

## **ДОСЛІДЖЕННЯ І АНАЛІЗ ОСНОВНИХ АСПЕКТІВ МИСЛЕННЯ ВІД АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ДО НІМЕЦЬКОГО ІДЕАЛІЗМУ**

В епоху сумнівів особливо відчувається потреба в достовірному і позитивному знанні, у глибокому переконанні й упевненості, що ґрунтуються на загальних абсолютних принципах. Тому ставиться проблема у вигляді порівняльного вивчення філософського різмаїття і зіставлення певних етапів самовираження людського Я з різними типами ставлення людини до самої себе, до світу інших, до стійких цінностей культури, зіставлення інтуїції і мислення до тривалого руху часу в межах окремого людського життя й історії людства. Це, своєю чергою, якоюсь мірою відкриває перед істориком філософії можливість використати нетривіальний матеріал, який стимулює глибше усвідомлення генезису філософського знання і знання про людську особистість. Цей аспект проблеми пов'язаний із самовизначенням Я як неодмінною умовою, що дає людині можливість зрозуміти, наскільки це можливо, смисл і мету її життя.

На нашу думку, вирішальне значення для самовизначення Я має обґрунтована концепція “спорідненої праці” Г.С. Сковороди, згідно з якою гармонія людського буття залежить від дотримання кожним принципу “спорідненої праці”. У кожної людини є певні здібності, але не кожна знає про це, тому самовизначення людини може сприяти самопізнанню, може привести її до знання, до того, що вона має зробити в своєму житті.

Отже, поставимо собі за мету розкрити діалектичне співвідношення, на основі трансцендентного, констатації дуалізму чистого й емпіричного Я. Виходячи з мети дослідження формулюються його завдання: вивчення специфіки виявів самосвідомості у вигляді самовизначення Я як складової самосвідомості, яка, певною мірою, концептуалізується і розгортається на основі зв'язку з трансцендентним в історії філософії.

Історія не знає безперечно позитивної і безперечно раціональної філософії, та перед судом її немає абсолютної системи. Кто розуміє метод філософії і закони розвитку ідей разом з діалектикою людського мислення, той ясніше бачить всеєдину істину.

Розрізнення недискурсивного мислення, тобто мислення інтуїтивного і дискурсивного, або логічного, було запроваджено Платоном і Аристотелем. Дискурсивне мислення, яке Платон зараховував до сфери наукових висновків, опосередкованих доказами на основі розсудження, він ставив вище гадки, але набагато нижче недискурсивного, або інтуїтивного, мислення. У діалозі “Держава” Платон показує смисл життя людини у подоланні меж світу речей і зверненні людиною свого погляду до світу ідей: “... Люди немов перебувають у підземному житлі на зразок печери, вздовж якої тягнеться широкий провіток. З малих років у них на ногах і на шиї окуви, тому вони не можуть рушити з місця і бачать лише те, що безпосередньо перед очима, ніхто з них не може повернути голову через ці окуви. Люди звернені спиною до світла вогню, що горить далеко у вишині, а між вогнем і в'язнями проходить верхня дорога, огорожена невисокою стіною, немов ширмою, за якою фокусники помішують своїх помічників, коли над ширмою показують ляльок” [13, 324].

Згідно з Платоном, самопізнання – це неодмінна умова розуміння сутності світу; людина, що пізнала глибини себе, може прийти до звільнення і просвітлення, завдяки чому потрапляє в царство ідей на основі інтуїтивного недискурсивного мислення.

Недискурсивне мислення Аристотель називав актом нічому не підпорядкованого розуму, а емпіричне Я – як те, що забезпечує своїми діями розсудження. “Призначення людини – діяльність душі, узгоджена із судженням...”, – твердить Аристотель у “Нікомаховій етиці” [2, 64].

На відміну від Платона і Аристотеля, в яких ієрархічне впорядкування різновидів раціонального пізнання не супроводжувалось усебічним аналізом, у Плотіна аналіз став більш різнобічним, разом із його намаганням розмежування розуму й душі. У Плотіна розрізняється розсудження як дискурсивне мислення, позначене термінами *dianoia* і *logismos*,

яке є пізнавальною діяльністю, що розгортається у часі, спрямована назовні і тісно пов'язана з мовою, і недискурсивне мислення, завдяки якому без допомоги слів спостерігається розумоосягаюче. Можна сказати, що Плотін дав визначення недискурсивному мисленню як позачасовому акту, завдяки якому, без звернення назовні і без допомоги силогізмів, фіксується розумоосягаюче. Згідно з Плотіном, прерогативою розуму є недискурсивне мислення, а прерогативою душі – розсудження. Намагання Плотіна послабити суперечність між іманентними і трансцендентними характеристиками розуму виразилось у переконанні Плотіна в тому, що душа завжди розсуджує, але не завжди інтуїтивно мислить.

Отже, можемо твердити, що дискурсивне мислення, згідно з Плотіном, на відміну від інтуїтивного, значно більше звернено назовні, а саме: до чуттєво сприймаючого просторово-часового універсуму, а характерними рисами чуттєво сприймаючого світу є розгортання у часі і послідовна зміна станів. Водночас, недискурсивне мислення Плотін розумів як понадрозумове безпосередньо сукупне схоплення або сприйняття Єдиного, що досягається розумом і любить Творця у вигляді інтелектуальної інтуїції, яка дає можливість пізнанню розумоосягаючого як споглядання ідей.

Поставивши пізнавальну цінність у залежність від міри достовірності знання і розрізняючи тілесне, душевне і розумове бачення, Св. Августин вважав найдосконалішим, наскільки це можливо, розумове бачення, а саме – інтуїцію. Але, вирізняючи інтелектуальну інтуїцію і зовнішнє чуттєве сприйняття, Св. Августин не принижував значення чуттєвого пізнання загалом, надаючи людській душі посереднього положення у людини, яка орієнтована як до розумоосягального, так і до чуттєвосприймального світу. Завдяки такому положенню душі, людина, на думку Св. Августина, коли не має можливості досягнути розумом пізнавальне, вдається до послідовного переміщення уваги з одного об'єкту на інший, у чому виражається характер дискурсивного мислення, що є важливою передумовою для всебічного охоплення розумом сукупності об'єктів. Це засвідчує, що Св. Августин обґрунтовував своє вчення на антитезі змінності душі як про рухи душі в часі і незмінності Творця.

З епохи Св. Августина у зв'язку з урахуванням результатів, які були досягнуті логікою і феноменологією часу в XIV ст., широко вивчалась проблема зіставлення свободи волі й благодаті. Підґрунтям для цього було констатування Св. Августином, який спостерігав своє власне внутрішнє життя, того, що людина знає, що є добро, але її воля не підпорядковується їй. Він пише: "І дві мої волі – одна стара, друга нова; одна плотська, друга духовна, боролись у мені, і в цьому розбраті розривалась душа моя" [1, 193], чим відстоює онтологічний примат вічного над часовим і божественної волі над людською. Майже одночасно в пізньохристиянських теоріях інтуїції було відведено особливе місце розрізненню інтуїтивного й абстрагованого пізнання як недискурсивних способів пізнання, а відмінність між ними не могла бути розглянута як відмінність між інтуїцією і дискурсією. Згідно з теорією Д.Скота, інтуїтивне пізнання визначається присутністю об'єкта в актуальному існуванні, а отже, інтуїтивне пізнання є пізнання об'єкта, а абстраговане пізнання – це відволікання завдяки розумоосягальному уявленню від наявності або відсутності об'єкта, рівно ж від існування або неіснування речі, яка пізнається, що, своєю чергою, дає можливість формально виділити її загальну природу.

В.Оккам, виходячи з критичного перегляду думок Д.Скота між інтуїтивним і абстрагованим пізнанням, вилізував, що наявна річ не може бути названа однією єдиною як матеріальна, формальна, рухома або цільова причина акту інтуїції. Ставивши на перший план функціональну відмінність між інтуїтивним і абстрагованим пізнанням, попередньо відмовившись від каузального пояснення специфіки двох способів пізнання, В.Оккам визнавав це розрізнення правомірним на рівні як чуттєвого, так і інтелектуального пізнання. Інтуїтивне знання, згідно з Оккамом, це знання, завдяки якому може бути пізнано, існує річ чи ні, а абстраговане знання – це знання, завдяки якому це не може бути пізнано очевидно. Це засвідчує, що, на думку В.Оккама, інтуїтивне схоплення не може бути основою для неправдивого судження щодо існування чи неіснування об'єкту, незважаючи на його земну нечіткість, на протилежність абстрагованому пізнанню. Генезис цього різновиду пізнання, згідно з Оккамом, полягає в тому, що акт досконалої інтуїції незмінно супроводжується актом абстрагованого пізнання, а отже, досконале інтуїтивне пізнання, на думку мислителя, це,

насамперед, пізнання теперішнього, тоді як недосконале інтуїтивне пізнання – це пізнання минулого. Це засвідчує, що В.Оккам не виявляв особливого інтересу до теорії внутрішнього почуття Св. Августина і глибин підсвідомості, а розглядав інтроспекцію як різновид інтелектуального інтуїтивного пізнання. Внутрішні стани тих, хто пізнає, як їх безпосередній зв'язок з людською душею, на думку Оккама, сприймаються за допомогою інтуїції, однак чуттєвість і існування душі у цьому житті, на думку мислителя, інтуїтивно пізнаватись не можуть. Таким чином, виходячи з антисугестивності судження “я розумію”, яке дає змогу ідентифікувати відчуваючі акти як “мої”, давши, у такий спосіб, можливість зробити самоочевидність даного судження парадигмою будь-якої достовірності, В.Оккам у своїй теорії самосвідомості розгорнув думку Д.Скота про самодостатність природної достовірності внутрішнього досвіду, оскільки судження “я розумію” забезпечує екзистенційну безсумнівність самосвідомості як існуючого Я, що засвідчує безперечність власного існування.

На думку Р.Декарта, у філософії Нового часу інтуїція являє собою безпосередній, недискурсивний і достовірний спосіб інтелектуального пізнання, який реалізується в акті самосвідомості. Наголошуючи на тому, що інтуїтивне пізнання дає можливість точного осягнення сутності речі, а не лише констатування наявності та існування речі, яка пізнається, Р.Декарт намагався відмежуватися від схоластичного розуміння інтуїції як чуттєвого й інтелектуального досвіду, протиставляючи інтелектуальну інтуїцію як безперечно надійний спосіб набуття безсумнівних істин, а також з методичною послідовністю відмежовуючи чуттєву і інтелектуальну інтуїцію періоду схоластики. Згідно з Р.Декартом, людський розум інтуїтивно пізнає як власні акти й існування, так і свою сутність, що виявляється в мисленні, оскільки контрастно осягаюча субстанційна різнорідність матерії і духу перетворилась у Р.Декарта на умову “мислячої речі”. Відрізняючи інтуїцію розуму від достовірної дедукції, у якій, на думку Р.Декарта, знаходиться рух або певна послідовність і для якої не є неодмінною, як для інтуїції, наявна очевидність, він підкреслював потребу чіткого розрізнення цих способів достовірного пізнання, виходячи з проблеми зіставлення недискурсивного і дискурсивного мислення. Ці питання філософ виклав у “Правилах для керівництва розумом” як проблему зіставлення інтуїції і дедукції. “Під інтуїцією, – писав Р. Декарт, – я маю на увазі не хитке свідоцтво чуттєвості і не оманне судження уяви, яка невірно комплектує, а розуміння (conceptum) ясного й уважного розуму, таке легке і чітке, що не лишається жодного сумніву стосовно того, що ми розуміємо, або, що те ж саме, безперечне розуміння ясного й уважного розуму, яке породжується одним лише світлом розуму і є більш простим, а значить, і більш достовірним, ніж сама дедукція” [8, 84]. Одночасно в “Правилах для керівництва розумом” простежується прагнення Р.Декарта уникнути різкого протистояння інтуїції і дедукції, що виявляє тенденцію до систематичного наближення інтуїції і правильної дедукції. Це підтверджує синтетичну єдність загальної математики, обґрунтованої методологічним базисом, і субстанціональну єдність людського мислення, яке гармонійно співвідносить моментальність простої інтуїції розуму з часовим розгортанням дедуктивного умовиводу. Можна зробити висновок, що можливість зведення дедукції до інтуїції розуму, на думку Р.Декарта, одночасно дає можливість редукування достовірності дискурсивного пізнання до недискурсивного схоплювання, що забезпечує, немалою мірою, розуміння або споглядання ідей, а саме: ноєсис.

Продовжуючи дану тематику і спираючись на критичний огляд людської здатності до суджень, представник німецького ідеалізму І.Кант поставив головне питання, а саме: у якому вигляді або яким чином є можливими синтетичні судження а пріорі? У своїй праці “Критики чистого розуму” він намагається узгодити рецептивність чуттєвості із спонтанністю розсудку. “Людський розум, – пише І.Кант у передмові до “Критики чистого розуму”, – в одному з різновидів свого пізнання має незвичайну долю: його обсядають питання, яких він не може відкинути, оскільки вони задані йому його власною природою; але й не може відповісти на них, бо вони перевершують усі спроможності людського розуму” [10, 15]. Це означає, що, якщо розсудок вичерпав сили в антимоніях, то потрібно вийти за його межі. Розв'язання цієї проблеми І.Кант здійснив через постулат, згідно з яким чуттєвий досвід з погляду раціоналізму є неточним джерелом мислення, який виводить усе з досвіду, недооцінюючи спонтанність розсудку, а отже, не пізнання спрямоване на речі, а речі на пізнання; будь-яке пізнання починається зі спостереження, переходячи до понять і закінчуючи ідеями. Таким чином,

кантівська концепція трансцендентального іdealізму значною мірою, наскільки це можливо загалом, знімає суперечності раціоналізму й емпіризму.

Продовжує та завершує німецький іdealізм Г.Гегель. Він постулює людську свідомість як дзеркало, в якому Божественний Дух вбачає свій власний зміст. Людина, згідно з Гегелем, потрібна Богові для самосвідомості, в якій Божественний Дух цілком себе розгортає. Отже, філософ доходить висновку, що мислення має стати тотожним Буттю. Описуючи процес, під час якого Дух озовнішнюється, відпускаючи себе у чужу для нього форму – природу, а потім, пройшовши крізь історію і повернувшись до себе в людині, пізнає себе як суб'єкта і як субстанцію, в якій з предмета свідомості він перетворюється на предмет самосвідомості як поняття. Отже, самосвідомість, за Г.Гегелем, набула занадто абстрагованого характеру, майже втративши з поля зору саму людину з її екзистенційно-смісловим компонентом.

Щоб визначити закони історичного розвитку філософського мислення, потрібно, насамперед, вивчити ці рухи. Якщо йдеться про відносність усього, то що тоді відноситься в усіх відношеннях і до чого, що є в цих відношеннях? Говорити, що абсолютного немає, що дійсність і буття належать лише умовним і відносним речам, значить відкидати будь-яке буття і дійсність, або зводити умовне, чуттєве в абсолютне. Без того, що відноситься, неможна мислити відношення, взаємодії – без тих, хто взаємодіє, явища – без того, що являється, оскільки явища є відношення і взаємодії. Якщо сприйняттю доступні не самі речі, а лише їхні дії або відношення, то людське Я слід мислити як те, що полягає в основі цих дій і відношень. Завдяки відношенню речі, людське Я сприймає її і потрібним чином мислить те, що являється у явищі, діє в ньому та є в ньому. Це є неодмінною умовою будь-якої самосвідомості як такої. При аналізі явищ нашої самосвідомості ми знаходимо той загальний фактор, загальний закон, який зумовлює а ргіогі будь-яке сприйняття. Ті, хто вважає відносність верховним законом явищ, мають визнати, що в цілому уявлення є не абсолютними, а зумовленими тим, що лежить за їх межею. Отже, емпіричне Я опосередковане Я теоретичним. Кожне явище, як відношення або дія, неодмінно містить щось, що відноситься, через закон відносності, і, таким чином, людська свідомість у кожному відношенні вступає у відношення з тим, що являється. Це зумовлює істинну і вселенську віру в реальність світу, в реальність усього сутнісного. Без такої віри жодна людина не змогла б відрізнити суб'єктивного або сутнісного. Переконавання в реальності сутнього й зумовлює саму свідомість. Якщо твердять, що немає сутності речей, що є лише явища і що сутністю явища є самі явища, то ці твердження неодмінно знаходяться у запереченні і надають емпіризму, що відволікає, матеріалістичної тенденції, яка приводить чуттєве і речове у суть речей. Твердити, що існують одні лише явища, або, що одні лише відношення і дії без тих, хто діє, без того, що безпосередньо існує, означає впасти у загальну помилку. Якщо в емпірії даються лише відношення і явища, то через неодмінний і розумний закон мислення усвідомлюються і логічно робляться висновки про те, що зумовлює саму емпірію. Заперечуючи те, що відноситься, і знищуючи терміни відношення, знищується саме відношення і його можливість. Тому, емпіризм обмежується одним лише запереченням, але, одночасно заперечуючи сутність речей, емпіричне, або скептичне, мислення заперечує об'єктивність лише певного поняття, яке воно знаходить у своїй уяві, або в якійсь філософській системі, одним словом таке мислення заперечує буття трансцендентної сутності. Від суті і від істини речей емпіризм не може звільнитися, оскільки, якщо суть речей не знаходиться у тих “сутностях”, які заперечує емпірист, то вона вміщується у “силах природи”, і, якщо таємні сили є тими самими старими сутностями, але під новим ярликом, то суттю речей виявляються самі речі, тому що сутність речей справді являється, хоча й не є явищем. Верховний закон людської свідомості, як закон усіх явищ, не є відносність, адже все, що існує, існувало або буде існувати, є пронизаним початком відношень. Сукупністю своїх відношень до всіх інших речей та до власних своїх частин, визначається кожна річ як відношення послідовності, подібності, співіснування, розрізнення, причинності тощо, що без них жодна річ неможлива, що вони а ргіогі все зумовлюють, все розрізняють і все пов'язують. Коли емпіричне Я “відкидає” теоретичне, мислення людини стає просто мінливо-фізичним, або тільки емпіричним, яке є відносним. Уже визнано, що матеріалізм, який визнав матерію сутністю речей, є вченням метафізичним, оскільки визнання абсолютності речовини, сили, атомів і пустоти перебувають за межами будь-якого чуттєвого знання. На питання, як може обмежений людський розум

пізнати абсолютно сутнє як всезагальну й безперечну істину, коли говориться, що поняття абсолютного та поняття пізнання взаємно виключають одне одне; визнання абсолютного про себе поняття не може виключати пізнання.

Універсальність істинного знання як формальна всезагальність перебуває у суперечності з обмеженістю емпіричного змісту людських знань і виявляється у людини в специфічному вигляді як невідповідність між Я емпіричним і Я теоретичним, тобто як проблема дуалізму самопізнання. Оскільки людське знання за змістом є обмеженим і тому перебуває у суперечності з ідеальною безперечною істиною, то на основі цієї дуалістичної суперечності впливає ідеальне прагнення людини лишити значною мірою, але не повністю, емпіричний світ явищ, щоб пізнавати те, що є, як воно є. Отже, невідповідність між емпіричним обмеженим знанням емпіричного Я і ідеалом вселенської істини, яка виявляється в теоретичному Я – це і є головне джерело і стимул метафізичного світогляду, тобто така невідповідність зумовлює інтеграцію світогляду. Індуктивна психологія доводить, що все знання обґрунтовано лише одним досвідом, а досвід – одними почуттями, і що внутрішнє почуття помилково визнається ними простою вигадкою. Замість того, щоб досліджувати психологічну і логічну можливість, емпіристи твердять, що все людське пізнання цілком зумовлене чуттєвим досвідом, проголошуючи, таким чином, абсолютність досвіду.

Внутрішнє Я належить само собі. Щоб був будь-який досвід людина, як істота, яка відчуває і має почуття, має відрізнити всередині себе один стан своєї свідомості від іншого стану, а це можливо тільки з сприйняттям часу всередині самого себе. Сприйняття часу всередині самої людини – це є вічно “майбутній” процес життя. Майбутнім є те, що переходить з теперішнього, та щоб усвідомити об’єктивно будь-який стан свідомості, щоб її побачити, потрібно вийти з цього стану і відрізнити його від себе. Людина не може усвідомити себе і стати собі об’єктом, не виходячи з себе ідеально, що можна тлумачити як вищу самосвідомість, в якій усвідомлюється єдина особистість, що і є звільненням від емпіричної свідомості та її станів минулого, теперішнього і майбутнього. Свідомість минулого як минулого, майбутнього як майбутнього була б неможливою без “звільнення” людиною від свого емпіричного Я загальним способом. Відрізнити відчуття в часі є дією не часу, а свідомості, як здатності, що сприймає час. Першою умовою досвіду є свідомість часу, яка виводить суб’єкта за межі його емпіричного теперішнього стану, одним словом, час є найкращим свідком проти емпіризму, і, одночасно, стверджується факт необмеженого стану своєї свідомості у часі, яка виходить із себе в ньому ідеальним способом, не пасивно, а активно. Те саме стосується простору, оскільки об’єктивного, зовнішнього досвіду немає доти, доки людина не навчиться відрізнити Я від не-Я, тобто від зовнішнього її.

На основі проведеного дослідження доходимо висновку, що чисте Я розглядається як абсолютний універсальний суб’єкт, який співвідноситься з різноманітністю виявів особистості як центр із периферією.

Прагнення вирішити проблему особистості у відповідності з принципами теоцентризму значною мірою втілюється в зусиллях мислителів на основі самопізнання висвітлити людське життя як буття з Богом та надати гарантії самоцінності людини. Залежно від того, який смисл люди вкладали в поняття Бога, можна визначити, як вони, колективно чи індивідуально, оцінювали самих себе.

Самосвідомість і безпосередній зв’язок з трансцендентним, на думку таких філософів, як Сократ, Платон, Аристотель, Плотін, Св. Августин, Фома Аквінський, Г.С. Сковорода та багатьох інших не роз’єднує, а об’єднує людей, що, своєю чергою, створює перспективи подальшої розвідки в даному напрямі.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Блаженный Августин. Исповедь.* – М., 2006.
2. *Аристотель. Никомахова етика.* Соч.: В 4-х тт. – М., 1983. – Т. 4.
3. *Аристотель. О душе.* Соч.: В 4-х тт. – М., 1975. – Т. 1.
4. *Гегель Г. Феноменология духа. Философия истории.* – М., 2007.
5. *Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук: В 3-х тт. – М., 1977. Т. 3.*

6. *Гулыга В.В.* Гегель Г. – М., 1970.
7. *Гулыга В.В.* Кант И. – М., 1981.
8. *Декарт Р.* Правила для руководства ума. Соч.: В 2-х тт. – М., 1989. – Т. 1.
9. *Іваньо В.* Філософія і стиль мислення Г.С. Сковороди. – К., 1983.
10. *Кант І.* Критика чистого розуму. – К., 2000.
11. *Оккам У.* Свод всей логики. Об истолковании (фрагменты) // Антология мировой философии: В 4-х тт. – М., 1969. – Т. 1.
12. *Паиук А.* Проблеми суспільного розвитку в ідеології революційного демократизму України (Друга половина ХІХ – початок ХХ). – Львів, 1982.
13. *Платон.* Государство // *Платон.* Собр. соч.: В 3-х тт. – М., 1971. – Т. 3(1).
14. *Ситниченко Л.* Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии (Критический анализ). – К., 1990.
15. *Сковорода Г.* Пізнай у собі людину. – Львів, 1995.
16. *Скот Д.* Оксфордские сочинения // Антология мировой философии: В 4-х тт. – Т. 1.
17. *Шептицький А.* Як будувати Рідну Хату. – Львів, 2003.
18. *Шевців І.* За єдність церкви і народу. – Мельбурн, 1973.