного збігу.

3. Зазначте те, що підтверджує реальність універсалій:

- а) ідеальна референція;
- б) ідеалізуюча референція;
- в) абстрактна референція;
- г) абстрагуюча референція.

4. Вкажіть, розрізнення між чим передбачає атрибутивний збіг:

- а) індивідами і предикатами;
- б) категоріями й універсаліями;
- в) універсаліями і трансценденталіями;
- г) партикуляріями й універсаліями.

5. Назвіть види універсалій:

- а) однокатегоріальні й багатокатегоріальні;
- б) однореїстичні й багатореїстичні;
- в) одноатрибутивні й багатоатрибутивні;
- г) однорелятивні й багаторелятивні.

6. Вкажіть, який зміст виражають універсалії:

- а) категорії і кортежі категорій;
- б) партикулярії і кортежі партикулярій;
- в) трансценденталії і кортежі трансценденталій;
- г) концепти і кортежі концептів.

7. Назвіть те, що вважають партикуляріями у теорії тропів:

- а) властивості чи відношення;
- б) властивості чи якості;
- в) речі чи властивості;
- г) речі чи відношення.

8. Назвіть категоріальні онтології, через які співвідносяться реалістська і номіналістська онтології:

- а) двокатегоріальна й однокатегоріальна онтології;
- б) трикатегоріальна і двокатегоріальна онтології;
- в) чотирікатегоріальна і трикатегоріальна онтології;
- г) п'ятикатегоріальна і чотирікатегоріальна онтології.

9. Вкажіть, на якій розбіжності заснована фундаментальна онтологічна структура сутнього:

- а) матерії і форми;
- б) субстанції й акциденцій;
- в) субстанції й атрибутів;
- г) сутності й актів буття.

10. Вкажіть те, що називають трансцендентальною спів-участю:

- а) участь наслідку у своїй причині;
- б) участь виду у роді;
- в) участь індивіда у виді;
- г) участь матерії у формі.

ВЧЕННЯ СПЕЦІАЛЬНОЇ МЕТАФІЗИКИ ПРО КОНКРЕТНУ СТРУКТУРУ

1. Назвіть об'єкт вивчення спекулятивної космології:

- а) смисл світу як цілого;
- б) значення світу як цілого;
- в) форму світу як цілого;
- г) матерію світу як цілого.

2. Виокреміть проблему дослідження спекулятивної космології:

- а) шлях поставання Всесвіту;
- б) етапи поставання Всесвіту;
- в) поставання структури Всесвіту;
- г) поставання системи Всесвіту.

3. Назвіть характеристичну ознаку матеріальної субстанції:

- а) найпростіша;
- б) проста;
- в) складна;
- г) складена.

4. Зазначте головні типи поставання:

- а) акцидентальне, кількісне, якісне, місцеве;
- б) субстанційне, кількісне, якісне, місцеве;
- в) реїстичне, атрибутивне, якісне, кількісне;
- г) реїстичне, атрибутивне, релятивне, субстанційне.

5. Визначте шляхи буття, що засвідчують існування сутнього:

- а) складеність, випадковість, співучасть, шаблювання, порядок;
- б) співвідношення, співучасть, випадковість, шаблювання, порядок;
- в) композиція, співучасть, випадковість, шаблювання, порядок;
- г) композиція, гілеморфізм, співучасть, випадковість, порядок.

6. Назвіть об'єкт вивчення спекулятивної антропології:

- а) людина;
- б) індивід;
- в) особа;
- г) особистість.

7. Вкажіть статус людини у спекулятивній антропології:

- а) фізична істота;
- б) метафізична істота;
- в) ментальна істота;
- г) матеріальна істота.

8. Назвіть тотожне відношення, яке позначає субсистентність:

- а) буття і сутності;
- б) явища і сутності;
- в) основи і сутності;
- г) підстави і наслідку.

9. Виокреміть ознаки, які притаманні проекзистенції:

- а) сердечність, відданість, самопожертва, самозречення;
- б) відповідальність, відданість, самопожертва, самозречення;
- в) посвята, насолода, відданість, відповідальність;
- г) співбуття, відданість, самопожертва, самозречення.

10. Назвіть функцію метафізичної абстракції у теології:

- а) відокремлення Бога від матерії;
- б) розрізнення сутності й існування;
- в) розрізнення буття і сутності;
- г) відокремлення позитивних якостей буття від негативних.

ДІАЛЕКТИКА. ВСТУП ДО ДИСЦИПЛІНИ

1. Назвіть значення терміна «діалектика»:

- а) мистецтво суперечки про істину;
- б) мистецтво пошуку ідеї чи гіпотези;
- в) мистецтво переконання у слушності думки;
- г) мистецтво введення в оману.

2. Виокреміть те, що вивчає діалектика:

- а) загальне;
- б) всезагальне;
- в) загальник;
- г) узагальнене.

3. Оберіть метафору, якою описана діалектика в античній філософії:

- а) камінь;
- б) вода;
- в) річка;
- г) водойма.

4. Назвіть поняття, яким у німецькій філософії Нового часу виражена діалектика:

- а) структура;
- б) процес;
- в) еволюція;

г) революція.

5. Виокреміть спосіб співвідношення діалектики і філософії:

- а) це одне й те ж саме;
- б) філософія є частина діалектики;
- в) діалектика є розділом філософії;
- г) філософія є альтернативою діалектики.

6. Вкажіть, яка діалектика можлива:

- а) природи, суспільства і мислення;
- б) природи і суспільства;
- в) суспільства і мислення;
- г) природи і мислення.

7. Зазначте, на якому принципі побудована процесуальна діалектика Георга Гегеля:

- а) алфавітному;
- б) логічному;
- в) історичному;
- г) генетичному.

8. Виокреміть сучасне розуміння діалектики:

- а) метод метафізики;
- б) модернізація метафізики;
- в) альтернатива метафізики;
- г) модифікація метафізики.

9. Виокреміть об'єкт вивчення об'єктивної діалектики:

- а) субстанція-акцидент;
- б) субстанція-категорія;
- в) субстанція-суб'єкт;
- г) субстанція-об'єкт.

10. Виокреміть об'єкт вивчення суб'єктивної діалектики:

- а) субстанція-об'єкт;
- б) субстанція-суб'єкт;
- в) об'єкт-субстанція;
- г) суб'єкт-субстанція.

ВЧЕННЯ ОБ'ЄКТИВНОЇ ДІАЛЕКТИКИ ПРО ВСЕЗАГАЛЬНЕ ЯК СУБСТАНЦІЮ-ОБ'ЄКТ

1. Назвіть значення всезагального:

- а) субстанція-суб'єкт і субстанція-предикат;
- б) субстанція-об'єкт і субстанція-суб'єкт;

- в) суб'єкт-субстанція і предикат-субстанція;
- г) об'єкт-субстанція і суб'єкт-субстанція.

2. Виокреміть спосіб співвідношення всезагального й окремого:

- а) спільне для усіх об'єктів і притаманне для кількох об'єктів;
- б) спільне для багатьох об'єктів і притаманне для одного об'єкта;
- в) спільне для виокремлених об'єктів і притаманне для деяких об'єктів;
- г) спільне для деяких об'єктів і притаманне для виокремлених об'єктів.

3. Вкажіть на значення всезагального в античній філософії:

- а) суб'єкт-субстанція;
- б) Бог-творець;
- в) абсолютно спочиваюче буття;
- г) природоємна натура.

4. Назвіть значення всезагального у німецькій філософії

Нового часу:

- а) якісно єдиний речовий першопочаток;
- б) множина незмінних першоелементів буття;
- в) єдине й мінливе, виникаюче й зникаюче буття;
- г) перехід, відображення і розвиток.

5. Вкажіть на розуміння всезагального як субстанції-системи в об'єктивній діалектиці:

- а) об'єкт-субстанція;
- б) предмет-субстанція;
- в) матеріальна субстанція;
- г) ментальна субстанція.

6. Виокреміть універсальні способи існування субстанції-системи:

- а) природа, суспільство і мислення;
- б) перехід, відображення і розвиток;
- в) рух, час і простір;
- г) якість, кількість і міра.

7. Визначте форму руху:

- а) абстрактний рух;
- б) конкретний рух;
- в) соціальний рух;
- г) теоретичний рух.

8. Назвіть вид відображення у неорганічній природі:

- а) електромагнітний режим;
- б) тропізми;
- в) таксиси;
- г) несвідоме.

9. Назвіть вид відображення в органічній природі:

- а) механічна деформація;
- б) свідомість;
- в) гідротаксис;
- г) ідеальне.

10. Назвіть категорії сутності:

- а) основа, існування, річ;
- б) основа, явище, дійсність;
- в) необхідність, можливість, випадковість;
- г) причина, умова, привід.

ВЧЕННЯ СУБ'ЄКТИВНОЇ ДІАЛЕКТИКИ ПРО СУБ'ЄКТНИЙ ПРОЦЕС

1. Виокреміть спосіб співвідношення всезагального й окремого у суб'єктивній діалектиці:

- а) сутність і явище;
- б) причина і наслідок;
- в) людство і людина;
- г) суспільство і людина.

2. Зазначте визначення духа у процесуальній діалектиці:

- а) форма;
- б) цінність;
- в) принцип;
- г) культура.

3. Назвіть статус філософії у суб'єктивній діалектиці:

- а) знятий моральний дух;
- б) зняте мистецтво;
- в) знята релігія;
- г) знята Абсолютна ідея.

4. Назвіть наслідувача процесу становлення Абсолютного духу:

- а) локальна цивілізація;
- б) унікальна культура;

- в) наукова система;
- г) окремий індивід.

5. Назвіть мислителя, який першим вказав на провідну роль економіки в суспільному житті:

- а) Адам Сміт;
- б) Георг Гегель;
- в) Карл Маркс;
- г) Огюст Конт.

6. Виокреміть сутності, які Карл Маркс вважав реальними:

- а) релігія і мораль;
- б) мораль і право;
- в) економіка і політика;
- г) економіка і культура.

7. Зазначте, який чинник Карл Маркс називав джерелом і рушійною силою суспільного розвитку:

- а) Світовий дух;
- б) релігійні уявлення;
- в) ідеї, що оволоділи масами;
- г) класовий конфлікт.

8. Виокреміть назву Марксового системного уявлення про суспільство:

- а) цивілізація;
- б) культура;
- в) формація;
- г) домінація.

9. Вкажіть на значення ідеології у розумінні Карла Маркса:

- а) культурна свідомість;
- б) ціннісна свідомість;
- в) фальшива свідомість;
- г) критична свідомість.

10. Назвіть соціальний інститут, який, за Карлом Марксом, спричиняє відчуження:

- а) шлюб і сім'я;
- б) приватної власності;
- в) виробництва;
- г) права.

ДІАЛЕКТИЧНА ЛОГІКА ЯК ПРОБЛЕМА

1. У сучасному розумінні діалектична логіка вважається численням:

- а) порожніх, одиничних і загальних імен;
- б) власних, невласних і загальних імен;
- в) загальних, часткових й одиничних імен;
- г) загальних, особливих й елементних імен.

2. Виокреміть класифікаційний поділ діалектичної логіки:

- а) логіка явища, сутності й дійсності;
- б) логіка буття, сутності й поняття;
- в) логіка загального, особливого й одиничного;
- г) логіка речей, властивостей і відношень.

3. Визначте статус числення логіки поняття:

- а) числення загального, часткового й одиничного;
- б) числення роду, виду й індивіда;
- в) числення цілого частини й елемента;
- г) числення єдного, множинного й усякого.

4. Назвіть статус числення логіки сутності:

- а) числення єдного, множинного й усякого;
- б) числення цілого, частини й елемента;
- в) числення роду, виду й індивіда;
- г) числення загального, часткового й одиничного.

5. Вкажіть статус числення логіки буття:

- а) числення роду, виду й індивіда;
- б) числення цілого, частини й елемента;
- в) числення загального, часткового й одиничного;
- г) числення єдного, множинного й усякого.

6. Визначте напрям руху поняття у сходженні діалектичної логіки:

- а) від універсального до спеціального;
- б) від загального до спеціального;
- в) від абстрактного до конкретного;
- г) від загального до конкретного.

7. Назвіть категорії, які описують зміст закону взаємного переходу кількісних й якісних змін:

- а) сутність, явище, дійсність;
- б) форма, матерія, дія;
- в) причина, наслідок, привід;

г) якість, кількість, міра.

8. Назвіть категорії, які описують зміст закону виключення й єдності протилежностей:

- а) протилежність, суперечність, тотожність, розбіжність;
- б) протистояння, зняття, основа, тотожність;
- в) протилежність, перехід, розбіжність, основа;
- г) протистояння, відображення, основа, перетворення.

9. Назвіть категорії, які описують зміст закону заперечення заперечення:

- а) розвиток, перехід, спіраль у розвитку;
- б) розвиток, кумуляція, рух;
- в) розвиток, самозміна, спіраль у розвитку;
- г) розвиток, зняття, кумуляція.

10. Вкажіть принципи, які складають діалектичний метод:

- а) розвиток, взаємозв'язок, причиновість;
- б) рух, саморух, причиновість;
- в) суперечність, взаємоперехід, причиновість;
- г) взаємодія, розвиток, саморух.

Навчальне видання

**Гнатюк Ярослав Степанович
Рохман Богдан Михайлович**

МЕТАФІЗИКА ТА ДІАЛЕКТИКА

Вступ до конкуруючих метафізичних теорій

Критичний навчальний посібник

Підп. до друку 12.05.2026. Формат 60х84/16.
Папір офс. Друк цифровий. Гарн. Times New Roman.
Умовн. др. арк. 14,18. Тираж 300 пр.

Видавець – «Симфонія форте»
76008, м. Івано-Франківськ, вул. Глібова, 11
тел. (0342) 77-98-92

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців та виготівників видавничої продукції: серія ДК № 3312 від 12.11.2008 р.

Виготівник – ФОП Семко Я.Ю.
76008, м. Івано-Франківськ, вул. Глібова, 11
тел. +38-067-342-56-46