КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

На правах рукопису

ГОРГОТА ОЛЕСЯ БОГДАНІВНА

УДК [1(091)+001.8]:141.1 “Гегель” “Ясперс”

Методологія історико-філософського дослідження: від раціоналістичного монізму Г.В.Ф. Гегеля до комунікативного плюралізму К. Ясперса

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
Ярошовець В.І.,
доктор філософських наук, професор

КИЇВ – 2007

ЗМІСТ

ВСТУП.....3

РОЗДІЛ 1. Теоретико-методологічні засади та джерельна база дослідження.....9

РОЗДІЛ 2. Реконструкція методологій Гегеля і Ясперса: основні принципи історико-філософського дослідження

2.1. Ідея універсальної історії людства в філософії Гегеля та Ясперса.....14

2.2. Історичний метод: історизм, історицизм в історико-філософському дослідженні.....36

2.3. Логіка в історії філософії: діалектика Гегеля та “Те, що охоплює” (Umgreifende) Ясперса.....62

РОЗДІЛ 3. Принцип комунікативного плюралізму в історико-філософській концепції Ясперса.

3.1. Поняття “екзистенційної комунікації” (existentielle Kommunikation).....92

3.2. Метод інтерпретації, тлумачення в історико-філософському дискурсі.....107

3.3. Позиція історико-філософського плюралізму Ясперса й моністична парадигма історії філософії Гегеля.....134

ВИСНОВКИ.....159

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....165

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сучасний історико-філософський дискурс пропонує варіативність у вирішенні проблеми визначення власного предмету та методу дослідження. Питання об’єктивності даного визначення пов’язане з розкриттям особистісного аспекту в історії філософії, з її

осмисленням у співвідношенні “суб’єктивне – об’єктивне”, з вивченням певного соціокультурного середовища, “історичної ситуації”, “сили тиску” певних ідеологічних парадигм, внутрішніх симпатій й антипатій.

Історію філософії, з одного боку, можна визначити як певну інтерпретацію історичного розгортання філософії, виявлену в певній філософській формі, дослідженій певною методологією, зародженою в межах певної філософської концепції. З другого боку, будь-яка раціоналістично осмислена історія філософії невідворотно набуває характеру своєрідного “скам’яніння”, втрачає “живий зв’язок” із сучасністю. Питання вибору однієї з наведених позицій пов’язане з подоланням протиріччя “раціональне – ірраціональне” в історії філософії.

Зазначені аспекти розкриваються в дисертаційному дослідженні крізь призму німецької традиції філософування: від філософії “класичного монізму” до філософії “постклясичного плюралізму”.

Розгляд проблеми методології історико-філософського пізнання, зазначеної в дисертації, починається з раціоналістично-моністичного визначення німецької філософії XIX – початку XX століття, що знайшла свій вираз у пошуці єдиного предмету та методу для всієї історії філософії. Зокрема, поняття “абсолютної ідеї” Г.В.Ф.Гегеля є фундаментальним для даного питання та одним із основних для вирішення проблеми, піднятої в даному дослідженні.

Західноєвропейська філософія XX століття, плюралістична та персоналістична за своїм спрямуванням, виходить із унікальності кожної особистості. У цьому аспекті визначається методологічний плюралізм К.Ясперса, що стає вихідною настановою формування “історико-філософського діалогу”.

Плідним джерелом вирішення зазначеної проблематики – формування методу осмислення історії філософії в сучасних умовах існування філософії – є порівняння гегелевої та ясперсової історико-філософських концепцій.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана в межах комплексної наукової програми Київського національного університету імені Тараса Шевченка "Наукові проблеми державотворення України", науково-дослідної роботи філософського факультету № 01БФ01-01 "Філософська та політична освіта в Україні на перетині тисячоліть".

Стан наукової розробленості теми. При розкритті зазначеної теми були враховані дослідження істориків філософії, що були здійснені в Західній Європі (зокрема, в Німеччині та Франції) XIX – XX століть, праці української та російської історико-філософських шкіл радянського періоду, а також сучасних вітчизняних дослідників історії філософії (зокрема, кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка). Визначальний вплив історико-філософської позиції Г.В.Ф.Гегеля підтверджує низка праць гегелезнавців, серед яких: В.Асмус, К.Бакрадзе, А.Богомолов, Т.Буачідзе, Б.Биховський, А.Гулига, І.Ільїн, Ж.Іпполіт, А.Каримський, А.Кожев, Ю.Кушаков, В.Малінін, Т.Ойзерман, В.Шинкарук, Г.Шпет та ін. Питання філософії історії та історії в екзистенціалізмі, у працях К.Ясперса зокрема, розкривається в дослідженнях: І.Бичка, О.Больнова, Р.Габітової, П.Гайденко, І.Голубович, Б.Григорьяна, М.Мамардашвілі, Ю.Пєрова, Л.Ситниченко, А.Тіпсіної, Л.Шестова та ін.

Джерелознавча база дослідження включає твори Г.В.Ф.Гегеля та К.Ясперса, російський та український переклади їхніх праць. Для з'ясування основ формування їх історико-філософських позицій залучені праці: І.Гердера, І.Канта, І.Фіхте, Л.Фоєрбаха, С.К'єркегора, М.Гайдеґґера.

Мета дисертаційної роботи полягає у вирішенні проблеми методології дослідження історії філософії на основі системного та компаративного аналізу історико-філософських концепцій Г.В.Ф.Гегеля та К.Ясперса, крізь призму традиції німецького філософування XIX – XX століть.

Досягнення поставленої мети здійснюється через вирішення **завдань**:

- дослідити основу формування ідеї універсальної історії людства у філософських концепціях Гегеля та Ясперса;
- розкрити сутність принципу історизму як основного в рамках гегелевої та ясперсової методології історико-філософського дослідження;
- показати джерела формування гегелевого методу раціоналістичної діалектики та ясперсового методу екзистенційного трансцендування;
- визначити сутність поняття “екзистенційної комунікації” в філософії Ясперса та його ролі в осмисленні “історико-філософського діалогу”;
- виявити взаємозв’язок екзистенційного розуміння та герменевтичного методу інтерпретації історії філософії;
- простежити еволюцію поглядів на історію філософії: від класичної моністичної парадигми Гегеля до постклясичної плюралістичної позиції Ясперса.

Об’єктом дослідження виступають історико-філософські концепції Г.В.Ф.Гегеля та К.Ясперса.

Предмет дослідження – основні принципи, методи, підходи та засоби історико-філософських методологій Г.В.Ф.Гегеля та К.Ясперса.

Теоретико-методологічними засадами дослідження є: по-перше, праці українських та російських філософів, в яких досліджуються загальнотеоретичні та методологічні проблеми історії філософії (Г.Аляєва, М.Бахтіна, І.Бичка, А.Бичко, В.Біблера, М.Булатова, В.Горського, М.Желнова, Н.Ємельянової, М.Кісселя, С.Кримського, П.Копніна, Ю.Кушакова, М.Макарова, М.Мамардашвілі, В.Міронова, Н.Мотрошилової, Т.Ойзермана, А.Пєрцева, К.Сергєєва, М.Ткачук, В.Ярошовця та ін.). По-друге, праці вітчизняних та зарубіжних фахівців у галузі філософії історії (А.Гулиги, В.Ляха,

В.Віндельбанда, Г.-Г.Гадамера, М.Гайдеґґера, Й.Г.Гердера, В.Дільтея, Р.Дж.Коллінгвуда, К.Поппера, П.Рікера, та ін.).

В основі дисертаційного дослідження лежить принцип історизму як універсальний для будь-якої методології осмислення історії філософії. Також застосовуються: метод системно-функціонального аналізу для виокремлення основних понять досліджуваних філософських концепцій Гегеля та Ясперса; компаративний метод для визначення приналежності гегелевої та ясперсової історико-філософських позицій до традиції німецького філософування, а також для виявлення особливостей їх філософських учень щодо філософій І.Гердера, І.Канта, Й.Фіхте, Л.Фоєрбаха, С.К'єркегора, М.Гайдеґґера. Залучений герменевтичний метод – тлумачення текстового матеріалу – що розроблявся у філософських вченнях В.Дільтея, Г.-Г.Гадамера. Також задіяний методологічний потенціал досліджень, напрацьованих в рамках історії філософії та філософії історії представниками західноєвропейської філософії XX століття (Баденської школи та французької школи "філософії історії філософії"), а також вітчизняної філософії Київської школи.

Наукова новизна дослідження полягає у вирішенні проблеми методології осмислення історії філософії на основі співвідношення історико-філософських концепцій К.Ясперса та Г.В.Ф.Гегеля, крізь призму традиції німецького філософування XIX – XX століть.

Наукова новизна отриманих результатів розкривається у наступних положеннях, які винесені на захист:

1. в осмисленні Ясперсом сутності історичного, спростоване гегелеве твердження про закритість єдиної, тотальної, замкненої картини всесвітньої історії людства; виявлена відокремленість ясперсової екзистенційної позиції щодо історії філософії від сцієнтистської, поданої у філософії Гегеля;
2. у традиції німецького філософування визначено існування двох типів історизму як двох картин історичної цілісності людства: гердеровий

плюралістичний, на який спирається Ясперс, та гегелевий моністичний, де історизм постає як тип раціональності;

3. розкрито “адогматичний”, “алогічний” характер історико-філософської позиції Ясперса, в основі якої лежить трансцендентний метод осягнення дійсності, на противагу логіцизму та раціоналістичній діалектиці Гегеля;
4. обґрунтовано ясперсовий варіант вирішення проблеми методології історико-філософського дослідження, що ґрунтується на принципі “екзистенційної комунікації”;
5. доведено значний вплив герменевтичного методу на формування ясперсової методології осмислення історії філософії, що проявляється в співвідношенні досвіду дійсності та свідомості людини;
6. у протиставленні класичної моністичної парадигми Гегеля та плюралістичної концепції Ясперса показано вирішення дилеми раціонального та ірраціонального в історико-філософському дослідженні у вигляді ідеї комунікації, діалогу.

Теоретичне значення дослідження полягає у спробі вирішення проблеми методології дослідження історії філософії, пошуку нових підходів до розв’язання протиріччя “монізму – плюралізму”, ”раціонального – ірраціонального”, в межах розкриття гегелевої та ясперсової історико-філософських концепцій.

Практичне значення. Матеріали дослідження можуть бути використані при розробці й викладанні нормативних курсів та спецкурсів з історії філософії та філософії історії.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою автора. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно.

Апробація результатів дослідження. Основні теоретичні положення й висновки дисертаційного дослідження доповідалися й обговорювалися на засіданнях кафедри історії філософії, аспірантських семінарах філософського

факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, окремі висновки та положення знайшли своє відображення у доповідях на міжнародних наукових конференціях: “Дні науки – 2004”, “Дні науки – 2006” філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка” (м. Київ, квітень 2003р., квітень 2006р.), “Людина – Світ – Культура. Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень” (м. Київ, квітень 2004р.), “Філософія і майбутнє цивілізації” (м. Москва, травень 2005р.), “Релігія і суспільство: нові преференції” (м. Чернівці, травень 2006 р.).

Публікації. Впровадження результатів дослідження здійснено у формі наукових публікацій: чотирьох статей, які були вміщені у фахових виданнях, затверджених ВАК України, та чотирьох тезах, опублікованих у матеріалах конференцій.

Структура дисертаційної роботи відповідає меті дослідження і послідовності вирішення поставлених завдань. Дослідження складається з трьох розділів, в першому з яких аналізуються теоретичні та методологічні джерела виникнення проблеми методології історико-філософського дослідження. У другому – прослідковується зв'язок історико-філософських концепцій із основними вченнями німецької філософії XIX – початку XX століття в питанні осмислення сутності історичного. У третьому розділі дисертаційного дослідження визначаються основи формування “екзистенційного варіанту” методології пізнання історії філософії.

РОЗДІЛ 1
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ

До уваги беруться праці, в яких досліджуються загальнотеоретичні та методологічні проблеми історико-філософської науки (Г.Аляєва, В.Асмуса, В.Бабушкіна, І.Бичка, В.Біблера, М.Булатова, В.Горського, Б.Губмана,

С.Гусєва, М.Желнова, С.Кримського, П.Копніна, В.Ляха, М.Макарова, В.Малініна, М.Мамардашвілі, В.Міронова, Н.Мотрошилової, І.Нарського, Т.Ойзермана, П.Пєрова, А.Пєрцева, К.Сергєєва, Е.Соловйова, М.Ткачук, В.Ярошовця та ін.);

Відзначаються праці фахівців у галузі філософії історії (В.Віндельбанда, Г.-Г.Гадамера, М.Гайдеґґера, Й.Г.Гердера, А.Гулиги, В.Дільтея, І.Канта, Р.Дж.Коллінгвуда, В.Ляха, Ю.Пєрова, К.Поппера, П.Рікера, К.Сергєєва, Й.Г.Фіхте та ін.);

Розкриваються вчення, присвячені аналізу німецької філософії XVIII – початку XIX століття (К.Бакрадзе, М.Бикової, Б.Биховського, А.Богомолова, Т.Буачідзе, Р.Габітової, П.Гайденко, А.Гулиги, І.Ільїна, А.Каримського, М.Кісселя, А.Кожева, В.Нерсесянца, Ю.Пєрова, К.Сергєєва, К.Фішера, В.Шинкарука, Г.Шпета та ін.);

Нескінченною є низка праць гегелезнавців (В.Асмуса, К.Бакрадзе, А.Богомолова, Т.Буачідзе, М.Бикової, Б.Биховського, Ж.Валя, А.Гулиги, І.Ільїна, Ж.Іпполіта, А.Каримського, М.Кісселя, А.Кожева, П.Копніна, В.Ляха, В.Малініна, Н.Мотрошилової, І.Нарського, В.Нерсесянца, Т.Ойзермана, Ю.Пєрова, К.Сергєєва, В.Шинкарука, Г.Шпета та ін.);

Відчутною є спадщина дослідження філософсько-історичної та історико-філософської концепцій Ясперса, а також філософії екзистенціалізму (В.Асмуса, І.Бичка, О.Больнова, Р.Габітової, М.Гайдеґґера, П.Гайденко, І.Голубович, Б.Григорьяна, В.Дільтея, М.Мамардашвілі, Г.Менде, Ю.Пєрова, В.Попкова, Л.Ситниченко, А.Тіпсіної, Л.Шестова та ін.).

XIX століття – епоха “народження історичного розуму”. Саме тоді відбувся перехід від осмислення природи до осмислення історії людства. Про що свідчать праці Канта, Фіхте, Гегеля, Фоєрбаха, представлені у даному дисертаційному дослідженні.

У полеміці з Гегелем Ясперс намагався спертися на дослідження Канта. Залежність змісту філософування Ясперса від Канта яскраво виражається,

враховуючи те, що традиція феноменологічної та екзистенційної філософії в Німеччині XX століття формувалася в опозиції до неокантіанства, як спосіб його подолання.

На відміну від свого сучасника й учня І.Г. Гердера, І. Кант виявляє деякі елементи “Філософії світової історії” з точки зору свого розуміння природи або сутності людини. Його праці розкривають погляд на історію як на необхідний процес, який має свій початок, кінцеву мету, етапи поступового розвитку та рушійні сили йому іманентні. Вже в рецензії на книгу Гердера “Ідеї до філософії історії людства” (1785) можна зустріти положення, яке достатньо характеризує точку зору Канта по цьому питанню. Матеріал для філософії історії або, як висловлювався сам Кант, історії людства згідно з її призначенням в цілому неможливо знайти ні в метафізиці, ні, звичайно, в історичних фактах і музейних експонатах самих по собі; їх можливо виявити лише в діяннях людини, завдяки яким вона розкриває свій характер.

“Стрижень” історико-філософської спадковості Гегеля – його діалектичне заперечення. Як відомо, головним завоюванням класичної німецької філософії, особливо гегелевої, була діалектика як вчення про розвиток в його найзагальнішому та найповнішому вигляді. Класична німецька філософія є німецьким національним продуктом, і її неможливо зрозуміти поза контекстом соціальної й культурної історії Німеччини, без врахування таких основ, як ідейно-теоретична спадщина Реформації, раціоналістична традиція Лейбніца – Вольфа, раннє німецьке Просвітництво і т.д. З іншого боку, це – продукт розвитку світової (передусім європейської) культури, що вмістила в себе досягнення французького Просвітництва, англійської філософії, тощо.

Наприкінці XIX – на початку XX століття відбувається перегляд раціоналістичної методології гегелевої філософії. Прикладом чого можуть слугувати праці представників: німецького романтизму, “філософії життя” (Дільтей), німецького екзистенціалізму (К’єркегор, Ясперс, Гайдеґер).

Всередині спільного потоку “філософії життя” з притаманними різним її варіантам багатоманітними трактуваннями життєвого процесу (біологічними, організмічними, психічними, соціально-історичними та ін.) екзистенційна філософія постала як її різновид, в якій життя інтерпретоване в своєрідній формі “екзистенції”. У тій мірі, в якій “життя” трансформувалося в своєрідну форму “екзистенції”, що зрозуміла як глибинний, повністю неповторний та інтимний спосіб людського існування, шляхи екзистенційної філософії та “філософії життя”, що виходила з первинної даності та домінування над-індивідуального (біологічного, психологічного та суспільно-історичного) універсального життєвого процесу, розійшлися.

“Філософія життя”, що виходила з визнання всезагального становлення та процесуальності всього сущого, містила передумови для формування різних версій філософського історизму. Екзистенційній філософії з самого початку притаманне негативне відношення до суспільно-історичної реальності в тій мірі, в якій суспільні форми й способи суспільної життєдіяльності людей трактувалися нею як недостовірні та відчужені.

Філософське вчення Ясперса, що продовжує й розвиває деякі основні положення філософії життя та феноменології, склалося за вирішального впливу, зокрема, Канта, Гегеля, К’єркегора й Макса Вебера. Разом із К’єркегором Ясперс бачить сенс істинного філософування у постійному зверненні до проблеми екзистенції й трансценденції; у Вебера він переймає позицію неупередженого й “вільного від оцінювання” підходу до філософських досліджень. Спираючись на ці положення, Ясперс створює свою методичну філософію, за допомогою якої він прагне зберегти себе вільним для усіх можливостей, включаючи абсолютне “Так” ірраціональної віри й абсолютне “Ні” нігілізму, при цьому не приймаючи остаточного рішення.

На відміну від Гайдеґґера, який прагнув дистанціюватися від екзистенційної філософії, Ясперс називав власну філософію “екзистенціалізмом” (Existenzphilosophie). Однак і він у суттєвих моментах

вийшов за межі того, що можна вважати “чистим типом” екзистенційної філософії. “Чистий тип” екзистенційної філософії, або “чиста екзистенційна філософія” – це типологічне історико-філософське поняття, що конструюється методом послідовної змістовної експлікації набору найбільш суттєвих вихідних установок екзистенційного філософування. Конструювання такого “чистого типу” екзистенціалізму продемонстрував сучасний німецький філософ О.Больнов (“Екзистенційна філософія”).

Процес часткового перегляду основ екзистенціалізму яскраво виявився у Ясперса з середини 30-х рр. XX століття, із введенням поняття “Того, що охоплює” (Umgreifende) й наступною розробкою вчення про “трансценденцію” та “філософську віру”. На цій основі у нього з’явилася можливість ставити та вирішувати проблеми філософії історії, що передбачають осмислення історичного процесу, в тому числі й історико-філософського, в його єдності, цілісності, загальній спрямованості.

У праці “Витоки історії та її мета” Ясперс, обговоривши методологічну проблематику філософії історії, обґрунтував відкритість та незавершеність історичного процесу і неможливість існування однієї-єдиної тотальної інтерпретації цілісності та смислу історії. Потім він все ж сконструював одну з можливих плюралістичних схем світової історії, власний варіант філософії всесвітньої історії. У “Вступі до всесвітньої історії філософії” Ясперс не запропонував змістовної реконструкції, не створив власної “загальної картини” і не обґрунтував перевагу деякої “предметної схеми” всесвітньої історії філософії. Про зміст філософської думки минулого в її історичному русі автор читачу майже нічого не повідомляє, навіть у формі ілюстрацій. Не реалізував він тут змістовно і свою програму філософської історії філософії на базі філософії історії, тобто осмислення всесвітньої історії філософії в контексті всесвітньої історії.

РОЗДІЛ 2
РЕКОНСТРУКЦІЯ МЕТОДОЛОГІЙ ГЕГЕЛЯ І ЯСПЕРСА:

ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

2.1. Ідея універсальної історії людства в філософії Гегеля та Ясперса

На сьогоднішній день проблема цілісності й єдності історії й історії філософії набула своєї гостроти. В руслі її вирішення сучасними філософськими напрямками пропонується “атомізація” історії до одиничних “фактів” і подій, перенесення принципу іманентності на індивідуальні історичні утворення в їх унікальності, самодостатності й самоцінності. Декларування відмови від гегелевої ідеальної конструкції історії, історії філософії – початковий етап знаходження нових методів вирішення проблеми їх дослідження в сучасних умовах.

Для Гегеля всесвітність, єдність і цілісність людської історії, історії філософії не було проблемою; як факт в його час вони були достатньо загальновизнаними, йому необхідно було лише пояснити їх.

Варто відмітити, що поняття “історичність” вперше з’явилося в лекційних курсах Гегеля з історії філософії в Гейдельберзі 1817 р. та відносилося до оцінки грецького духу, його значення в історії “знаходження думки самої себе” [53, с.72] У вступі до історії філософії Гегель пояснює свій задум і стверджує пріоритет нескінченного духу перед кінцевим, світового розуму перед людським. Він не обмежується дослідженням фактично даного в історії, що є, на його думку, першопочатковим, зовнішнім способом проявлення істини як чуттєвого предмету; а прагне охопити історичний зміст в цілісності, дослідити його духовні основи.

Всесвітню історію людства Гегель визначив предметом філософсько-історичного осмислення. Як зазначає А.Каримський, термін “всесвітня історія” (Weltgeschichte) став невипадковим: із усієї сукупності питань філософії історії Гегель надав перевагу дослідженню передусім всесвітньому характеру людської історії, її закономірностей й етапів, оскільки вважав, що саме вони –

“ключ” до осмислення більш конкретних механізмів суспільно-історичних процесів [116, с.32].

У формуванні філософсько-історичної концепції, погляду на всесвітню історію людства Гегель багато в чому наслідував своїх попередників та сучасників: Канта, Гердера, Фіхте, романтиків, з якими полемізував. Водночас, філософсько-історичне вчення Гегеля є невід’ємним компонентом його системи в цілому; його концептуальний зміст і методологія знаходяться у тісному взаємозв’язку з поглядом на історію філософії.

У межах співвідношення цілого та частини – суспільства та індивіда – Гегель вважав неправомірним переносити механізм індивідуальної мотивації на суспільство в цілому, на історію. На його думку, необхідна послідовність ступенів розвитку духу в всесвітній історії складає логіку історії, “логічне в ній”. [183, с.18-19] Заперечуючи прагнення Канта і Фіхте до апріорного конструювання філософії історії з принципів без опори на фактичну історію, Гегель наголошував на тому, що філософія історії повинна виходити з даного, з того, що було насправді, засвоювати емпіричний матеріал. Він стверджував, що єдина думка, яку він вносить у філософію історії з загальнотеоретичної філософії, є визнання того, що розум панує в світі і що тому всесвітня історія сама по собі розумна. Нерозумне, ірраціональне, власне випадкове, що не несе в собі необхідного, залишається поза філософським розглядом історії.

Таким чином, апріорна філософія історії, за Гегелем, неможлива; але так само неможлива й побудова її апостеріорі, виведення з історичних “фактів”. Як відмічають Ю.Пєров та К.Сєргєєв, в основі історичного процесу лежить деяке “несвідоме” [183, с.29-30], виражене Гегелем у формулюванні “хитрості розуму” в історії, звідки розкривається механізм діяльності світового духу. Як виявилося, смисл і значення історії (не лише в цілому, але й окремих дій), як правило, недосяжний учасникам.

Кант послідовно аргументував висновок, за яким ніякий “науковий” аналіз, ніяке наукове пізнання емпіричної історії в її багатоманітних подіях і діях,

включених у причинні зв'язки, не в змозі встановити який-небудь смисл історії в цілому і передусім тому, що "ціле" історії досліднику, як учаснику, в досвіді ніколи не дано. Якщо хочуть представити історичний процес у формі цілісності, необхідно помислити його як доцільний, що здійснює деяку мету.

В основі кантівського трансцендентального методу дослідження історичного лежить принцип доцільності, як необхідність узгодження трансцендентальних ідей. За Кантом, принцип пізнання речей природи не виводиться з досвіду, оскільки має позачуттєвий характер, відноситься до сфери трансцендентальних ідей. Принцип доцільності лежить в основі пізнання усієї сукупності речей природи і відповідає загальній єдності принципів пізнання.

Покладаючи в основу історії телеологічний принцип, Кант ставить питання узгодження ідеї та емпірії. Новий мотив по відношенню до історичного пізнання міститься у тому, що слід побачити за спонтанністю цілей логіку історичного процесу як розвитку в певному напрямку. Ідея створює зв'язок суджень і надає їм статус необхідності.

Визначаються головні пункти розробленої Кантом філософсько-історичної проблематики:

- з боку змісту він схоплює й експлікує хід світової історії як необхідний і закономірний в собі процес виявлення в часі всезагального моменту природи людини, а не які-небудь особливі сторони його існування;
- з боку форми думки він заявляє самосвідомість як спосіб осягнення історичних явищ й епох, але не проводить його як принцип пізнання.

Необхідність самосвідомості виявляється у Канта передусім у вимозі для наукового погляду форми систематичності й завершеності, що під силу лише самосвідомому та розумному мисленню.

На думку Р.Дж.Колінгвуда, Кант розглядає історію як поступ раціональності та, водночас, і як розвій у раціональності. [124, с.159]

І.Г.Фіхте продовжує лінію Канта у розробці основ наукової форми філософії всесвітньої історії та іманентного принципу всесвітньо-історичного процесу. Проте, на відміну від Канта Фіхте розуміє, що “Логос історії” відкривається лише індивідам, які підняли себе до точки зору самосвідомості та поняття. Це відноситься як до філософів, так і до всесвітньо-історичних особистостей.

Разом із тим, як і Кант, Фіхте не цікавиться емпіричною, випадковою стороною історичного процесу, взятою самою по собі; але прагне прояснити необхідність і розумність розгортання сутності людини в часі; потім – звернутися до хронології. “Науковчення” Фіхте – це “наука, що возвеличується понад усяким часом і всіма епохами, що осягає єдине та є основою для всіх епох” [225, с.372] З цієї науки випливає з необхідністю філософія історії, яка має своїм предметом загальний план історичного процесу – “поняття єдності всього земного життя людства”. [225, с.365]

Водночас “мета земного життя людства міститься у тому, щоб встановити в цьому житті всі свої відношення вільно та згідно розуму”. [225, с.366] Такий принцип філософії історії Фіхте розгортається ним у його роботі “Основні риси сучасної епохи”. Постановка завдання у Фіхте суто філософська. Він задається питаннями: яку епоху переживає людський рід і які епохи він повинен пережити з необхідністю?

Вирішуються вони, на думку Фіхте, на основі істинного розуміння призначення людини та мети її розвитку. Ця мета є законом розуму, який люди повинні з необхідністю виконувати, щоб стати й залишатися людьми. Так як розум, за Фіхте, складає нашу власну самодіяльну сутність, то людина повинна сама ставити собі цю мету й свідомо, вільно її здійснювати. На відміну від Канта, для Фіхте не існує природи, як визначального начала для людини, щоб вона була чимось іншим, ніж сам розум. “Де розум не може діяти через свободу, він діє як смутний інстинкт... Інстинкт сліпий, це – свідомість без розуміння причин. Свобода, як протилежність інстинкту, є “зрячою” і ясно

усвідомлює основи своїх дій. Але загальна основа цих дій свободи є розум...” [225, с.367]

За визначенням Р.Дж.Колінгвуда, обґрунтовуючи історичність у сфері людського буття, Фіхте бере до уваги особливий характер кожного періоду історії. [124, с.167] Таке бачення засновується на завданні проаналізувати сучасну йому добу. Власне, така проекція на сучасність лягла в основу історичного погляду періоду німецької класичної філософії.

Фіхте прагне виявити концептуальну схему, що лежить в основі часової послідовності історичних періодів; визначити “апріорних основ” історії, слідуючи Канту.

Питання “що являє собою історія: занепад цінностей чи цілеспрямований прогрес?” веде за собою віру в історичний розум та визначення історії як ходу розвитку духу, що виникає із субстанції буття .

Загальна конструкція філософії історії Гегеля є відверто телеологічною. Мета, поставлена наприкінці всесвітньої історії, одночасно здійснює себе в процесі, є істинно діяльним началом у ньому, “двигуном”. Все, що існувало й існує в історії, набуває своє значення і смисл лише в співвіднесенні з метою – як із конечною метою історії, так і з історичними цілями кожного її ступеня.

Телеологія всесвітньої історії, за Гегелем, – це телеологія об’єктивна: мета належить субстанційному розуму, “поняттю”, і йому дана лише в формі несвідомого прагнення. [183, с.33] Гегель наголошував на тому, що розум із його метою – іманентний в “історично конкретному бутті”, може здійснюватися лише в історичній реальності і завдяки їй. Це положення є аргументованим у гегелевій системі абсолютного ідеалізму з властивим йому тлумаченням центральних понять: “мислення”, “поняття”, “субстанція-суб’єкт”, “логічне”, “історичне”.

За висловом В.Ляха, зіткнення суперечливих моментів проблеми історизму, що розглядалася в XX столітті, має в своїй основі “полеміку між гегелевим монізмом та кантівським дуалізмом і лягають на підготовлений вже

Гегелем ґрунт дихотомічного розчленування “історії” як Geschichte та Historie”. [142, с.51]

Введення Кантом та Гегелем в обіг філософської думки розрізнення смислу історії на Geschichte та Historie було зумовлене, з одного боку, внутрішніми мотивами, вихідними принципами філософських систем цих мислителів: у Гегеля, передусім, – принципом тотожності буття та мислення, а також принципом розвитку, а, конкретніше, необхідністю розв’язання проблеми буття об’єктивного духу в соціальному просторі та часі держави як “хронотипу” всесвітньої історії (адже реальна історія, за Гегелем, передбачає відповідь не тільки на запитання коли, але й де), у кантівській позачасовій філософії історії – трансценденталізмом його фундаментальної епістемології [142, с.53].

Філософська, або, як ще каже Гегель, всесвітня історія розуміється ним як така реальність, котра на відміну від емпіричної історії, що містить у собі тільки події та фактологічні описи, має статус дійсності. Власне, місце цієї дійсності визначається вже формальною структурою “Філософії духу”, яка містить у собі вчення про суб’єктивний, об’єктивний та абсолютний дух, тобто про індивідуальну свідомість, об’єктивні форми суспільної свідомості і, нарешті, про головні форми духовного життя: мистецтва, релігії, філософії та науки.

Історія у строгому значенні, згідно з Гегелем, постає лише за наявності держави як найвищої форми вияву моральності та водночас як принципу мислення: підведення одиничного під логічно-всезагальне. Geschichte у нього є, по суті, буттям у соціальному просторі та часі держави як земного втілення об’єктивного духу [142, с.55].

В історії, на думку Гегеля, принципово не виникає нових ідей. Виникнення нового може бути пов’язаним лише з несподіваним і новим розглядом відомих вже ідей або теорій у контексті інших відомих ідей і теорій, несподіваними асоціативним зв’язками між ними, що надає і першим і другим нових смислів і

образів. В “Лекціях з історії філософії” він розгортає це положення, вказуючи на те, що історія є актом думки, яка завжди приходить до самої себе, знаходить себе і тоді існує і є дійсною.

Отже, історія “самоздійснення – самознаходження” духу, або, інакше, історія досягнення свободи як прогрес розвитку мислення свободи, постає у Гегеля онтологією історії (тобто Geschichte), що можлива лише як реалізація людством певних напередвизначених принципів мислення, а отже й як історичний (historische) процес об'єктивного пізнання. Власним об’єктом історичного пізнання стає тут сам об’єктивний дух, втілений у соціальних інститутах [142, с.56].

Geschichte вказує на природність, або, природно-історичність (ґенезу), процесів соціального розвитку; Historie – на усвідомлену, що реалізується через проект майбутнього та досвід минулого, реалізацію людиною пізнавальної діяльності в історії (Geschichte) та культурі. Historie оперує дійсними фактами подій та формально-нормативними засадами людських вчинків; Geschichte повертає нас до смислів людської поведінки, розуміння мотивів її усвідомленого здійснення та критичного оцінювання.

У “Вступі до історії філософії” Гегель стверджує принципову неототожнюваність у кожний конкретний відтінок часу “внутрішнього смислу” історичного процесу та знання цього смислу; саме цим завжди передбачається смислова завершеність історичного процесу.

Таким чином, констатація історії (чи то як Geschichte, чи то як Historie) завжди має “понятійну” природу. Цей висновок випливає з того, що гегелеве Поняття цілком “знімає” як смислову послідовність розгортання часовості буття, так і смислову послідовність хронології історичних знань. Поняття, таким чином, посідає місце Бога есхатологічної парадигми і водночас виконує функції галілеєвого споглядача (парадигми ньютонівської механіки) [142, с.58]. А історизм виступає тут універсальною тематизацією історії, яку можна охопити одним поглядом, від початку до кінця. Звідси й маємо

спостережуваний “феномен згортання історії” та переосмислення її органічного розвитку як процес “розгортання наперед згорнутого”, за передбачуваним із самого початку Проектом історії.

У гегелевій концепції філософської історії синтезовані моменти, що вже були так чи інакше тематизовані та опрацьовані попередньою просвітницько-історичною думкою XVIII століття. Головними рисами цих концепцій та поглядів на історію були споглядальна описовість та водночас і відмова від зведення історії до фактології та опису історичних подій, спроба науково-раціонального та нормативно-етичного обґрунтування зумовленості соціальних змін [142, с.60]. Уявлення про історію як зведення знань про минулі історичні події та хронологію подій перетворюється в картину історичного цілого, якому притаманна внутрішня закономірність розвитку.

Варто зазначити смислову схожість фундаментальних проектів Гегеля і Гердера, твори якого насичені прагненням розкрити смисл і значення історичного процесу. У передмові до “Ідей філософії історії людства” Гердер писав, що ще в досить ранній молодості його турбувало питання: “Якщо все в світі має свою філософію й науку, то чи не повинна так само і вся взагалі історія людства мати свою філософію й науку? Усе наводило мене на цю думку: метафізика й мораль, фізика й природознавство і більше всього релігія” [62, с.5].

Спростування Гердером раціоналістичних уявлень про ідеали та кінцеву мету історії лягло в основу методології історичного пізнання західноєвропейської філософії XX століття. Популярним є гердеровий “моральний аргумент”, згідно з яким за припущення кінцевих станів прогресу всі попередні покоління людей в історії виявилися б лише засобом для завершального в історії останнього покоління, яке лише одне в змозі “насолодитися плодами історії”.

Привабливість та актуальність гердерового принципу історизму полягає саме у звільненні історії від телеології, “метафізики”, умоспоглядального

конструювання цілісності історії з необхідною для неї послідовністю, лінійністю, стадіальністю. Проте Гердер зберіг уявлення про єдність людської історії, що забезпечується взаємодією народів і культур, а також спільну направленість історичного прогресу в напрямку удосконалення людської гуманності. Ці два важливі для нього положення не пов'язані необхідним чином із твердженням унікальності й самоцінності історичних станів. Як зауважують К.Сєргєєв та Ю.Пєров, Гердер немов пропонував мисленнєвий експеримент: якби на землю ступила одна-єдина людина, то мета людського існування була б уже досягнута в ньому [197, с.35].

На думку А.Гулиги, Гегель сприйняв думки Гердера про поступовий розвиток людства, глибше сформулював ідею історичної необхідності, що управляє суспільством, "але його успіхи часто були куплені ціною втрати деяких наукових результатів, досягнутих Гердером": був втрачений глибокий інтерес до ролі матеріальних факторів у житті суспільства, з'явилося прагнення "підігнати" історію під умоспоглядальну схему [80, с.63].

В.Лях виділяє такі головні моменти не концептуальної, а смислової подібності філософсько-історичних поглядів Гегеля і Гердера:

- рішуче відкидання обома філософами механістичної картини світу та характерної для неї механічної каузальності й активному засвоєнні органічного бачення світу;
- відмова від хронології як самодостатнього підґрунтя для історичної науки та навантаженні природної часовості телеологічним смислом;
- прийняття "сутнісного", "внутрішнього" як сутності, що іманентно й цілеспрямовано діє в природі у напрямку розгортання власних напередпокладених смислів та визначень і завжди передує власне розумовим діям людини, спрямованим на розкриття цих смислів та визначень. [146, с.62]

Сучасні філософські напрямки (зокрема, "філософія життя", екзистенціалізм, герменевтика) у своєму прагненні філософськи осмислити

історію на шляху подолання гегелевої спекулятивної метафізики мали можливість в суттєвих моментах спиратися на ідеї філософії історії, сформульовані саме Гердером. Найбільш співзвучними виявилися ті його положення історизму, в яких із послідовністю стверджувалася іманентність історії.

Найбільшу складність для історії філософії, що конституювалася на екзистенційному фундаменті, складало обґрунтування цілісності та єдності всесвітнього історичного процесу. Філософія історії не може осмислювати історію, не передбачаючи в тій чи іншій формі її завершення, – нехай не тут і не зараз, але в принципі, як мислимого й можливого завершення. Без подібних засновків не вдавалося обійтися навіть у тих версіях філософії історії, зі змісту яких прагнули виключити будь-які елементи фіналізму та телеології.

Поняття історичності в екзистенційній філософії визначалося передусім у відношенні людини до історії: як своєрідна структура мислення того, хто прагне осмислити історію. Зокрема, Гайдеґґер наголошував на тому, що особистісне буття фактично завжди має свою “історію” і може мати її, оскільки буття цього сущого конституйовано за посередництва історичності. На його думку, історія буття ніколи не в минулому, а завжди попереду. Вона несе на собі і визначає будь-яку людську участь і ситуацію.

Гайдеґґер відмічав, що непотрібно вважати гегелеве визначення історії як розвитку “духу” як неправильне: воно так само є істинним, як є істинною метафізика, яка через Гегеля в його системі вперше висловлює свою до кінця продуману сутність. За Гайдеґґером, будь-яке спростування в полі сутнісної думки – глупість, а суперечка між мислителями – це “любляча суперечка” самої сутності справи, яка “допомагає їм по черзі повертатися до простої приналежності до того самого, завдяки чому вони знаходять своє місце в долі буття” [233, с.333].

Деякою мірою відмежовуючи себе від традиції екзистенційної філософії, Ясперс водночас поділяє певні його положення, передусім, ті, що стосуються

осмислення історичного. Ю.Пєров відмічає, що за допомогою екзистенціалізму філософія XX століття суттєво трансформувала зміст поняття історичності: на перший план було висунуте твердження суттєвої незворотності історичного процесу, унікальності та неповторності його станів, укоріненості цих станів у змістовному історичному часі [182, с.29].

По відношенню до історії Ясперс, по суті, відтворював позицію й аргументацію Канта: історія як ціле в досвіді нам не дана й даною бути не може; вона не може стати предметом науково-теоретичного пізнання. Але водночас, також згідно з Кантом, він був впевнений, що потреба в філософському осягненні її цілісності є для людини й людства справжньою вимогою, що веде до беззаперечного втілення. “Якщо ми не хочемо, щоб історія розпалася для нас на ряд випадковостей, на безцільні появу й виникнення, на множину хибних шляхів, які нікуди не ведуть, то від ідеї єдності в історії відмовитися неможливо. Питання в тому, як осягнути цю єдність” [258, с.266].

Така позиція Ясперса – спільне для нього й Канта формулювання вихідної “антиномії філософії історії”: філософія історії з необхідністю повинна передбачати цілісність історичного процесу (інакше вона неможлива) і водночас вона не може цього робити, тому що історії самій по собі цілісність не притаманна.

Розбіжності з Кантом виявляються у Ясперса в обґрунтуванні такої можливості розгляду історії як цілого. Якщо Кант аргументував таку можливість у контексті телеологічної здатності судження, що володіє не науково-теоретичною й навіть не емпіричною, а лише регулятивною достовірністю; то Ясперс проголосив принциповий плюралізм можливих способів розуміння цілісності й смислів історії.

Подібно до Канта, Ясперс тлумачив смисли та цілі історії лише як способи нашого суб’єктивного розгляду її. Але його не влаштовувало, що в телеологічних конструкціях філософії історії, включаючи кантівську,

передбачається одна-єдина “остання мета” або “кінцева мета” історії, в результаті чого цілісність історії виявляється моністичною й завершеною, а не плюралістичною й відкритою. Крім того, як зазначає Ю.Пєров, за припущення абсолютної мети історичного процесу все, що перебуває й відбувається всередині нього, постає всього лише як засобів для здійснення мети, яка може й не бути їх власною метою. [182, с.25]

Таким чином, за Ясперсом, ціле історії, як і її початок і кінець, не дане нам, воно “ніколи не є наявним” і не може стати доступним нашому пізнанню. Для нас воно може постати лише в формі ідеї цілісності, що розпадається й конкретизується в суб’єктивних варіативних образах історичного процесу. Історична антиномія не має загальнозначимого теоретичного вирішення.

Засновком філософського осягнення історії повинна стати реконструкція універсальної історії людства: Ясперс доводить, що людство має єдине походження та єдиний шлях розвитку. Не відкидаючи значення економічних факторів, він упевнений, що історія як людська реальність визначається в найбільшій мірі факторами духовними і передусім тими, які пов’язані екзистенційним життям, тобто із тлумаченням трансцендентного.

Ясперс зазначає, що всесвітня історія в цілому може сприйматися “як хаотичне накопичення випадкових подій – як невпорядковане нагромадження, як коловорот… В цілому все це постає в дусі картини даної Максом Вебером: світова історія подібна до шляху, який сатана вимостив зруйнованими цінностями” [258, с.275]. Якщо в цьому коловороті і виявляються якісь зв’язки, то це лише каузальні зв’язки приблизно такого роду: технічні винаходи роблять вплив на форму праці, форма праці – на структуру суспільства і т.д., до нескінченності. Над каузальними зв’язками виявляються відомі спільні аспекти, наприклад, у збереженні єдиного стилю духовних утворень в цілому ряді поколінь, або в послідовності культурних епох. Розглянута таким чином історія не має ні смислу, ні єдності, ні структури, за виключенням багаточисленних причинно-наслідкових ланцюгів і морфологічних форм, які виступають також і

в природі, з тією лише різницею, що в історії вони можуть бути встановлені з меншою точністю. Однак завданням філософії історії, як зазначає Ясперс, є пошук певного смислу, єдності та структури всесвітньої історії, яка може мати відношення до людства в цілому.

Єдність історії не є фактичною даністю; "…єдність, до якої прагне в своєму житті людина, коли вона дійсно стає історичною, може бути заснованою не на єдності біологічного походження, а лише на тому високому уявленні, згідно з яким людина створена безпосередньо божественою дланню. Така єдність походження не є буттям, що стійко існує. Вона – сама історичність" [258, с.256]. На думку Ясперса, це – єдність смислу: етос поведінки в конкретній ситуації повинен бути заснований саме на смислоєдності загальнолюдського існування.

Єдність людства – не кінцева мета історії, а мета, що є умовою для досягнення найвищих можливостей людського буття. Ясперс наголошував на тому, що будь-яка мета – партикулярна та минуща, будь-яка мета коли-небудь залишається позаду й старіє. Конструювати всезагальну історію в цілому як деяку одночасну історію-вирішення (вирішення задачі по досягненню певної мети) вдається лише за рахунок відкидання чогось суттєвого.

За визначенням Ясперса, "…джерела, які об'єднують нас, людей, штовхають нас один до одного, примушують нас припускати й шукати єдність, не можуть бути, власне, ні пізнаними, ні осмисленими, ні сприйнятими нами як емпірична реальність" [258, с.256]. Єдність не може бути осягненою завдяки раціональній всезагальності науки, тому що остання передбачає єдність розсудку, але не всієї людини. Єдність не приймається на жодному конгресі, чи то релігійному, чи то політичному, чи то завдяки конвенціям, які досягаються з допомогою ясної мови здорового глузду. Єдність можна знайти лише з глибини історичності і при цьому не як деякий загальний зміст, або результат пізнання, – її можна досягнути лише в необмеженій комунікації різноманітних історичних моментів, які перебувають у незавершеній розмові один із одним.

Уся філософія історії Ясперса проникнута ідеєю єдності людства. Він високо оцінює розвинену культуру Середземномор'я, високий рівень китайської та індійської культури. Достатньо закономірно тому, що становлення філософії він розглядає як єдиний духовний рух в рамках єдиної загальнолюдської культури, яка поєднує Захід та Схід.

На думку Ясперса, саме на основі всесвітньої історії повинна будуватись історія філософії. Тому він намагається побудувати схему всесвітньої історії, вводячи поняття "вісі світової історії".

В історії визначаються чотири переломних моменти.

1. Перший крок, пов'язаний із виникненням мов, винайденням знарядь праці та використанням вогню. Це прометеївський вік, фундамент усієї історії, завдяки якому людина вперше стала людиною, в порівнянні з тим біологічним існуванням людини, яке ми собі не в змозі уявити. Коли це було, яким чином розподілялись у часі окремі кроки, ми не знаємо. Цей вік дуже довго буде залишатись позаду нас як точка відліку.

2. Між 5000 і 3000 роками до Н.Х. виникли давні високорозвинені культури в Єгипті, Месопотамії, Індії, а трохи пізніше, в період Чжаньго, в Китаї. Це були маленькі островки світла в широкій масі людства, яке вже населяло всю планету.

3. Близько 500 років до Н.Х. – в період між 800 і 200 роками – в Китаї, Індії, Персії, Палестині та Греції був закладений духовний фундамент людства, яким воно живе до сих пір, причому різні ступені брали участь в цьому процесі одночасно та незалежно один від одного.

4. З тих пір відбувається одна, зовсім нова, в духовному та матеріальному сенсі вирішальна подія, яка має всесвітньо-історичне значення, – це епоха науки та техніки, підготовлена в Європі в кінці середніх віків, яка визначила в своїх духовних засновках в сімнадцятому столітті, більш широко розгорнулась з кінця вісімнадцятого століття і розвивалась швидкими темпами лише в останнє двадцяте століття.

Гегель визначив третій переломний момент, який відноситься до періоду близько 500 років до Н.Х. та обґрунтовує положення, за яким вся історія сходить до Христа і від нього виходить; поява Сина Божого – “вісь історії”. Щоденним підтвердженням такої християнської структури всесвітньої історії являється наше літочислення. Світова історія, за Гегелем, є зображенням істини – поняття абсолютної єдності божественої й людської природи, дійсність Бога, тобто його об’єктивування – як результату в безпосередній свідомості духу.

На думку Ясперса, “вісь світової історії”, якби така існувала, могла бути виявлена емпірично як дієвий склад історичних подій, значимий для всіх людей, в тому числі й для християн; задовольняти як Західну Європу, так і Азію, і взагалі всіх людей незалежно від змісту віри. Ця спільна “рамка історичного саморозуміння” міститься у тому духовному процесі, який продовжує існувати до сих пір.

Ясперс зазначає, що в цей “осьовий” час відбувається певне “стискання” того, що вирізняється зовсім виключною значимістю: в Китаї жили Конфуцій та Лао-цзи, виникли всі напрямки китайської філософії, мислили Мо-цзи, Чжуан-цзи; в Індії з’явились Упанішади, жив Будда, як і в Китаї, отримали свій розвиток самі різноманітні філософські погляди, аж до скептицизму та матеріалізму, софістики та нігілізму; в Ірані Зороастр розгорнув у своєму вченні картину світу – картину боротьби між Добром і Злом; у Палестині з'явились пророки: від Ілії, Ісайї і Єремії до Ісайї-тлумачника; Греція побачила Гомера, філософів – Парменіда, Геракліта, Платона, трагіка Фукідіда. Все, на що вказують дані імена, з’явилось у ці декілька століть, тобто приблизно в один і той самий час, у Китаї, Індії та Європі, при чому ніхто з відмічених фігур нічого один про одного не знав.

Новим моментом, який характеризує цей час, являється те, що всюди “людина усвідомлює буття в цілому, себе саму й свої межі. Перед нею відкривається жах світу й власна безпомічність. Стоячи над безоднею, вона

ставить радикальні питання, вимагає звільнення й порятунку. Усвідомлюючи свої кордони, вона ставить перед собою найвищі цілі, пізнає абсолютність у глибинах свідомості і в ясності трансцендентного світу. Усе це відбувається за посередництва рефлексії" [258, с.33].

Саме тоді відбувається усвідомлення історії. Поряд із тим, що починається дещо незвичайне, люди відчувають і знають: позаду нескінченне минуле. Вже на самому початку цього пробудження достовірно людського духу людина спирається на пам'ять, у неї є усвідомлення того, що в бутті є "пізнє" і є занепад. За допомоги планування людина хоче взяти хід історії в свої руки, хоче відновити або вперше створити правильне положення речей. Вона вигадує, як найкращим чином побудувати спільне життя людей та управлять нею. Реформаторські думки володіють вчинками та справами.

Аж до наших днів духовне життя людства виходить до осьового часу. В Китаї, Індії та Європі відбуваються усвідомлені зворотні рухи, ренесанси. Навіть якщо де-небудь знову розгортається нова велика творчість, вона реалізує себе з посередництвом засвоєння змісту тих знань, які були набуті в осьовому часі.

У поглядах на основи всесвітньої історії людства, як зауважує П.Гайденко, Ясперс розходився із Гайдеґґером. Згідно з останнім, витоки сучасного стану європейської культури, яке він вважає кризовим і характеризує як "нігілізм", слід шукати в тій епосі, в якій виникло явище, що називається ним "метафізикою". [49, с.128] Однією з важливих ознак метафізичного світосприйняття – це, за Гайдеґґером, неперервна рефлексія, що обумовлює суто раціональну поведінку й той тип мислення, який отримав назву наукового; для рефлексивної установки характерне розділення всього сущого на суб'єкт і об'єкт, тенденція до володіння світом, до його перетворення, яка складає основу сучасного індустріального типу суспільства.

Антиметафізичним мисленням, яким Гайдеґґер вважає свою філософію, повинне розкрити людині ті можливості, які були приховані в досократівській

філософії й реалізація яких могла б слугувати основою для зовсім нового напрямку історичного розвитку, ніж той, в якому до сих пір йшла Європа, а сьогодні йде майже все людство. Все те, що Ясперс вважає характерними особливостями “осьового часу”, а саме: пробудження рефлексії, що супроводжується раціоналізацією та “етизацією” мислення, гостре усвідомлення особистої тендітності свого існування, свідомість, пов’язана з висуненням саме особистісного начала, його абсолютного значення та абсолютної цінності, – усе це Гайдеґер класифікує як “продукт метафізики” [49, с.128].

Рефлексія – важливий феномен, що народився в “осьовий час”, передбачає зіткнення думок, появу протиріч, утворення різних філософських напрямків, перегляд традиційних поглядів і понять. У цей час відкриваються безмежні можливості для комунікації, діалогу культур і національностей; що є “протиотрутою” від претензій на виключність якої-небудь із культур або якогось із віросповідання. Таким чином, “осьовий час” – батьківщина “діалогу” [49, с.130]

Хоча поняття “вісі світової історії” належить Гегелю, в широке наукове використання воно ввійшло завдяки Ясперсу. Він відійшов від власне християнського “центризму”, запропонованого Гегелем для розуміння лінійної єдності світової історії. Для Ясперса йдеться про можливість загальної для всього людства віри, яка б поєднувала всі варіанти людської культури. Такий пошук необхідний у зв’язку з тим, що світові релігії не орієнтовані всередині себе за вимогою планетарної єдності. Він вважає, що лише філософська віра, вкорінена в “осьовій епосі” і передує як християнству, так й ісламу, дає можливість зрозуміти виникнення й формування такого типу свідомості й самосвідомості людини, який існує й донині.

Поняття “філософської віри” увібрало в себе головну проблематику екзистенціалізму Ясперса. На його думку, ірраціональність віри виявляється не в її протиставленні розуму, але в визнанні очевидного, а саме того, що є

питання, сформульовані раціонально, наприклад, про сенс життя, про долю, але які не мають раціонально визначених відповідей. “Ознакою філософської віри, віри людини, яка мислить, служить завжди те, що вона існує лише в союзі зі знанням. Вона хоче взнати те, що є доступним знанню, і зрозуміти саме себе…” [258, с.423]

З допомогою поняття “філософської віри” Ясперс намагався довести, що раціоналізація свідомості, яка історично зростає, або його “демофологізація”, не веде до розкладу сенсу людського існування. Необхідне лише припущення трансцендентного досвіду, і тоді скептицизм отримає функціонально позитивне призначення: вказувати не на ніщо, завершуючись тим самим в нігілізмі, але вказувати на дещо, хоч і раціонально неосяжне. По відношенню до трансценденції віра й знання функціонально тотожні, і віру, виражаючись сучасною мовою, можливо інтерпретувати як загальну енергію знання.

Ясперс, один із перших визначних мислителів XX століття здійснив спробу дійсно проникнути в історичну та змістовну обґрунтованість тієї лінії в філософії, яка в очах представників академічної традиції, завжди, або по крайній мірі з часів С. К’єркегора, мала чи то репутацію, чи то ярлик ірраціоналізму. Якщо в своїх перших роботах Ясперс різко нападав на розум, на науку, то вже в кінці 30-х років, а особливо в післявоєнний період, апелює до розуму, до науковості, намагаючись минути крайнощів ірраціоналізму. Свідченням чого стало ясперсове поняття “філософської віри”: “Віру ні в якій мірі не слід сприймати як дещо ірраціональне. Більше того, полярність раціонального та ірраціонального вносить затуманення екзистенції. У зверненні… то до розуміння, то знову до почуттів – виникло не комунікаційне поверхове висловлювання думок” [258, с.422].

С.К’єркегор прямо протиставив віру знанню, заявляючи, що віра може бути лише абсурдом або парадоксом, так як відношення до абсолютного неможливо висловити ніяким іншим способом. Ясперс вважав його своїм духовним наставником, однак, вирішив не розривати повністю з

раціоналістичною традицією та наукою. У нього раціональне знання виявляє свою безпомічність не лише перед лицем людської екзистенції, але і по відношенню до трансцендентної сфери. Лише вірою, на думку Ясперса, людина дотикається до трансценденції. [210, с.63]

К'єркегор вважав основною рисою віри те, що вона володіє історичною неповторністю, сама є історичною. Вона не є ні переживанням, ні деяким безпосереднім, що можливо описати як дане. Вона усвідомлення буття з його джерел за посередництвом історії та мислення. [258, 424]

"Осьова епоха", за Ясперсом, – це час істинної демофілогізації мислення, коли пробудження духу складає начало людської історії. Локальні культури пронизуються цією всезагальністю, долаючи тим самим факт їх природного розчленування, що складає істинність екзистенційного рівня людського буття.

У цю епоху були розроблені основні категорії, якими ми мислимо по сьогоднішній день, закладені основи світових релігій, що й сьогодні визначають життя людей. У всіх напрямках здійснюється перехід до універсальності. Міфологічній епосі з її спокійною стійкістю прийшов кінець. Почалася боротьба раціональності й раціонально перевіреного досвіду проти міфу (логосу проти міфу). Міф став матеріалом для мови, який тепер вже виражає не його першопочатковий зміст, а дещо зовсім інше, перетворивши його в символ. [258, с.33]

Ясперс не вважав віру специфічно релігійним феноменом. Він наполегливо підкреслював її діалектичний характер. На його думку, віра не означає ні певний зміст, ні догму – догма може бути вираженням історичного змісту віри, але може й ввести в оману. Віра є тим, що наповнює смислом людське існування, що пов'язує його з визначальністю буття. Ясперс підкреслював, що те, що є філософією і що з давніх часів було її субстанцією, є пізнання; але в не в сенсі універсальності, загальнозначимості для всякого розуму, а в сенсі логічного висвітлення філософської віри.

Згідно з Ясперсом, в “філософській вірі” немає розділення на суб’єкт та об’єкт: “йдеться про те, що охоплює суб’єкт й об’єкт. У цьому міститься вся складність…” [258, 423] За термінологією Ясперса, це – “Те, що охоплює” (Umgreifende). Все загальність істинної віри неможливо уявити як загальнозначимий зміст, прийняти як безпосереднє, об’єктивно фіксувати як історичну даність; упевнитися в ній можливо лише історично, за посередництва руху в часі. А це відбувається у сфері “Того, що охоплює”… Історично виявлена присутність прихована в джерелах віри. Для того, щоб набути поняття віри, потрібно виявити “Те, що охоплює” [258, с.425].

“Філософська віра” так само може бути названою і вірою в комунікацію. Як зазначає А.Тіпсіна, вона є неможливою без готовності до комунікації, тому що істину, яку людина втрачає в самотності та свавіллі, можливо знайти, встановивши зв’язок між людьми [210, с.71]. Історично конкретне поєднання ясперсових визначень віри й розуму є змістом того, що Ясперс визначає як комунікативний зміст смислу.

Історія у власному сенсі, згідно з Ясперсом, почалася з “осьового часу”, оскільки це був, так званий час “запитування” [49, с.131]. Усіх, хто веде діалог: Сократ і Будда, Конфуцій і Христос, – Ясперс розглядає як сучасників. Дана комунікація, за ясперсовий визначенням, виключає можливість, що хтось із них є мудрішим за іншого чи тому, що жив пізніше, чи тому, що його досвід або його одкровення у чомусь перевершує досвід чи одкровення його співбесідника. Інакше, “Великі філософи” Ясперса перетворюються в гегелеву історію філософії, де відбувається рух від незнання до знання, від більш вузького і тому більш абстрактного знання до знання більш багатого і конкретного, і в решті відкривається істина. Гегель надіявся об’єднати всіх людей у філософській істині, Ясперс від цієї надії не відмовився, але визначив філософську істину як незнання, а істинне буття людей – як спілкування перед лицем останніх питань, на які немає відповідей.

Свою філософію Ясперс розглядав як філософську віру і тим самим – приховано чи явно – полемізував із тими, хто бачив у філософії знання: з Декартом, Фіхте і Гегелем, які бачили в ній Науку. Предмет філософської віри виступає як те, що ніколи не може бути пізнаним, що, значить, завжди залишається як відкрите питання про людину та людство.

Ідея зв'язку наукового мислення з виникненням і розвитком світових релігій, в першу чергу тих, в яких божественне має трансцендентний характер, належить німецькому соціологу М.Веберу. Ясперс лише розвинув і по-новому осмислив цю ідею. Саме Вебер вперше звернув увагу на раціональність, що складає одну з важливих особливостей світових релігій у порівнянні з магічно-міфологічними віруваннями попередніх культур. Як відмічає П.Гайденко, від Вебера Ясперс успадкував і тенденцію до ототожнення раціонального начала з етичним: саме етичний пафос світових релігій, як вважав Вебер, і протистояв у них магізму індиферентних в етиці міфологічних форм релігійності. [49, с.126]

Він вплинув на Ясперса і в проблемі подвійного відношення до принципу раціональності. Важливим позитивним результатом філософського дослідження він вважає розкриття кордонів людського знання, виявлення тих питань, на які розум відповісти не в змозі – вчення про світ, екзистенцію і трансценденцію.

Тенденція до протиставлення науки та філософії намітилася вже в ранніх роботах Ясперса. В "Психології світоглядів", піддаючи критиці раціоналізм попередньої філософії, він вперше висунув тезу, що істинна філософія не може бути науковою, вона не потребує методів наукового знання. У пізніших роботах це положення перетворилося під явним впливом І. Канта і вчення М.Вебера в твердження принципового розрізнення наукового й філософського знання.

Наукове знання, на думку Ясперса, веде до формування деякої "картини світу", що характеризується раціоналістичним способом обґрунтування, цілісною та означеною формою вираження. Різноманітні картини світу з'явилися вже на самому початку людського пізнання; і кожного разу той, хто

пізнає, хоче мати єдину картину світу, щоб у ній набути впевненості відносно цілого. Пошук єдиної картини світу, яка все охоплює, в якій світ стає закритим цілим – це відоме бажання тотального світогляду – лежить на принципово хибній думці. Немає ніякої картини світу, є лише систематика наук. Світ, за Ясперсом, відкритий для пізнання в найрізноманітніших перспективах, тому що не може бути зведеним до одного-єдиного принципу. Відмова від картини світу – це передумова філософського розуміння буття.

Висновки.

Отже, обґрунтовано положення, за яким в основі гегелевої та ясперсової позицій осмислення історії філософії лежить ідея всесвітньої історії людства. При цьому зазначається, що Гегель та Ясперс виявилися тими філософами, які прагнули вирішити протиріччя раціонального та ірраціонального в методології історико-філософського пізнання. Розкривається своєрідність гегелевого раціоналізму, що містить у собі ірраціональні складники, внутрішньо притаманні самому розумові. Ця концепція тісного співвідношення між розумом та нерозумом людського життя і духу як такого насправді проголошує нову концепцію людини – динамічну замість статичної, що надалі мало своє оформлення в діалектичному методі.

Загалом для західної філософії XX століття, яскравим представником якої є Ясперс, характерні розмежування з філософією класичного раціоналізму попередніх століть, принципово інше світосприйняття, інша життєва орієнтація. Пафос науковості, властивий класичному раціоналізму, змінився розчаруванням у пізнавальних можливостях науки, в її здатність дати відповідь на актуальні питання. **2.2. Історичний метод: історизм, історицизм в історико-філософському дослідженні**

Ідея універсальної історичності всього сущого – одна з провідних тенденцій в філософії історії XX століття – основа осмислення історії філософії. Поняття історичності, як вважається, вперше набуло обґрунтування в філософії Гегеля, де йшлося передусім про “достовірну”, “істинну” історичність, в якій “історичне” є тотожним “логічному” як розумному й необхідному на противагу зовнішньому й випадковому, що називалося “лише історичним”. Однак лише в

контексті філософії життя “історичність” перетворилася на одну з центральних категорій історизму, що притаманний цій філософії. Ідея історичності стала конкретизацією тлумачення всієї реальності як життєвого процесу всезагального становлення.

“Історичне”, тобто перехідне й історично своєрідне, з самого початку протистоїть універсально-спільному й вічному. У філософії життя й після неї це поняття акумулює й кристалізує часові параметри реальності. Все суще є потоком неперервних змін, тим самим все – “історичне”, і лише історичний процес є основою, на якій і в якій перебуває все суще.

Суттєві відмінності філософії життя та екзистенційної філософії в осмисленні фундаментальної для обох ідеї історичності всього сущого є наявними вже в вихідних “предметних” установках. У філософії життя – це об’єктивний універсальний життєвий процес, в якому людина та її діяльність складають лише його необхідний внутрішній момент; в екзистенціалізмі – екзистенційні процеси формування інтимно-особистісних смислів існування індивіда. Як зауважує Ю.Пєров, поняття “екзистенція” в екзистенційній філософії завжди означає “людину”, але не як деяке “суще” як “предмета” або “об’єкта”, а притаманний людині в його неповторності й унікальності спосіб буття, процес існування, процесуальність як таку – і в цьому сенсі вже “історичність” людини. [182, с.29]

Після занепаду універсальної конструкції гегелевої історії філософії і в опозиції до неї формувалися різні варіанти інтерпретацій історико-філософського процесу. Всередині спільного потоку “філософії життя” філософія в її історії була осмислена як форма виразу, кристалізації, оформлення й символізації універсального історичного життєвого процесу, що існує всередині цього процесу поряд із іншими формами духовної культури й свідомості (мовою, мораллю, релігією, мистецтвом, наукою й ін.). Така форма історизму, для якої все в історії філософії є “істинним, гарним, гідним любові” і водночас “нікуди не годиться” і де завдання історика філософії зведене до

історичного пояснення ґенези філософських вчень, для Ясперса є неприйнятною, так само як і протилежна крайність догматизму, що інтерпретує історію філософії в формі прогресивного процесу руху до набуття єдиної загальнозначимої істини. Спільний недолік історизму й догматизму він бачив у притаманному їм відношенні до історії філософської думки як до зовнішнього предмета, тоді як вимагається “увійти всередину”.

У Гегеля в більшій мірі, ніж в інших представників німецької класичної філософії XIX – XX століть, історизм став універсальним, світоглядним і методологічним принципом. Як відмічає А.Каримський, в основі гегелевого історизму лежить предметний світ, ідеалістично ототожнений з об’єктивною дійсністю взагалі: така екстраполяція передбачала перенесення суб’єктних властивостей з людини на духовну субстанцію (і в цьому сенсі абсолютна ідея справедливо кваліфікується Гегелем як Бог). [116, с.17]

Гегель вперше зробив спробу виправдати історію філософії перед судом самої філософської думки і зрозуміти цю історію як процес цілісного та логічно послідовного розвитку, усі моменти якого в самих своїх взаємних відмінностях та протиріччях представляються розумними та необхідними в своєму співвідношенні, в цілому. Він не лише підійшов до філософії історично, але й вперше сформував, завершену, логічно узгоджену та науково обґрунтовану історико-філософську систему, поставивши таким чином питання про існування історії філософії як науки.

Гегель розкрив зв’язок філософії з сучасною їй історичною епохою, державою, культурою, соціально-політичними умовами. Його положення, згідно з яким зі зміною історичних обставин змінюються й філософські теорії, лягло в основу потужної філософської традиції, дієвої і на сьогоднішній день, домінантою якої є визнання принципу історизму. На думку Гегеля, кожна філософська система є відображенням особливого щабля в процесі розвитку Ідеї, тобто обмежена історично умовами пізнання і, водночас, містить момент

абсолютного. Відповідно, історія філософії являє собою поступовий рух до Абсолютної Істини.

Кожна філософська система, на думку Гегеля, є елементом духовної субстанції своєї історичної епохи, за межі якої вона не може вийти, що дає можливість існуванню багатоманітності філософських систем, які знаходяться в діалектичному взаємозв'язку та постійному розвитку.

Ясперс свого часу відмітив: "…панівний з часів Гегеля історичний міф навіює нам, що ми абсолютно залежні від нашої епохи… Дещо тут і справді є вірним: нікому з нас не дано впевнитися в своєму бутті як окремої людини інакше, ніж у часі, в історичних костюмах нашого теперішнього, у всіх подробицях нашого походження, положення, словом, нашого так-буття. Але підґрунтя цього запевнення можливе лише на основі істини й відбувається всупереч будь-якому часові, тобто по суті ніколи не буває сучасним або – що є тим самим – є сучасним завжди" [с.112] (Ницше и християнство. Пер. с нем. Т.Ю.Бородай. – М: Медиум, 1994. – 114 с.)

Історія філософії за визначенням Гегеля, – це постійне поновлення зміни цілого; це – історія відкриття думок про абсолютне, що складає предмет філософії; це – "ряд благородних розумів", "галерея героїв мислячого розуму". [53, с.69-70] Предметом дослідження історії філософії є діяльність, у склад якої входять не лише особистість та індивідуальність філософів, а й те, що вони створили - те, що міститься в області вільної думки.

У сфері вільної думки розкривається гегелеве поняття всезагального духу, який є джерелом історичного розвитку. Діяльність Абсолютного духу полягає у перетворенні духовної субстанції різних поколінь; розгортаючись у часі, пронизуючи дух національний, або народний, він є об'єктивним чинником творчості. На думку Гегеля, певні духовні надбання, цінності, що складають духовну субстанцію, на певному історичному етапі розвитку реалізуються за своєю природою творчості і надають філософії момент необхідності свого

виникнення і розвитку; історія думки формується на основі принципу історизму та набуває телеологічного характеру.

Завдання історико-філософського дослідження: понятійне осягнення природи становлення філософії; аналіз руху діяння вільної думки. Історико-філософський процес постає як історія світу думок, маючи таким чином лише теоретичний вимір. Це – історія думки про думку [53, с.78].

Усі філософські системи, на думку Гегеля, з необхідністю внутрішньо пов'язані; кожна філософська система є відображенням особливого ступеня в процесі розвитку Ідеї, обмежена історично умовами пізнання і водночас містить момент абсолютного. Відповідно, історія філософії являє собою поступовий рух до абсолютної істини. У процесі поступового становлення філософія "викристалізовує" одну категорію за іншою, у філософських системах, що закономірно змінюють одна одну.

За Гегелем, кожна філософська система осягає якийсь один із ступенів Абсолюту і виражає її у певній категорії, центральній для даної філософської системи; всяке нове філософське вчення висуває більш високий та конкретний принцип; долаючи недоліки попереднього філософського вчення, нова система зберігає її раціональні моменти та більш глибоко розкриває абсолютне. Тому, як досліджує М.Желнов, філософські системи минулого не спростовуються повністю, а заперечуються лише їх однобічні висновки, претензії на кінцеве визначення абсолюту, а їх раціональний зміст зберігається та входить у більш високу філософську систему. [93, с.53]

"Розумний розвиток" – основа історико-філософського процесу.

Розум: втілений у всесвітній історії, виступає як світовий розум; у якості творця історії набуває властивості світового духу. Історичне пізнання починається з освоєння емпіричної історії, але, щоб бути істинним, воно повинно бути освітленим ідеєю, тобто розумним підходом до пізнання діяльності розуму. Мета розуму, як відмічає А.Каримський, міститься у ньому самому і покладається ним самим, але покладається в історії. [116, с.85]

Будуючи наукову систему дослідження історії філософії, Гегель передусім покладав у її основу розумну детермінацію ходу історичного процесу. Історія в його зображенні – “хід світового розуму та, одночасно, процес самопізнання розуму” [150, с.129]. На думку Гегеля, звертаючись до історії, філософія розкриває власну Ідею в Істині; в історичній дії розкривається розумна думка як її предмет і як її суб’єкт; тому про історію можна говорити лише з того часу, коли в світі починає здійснюватись розумність. Більше того, Гегель стверджує, що єдиною думкою, “яку приносить із собою філософія, є та проста думка розуму, що розум панує в світі, так що, звідси, і всесвітньо-історичний процес здійснюється розумно” [59, с.64].

“Розум у світі”, “розумність історії” визначається на рівні визнання об’єктивної закономірності, що являє собою головний смисл; звідси, історичний процес у Гегеля набуває не випадковий, а цілеспрямований, телеологічний характер. Телеологія всесвітньої історії – об’єктивна: мета належить субстанційному розуму, “поняттю”, у формі “несвідомого прагнення”. Суб’єктивні усвідомлювальні цілі учасників історії та ступінь їх можливої відповідності об’єктивній меті розглядаються Гегелем в іншому контексті, в системі засобів, знарядь і матеріалу діяльності світового духу, істинного суб’єкта історії.

Завдання історії філософії, на думку Гегеля, – осягнути те, що існує, – розум. Нерозумне, ірраціональне, випадкове, що не несе в собі необхідного, залишається поза філософським розглядом Гегеля. На його думку, розумне в історії філософії не лежить на поверхні, воно повинно бути виявленим думкою, а для цього вже наперед, до розгляду емпіричного матеріалу, потрібно мати критерії відокремлення розумного від нерозумного, суттєвого від несуттєвого. Таким чином Гегель будує наукову “картину” історії філософії, користуючись раціоналістичним методом її дослідження.

За сорок років до роботи Гегеля над “Філософією історії” Гердер розгорнув критику історичного й ціннісного європоцентризму, аргументував

неможливість побудувати історичні суспільства й культури в єдину лінію історичного наслідування з підкоренням її єдиній логіці розвитку. Замість схеми, яка невідворотно залишила б багато народів й епох поза всесвітньою історією, Гердер обґрунтував ідею плюралістичності й варіативності історичного процесу. На його думку, при дослідженні всесвітньо-історичного процесу має розглядатися розвиток усіх народів й націй без винятку. Водночас кожній нації відводиться своє, унікальне історичне місце в ряді інших.

Ідеал становлення позачасових, універсальних і раціональних стандартів у пізнанні, сформований в часи Просвітництва та розвинений у філософії Гегеля, став основою для критики Гердера, який обстоював ідею існування унікального й особливого для певного часу й певного місця. Будь-яку самобутню діяльність, погляд, культуру, на думку Гердера, можна зрозуміти лише зсередини, в рамках їхніх власних призначень і цілей. Таким чином він відкинув просвітницький ідеал єдиної науки, що охоплює всю реальність, й одним із перших (услід за Віко) установив тонке розрізнення між методами дослідження фізичної природи й методами осягнення духу людини, що саморозвивається.

Досліджуючи наслідування гердеровим філософсько-історичним положенням сучасними філософськими напрямками, Ю.Пєров та К.Сєргєєв передусім визначають плюралістичний характер принципу історизму Гердера: “Головною рисою гердерового історизму став акцент на плюралізмі та багатоманітності історії, на варіативності історичного процесу, а також утвердження самоцінності та самоцільності всіх національних форм культури, суспільного життя, кожного з історичних станів, які існували та існують” [183, с.35]. Жодний із цих історичних станів, на думку Гердера, не може вимірюватися та оцінюватися за зовнішнім для нього загально історичним або поза історичним мірилами й критеріями, але кожний – лише за його власним, внутрішнім. Людство, за Гердером, рухається в історії “широким фронтом”, реалізуючи весь спектр наявних можливостей у відповідності до умов місця і часу, випробовуючи всі варіанти життєдіяльності й культури.

Риси національного характеру і символ духу народу можливо побачити в розмірковуваннях Гегеля про геній народу. Аналогію між шляхами формування народу й моральної особистості, тобто індивідуального духу, в гегелевій філософії спостерігає А.В.Гулига. “Іншими словами, геній – породження історичної епохи, а не гра випадку” [81, с.14]. Гегель пише, що душі, яка здатна відчувати красу, світить деякий образ-ідеал, який, хоч і побудований фантазією, має міцні земні корені. Це – образ генія народів, сина щастя, свободи, виплеканого прекрасною фантазією”. Він, по суті, виявляє детермінуючі фактори формування національного характеру. За висловом А.Каримського, Гегель не спішив повністю спростовувати соціальні та природні умови, які разом із історичним часом роблять національний характер відносно автономним началом, що взаємодіє зі світом і впливає на нього тією мірою, що здатне сприймати його як своє творіння. [116, с.15]

До сьогоднішнього дня питання “чи є історія розумною, а розум історичним?” залишається проблемним у своєму остаточному вирішенні. “Історизація розуму тісно пов’язана з усвідомленням кордонів раціоналізації історії” [159, с.9].

На думку Ясперса, з утвердженням розуму в історії філософія звільнилася від відповідальності за дійсне життя. Вона виявилася, не дивлячись на сучасність, фактично ідентичною знанню своєї історії. Філософія майже стала історією філософії. Творчий дух покинув її. [210, с.24] Історичність характеризується тим, що, згідно з Ясперсом, людська екзистенція пов’язана міцно з емпіричним буттям людини, її емпіричною індивідуальністю. [50, 113]

Завдяки розумному підходу в дослідженні історичного процесу Гегель виявив залежність виникнення будь-якого філософського вчення від соціально-культурних умов (“кожний – син свого часу”); при цьому філософія – також час, осягнений у думці. Гегель наголошував на неможливості виходу філософії за межі сучасного їй світу: “якщо філософська теорія насправді виходить за її

межі, якщо мислитель будує світ, яким він повинен бути, то цей світ існує, але лише в його думці, яка дозволяє будувати що завгодно” [57, с.13].

Гегель бачив у своїй системі кінцеве завершення всієї філософії, тому вважав можливим пізнати історію філософії як один цілісний та завершений логічний процес, побудувати її, так само, як він будував свою систему з чистого розуму. Історія філософії, на його думку, показує: по-перше, що філософські вчення, які на перший погляд здаються різними, представляють собою лише одну філософію на різних щаблях її розвитку; по-друге, що особливі принципи, кожний з яких лежить в основі однієї якоїсь системи, суть лише відгалуження одного й того ж цілого. [176, с.13]

Як відмічають Ю.Пєров та К.Сєргєєв, з позицій історизму, прагнучи побудувати єдину, логічно узгоджену схему історичного розвитку людства, Гегель не раз для підтвердження логічної конструкції історії вступав у відкрите протиріччя з фактами, які сам наводив. [183, с.21]

Формування історизму як методологічного принципу – розвиток Гегеля до “Науки логіки”, де особливий погляд на історію як фундаментальну проблематику філософії робить “історичний вимір” важливою рисою діалектичного методу. Логіцизм – діалектико-логічний підхід – Гегеля, що вінчає його розвиток від історичних ідей до історизму, є специфічною реалізацією принципу історизму. Його подальша конкретизація пов’язана зі сходженням до різних аспектів філософії духу, включаючи історію філософії й філософію історії. Як зазначає А.Каримський, “Філософія історії” Гегеля створювалася в рамках складеної системи і на базі гегелевої Логіки як своєї методологічної основи: як спроба застосування діалектико-логічних принципів при осмисленні всесвітньо-історичного процесу. [116, с.19]

Поряд із проблемою розумності історичності процесу постає питання його субстанційності: раціоналістичний підхід із необхідністю веде до виявлення незмінної сутності, яка лежить в основі змінних історичних явищ та об’єднує їх. Гегель вважав позицію філософського субстанціоналізму, “точку зору

субстанції” глибоко філософською та істинною, але водночас недостатньою, неповною. Історичне завдання всієї німецької класичної філософії він визначав як необхідність подолання властивого філософії Нового часу дуалізму “субстанції” та “суб’єкта” й перетворення субстанції в суб’єкт. На думку Гегеля, субстанції необхідно було надати “саморуху”.

Субстанція у формі процесу, та, що саморозвивається, – вже не та самототожня й незмінна, з чим мав справу субстанціоналізм XVIII століття. В системі гегелевого абсолютного ідеалізму субстанція (абсолютна ідея) проходить ступені чистого мислення (”Логіка”), вільно відчужує себе в формі “поняття” у власне “інше буття”, в природу (“Філософія природи”) і, нарешті, породивши мислячий дух у формах “суб’єктивного”, “об’єктивного” та “абсолютного” духу, на ступені абсолютного духу набуває повне й завершене знання самого себе (“Філософія духу”). [183, с.16]

Таким чином, у гегелевій системі абсолютного ідеалізму субстанція втратила незмінність, стала саморухливою, такою, що саморозвивається в процесі, по суті, історичною. Перегляд Гегелем субстанційної основи призвів до запровадження всередині неї “історичного виміру”: в “об’єктивному дусі”, в історії дух повертається до самого себе з чужої для нього природи; він сам є процес, і його стихія – час.

Субстанційною основою всесвітньої історії у гегелевий системі є чисте мислення (об’єктивна ідея), поняття і категорії якого, підкоряючись законам логіки, переходять одне в інше. Форми мислення актуально і потенційно містять у собі все те, що може бути: всі універсальні закони й принципи, все загальне й конкретне можливого буття, всякий зміст і всяку істину. [116, с.32] Мислення, зрозуміле як ”субстанція – суб’єкт”, і тотожність мислення й буття – це основи, на яких тримається розуміння Гегелем історичного, історико-філософського процесу.*

---

* Історизм розуміється як зв’язок, урахування історичного чинника, увага до області історичних дій та подій. Історицизм – можливість перетворення будь-якого, навіть

Історизм став тим “ферментом”, який розклав субстанціоналістський тип філософування. На сьогоднішній день філософія історії має ряд “версій” історизму: “романтичну”, “гегелівську”, “марксистську”, “позитивістську”, “філософії життя”, “екзистенціальну”. “Історичність” виявилася поняттям, що акумулювало та кристалізувало часові параметри життя. “Якщо все “історично”, то лише сам історичний процес у змозі грати роль основи, яка все поєднує, і в цьому смислі постає Абсолютом” [89, с.147]. Принцип історизму відкинув безпосередній досвід відкритості історії майбутньому, непередбачуваність історії та унікальність кожної людської істоти.*

В історичності бачили певний стимул європейської свідомості, яка в своєму самопізнанні, володіючи поняттям, здійснювала тим самим логіку буття й історії. Як відмічає С.Дудник, криза сучасної історії є передусім кризою сучасної історичної свідомості. [89, с.243] Історична свідомість має таку форму вираження, яка опосередковує сприйняття наявного буття, – те чи інше історичне знання, предметом якого є “буття-як-історія”. Історія демонструє логіку смислу, і всяка людина, яка бере участь у всесвітньо-історичній драмі, має шанс осмислювати своє життя через співучасть у “бутті-як-історії”.

Історична свідомість XIX століття, орієнтована на ідеал “науковості”, вважала гегелевий розум в історії як субстанції-суб’єкта містичним анахронізмом. Ю.Пєров та К.Сєргєєв наголошують, що вже в XX столітті місце цілісної всесвітньої історії зайняли дослідження локально й хронологічно обмежених епох, в рамках яких можуть бути емпірично зафіксовані більш-менш стійкі тенденції, залежності й регулярності. [183, с.36]

Післягегелева філософія зробила спробу спростувати “царство філософських абстракцій”, виявивши в абстрактних сутностях, де попередня

раціонального, об’єкта в історичну конструкцію. Йдеться про об’єктивізацію історичного в людському житті. Розмежування історизму й історицизму як принципово різне відношення характерно для німецької філософської традиції першої половини XX ст.

*

філософія бачила основу всього, що існує, всього лише “мисленнєві випаровування” життєвого процесу й інструменти пізнавальної діяльності, не більше того. [183, с.22] Основою для такої тенденції стала апеляція до “життя”, яке розглядається у багатоманітності його можливих інтерпретацій як життя біологічного й органічного, духовного й психічного, суспільного й морально-релігійного, історичного й індивідуального. На зміну універсуму, складеному з речей, їх якостей і станів, прийшов світ процесів і подій, в якому немає нічого абсолютного, застиглого, витягненого з потоку часу.

У другій половині XX століття очевидно виявилася і гостро потребувала вирішення дилема: субстанціоналізм чи історизм? ЇЇ сутність, багаторазово переформульована в різних варіантах, містилася в наступному: як факт даний процес історичних змін, сама наявність якого є проблематичною; питання в тому, чи є в основі цих змін або за ними дещо абсолютне, незмінне? У тій мірі, в якій філософія відмовилася від пошуку такої основи, вона відходила від субстанціоналізму, навіть якщо зберігала термін “субстанція”. (Субстанція, якщо вона не визначально дана й не самототожна, у власному смислі вже не субстанція.) Якщо реальним є лише історичний процес і за ним та поза ним немає нічого, якщо все “історичне”, то лише сам процес у змозі виконувати роль тієї об’єднувальної “скрепи”, на якій “все тримається”. Історія немов займає місце, що раніше належало субстанції. [183, с.24]

Післягегелева еволюція філософського історизму у різних його версіях з необхідністю поставала як його спростування. Перспективним шляхом для зняття антиномії абсолютизму та релятивізму в рамках послідовного історизму вважається спроба знайти основу для абсолютного, універсального, загальнолюдського всередині історії, в самій “історичності”, у відносному, в обумовленому і перехідному, а зовсім не поза ними. Така спроба була здійснена в екзистенціалізмі, зокрема в філософській концепції Ясперса, який наголошував на існуванні людини всередині історії, виявляв сутність людського буття крізь призму сутності історичного.

В екзистенційній філософії історія та історичність постають як відношення об'єктивного взаємозв'язку подій та суб'єктивної структурної форми таких явищ. У цьому аспекті відношення людини до історії визначається на основі бачення історичності як своєрідної структури, яка утворює історичного суб'єкта. Історичність в екзистенціалізмі виявляється на ґрунті часових визначень, пов'язана за змістом та метою з ситуацією, в яку "закинута" людина. "Історична ситуація" визначається результатами минулого – "спадщина", "наслідування", "традиція" тощо.

У плані історичності "закинутість" людського буття чіткіше визначається тим, що сукупна поведінка людини, направлена на майбутнє, ніколи не може починатися з "нульової точки", що свої мету, ціль та зміст вона не може вільно обирати або ж довільно виробляти з себе самої, але повинна розгортати свої досягнення лише в напруженій взаємодії з заданим спадком. [26, с.151] Таким чином історичність невідворотньо передбачає нерозривність із суспільством, в якому живе людина, особливо з вирішальною, історично самостійною життєвою єдністю – народом.

Гайдеґґер зазначав, що людина самим буттям "закинута" в істину буття, щоб "ек-зистуючи" таким чином, берегти істину буття, щоб у світлі буття суще виявилося як суще, як воно є. Чи явиться воно і як явиться, чи ввійдуть у "просвіт буття", чи будуть присутніми, чи відсутніми Бог і боги, історія і природа і як саме будуть присутніми, вирішує не людина. Явлення сущого бережеться в доленосній події буття [228, с.328]. Звідси, Буття стає долею.

Гайдеґґер відмічав, що "сутність" людини – в її екзистенції. Людина існує таким чином, що вона є "ось" Буття, тобто його "просвіт". Лише це – "буття" світлого "ось" відмічене основоположною рисою "ек-зистенції", тобто "екстатичного виступання в істину буття" [233, с.321]. Гайдеґґер визначає сутність "екзистенції" в межах різних філософських концепцій: екстатична сутність людини зберігається в ек-зистенції, яка є відмінною від метафізично зрозумілої existentia; цю останню середньовічна філософія розуміла як

actualitas; в уявленні Канта existentia є дійсністю в сенсі об'єктивності досвіду; у Гегеля existentia визначається як самоусвідомлена ідея абсолютної суб'єктивності; Existentia в сприйнятті Ніцше є вічним повторенням того самого.

Як людина, яка "ек-зистує", вона несе в собі "ось-буття", оскільки робить "Ось" як "просвіт Буття" своєю "турботою". А "ось-буття" існує як "закинуте". Воно коріниться в закиді буття як того, що посилає і є доленосним. [233, с.326]

Зазначаючи, що на сьогоднішній день "бездомність" стала долею світу, Гайдеґґер наголосив на необхідності мислити цю подію буттєво-історично. На його думку, "бездомність" новоєвропейської людини викликана долею буття в образі метафізики, змінена останньою й одночасно нею ж прихована. [233, с.336] Перед лицем сутнісної "бездомності" людини її майбутня доля бачиться буттєво-історичному мисленню в тому, що вона повертається до істини буття й намагається знайти себе в ньому. Всюди людина, викинута з істини буття, обертається навколо самої себе як animal rationale.

Гайдеґґер наголошує на історичному існуванні "ек-зистенції" людини як екзистенції, але передусім не тому і лише тому, що з плином часу з людиною і з людськими істотами відбувається багато змін. Оскільки продумується "ек-зистенція" "ось-буття", постільки для думки в "Бутті і часі" суттєво важливим є осмислення історичності "тут-буття". Ретроспективне визначення сутності "буття з просвіту сущого" як такого залишається незворотним; так думка свідчить про свою історичну сутність.

Як зазначає Ю.Пєров, своєрідність тлумачення Гайдеґґером історико-філософського процесу було наслідком і конкретизацією фундаментального для нього "онтологічного розрізнення" "буття" і "сущого", а також пов'язаного з ним радикального перевизначення предмету філософії як науки про "буття", а не про "суще". Це, в свою чергу, стало можливим в контексті реалізованого Гайдеґґером проекту "фундаментальної онтології", лише опосередковано пов'язаного з власне екзистенційними мотивами його філософії. Весь її

“метафізичний”, “онтологічний” рівень, конкретизований “екзистенційно”, генетично вкорінений не в екзистенційній філософії. [182, с.49]

На відміну від Гайдеґґера, “метафізичні” елементи в Ясперса покликані подолати обмеженість вихідної екзистенційної філософської установки й безпосередньо втілені в змісту понять “Того, що охоплює”, “трансценденція”, “філософська віра”, постали в формі граничних абстрактних припущень і не набули категоріальної суворості й змістовних конкретизацій, достатніх для реконструкції історико-філософського процесу. Без них ні філософія історії, ні філософська історія філософії Ясперса не були би можливими.

О.Больнов простежує відмінність у пізнанні сутності історичного між філософією життя та екзистенціалізмом: якщо в першому випадку присутній момент творчості в осмисленні людиною історії, то в другому – процес засвоєння, в якому особистісне буття набуває “межову рішучість” у безумовному схопленні можливості. Таким чином, якщо життєво філософське відношення до історії бачить в людині, в першу чергу, творче джерело, що породжує свою реальність із себе самого, то екзистенційна філософія звертає увагу виключно на поведінку людини по відношенню до тієї чи іншої історичної реальності. [26, с.153] Акцент переміщується зі “що” (у філософії життя – зміст наслідування в історії) на “як” (в екзистенційній філософії – процес засвоєння цього змісту).

В екзистенційному відношенні хід історії, що неперервно розвивається в часі, залишається байдужим, і змістовні моменти історичного розрізнення, які містяться в ньому, виглядають як “гра блукаючого інтересу”. Екзистенційно значимими є лише ті рідкісні втілення, до яких торкається наявне особистісне буття безпосередньо, воно стає “пробним каменем” достовірності цієї зустрічі, так що будь-яке історичне розрізнення зникає в ньому як несуттєвого, і минула можливість може “повторитися” як теперішня. [26, с.161]

Так, при визначенні історичного характеру думки, що осмислює істину буття, Гайдеґґер зазначає відсутність будь-якої “систематичної” думки і поряд

із нею історіографії минулих суджень. Але є і дещо більше, ніж гегелева систематика, яка немов здатна зробити закон своєї думки законом історії і разом із тим підняти цю останню до системи. Є, в більш визначальному осмисленні, історія Буття, якій належить думка як пам'ять цієї історії, що здійснюється самою ж історією. [233, с.332]

Така пам'ять в корені відрізняється від результативної фіксації історії в сенсі чогось, що відбулося й минуло. Історія здійснюється передусім не як подія; а те, що відбулося, не йде в минуле. Події історії здійснюються як послані істиною Буття з нього самого. Тому "Буття стає долею" [233, с.333].

В цілому історичність в екзистенційній філософії була інтерпретована як фундаментальна характеристика екзистенції, як глибинний спосіб буття людини в її унікальності. Основа ідеї історичності в екзистенціалізмі – екзистенційні процеси формування інтимно-особистісних смислів існування індивіда – стала основою методології історико-філософського проекту Ясперса. Дане положення лягло в основу його філософського розуміння історії, історії філософії, перегляду класичного поняття "історичності".

Ясперс визначив історичне як умову розгортання власної можливості людського буття, розкриває його у взаємозв'язку історії та екзистенції. У "Вступі до всесвітньої історії філософії" він зазначив, що глибина екзистенції у філософуванні обумовлена мірою засвоєння історично діяльнісного духу, в якому екзистенція знайшла свій прояв. Ним засвідчується факт знаходження людини всередині історії та неможливості перебування поза нею.

На його думку, жодна реальність не є більш суттєвою для людського самозасвідчення, ніж історія. Вона показує далекий горизонт людства, є провідником традиції, зміст якої лежить в основі людського життя, розкриває горизонт для теперішнього, звільняє від неусвідомленої прив'язаності до власної епохи, навчає бачити людину в її найвищих можливостях та незмінних творіннях. При визначенні історії Ясперс розрізняє природні події як становлення та зникнення всього, що існує в світі, та історію людського буття:

природні події відбуваються несвідомо; історія ж – це свідоме конструювання, знання, планування, в основі чого лежить пам'ять. Природні події мають риси кругообігу, повторення, історія – унікальності та неповторності. Історія, як зазначає Ясперс, – "це діалектичне подолання духовних криз, що здійснюється у перетворенні людських станів, прагнення до вічного" [261, с.60].

На думку Ясперса, історію неможливо осягнути, але людина вічно знаходиться у ній, рухається з нею, "не надіючись на майбутнє, не повертаючись у минуле, з бажанням зрозуміти, що таке буття й істина. Ми присутні, ми вічно перебуваємо у теперішньому" [261, с.66-67].

Людина проникає в минуле, але все ж не досягає достовірної основи. Тут історія визначається на двох рівнях: буття як дещо пізнаване, знання буття, "орган сприйняття", "внутрішній спокій"; буття як деяка відкритість, неперервний рух, достовірність основи. Тут історія пов'язана з неперервним проникненням у минуле, з трансцендуванням за межі історії. Минуле постає як спогади, теперішнє – доступне дослідженню, майбутнє – простір можливостей. Людина усвідомлює себе в історії через минуле з трансцендуванням у майбутнє.

На думку Ясперса, "історія є відкритою в минуле й майбутнє. Її неможливо обмежити ні з того, ні з іншого боку, щоб набути тим самим замкнену картину" [258, с.28]. "Історія для майбутнього фактично є нескінченною; як минуле вона – відкритий для інтерпретацій безмежний світ смислових відношень" [258, с.269]. Завдяки емпіричним дослідженням будь-яка ідеальна конструкція історичного процесу руйнується, стає порожньою абстракцією, що веде до усвідомлення незавершеності історії та її доступності людському знанню.

Головний інтерес історичного осягнення, за Ясперсом, сконцентрований не на фіксації подійно-фактичного історичного ряду, а на виявленні історичних смислів минулого, що формуються в актах відкритої двосторонньої комунікації сучасності з ним, оскільки нова сучасність в перспективі створить нові

комунікаційні можливості й народить нові смисли історичного минулого. Тому Ясперс мав причини стверджувати, що не лише більш раннє визначає більш пізнє, що є загальновизнаним, але й навпаки, “більш пізнє визначає більш раннє”.

Людина, на думку Ясперса, є те, що вона є разом зі своїм минулим; історія – її єдина основа, і вже тому людина історична. Головна відмінність людини від усіх інших істот в тому, що вона – нескінченно відкрита за своїми можливостями, незавершена – так само, як історія. І в цьому сенсі “незавершеність людини та її історичність – одне й те саме” [258, с.242].

Ясперс стверджував, що “все істинне в людині є історичним”, причому багатоманітно історичним.

Поняттям “історичності” Ясперс визначає незамінність, неповторність, унікальність людської особистості. Підкреслення самоцінності кожної особистості є дуже важливим для всієї філософії існування, що виступає проти нівелювання людини, її “загубленості в натовпі”. Історичність у розумінні Ясперса пов’язана з існуванням “самобуттям” в “історичній однократності, в даний час і в даному місці”. Як відмічає А.Тіпсіна, історичність екзистенції означає також, що будь-яка людина є кінечною, що змушує її звертатися до іншого буття, до абсолютного, до трансценденції. [210, с.22-23]

Для спростування позиції раціоналістичного осмислення всесвітньої історії людства, сформованої представниками німецької класичної філософії (Кант, Гегель, Шеллінг, Фіхте) Ясперс увів поняття “ситуації” як раціонально неосяжної та неповторної. “Ситуація”, за Ясперсом, – це не лише відповідна до законів природи або ж чуттєво дана дійсність, що є конкретною дійсністю не лише психічно або лише фізично, але в обох смислах одночасно, що означає для буття людини перевагу чи шкоду, можливість чи перешкоду. Це те, що нав'язується зовні, але переживається внутрішньо, знаходиться в залежності від тілесного й душевного стану людини.

Визначальне ясперсове поняття – “межова ситуація” – та, яка хоча й здатна змінюватися у своїх окремих проявах, але як така належить сутності особистісного буття й тому є невідворотною. Вона не змінюється, хіба лише зовні; відносячись до людського буття, вона є остаточною; вона – неосяжна, оскільки людина не бачить за нею нічого іншого; вона – стіна, об яку людина розбивається; людині потрібно не змінювати, а лише прояснювати її, оскільки людина не в змозі пояснити її, вивести з чогось іншого.

Методологічна передумова Ясперса в осмисленні історії зміщує значення філософської рефлексії, передусім це – трансформація об’єкта. Дана методологічна передумова свідчить не лише про відхилення рефлекторної позиції екзистенціалізму від лінії логічного умоспоглядання, але також і прагнення знайти іншу основу для всього процесу самоздійснення людини. Розвиваючи цю ідею, Ясперс пропонує екзистенційно осмислити віднесення людини до історії. Для цієї мети поняття “ситуації” виявилося найбільш прийнятним: саме історично унікальна, а персонально не відтворювана ситуація обумовлює визначеність людської долі; це визначення й особистості, й епохи; це “смислова діяльність”.

“…буття людини… не в її образах, а в її ситуації. Основна ситуація, в якій знаходить себе людина, є одночасно й основною ознакою її сутності” [258, с.443].

Саме ситуація виділяє й підкреслює найцінніше для Ясперса у визначенні людини – її “необ’єктивованість”, її неемпіричну цілісність, представлену душею людини. Цей особистісний аспект втілює екзистенція в тій інтепретації цього поняття, яку надає йому Ясперс. Екзистенція не стає об’єктом, і тому доступна лише філософському спогляданню, а не пізнанню засобами об’єктивної науки.

Поняття “ситуації” є необхідною умовою самовизначення людської екзистенції, життєвої, психологічної й суспільно-історичної. При цьому варто зауважити, що, хоча історичність ситуації завжди передбачалася

екзистенційною філософією, але вона не стала головним предметом її інтересу. Як людина не визначає задану їй ситуацію, так і ситуація не визначає екзистенцію, залишаючись лише її умовою. Навпаки, там, де існує детермінація, залежність людини від ситуації, зникає свобода і виникає недостовірне існування.

В результаті в екзистенційній філософії, за визначенням Ю.Пєрова, сформувалися два розуміння історичності, "дві історичності": екзистенційна історичність власного буття людини, індивідуальної біографії в її інтимних внутрішніх параметрах; а також історичність ситуації, в якій людина перебуває, приймає рішення й діє. [182, с.31]

"Екзистенційна історичність" у повній мірі може виявлятися в будь-яких суспільно-історичних обставинах; у цьому сенсі вона – позачасова, безвідносна до об'єктивної історії та релевантна їй. Для того, щоб сконструювати філософію історії, з якої випливає історія філософії, на базі екзистенційної філософії, необхідно передусім поєднати ці дві "форми історичності": зовнішню ситуативну та власну екзистенційну історичність людини.

Ясперс вирішував цю проблему на шляху подальшого розмежування рівнів, типів та форм "історичності", вводячи поняття "комунікації різних типів історичності". Він припустив, що достовірна екзистенційна історичність людини базується на історичності цілісної історії та "абсолютної історичності єдиного". Остання повинна розумітися не в формі універсально загальної й панівної над усіма особливими "історичностями", а як всеохоплююча історичність буття, що об'єднує все можливе багатоманіття унікальних індивідуальних "історичностей". Будь-яка історичність, за Ясперсом, має витоки в "Тому, що все охоплює".

Філософське осмислення історії як особливого роду реальності, що володіє своєрідним модусом буття і водночас – особливим видом пізнання, Ясперс здійснював, намагаючись подолати "історичний об'єктивізм". Передусім, ясперсовий "проект філософії історії філософії" базувався на критиці

гегелевого підходу в історико-філософському дослідженні, а саме – його історичній інтерпретації історії філософії.

“Подолання історичного об’єктивізму”, з позиції Ясперса, з необхідністю передбачає трактування історії як реальності, що сама себе осмислює та сама себе тлумачить. Як відмічає Ю.Пєров, історію мало помислити або пережити в почуттях; вона повинна бути не лише “пережитою”, але й, подібно особистому буттю, практично “прожитою” й “здійсненною” людиною. [182, с.18]

Визначаючи відношення загального та особистого, універсального та унікального в історії філософії, Ясперс наголошував на необхідності цілісного історико-філософського розуміння. Він прагнув розкрити спосіб “прориву людини в бутті (Dasein) до розуміння буття (Sein)”; яким чином їй розкривається достовірність трансценденції; яка роль людської творчості у цьому процесі; як людиною об’єктивується ця достовірність в ідеї Бога, у знанні світу, в ідеї людського буття. Ясперс мав на меті відкрити визначальне в досвіді можливостей, через проникнення в те чи інше історично неповторне досягти споглядання субстанційного, “того субстанційного, що, охоплюючи все, несе в собі будь-яку суттєву ідею” (Umgreifende). [258, с.123]

В осмисленні історії філософії Ясперс базувався на необхідній умові відкритості та незавершеності історичного процесу: поки людина філософує, вона усвідомлює себе у взаємозв’язку з неявним ланцюгом людей у “вільному пошуці”. Його “яскраві ланки” – та невелика кількість знаменитих філософів, які, не вимагаючи прихильників, навіть відкидаючи їх, простягують факел тому, хто схоплює його з самого себе і насамкінець несе можливо вже догорілим, поки наступний не розпалить його знову до яскравого полум’я. Зокрема, Ясперс писав про Макса Вебера: терплячи катастрофу, він простягує факел – свободу свободи.

Історичність неможливо пізнати, зазначає Ясперс, у ній можливо лише бути: вона не може бути пізнаною, а може бути лише “здійсненою” в конкретній та однократній комунікації. [50, с.115] І відбувається це тому, що

для будь-якого пізнання необхідне розчеплення на суб'єкт і об'єкт, а історичність не є ні суб'єктом, ні об'єктом, вона "здійснюється" до цього розчеплення. Історичність, згідно з Ясперсом, містить немов "момент" екзистенції, і в цьому сенсі на неї поширюються всі "характеристики", властиві екзистенції: необ'єктивованість, а тому непізнаваність засобами наукового мислення; визначальний характер, від якого похідними є всі особливості емпіричного процесу історії.

Тут, за висловом П.Гайденко, Ясперс наближується до Гайдеґера: як для Гайдеґера "достовірна історичність" є немов апріорною умовою можливості емпіричної історії, так і для Ясперса історичність є передумовою історичного процесу, що відбувається у вигляді послідовності подій у часі. Цю емпіричну історію Ясперс називає Historizität, тим самим намагаючись підкреслити її відмінність від історичності як Geschichtlichkeit, визначальної структури екзистенції. [50, с.115] Емпіричну історію можливо досліджувати за допомоги раціонального наукового аналізу; а найбільш адекватними методами вивчення "достовірної історичності" є, за Ясперсом, ті, які розроблені в руслі дільтеєвої традиції й основу яким по суті заклали філософи, які сформували поняття духу, – німецькі романтики, Шеллінг, Гегель.

У здійсненні екзистенції в історії виявляється тісний взаємозв'язок історичності та комунікації – сфера, в якій здійснюється істина. В історичності Ясперс знаходить немов "пом'якшений" варіант поєднання обох моментів: з одного боку, екзистенція не жертвує своєю "правдою" на користь "всезагальної", а з другого – вона не залишається замкненою в собі зі своєю "правдою", яка все-таки виявляється "зрозумілою", "відкривається" іншій або іншим екзистенціям. [50, с.116] З точки зору Шестова і близьких до нього екзистенціалістів, наприклад, Камю, філософія Ясперса постає занадто "примирливою", занадто спокійною, занадто довірливою "розуму".

Процес розвитку філософської думки тісно пов'язаний зі спільним процесом історичного культурного розвитку, причому він нерідко затримується

в залежності від історичних умов. Окремі вчення тому, не дивлячись на дійсну, іноді глибоку філософію, яка в них міститься, є все ж історичними моментами пізнання Істини і не можуть розглядатись як чисто логічні моменти у русі якоїсь безособової думки. Навпаки, вони мають індивідуальний характер, з якими, при їх розгляді, історику потрібно рахуватися, з усіма умовами місця й часу і з особистістю творця – і це навіть там, де такі вчення отримують загальне, класичне значення, виражаючи собою загальнолюдські форми світоспоглядання.

При дослідженні історії філософії Ясперс відмічав важливість повернення до першоджерела, до традиції, яка дозволяє запобігти непорозумінням і викривленням думки, яка "робить нас людьми" [258, с.245]. Інакше на шляху до власного визначального філософування здійснюється підміна текстів, в результаті якої першоджерело ототожнюється із певним історичним часом і набуває хибної форми начала відносного, як результату деяких засновків. Таким чином, основний принцип історичного сприйняття – притримуватися того, що є дійсно присутнім у традиціях, що передається через достовірні тексти.

Традиція – це побачена глибина вже осмисленої істини, що супроводжується постійним очікуванням; це основа невичерпності великих творів; це дійсність великих мислителів, що приймається з глибокою повагою. Сутність такого авторитету в тому, що він не потребує від людини однозначної підтримки: за його допомоги дослідник самостійно приходить до самого себе, у його першоджерелі знаходить власну першооснову.

Ясперс наголошував, що "прогрес може бути в знанні, в техніці, в створенні передумов нових людських можливостей, але не в субстанції людини, не в її природі… [258, с.258]. "Прогрес дійсно приводить до єдності в області знання, але не до єдності людства" [258, с.259].

За Ясперсом, погляд на розвиток філософії в цілому як на прогресивний процес заводить дослідника в оману. В історії філософії спостерігається відома

послідовність різних форм філософування, наприклад шлях від Сократа до Платона й Аристотеля, шлях від Канта до Гегеля, від Локка до Юма. Однак подібні ряди є хибними, якщо вважається, що більш пізній філософ зберіг та піднявся над істиною більш раннього. В свою чергу і дещо нове, що виникає у подібних, пов'язаних між собою рядах поколінь не може бути пізнано на основі попереднього, а те, що було суттєвим у попередньому, часто, можливо, так і залишається незрозумілим наступним поколінням.

Ідея розвитку ще й тому є для історії філософії лише несуттєвою точкою зору, що кожна велика філософія здійснюється в цілому сама в собі, вона живе усамітнено, безвідносно до всеохоплюючої історичної істини. Наука рухається таким чином, що кожний новий крок на її шляху перевищує попередній. Становлення філософії, відповідно до цього смислу, повинно повністю здійснюватись у конкретній людині. Тому було б протиріччям вибудовувати філософів у ряд, ставити їх у відношення підвладності як кроки одного шляху.

Щодо ідеї прогресу в історії філософії Гайдеґґер зі свого боку зазначав, що філософія, якщо вона не випускає з поля зору свою сутність, взагалі не робить кроків уперед: вона крокує на місці, осмислюючи завжди одне й те саме. Крокування вперед, тобто геть від цього її місця, є хибою, що переслідує думку як тінь, від неї самої. [233, с.332]

За визначенням Р.Габітової, науковому пізнанню історії Гайдеґґер протиставляв її ірраціональне осягнення, яке відбувається в самому історичному процесі. [43, с.129] Це означає, що історія осмислюється (тобто розкривається й витлумачується) людиною в той час, коли вона здійснюється людиною. Здійснення історії є водночас і її осягненням. Людина як суб'єкт пізнання осягає історію, не відділяючи себе від неї як об'єкта пізнання. Тим самим, вважає Гайдеґґер, спростовується головний недолік наукового знання – розділення суб'єкта й об'єкта.

На відміну від філософії історії В.Дільтея, який ввів у методологію історії ідею ірраціонального "осягнення" історичних процесів, Гайдеґґер намагається

представити історію не просто як переживання історичної особи, не як співпереживання історика, але як прояв “історичності” людини. Водночас “історичність” (Geschichtlichkeit) визначається ним як “здійснення” (geschehen) існування людини між народженням і смертю. Відповідно, виявлення структури здійснення й екзистенційно - часових умов його можливості означає набування онтологічного розуміння історичності.

У зв’язку з таким індивідуалізованим тлумаченням історичності Гайдеґґер з повним правом заявляв, що кожне “існування” фактично має “свою історію”. Достовірно історичне стає у Гайдеґґера індивідуально-історичним. [43, 130] Про цей зв’язок історичності з індивідуальною неповторністю людини говорить і Ясперс. Поняття “історичність” він розуміє як раціонально неосяжну однократність якої-небудь ситуації і в цьому сенсі – її конкретність, індивідуальність; як суттєва характеристика всього того, що є конкретним, не позачасовим, не абстрактним і не універсальним.

Своєю концепцією індивідуально-історичного Ясперс і Гайдеґґер продовжують неокантіанську лінію в тлумаченні (Ріккерт) в тому вигляді, як вона була сприйнятою й перетвореною в “філософії життя” (Дільтей). Розуміння історичного як індивідуально-історичного знаходить своє відображення у гайдеґґеровому положенні про залежність історичності від часовості. Часовість людського існування, як вираз індивідуальних переживань людини, характеризується, за Гайдеґґером, рядом особливостей, що відрізняють її від об’єктивного часу. Темпоральність в її гайдеґґеровому розумінні виступає як “майбутнє, що буває присутнім”. Зв’язок історичності та темпоральності означає у Гайдеґґера переорієнтацію історії на майбутнє і тим самим – розрив із традиційною парадигмою осмислення історії філософії. Він відкидає традиційне розуміння історії як співвіднесення з минулим; достовірна історичність пов’язана не з його минулим, а з його майбутнім, але майбутнім, зрозумілим екзистенційно - естатично, тобто як часовості.

Тлумачення історичності людини (її історії) не як її минулого, а як її майбутнього знаходить своє відображення у гайдеґерових категоріях долі, повторення, ін.: історія як здійснення (походження) людського існування стає долею. Таке розуміння історичності людини як її долі означає розуміння її в перспективі того, що буде (відбудеться, станеться) з людиною, а не того, що було. Р.Габітова зазначає: “Якщо доля конституює першопочаткову історичність існування, то історія не має свого суттєвого значення ні в минулому, ні в теперішньому і його “зв’язку” з минулим, а в достовірному здійсненні екзистенції, яке випливає з майбутнього існування” [43, с.132]. Відповідно даному положенню категорія розвитку замінюється Гайдеґером категорією повторення, повернення до минулих можливостей існування.

Концепція “цілісного” індивіда (екзистенція) отримує свою конкретизацію в результаті висунення Ясперсом категорій “історичність”, “свобода”, “комунікація”. Звертаючись до аналізу “історичності” людини, він передусім розрізняє її як “історичну” свідомість – наукове знання історії, науково виражена історичність, що ним відхиляється. Мислитель стверджує, що “я як індивід у цьому (науковому) знанні є не самим собою, а свідомістю взагалі, – як того, хто пізнає, я є відокремленим від об’єкта, якого пізнаю” [43, с.168-169] В “історичній свідомості” йдеться не про історичність якої-небудь одиничної (і в цьому смислі суворо визначеної) людини, а про історичність людини взагалі. Індивідуальне, одинично історичне, за Ясперсом, осягається ірраціонально, а не науково, раціонально.

Висновки.

Отже, в німецькій філософії кінця XVIII століття були наявні два типи історизму як дві картини історичної цілісності людства: методологічно принцип історизму, сформований у Гердера та Гегеля, з одного боку, та у Канта, з другого, передбачає розуміння будь-якого предмета знання як такого, що має властивості закономірної зміни. І питання полягає в тому, щоб засвоїти цю закономірність, дати їй пояснення або з телеологічних принципів пізнавальної діяльності, або з позицій органічного телеологізму, що іманентний не тільки земній природі, але й всесвіту. Історизм постає тут типом раціональності – як послідовного розгляду очима розуму явищ природи та

культури, що водночас стверджує і давній поділ буття на сутність і явище, видиме й невидиме і разом із тим його проблематизує і шляхом пізнання намагається подолати прірву між ними. Як тип раціональності та спосіб мислення, історизм XVIII – XIX століть намагається асимілювати механістичний та телеологічний типи раціональності, щоб на нових засадах утвердити єдність теоретичного та практичного розуму. Але всі спроби здійснити цей намір у межах парадигми філософії самосвідомості залишалися невдалими. Хоча позитивний результат – критичну рефлексію щодо припустимості тих чи інших передумов розумової та практичної дії – ними, безперечно, було отримано. Це, передусім, рефлексія щодо європейського раціоналізму як того підґрунтя раціонального мислення, на якому здійснювався філософський дискурс доби Модерну.

2.3. Логіка в історії філософії: діалектика Гегеля та “Те, що охоплює” (Umgreifende) Ясперса

За Гегелем, філософія є вільним актом мислення, яке саме породжує та дає собі свій предмет. Історичний розвиток та становлення думки, що виявляється у філософії – зміст історії філософії. Розум сучасності – це конкретний смисл того, що було абстрактно позначено як єдність форми та змісту [31, с.25]. Першим началом своєї філософії Гегель визначив поняття чистого беззмістовного буття рівного ніщо. Філософія, на його думку, є становленням думки (ідеї) у часі: вічне існування Абсолютної ідеї проявляється у певні моменти, розкриваючи свій вічний зміст через кінцевий дух (людина); в результаті рефлексії в історичному розвиткові Абсолютний дух пізнає себе у вічному становленні.

Історія філософії показує, по-перше, що філософські вчення, які на перший погляд здаються різними, представляють собою лише одну філософію на різних ступенях її розвитку; по-друге, що особливі принципи, кожний із яких лежить в основі однієї якоїсь системи, є лише відгалуженнями одного й того ж цілого. [57, с.98-99]. Останнє за часом філософське вчення є результатом усіх попередніх філософських вчень, повинно містити в собі принципи всіх їх, тому є самим розвиненим, найбагатшим і найконкретнішим.

Гегель бачив у своїй системі кінцеве завершення всієї філософії і тому вважав можливим пізнати історію філософії як один цілісний та завершений

логічний процес, побудувати її так само, як він будував свою систему із чистого розуму, хоча система ця виводиться від окремого чистого поняття, а філософська думка починала з конкретного та емпіричного – фізичного світу.

Деякі історики філософії розглядають історичний процес розвитку філософії як перелік думок (або суджень). На думку Гегеля, такий підхід є невірним, оскільки судження є суб'єктивним уявленням, що є протилежним філософії як об'єктивній науці про істину. Судження як результат діяльності розуму, відіграє велику роль у релігії, де воно спирається на вірі в авторитет; а також у науці, де панує спекулятивний розум; але розвиток філософії обумовлюється іншими чинниками.

Гегель наголошує, що для філософії однозначним та об'єктивним є прагнення єдиної істини, Абсолютної Істини. Тому, якщо розглядати історію філософії як множину різноманітних філософських систем, таке пізнання філософії стає неможливим. Істина у філософії пізнається не лише за безпосереднього сприйняття та споглядання, або зовнішньо-чуттєвого, або інтелектуального, а за посередництва роботи думки, що має своїм джерелом діяльність сфери вільної думки.

Таким чином, у гегелевій історико-філософській концепції поєднуються суб'єктивний та об'єктивний аспекти, створюючи специфічний предмет дослідження, суто філософський. Спільність філософських систем, на думку Гегеля, полягає у тому, що всі вони – філософські вчення, які мають свій предмет та мету: осягнення істини в поняттях, за посередництва розуму. У русі мислячого духу є суттєвий зв'язок, і в ньому здійснюється розумно [53, с. 83].

Отже, в основі пізнання історико-філософського процесу лежить мисленнєва діяльність. Продукт мислення – все, що людиною мислиться. Думка є дещо формальне, зміст якої наповнює поняття. Цілісність думці надає ідея. Результатом діяльності думки є осягнення істини. Істина через свій розвиток осягає себе. Так формується певна логіка мисленнєвої діяльності, за

якою простежується виникнення та розвиток ідеї загалом, і зокрема, ідеї філософської.

Гегель наголошує, що історичний процес у своїй основі є логічним процесом, що включає в себе необхідність та апріорний характер знання про необхідний розвиток; а також апостеріорні події, зовнішнє вираження думки. Необхідні, логічні зв'язки існують між думками про події, але не між самими подіями. Історія є логічним розвитком – протиставлення та поєднання внутрішніх думок, що лежать в основі зовнішніх подій.

Історія, на думку Гегеля, повинна закінчуватися теперішнім часом, адже більше нічого ще не сталося [124, с.182]. Майбутнє є предметом не пізнання, а сподівань і побоювань, а сподівання та побоювання – це не історія.

У своїй "Науці логіки" Гегель намагається вивести a priori з чистої думки сукупність найбільш загальних понять або категорій, за посередництва яких ми мислимо й пізнаємо все, що існує. І вся історія філософії пояснюється з точки зору цієї "Логіки": людська думка в цілому здійснює те саме коло розвитку, так само з необхідністю переходить від однієї окремої концепції до іншої, як і за апріорної побудові "системи логіки". Необхідні, логічні, діалектичні зв'язки між різними поняттями так само необхідні в цілому для людської думки, яка не може обмежитись окремою ідеєю або концепцією істини. У боротьбі філософських вчень, їх полеміці та наслідуванні виявляється логічний закономірний рух, який має своєю кінцевою метою самоусвідомлення чистого розуму, вираженням чого для Гегеля була його власна філософська система.

У XX столітті В. Біблер слідом за Гегелем обстоював позицію тотожності філософії та історії філософії та наголошував, що власне філософська проблематика зводиться до того, що можливо назвати філософською логікою. [15, с.81]. На його думку, філософська логіка (власне філософське мислення) повноцінно та унікально працює лише на "стиках" між різними філософськими світами та логіками (логіками начала логіки), "в режимі" історії філософії.

Був визначений гегелевий схематизм такого зв'язку філософії та історії філософії:

- сходження (розвиток) духу від ідеї буття до ідеї абсолютної; що в стислому та логічно очищеному вигляді відтворює історію філософії в її реальному та персонально втіленому русі;
- кожна окрема ланка, перехід, поняття Логіки ("Науки логіки") сходить в історію філософії й "розквітає" в її реальному русі в формі тієї чи іншої замкненої філософської системи (кожному поняттю логіки в історії філософії відповідає цілісна понятійна система в складному сплетенні багатьох понять, суджень, умовиводів); [15, с.83]
- гегелевий схематизм тотожності "логіки та історії філософії" є феноменом філософії як "істинного науковчення"; для Гегеля філософія є науковченням, вченням про начала й принципи науково-технічного пізнання, про начала й основи науки, що виходять – це необхідно для філософського осмислення – за межі науки та її методів, або що вводять у ці межі. [15, с.84]

У гегелевій філософській системі відношення між історією філософії та філософською логікою одночасно й обґрунтовує діалектику структури наукової думки в її відношенні до історії цієї думки (чим є підручник) і звертає, позбавляє сенсу, не стільки знімає, скільки змінює вихідну діалектику. На відміну від відношень між історією науки та сучасним науковим підручником в гегелевій "Науці логіки" самим змістом "підручника" виявляється історія думки, тобто розвиток. Лише в зворотній проекції на історію думки логіка думки (рух від абстрактного до конкретного) має власне гегелевий сенс. Іншими словами, не смисл "переходу" й не смисл "рефлексії", але (що знімає їх обох) сенс власне "розвитку" понять. Звичайно, логіка – це історія (філософської думки) в "стислому" викладі, але так само стислий виклад саме історії думки. [15, с.85]

До Гегеля логіка вважалась наукою про суб'єктивні (людські) форми мислення. Не заперечуючи необхідності такої наукової дисципліни, тобто формальної логіки як науки про елементарні форми та закони правильного мислення, Гегель поставив перед логікою завдання дослідити найбільш загальні закономірності розвитку пізнання і проголосив її вченням про сутності всіх речей; вченням, що розглядає такі питання, якими формальна логіка ніколи не займалась: питання про закономірності самої дійсності, про перетворення кількісних змін в якісні, про співвідношення філософських категорій тощо.

Розгортання Абсолютного духу в історії – процес, тотожний пізнанню істини в мисленні, тому історико-філософський процес розглядається Гегелем як закономірний, необхідний та логічний розвиток. В історії філософії – різні ступені логічної ідеї у формі філософських систем, кожна з яких має своєю основою особливу дефініцію Абсолюту. Подібно до того, як розвиток логічної ідеї виявляється рухом від абстрактного до конкретного, так і в історії філософії найбільш ранні системи є також найбільш абстрактними і тому найбільш бідними системами. Відношення між більш ранніми та більш пізніми філософськими системами загалом те ж саме, як між попередніми та наступними ступенями логічної ідеї, що містять в собі попередні як "зняті". Звідси, "зняття" стає одним із головних принципів історико-філософського дослідження, за Гегелем.

Абсолютний зміст розвитку історії філософії – єдність різноманітного в конкретному, до чого прагне сама філософія: ідея за своїм змістом конкретна всередині себе, тому що є єдністю різноманітних визначень. Чим багатший зміст, тим конкретніше визначення; якщо істина абстрактна, вона – не істина.

Як зазначає П.Копнін, поряд із логікою діалектика історичного (історико-філософського) розвитку в широкому смислі слова є "найціннішим завоюванням гегелевої думки"; її осмислення вимагає синтетичного розгляду вчень про Об'єктивний і Абсолютний дух. Без цього неможливо в повній мірі

зрозуміти та оцінити гегелеве розуміння людини, свободи, прогресу як аспектів і форм втілення діалектики. [120, с.5]

За Гегелем визнана заслуга встановлення в науці понять “процесу” й “розвитку”: все знаходиться у взаємозв'язку; руйнуються розсудкові межі та рамки, які не існують у дійсності. Як відмічають Ю.Пєров та К.Сєргєєв, від цього знищення твердих і нерухомих термінів постраждала “закостеніла” звичка всюди знаходити готові й незмінні поняття; наука набула в усіх сферах генетичний та порівняльний методи, а під впливом цього теоретичного прогресу збільшилася свобода та взаємне проникнення життєвих відносин. [171, с.78]

Аналіз поняття розвитку відбувається у межах розкриття понять “в-собі-буття” та “для-себе-буття”. Перше – potentia, здатність; предмет, що усвідомлений людиною. Друге – actus, дійсність; виявлення предмету пізнання в історії. Перехід від одного стану буття до другого характеризує саме розвиток. Принцип розвитку торкається саме сфери абсолютного духу: його вихід із себе і саморозкриття є разом з тим і його повернення в себе. Це – вища абсолютна мета духу, яка реалізується лише в мисленні.

За Гегелем, рух, як розвиток духу, як конкретного руху – це ряд процесів розвитку, який являє собою коло, що повертається до себе. Це коло має свою “периферію” – значну кількість кіл, сукупність яких складає великий ряд, що повертається до свого початку. У русі закладена логіка розгортання абсолютного, становлення буття, розвиток історичного.

У русі знаходиться вся багатоманітність філософських вчень, що розвивається. Буття у часі виявляється як рух образів; оформлення думки, або образу, являє собою деяку систему філософії. Історія філософії за своєю сутністю виступає як внутрішньо необхідний, послідовний, поступальний рух, який є розумним всередині себе і визначається своєю ідеєю a priori.

Діалектика Гегеля – рушійний принцип людського пізнання, який виступає як не лише руйнівний, але й такий, що породжує виокремлення всезагального.

Гегель першим із представників німецької класичної філософії представив весь природний, історичний та духовний світ у вигляді процесу, тобто безперервного руху, зміни, перетворень та розвитку, зробив спробу розкрити внутрішній зв'язок цього руху та розвитку. У філософії Гегеля в систематичній формі було викладено діалектичне світорозуміння та відповідний йому діалектичний метод дослідження. Розроблялась діалектика як філософська наука, що узагальнювала всю історію пізнання та досліджувала найбільш загальні закономірності розвитку об'єктивної дійсності. Зокрема досліджувались та обґрунтовувались важливі принципи діалектичного способу мислення, який був принципово відмінним від метафізичного. Були сформульовані в ідеалістичній формі закони та категорії діалектики.

Гегель визначив метод, згідно з яким в науці поняття розвивається із себе самого і є лише іманентний рух та породження своїх визначень – рух не з посередництвом запевнення, що існують різні відношення, і не з посередництвом наступного йому застосування всезагального до якогось окремо взятого матеріалу. [60, с.91]

Йдеться не про той негативний спосіб розмірковування, яким часто користувався Платон. Ця заперечувальна діалектика може розглядати як свій останній результат дещо протилежне певному уявленню. Вища діалектика поняття міститься у тому, щоб розглядати визначення не лише як межу і дещо протилежне, але породити з нього позитивний зміст і позитивний результат, із посередництвом чого вона лише і є розвиток та іманентний рух. Така діалектика є не зовнішня діяльність суб'єктивного мислення, а власна душа змісту, з якої органічно виростають її гілки та плоди.

Мислення як суб'єктивне лише спостерігає цей розвиток ідеї як власну діяльність її розуму, нічого зі свого боку не додаючи. Розглядати що-небудь розумно означає не приносити ззовні розум у цей предмет, обробляючи його таким чином, але бачити предмет для себе розумним; тут дух у своїй свободі, вища вершина самосвідомого розуму, надає собі дійсність і породжує себе як

існуючий світ; справа науки лише в тому, щоб усвідомити цю власну роботу розуму предмета. [60, с.91]

На думку Гегеля, історія філософії за своїм сутнісним змістом має справу не з минулим, а з вічним і досить дійсним і повинна порівнюватись у своєму результаті не з “галереєю заблуджень людського духу”, а з “пантеоном божественних образів”. Завдання історії філософії – вияснити, в якій мірі розвиток змісту історії філософії, з одного боку, узгоджується із діалектичним розвитком чистої логічної ідеї, а з другого боку, відступає від нього.

Гегель наголошує, що історія філософії заслуговує назву науки у випадку, коли вона розуміється як система розвитку ідей, яка повинна мати свою логіку побудови та діалектичний підхід для свого обґрунтування. [39, с.29]

Джерела гегелевого діалектичного методу – у полеміці Гегеля з романтиками, які переносили в філософію свій універсальний життєвий досвід поетів-художників саме в специфічно художній формі, в якій він існував. Вони прагнули і в філософії користуватися методом, який дозволив би (як і в мистецтві) мати відношення до “всієї” дійсності. Під “усією” дійсністю романтики розуміли дійсність в усій її повноті та конкретності (діалектичності), в усій її неспокійності та плинності. [45, с.5] Причому для романтика йшлося не просто про живу дійсність, а про дійсність, художньо організовану. Світ, дійсність романтики сприймали як “художній організм”, як художній твір. Систематично розвинена філософія (у вигляді трактату, системи) входила у протиріччя до самої природи романтичної філософії.

Для романтика головна якість художнього життєвого досвіду містилася у його органічній єдності та цілісності, в нерозкладності на складові частини, елементи, будь-яка спроба дискурсивного втручання вбиває живий імпульс органічного життя. Осягнути цей життєвий досвід можливо лише безпосередньо, інтуїтивно. Дискурсивному мисленню романтики протиставляли метод інтелектуальної художньої інтуїції. Як зауважує Габітова,

цей метод містив у собі явну тенденцію до містики та ірраціоналізму та мав значний вплив на формування філософій Канта, Фіхте, Шеллінга.

Романтики, поряд із іншими теоретиками “безпосереднього знання”, стоять на самому початку ірраціоналістичного напрямку в розвитку західноєвропейської філософії XIX – XX століть. Їх філософія стала одним із витоків релігійної філософії К’єркегора, через нього – “філософії життя” В.Дільтея і Ф.Ніцше, екзистенціалізму (зокрема, філософської концепції пізнього М.Гайдеґера).

Гегель, як зазначає Габітова, негативно ставився до романтиків за їхній, як він писав, “крайній суб’єктивізм”, у філософському відношенні вони були для нього не більше, ніж дилетантами. [45, с.274] Разом із тим, гегелева полеміка з романтиками покладена в основу бачення Гегелем осягнення дійсності; у зарубіжних історико-філософських дослідженнях розкривається “романтичний”, “ірраціоналістичний” момент гегелевої філософської концепції (Р.Крьонер “Від Канта до Гегеля”, Н.Гартман “Філософія німецького ідеалізму”, О.Пьоґелер “Гегелева критика романтиків”). Розкриваючи негативне ставлення Гегеля до романтиків, Габітова водночас зазначає їх спільність на шляху до формування діалектичного методу: якщо діалектика виражала собою сутність епохи, то ідеї в тій чи іншій формі не могли не бути присутніми у творах мислителів-романтиків.

Сутність гегелевої критики філософії романтизму полягала саме у погляді на метод діалектики, або, як він виявився у романтиків, на “іронію”. На основі філософських принципів Фіхте (“покладене і визнане “Я”) романтики розвивали іронію як спосіб життєдіяльності художника, геніальної артистичної індивідуальності. Достовірно серйозне відношення до життя, як підкреслював Гегель, можливе лише за наявності якого-небудь субстанційного змісту в свідомості, тобто змісту, народженого не фантазією генія, а чимось абсолютним (об’єктивним), що існує незалежно від інтересів. [45, с.93]

У “Лекціях з історії філософії” Гегель замітив, що діалектика являє собою міцне знаряддя самопіднесення та самозбереження. Іронічна діалектика, на його думку, являє собою крайній засіб і крайню форму самопіднесення особистості. Вона доводить протиріччя субстанції та суб’єкта до тієї крайньої точки, за якою наступає вже їх взаємоперехід (тобто починається достовірна, а не іронічна діалектика). У “Філософії права” Гегель характеризує суб’єктивність романтиків як “зло”. Він робить предметом свого дослідження самосвідомість – “суб’єктивність, що видає себе за абсолютне” [45, с.96]. У “Феноменології духу” суб’єктивність духу мислилася лише у зв’язку з її субстанційністю (об’єктивністю), або інакше: дух залишався живим, діяльним лише в діалектичній тотожності двох основних моментів – суб’єктивності та субстанційності. Разом із тим Гегель припускав (більше того – як необхідність) формально-вільне життя духу як лише суб’єктивності (“Філософія духу”). Цю формальну свободу духу він розглядав як “абсолютне заперечення”. Проходячи через “абсолютне заперечення” як форму самопізнання, дух знову повертається до тотожності з субстанцією. Іронія допомагає самопізнанню духу, тобто здійсненню тотожності суб’єкта й субстанції – це такий стан, в якому дух осягає себе в усій своїй глибині і тим самим “знімає” своє роздвоєння. [45, с.98-99]

Гегель приймав думку, за якою єдиним істинним способом філософського пізнання є мисленнєве споглядання (Шеллінг, Кант), але додавав до цього прийом абсолютного пізнання, який визначається на основі всезагальної побудови симетричних схем та проведення аналогій між найрізноманітнішими предметами. Споглядальному методу всезагального змішання, з одного боку, і зовнішнього підведення під схеми, з другого, Гегель протиставив істинно-наукове мисленнєве споглядання, в якому сам зміст знання, у формі логічних понять, діалектично розвивається з себе в повну та внутрішньо пов'язану систему.

У розумінні діалектичного методу Гегель критикував своїх попередників: Канта, Фіхте, Шеллінга, – у неживому характері діалектичних зв'язків, які в своєму застосуванні виступили як методи зовнішнього конструювання або "приклеювання" неживих схем до дійсності. У методах Фіхте і Шеллінга, на думку Гегеля, відсутня об'єктивність розгляду, схоплення самого "життя" предмета – діалектики самозаперечення. Він відкидав твердження Шеллінга про те, що першопочаток повинен мислитись як абсолютна тотожність суб'єктивного та об'єктивного, що виключає будь-яке розрізнення між ними. Тотожність і розрізнення, за Гегелем – діалектичні протилежності, що є невіддільними один від одного.

Основним принципом, з якого виходив Гегель при розробці своєї концепції діалектики і який він різко протиставив принципам методу Фіхте і Шеллінга, є принцип діалектичного заперечення. Сутністю цього принципу є ідея про те, що все суще змінюється, перетворюється у "своє інше" лише тому, що в ньому міститься момент власного заперечення, "негації". Принцип заперечення як опосередкованого руху протилежностей Гегель поклав в основу "феноменологічного" зображення процесу пізнання. Опосередкованими протилежностями тут виступають "знання" і "предмет", розрізнення яких (на предмет, яким він є для знання і яким він є сам по собі, "в собі") здійснюється свідомістю. [60, с.68] Створюючи свою "Феноменологію духу", Гегель одночасно розробляв, шліфував і практично застосовував основні принципи свого діалектичного методу. Але теорією самого методу він вважав не "феноменологію", а логіку.

В.Біблер ґрунтовно розкрив протиріччя між гегелевою логічною системою та діалектичним методом дослідження історії філософії. Пізнання, згідно з ідеєю "логіка є істиною гносеології", вимагає, щоб відношення між історією філософії та філософією підчинялося критеріям: "очищення", "випрямлення", "сходження" (від абстрактного до конкретного) тощо. Але всі ці критерії, в свою чергу, мають деякий реальний сенс, якщо передбачається незмінність

визначального, вихідного предмета й суб'єкта пізнання, наприклад Абсолютний дух Гегеля. Однак самопізнання руйнує всі ці передумови: "пафос" пізнання розумом самого себе є парадоксальним і руйнує свій власний пізнавальний сенс. [15, с.86]

Передусім, для наукового пізнання необхідне чітке розрізнення "предмета" й "суб'єкта", що є складністю в гегелевій філософській концепції: розглядаючи абсолютне знання (Абсолютний дух) як об'єктивний результат історичного процесу пізнання, Гегель приходить до його визначення як тотожності мислення й буття. На його думку, людський дух піднявся до пізнання сутності Бога, пройшовши складний, звивистий шлях свого розвитку, шлях піднесення людської свідомості до абсолютного знання. [60, с.44]

Біблер стверджує, що йдеться не про свідомість індивідуального суб'єкта, але про розум як суб'єкт, про розум, всезагальний за планом та ідеєю свого буття і свого руху (розвитку). Такої абсолютної всезагальності гегелевий розум, що пізнає, досягає наприкінці "Науки логіки", коли він, цей розум, в апогеї свого розвитку провокує інший "негносеологічний" розум і, відповідно – іншу логіку тотожності філософії та історії філософії. [15, с.87]

Відношення "предмет – знання" в історичній площині залежить від ступеня історичного розвитку процесу пізнання. Гегель прагнув віднайти в історичних формах знання таку, яка б знімала протилежність знання й предмета і виступала б як тотожність мисленнєвої та предметної сутності. Таку форму він намагався виявити у науковому знанні, тобто в науковому понятті, оскільки його особливістю є те, що його зміст – предмет, яким він даний у знанні – мислиться як об'єктивна дійсність.

Таким чином, об'єктивна направленість людського пізнання необхідно приводить до того, що пізнане (об'єктивний образ об'єктивного зв'язку) мислиться як дійсне, що знаходиться у самому предметному світі. Звідси здійснюється ототожнення мислення (зв'язку понять) і буття (об'єктивний

зв'язок між речами). В наслідок чого предметом наукового знання постає об'єктивно суще мислення (буття, тотожне мисленню). [60, с.48]

У мисленні окремого індивіда система знання постає як деяка об'єктивна реальність ("суб'єктивний дух"). Засвоюючи духовну реальність через матеріальні речі (в процесі збереження та передачі знання), індивід стихійно виробляє уявлення про неї як про деяку "об'єктивну реальність" [60, с.50]. По відношенню до окремого індивіда система знання є "субстанцією" його мислення. Індивід не народжується із готовою системою понять та уявлень, а набуває її в процесі виховання, освіти, соціалізації. Дану сторону людського мислення Гегель переніс на мислення "духу", тобто на об'єктивовану та персоніфіковану систему суспільного знання.

Першопочаткова тотожність, яка створює субстанційну основу світу, є, за Гегелем, тотожність мислення та буття, в якому, однак, визначально дано розрізнення між об'єктивним та суб'єктивним, але саме це розрізнення існує лише в мисленні. Мислення, за Гегелем, – не лише суб'єктивна, людська діяльність, але й незалежна від людини об'єктивна сутність, першооснова, першоджерело всього існуючого. [129, с.54]

Зміст мислення (науки), на думку Гегеля, є лише йому одному (мисленню) притаманний зміст, не отриманий зовні, а народжений мисленням. Пізнання, з цієї точки зору, не є виявленням того, що існує поза нами, поза мисленням; це – виявлення, усвідомлення змісту мислення, науки. Звідси, мислення й наука пізнають свій власний зміст, і пізнання виявляється самоусвідомленням духу. В результаті Гегель приходить до висновку, що людське мислення є одним із проявів деякого абсолютного мислення, що існує поза людиною, – абсолютної ідеї, Бога.

Таким чином, вихідним пунктом гегелевої філософської системи є ідеалістичне ототожнення мислення та буття, зведення усіх процесів до процесу мислення; дійсної історії – до історії пізнання, а розширення знання про світ – до розвитку самої дійсності.

На кінцевій, завершальній стадії розгортання Логіки Гегеля розкривається смисл Абсолютної ідеї; розум (Дух) виявляє, що всі визначення пізнання вже перейшли в визначення самопізнання, а самопізнання досягло ступеня повної самототожності (в ідеї методу). Але, як зауважує Біблер, в момент, коли розум того, хто пізнає, і розум пізнаваного повністю співпадають, коли розум повністю володіє своєю силою (силою методу), в цей момент саме буття розуму може означати лише одне. Рефлексія по відношенню до цілісного, самозамкненого розуму, що пізнає (а рефлексія є для Гегеля синонімом розумності) на стадії спекуляції вже не може бути рефлексією пізнання; це – як відмічає В.Біблер – "рефлексія спів-буття" двох розумів. [15, с.87]

Розум Абсолютної ідеї на цій найвищій стадії свого розвитку виявляється сумнівним для самого себе, тому він не може вирішувати в ідеї сходження (в ідеї суто пізнавальній) всі протиріччя історії філософії, не може створити з них дедуктивну лінію "розвитку". Тут він повинен звернутися до власної історії і розуміти філософські системи не як ступені пізнавального сходження, але як інші можливості розуміння, інші потенції всезагального.

Варто зауважити помітний вплив гегелевої філософії на подальший розвиток історико-філософських поглядів, основою яких частіше за все була критика, перегляд, доповнення, розширення. Відчутний вплив Гегеля був і на формування історико-філософської концепції Людвіга Фоєрбаха; вплив в цілому, а не в особливому. Фоєрбах ніколи не був правовірним гегельянцем, із самого початку він зайняв критичну позицію щодо Гегеля, яку він все ж таки оминути не міг.

Фоєрбахом також розглядається детермінація історико-філософського процесу "зсередини": через національну психологію, через внутрішні структури духовного світу особистості – суб'єкта філософської творчості. Звідси, відбувається осмислення діалектичної єдності суспільного, безособового та особистого в історії філософії. (В той час як у Гегеля суб'єкт – "лишенная своеобразия мысль".)

Досліджуючи критику історико-філософської концепції Гегеля Фоєрбахом, український філософ сучасності Ю.В.Кушаков виділив головні принципи гегелевої методологічної системи, що попали в поле критики.

Серед них – принцип тотожності філософії та історії філософії. За Гегелем, передусім, це – ототожнення їх з боку розгляду логіки мисленнєвої діяльності та етапів розвитку філософської ідеї в історії. Тут визначаються певні способи виникнення різного рівня думки:

- виведення послідовних форм, зображення пізнаної необхідності визначень – чим займається філософія;
- виведення різних ступенів і моментів розвитку в часі у певній емпіричній формі – завдання історії філософії.

На думку Гегеля, порядок виведення логічних визначень ідеї (основа його філософської концепції) тотожні порядку систем філософії в історії; тому дослідження історії філософії є дослідженням самої філософії.

Абсолютизація тотожності філософії та історії філософії, телеологічне тлумачення характеру цього зв'язку, відношення абсолютного "зняття" минулого теперішнім, філософією – історію філософії, – ось головні питання філософської системи Гегеля, які постійно спростовувалися наступними філософськими школами та напрямками. Звідси, Фоєрбах критикував Гегеля за втрату ним самоцінності історії філософії, за нездатність охопити всі філософські концепції в спільному синтезі.

Діалектичне заперечення як один із методів дослідження історії філософії Гегелем передбачає збереження "принципів" філософських учень, але відкидання систем. Проте, на думку Фоєрбаха, поняття "принцип" і "система" не вичерпують усіх компонентів філософського вчення (до нього входять також емпірія та теорія, ієрархія предметних, онтологічних, гносеологічних і логіко-методологічних принципів). До того ж варто додати вплив соціально-історичних умов та загального інтелектуального клімату на формування того чи іншого філософського вчення.

Фоєрбах критикував гегелеве розуміння історико-філософської системи як такої, що розвивається: спростував гегелівську інтерпретацію історії філософії як іманентного, незалежного від зовнішніх умов процесу саморозвитку абсолютної ідеї; відкинув гегелевий метод перетворення історії в неперервний інтелектуальний акт.

Якщо для Гегеля "рушійним началом" історико-філософського процесу є внутрішня діалектика форм, то для Фоєрбаха – протиріччя віри й розуму, боротьба філософії з релігією (що яскраво зображено в історії філософії Нового Часу). Суттєвою закономірністю історії філософії є взаємозв'язок філософії та науки.

Історія філософії завжди знаходиться у нерозривному зв'язку зі світовою історією, філософська система – з епохою, що її народила. Це положення покладається в основу принципу історизму, що є найдієвішим в методологічній системі історико-філософського дослідження не лише в традиції німецького філософування. (Вираз ідеї завжди одночасно є виразом епохи, в якій ця ідея висловлюється.)

На думку Фоєрбаха, характер історико-філософського "потоку" визначають також "суто емпіричні потреби людства". Тут присутня діалектика зв'язку внутрішнього і зовнішнього, неперервного та дискретного.

Будуючи модель "росту" філософського знання, Фоєрбах використовує багатовимірний, "поліфонічний" підхід, що носить діалогічний характер. Даний підхід є головним у методології сучасної західноєвропейської історико-філософської науки, яскравим представником якого є Ясперс.

Натомість Фоєрбах пропонує власне розуміння сутності філософської критики – ядра (стержня) філософського росту знання – до якої входять: принцип об'єктивності, конкретно-історичний підхід до філософських вчень минулого, принцип протиріччя, розвитку. Він визначає наступні ступені історико-філософського дослідження: "викладення", "розвиток", "критика". При цьому враховує співвідношення текстуального й контекстуального аналізу;

принцип орієнтації філософської системи минулого на сучасність; підкорення історико-філософських досліджень сучасному науковому, теоретичному й практичному інтересу.

Інтерпретація філософських вчень в контексті західноєвропейської філософії першої половини XIX століття призвела до перетворення багатовимірного, "поліфонічного", реального історико-філософського процесу в одномірну формулу західноєвропейської свідомості. Одним із вирішень даної проблеми Ю.Кушаков бачить у виході в історичну площину через позицію сучасності, що розвивається. Звернення з минулого в сучасне з проекцією в майбутнє – таке головне положення історико-філософської концепції Фейєрбаха.

Таким чином, гегелева ідея самопізнавального духу на кінцевому етапі свого розвитку вимагає трансформації "розуму пізнавального" в розум "співподійний", перетворення в розум, що не пізнає себе, а спілкується з іншими розумами, епохами, людьми.

У XX столітті натомість пропонуються різні варіанти обґрунтування такого "діалогу розумів". Зокрема, Біблер запропонував розуміння відношення філософії та історії філософії як "логіки культури", що виражає рефлексію "діалогічного розуму", розуму логічного спілкування розумів. У філософському мисленні (в потенціях філософської логіки) XX століття історично наявні культури ("культури розуміння"), що історично спілкуються, передбачаються суворо логічно, як ті, що виникають і розвиваються в точках свого самообґрунтування. [15, с.90-91]

Позицію діалогічності в історії філософії представляють, зокрема: М.Бахтін, М.Бубер.

Як зауважує Ю.Крістєва, ефективність наукових методів у сфері гуманітарного знання завжди піддавалася сумніву. У випадку "логіки мови" М.Бахтіна ми вперше спостерігаємо, як цей сумнів виникає на рівні тих структур, які підчиняються іншій, ніж наукова, логіці.

Вводячи уявлення про статус слова як мінімальної структурної одиниці, Бахтін тим самим включає текст у життя історії та суспільства, що в свою чергу розглядаються у якості текстів, які читач читає й, переписуючи їх, до них підключається. [11, с.214] Так діахронія трансформується у синхронію, і в світлі цієї трансформації лінійна історія виявляється не більше ніж однією із можливих абстракцій; єдиний спосіб, яким письменник може приєднатися до історії, міститься у тому, щоби подолати цю абстракцію за допомоги процедури "письма-читання", тобто створюючи знакову структуру, яка або спирається на іншу структур, або їй протистоїть. Історія та етика пишуться й читаються в текстових інфраструктурах.

Розкриваючи сутність діалогу, Бахтін досліджує його співвідношення з "амбівалентністю": будь-яке слово є таким перетином інших слів (текстів), де можливо прочитати найменшою мірою ще одне слово (текст).

Логіка, якої вимагає "діалогізм" є, на думку Бахтіна, одночасно: 1) логікою дистанціювання, а також логікою відношень між різними членами речення або наративної структури, що передбачає становлення – на противагу рівню континуальності й субстанційності, які підчиняються логіці "буття" й можуть бути позначеними як монологічні; 2) логікою аналогії та опозиції – на противагу рівню каузальності й детермінації, що ідентифікує, а також монологічному. [11, с.223]

Діалогічність, за Бахтіним, є внутрішньо притаманною мові як такій; "діалогічне спілкування і є істинною сферою життя мови" [11, с.218]. Діалог – це не лише мова, що практикується суб'єктом, це ще й письмо, в якому прочитується голос іншого. Бахтінський діалогізм виявляє в письмі не лише суб'єктивне, але й комунікативне, а краще сказати "інтертекстове" начало; в світлі цього діалогізму таке поняття, як "особистість – суб'єкт письма" поступається місцем "амбівалентності письма".

Поняття "амбівалентність" передбачає факт включеності історії (суспільства) в текст і тексту – в історію; для письменника це є одним і тим

самим. Бахтін підкреслює, що будь-яке письмо є способом читання сукупності попередніх літературних текстів, що будь-який текст вбирає в себе інший текст і є “реплікою в його бік” [11, с.219]. Бахтінський термін “діалогізм” в його французькому застосуванні містить у собі такі поняття, як “подвійність”, “мова” та “інша логіка”.

Поняття “амбівалентність” у Бахтіна вживається для позначення двох типів простору: монологічного та діалогічного. Діалогізм за своєю природою подібний глибинним структурам дискурсу; він є принципом будь-якого висловлювання, і тому виявляється на рівні бахтінського предметного слова так само як на рівні “історії” [11, с.225]. Монологічний дискурс включає в себе: 1) художній спосіб опису та розповіді (епос); 2) історичний дискурс; 3) науковий дискурс. Мета “епічної логіки” – виявити загальне в одиничному; це, відповідно, є каузальною, тобто теологічною логікою; це – власне віра.

Разом із тим Бахтін відмічає, що діалогізм, який своїм виникненням зобов’язаний Гегелю, не слід, однак, плутати з гегелевою діалектикою, яка передбачає наявність тріади і, таким чином, боротьби та провокування (подолання), що не виводить за межі традиційної аристотелівської схеми “субстанція – причина”. Діалогізм же, увібравши в себе ці поняття, ставить на їх місце категорію відношення; його мета – не подолання, але гармонізація, що включає в себе й ідею розриву (опозиції, аналогії) як способу трансформації. Діалогізм переносить філософські проблеми всередину мови, зрозумілої як взаємовіднесеність текстів, як “письмо-читання”, що йде поряд із неаристотелівською, “карнавальною” логікою. Тому однією з важливих проблем семіотики є саме ця “інша логіка”, яка самостійно потребує адекватного опису. [11, с.242]

Рух між двома полюсами, створеними діалогом, невідворотно, як зазначає Крістєва, виключає зі сфери наших філософських інтересів проблеми каузальності, фінальності й т.п.; так що в поле зору діалогічного принципу

попадає мисленнєвий простір, який є неспівмірно ширшим, ніж простір художнього твору як такого.

Відомо, що Гегелем філософія не закінчилась, що процес її розвитку не завершений і ледве може бути завершеним у певний історичний момент; тим не менше ідеал кінцевого синтезу, який не може бути тотожний якій-небудь готовій системі, ідеал, до якого від самого початку прагне філософія, примушує історика мислити її розвиток як осмислений, цілеспрямований та, оскільки цілісне – в усьому його багатстві та багатоманітності окремих вчень, намагатися зрозуміти історичну логічну необхідність, зв'язок та осмислену розумність окремих моментів цього розвитку, – все це залишиться від Гегеля.

Історія філософії не є процесом діалектичного розвитку окремої думки й не визначається одним рухом чистих понять; у ній розвивається конкретний розум людства, в сукупності своїх пізнавальних функцій та в творчій діяльності окремих індивідуальних розумів. При вивченні окремих систем або вчень дослідник повинен передусім прагнути зрозуміти в них те, що в них є найдорожчим для їхніх творців, їх філософію, їхній образ Істини.

Можна стверджувати, що гегелевою філософією завершується той період історії філософії, коли вона ще намагалася раціонально визначити своє відношення до світу. В подальшому була підірвана довіра до "розуму" і філософи починають схилятися до ірраціоналізму та "алогізму".

"Алогізм" та "адогматичність" мислення в історії філософії представляв відомий мислитель Л.Шестов, філософську позицію якого визначали як: "критична філософія", "філософія життя", "персоналістська філософія", "екзистенційна філософія", "філософія віри", "філософія одкровення", "релігійна філософія", "містичний реалізм". Його основний постулат - екзистенціал – "все можливо". "Тільки одне твердження має й може мати об'єктивне значення: у світі немає нічого неможливого" [222, с.178]. "Думати – це значить махнути рукою на логіку", "філософія з логікою не повинна мати нічого спільного" [222, с.54].

За Шестовим, “завдання історії філософії зовсім не в тому, щоб зображувати процес розвитку філософських систем, хоча такий процес і спостерігається, але він не тільки вводить нас у “святу святих” філософів, тобто в їх заповітні думки і переживання, але позбавляє нас можливості спілкування з найбільш чудовими людьми минулого. Історія філософії повинна бути “мандрами по людським душам”, і найбільші філософи завжди були мандрівниками по душам”.

Як зазначає В.Асмус, для Шестова екзистенціалізм – найближча йому філософія. Він вітає в екзистенціалізмі всі його риси й уявлення, які знаменують розрив із раціоналізмом, з науковим типом мислення, з розумом, зі спробами знайти необхідний порядок речей, закономірний устрій світобудови. [6, с.249] Приймає Шестов також і ту рису екзистенційної філософії К’єркегора, яка всі питання людського існування (“екзистенції”) ставить у площину не соціально-історичного, не суспільного, але суто особистісного, індивідуального розгляду.

Шестов стверджує, що критика розуму виникала в екзистенціалістів з глибин їх особистого досвіду, особистої екзистенції, що відкрила їм безвихідну трагічність людського існування й безсилість розумного мислення, направленого на його пізнання. [6, с.245]

Свої історико-філософські погляди Шестов протиставляє, звичайно ж, насамперед, Гегелю. Останній, як і Аристотель, є постійним його опонентом і співрозмовником. Адже гегелевий проект, попри його схематизм і абстрактність, був вершиною історико-філософської думки, з якою неможливо було не рахуватися, і без засвоєння та критичного подолання якої неможливо було зробити ні кроку вперед, ні кроку в бік, а тільки назад. На думку Кушакова, усі післягегелеві проекти історії філософії змушені були з’ясовувати з ним стосунки. Шестов же взагалі був переважно “апофатичним” мислителем, набагато сильнішим у своїх запереченнях і руйнуваннях, аніж у твердженнях і споруджуваннях. Напротивагу Гегелю Шестов визначав в історії філософії

філософів, які взагалі “випадали з загального”, до яких відносив К’єркегора; для унікальних мислителів (“голоси волаючих у пустелі”) у гегелевій системі, зазвичай, не знаходиться місця.

На думку Шестова, ніхто не має права стверджувати, що філософія – це лиш один момент, лише насильницьким способом здійснювати редукцію, примушувати її застигнути в одному моменті, що має свій сенс поза нею. Він наголошував, що необхідно дійти до “внутрішньої зв’язної та досконалої достатньої сингулярності” сутності вчення. Кожне окреме філософське вчення є деяка “монада”, чи “особа”, якась “цілком персоналізована сутність, котра більше не матиме сенсу поза собою”. Напротивагу гегелевій “вимозі тотальності” постклясична історія філософії висуває “вимогу комунікації”. Як зазначає Ю.Кушаков, визнання своєрідності філософських вчень вимагає зрозуміння, що полягає у “переміщенні в іншого”, з огляду на те, що в кожному знаходиться “тотальність людського досвіду”.

В історико-філософському континуумі Шестов виділяє дві діаметрально протилежні традиції: еллінську й біблійну, (Афіни й Ієрусалим, Умогляд і Одкровення), традицію раціоналістично-умоглядного філософування, яка бере початок в Аристотеля, й, навіть, в Анаксимандра й Сократа, і традицію біблійно - екзистенційну, у витоків якої були “езотеричний” Платон і досвід біблійної екзистенціальності.

Побудову історії філософії, як історії Логосу, Шестов міг би, мабуть, прийняти як один із можливих проектів (адже все можливо!) історії філософії, щоправда, з істотними застереженнями. Але у своєму найглибшому вимірі, історія філософії для нього – це історія Етосу. На його думку, усю історію філософії треба вивчати заново, як історію Етосу, історію пошуку Свободи, історію гуманізму.

Шестов, чи не єдиний, здійснив спробу представити всю історію філософії як історію “злетів” та “падінь” екзистенційного мислення в боротьбі з протилежними йому способами філософування, в першу чергу з

раціоналістичним типом філософії. [6, с.222] По суті, вся історія світової думки визначається Шестовим як історія боротьби віри та розуму. Його позиція була досить наближеною до філософії К'єркегора, який, на думку Шестова, "боровся одночасно на два фронти: з одного боку, з умоспоглядальною філософією, з його представником – Гегелем, який в його час був володарем дум у Європі, з другого боку – з церквою та духовенством, з усім "християнським світом", який, як він вважав, "убив Христа" [222, с.427].

Головний "заповіт" К'єркегора, його "методологічний принцип" Шестов формулює як протиставлення умоспоглядальної філософії, яка має своїм началом "здивування" й шукає "розуміння", або екзистенційна філософія, що виходить із "відчаю" й приводить до "одкровення" Священного Письма. [6, с.227] Таке протиставлення означає не відмову від філософії та мислення, а лише перехід в новий вимір мислення, зовсім незнайомий ні Гегелю, ні всій взагалі "спекулятивній" (умоспоглядальній) філософії. Завдання філософії, на думку Шестова, міститься в тому, щоби вирватися з-під влади розумного мислення й знайти в собі сміливість (лише відчай і дає людині таку можливість) шукати істину в тому, що всі звикли вважати парадоксом і абсурдом. "Лише жах, що дійшов до відчаю, пробуджує в людині її вищу сутність" [222, с.434].

Головним недоліком умоспоглядальної філософії К'єркегор вважає її об'єктивність та неупередженість; вона не знає суб'єктивної зацікавленості людини в вічному блаженстві. Як наголошує Шестов, "забобон приписує об'єктивності владу голови Медузи, що перетворює суб'єктивність у камінь" [222, с.438]. Спекулятивна філософія не може існувати без ідеї Необхідності: вона їй потрібна, як повітря людині, як рибі вода. Від того істини досвіду, як висловився Кант, так дратують наш розум. Вони стверджують вільний, божественний fiat і не дають справжнього, тобто примусового знання. [222, с.440]

Шестов не розглядає філософію К'єркегора як ізольоване явище в історії людської думки. Згідно з Шестовим, екзистенційна філософія як задум, як

завдання була поставлена задовго до К'єркегора. З тих пір як виникла антична філософія, виник не лише "симпозіум" її великих раціоналістів – Сократа, Платона, Аристотеля, – одночасно виявилися і спроби обмежити претензії розуму, які продовжувалися в історії середньовічної філософії, в містиці, в схоластиці, в середині XIX століття – в філософії К'єркегора і в другій половині XIX століття – у Ніцше. [6, с.233-234] В усі часи, стверджує Шестов, являлися мислителі, які завдання філософії бачили в тому, щоби повернути права віри, відстояти можливість свободи проти необхідності.

Згідно з Шестовим, усі нечисленні філософські вчення, наближені до істини, були вченнями екзистенційної філософії; вони йшли до своєї істини – до філософії творчої свободи – через критику розуму та критику вчення про повновладність необхідності. "Щоб набути Бога, необхідно відректися від розуму" [220, с.451]. Істинна свобода є можливість, а не необхідність. Умоспоглядальна філософія підкоряється невідворотному, екзистенційна його долає, для екзистенційної філософії необхідність перетворюється на немічне Ніщо.

Проте ні К'єркегор, ні навіть сам Шестов не доходять до повного й остаточного заперечення розуму. Заперечення розуму – лише задум екзистенційної філософії, але задум цей не виконується. В усіх своїх книгах Шестов показує, що навіть великі герої філософської думки, які намагалися звільнити думку від влади розуму й від невідворотної для розуму необхідності, не змогли вирішити це завдання. Навіть філософи, які найближче підійшли до того, щоб стати "лицарями віри" (Ясперс), не здатні були переступити відомої межі й залишилися. З необхідністю мусили залишитися "лицарями покори" [6, с.236].

Те, що було розпочато й задумано як повстання проти розуму, як справжня (не лише кантівська) "критика розуму", невідворотно закінчується примиренням із ним (Ясперс), – така доля будь-якої екзистенційної філософії. Таким чином, історико-філософське дослідження привели Шестова до

переконання, що всесвітній хід розвитку філософії був історією поразок усіх спроб подолання раціоналізму. [6, с.243]

В свою чергу Гайдеґер зазначав, що логіка розуміє мислення як представлення сущого в його бутті, яке представляє себе представленню узагальненого поняття. Думати наперекір логіці не значить “іти хрестовим походом” на захист алогізму, це значить лише: задуматися про логос і про його виявлену в ранню епоху думки сутність; це означає: потурбуватися для початку хоча б лише про підготовку подібного осмислення. [232, с.343] Що можуть нам сказати всі розгалужені системи логіки, якщо вони наперед, і навіть не знаючи, що роблять, позбавляються завдання хоча би лише поставити питання про сутність “логосу”? Якщо відповідати докором на докір, що, звичайно, є безплідним, то з більшим правом можливо б було сказати: ірраціоналізм як зречення ratio безсумнівно панує в апології “логіки”, що уявляє, немов вона в змозі ухилитися від роздумів про “логос” і про сутність ratio, що міститься у ньому.

Відмінність наукового та філософського, раціонального та ірраціонального зазначається при визначенні Ясперсом методу дослідження історії філософії. На його думку, прогрес у науковому знанні не означає прогрес в царині філософії. Лише в матеріалі наукового пізнання, яким він користувався, ми знаходимось далі; в самому ж філософуванні ми, можливо, ще не досягли його рівня. Те, що жодна форма філософії на відміну від наук не знаходить всезагального, одноголосного визнання, коріниться в природі самого предмета філософії. Хоча розроблена філософія і пов’язана з науками, оскільки передбачає науки в тому стані розвитку, якого вони досягли в певну історичну епоху, однак свій смисл отримує з іншого джерела.

Визнаючи масштабність діалектичного задуму Гегеля в історії філософії, Ясперс зазначає його трансформацію, що призвело до нівелювання гегелевої діалектики. “Минуле століття створило історичне усвідомлення часу в філософії Гегеля, у цій філософії було висловлено немислиме до тих пір

багатство історичного змісту й застосовано вражаюче чарівний та виразний метод діалектики в поєднанні з пафосом надзвичайного значення теперішнього. Діалектика показала, як людська свідомість перетворюється з посередництвом самої себе… Як відбувається цей процес, Гегель показав у такому багатоманітті і з такою глибиною, які й до сьогодні не досягнені" [232, с.292].

Зі свого боку Ясперс визначає філософію як:

- осягнення дійсності таким самим способом, яким людина, мислячи, має справу з самою собою у внутрішній дії;
- відкриття людини для сфери "Того, що охоплює" (Umgreifende);
- комунікація, що спирається на всякий смисл істини, який виникає в "люблячій боротьбі".

Розкриваючи недоліки застосування діалектичного методу в післягегелевий період, Ясперс наголошує, що "діалектика була зведена до рівня простого методу й позбавлена як змісту історичного буття людини, так і метафізики." У діалектиці Гегеля картина всезагальної світової історії слугувала образом, в якому теперішнє розуміло саме себе" [232, с.293].

В основі ясперсової картини всесвітньої історії лежить сформоване ним поняття "Того, що охоплює", яке обґрунтовує смисл філософського мислення як такого та виявляється при визначенні основи пізнавальної діяльності – суб'єкт-об'єктного відношення. При цьому буття в цілому не може бути ні об'єктом, ні суб'єктом, воно повинно бути саме тим, що поєднує в собі будь-які характеристики, які розкриваються при даному розділені.

Завдяки поняттю "Того, що охоплює" Ясперс зміг вийти за межі екзистенційних установок в універсальний світ історичного існування людства. У праці "Філософська віра" він обґрунтував його, давши чіткі визначення. Людина за посередництва трансцендування набуває можливості вийти за межі предметності й суб'єктивності до "Того, що охоплює". Це – буття, що охоплює людство – світ або трансценденція. На основі даного поняття сформувалися засновки філософії всесвітньої історії Ясперса й філософської історії філософії,

в якій можлива не лише екзистенційно-особистісна комунікація з мислителями минулого, але й осмислення історико-філософського процесу в його тотальності. Поняття історичності є більш фундаментальним, ніж поняття “Того, що охоплює”. Сформувавшись поза екзистенціалізмом, воно використовувалося в формі екзистенційної історичності в різних його версіях. Тоді як “Те, що охоплює” – особистий винахід Ясперса. За своїм буттєвим статусом – це не деяка самостійна субстанція, а “те, що об’єднує смисли”, тобто те, що охоплює мережу смислових комунікаційних взаємодій. [182, с.37]

У філософії Ясперса поняття “трансценденція” та “Те, що охоплює” втілили метафізичні моменти; хоча ні за яких обставин вони не можуть стати предметом пізнання і знання, не лише наукового знання “об’єктного” типу, але й ніякого іншого знання. Вони можуть бути достовірними лише в актах “філософської віри”.

Перебуваючи серед явищ світу, ми починаємо усвідомлювати, що саме буття не може бути даним ні в предметі (який завжди має звужуючий характер), ні в горизонті нашого світу (який завжди є обмеженим та являється як сукупність явищ), але є лише в тому, що все охоплює, яке перевищує всі предмети й горизонти, перевищує суб’єкт-об’єктне розділення. Усвідомлення такого розділення як основи пізнання та присутності при цьому “Того, що охоплює” дає можливість вільного філософування.

За Ясперсом, буття не може бути предметом (об’єктом). Все, що стає для людини предметом, виступає для неї з “Того, що охоплює”, і людина як суб’єкт виходить із нього. Предмет – це певне буття для “Я”; “Те, що охоплює” залишається для свідомості “темним”. Воно висвітлюється лише через предмети і стає світлішим, коли більш усвідомленими та ясними стають самі предмети. “Те, що охоплює” не перетворюється в предмет, однак виявляється при розділенні “Я” і предмету; залишається заднім планом: виявляючись безмежно у явищі, воно, однак, завжди залишається тим, що поєднує усі можливі явища.

Ясперс зазначає, що кожний предмет виступає як певний тоді, коли він є ясно помисленим по відношенню до інших предметів (визначеність означає відмінність одного від іншого). Так, кожний предмет, кожний помислений зміст, кожний об’єкт знаходяться у відношенні до людини, мислячого суб'єкта, а також у відношенні до інших предметів. Він ніколи не може бути усім, цілим буттям, самим буттям; він мислиться – “випадає” з “Того, що охоплює”.

Це те особливе, що протистоїть як “Я”, так і іншим предметам; те, що завжди дає про себе знати лише в мисленнєвому бутті; не виступає до людини, але все інше виявляється для людини в ньому. Ясперс наголошує: філософувати про “Те, що охоплює” означає заглиблюватись у саме буття. Але це може відбуватися лише в похідній формі: з допомогою мови ми мислимо предметно, за посередництва предметного мислення ми повинні знайти шлях до непредметного “Того, що охоплює”.

Мислячи, ми впевнюємось у багаторівневому смислі суб’єкт-об’єктного розділення, що першопочатково відбувається за своїм смислом в залежності від того, чи направлений розсудок на предмети, чи як живе існування – на оточуючий світ, чи як екзистенція – на Бога. На рівні розсудку ми знаходимося у протистоянні до пізнаваних речей і володіємо відносно них певним загальноприйнятим пізнанням. Як живі істоти, ми починаємо це розділення передусім з відчуттєвого досвіду. Як екзистенція ми маємо відношення до Бога – трансценденції. Це відношення здійснюється за посередництва мови, що перетворює речі в шифри або символи. Ні наш розсудок, ні наша вітальна чуттєвість не схоплюють дійсність цього зашифрованого буття. Буття Бога в його предметному “перед-стоянні” є дійсністю для людини лише як екзистенції і знаходиться зовсім в іншому вимірі, ніж емпірично реальні, чуттєві, мислимі предмети.

Таким чином, “Те, що охоплює”, як тільки ми хочемо впевнитись у ньому, відразу розділяється на декілька способів свого буття: перший має справу з розсудком як свідомістю взагалі –ми всі є ідентичними; другий має справу з

живим існуванням (Dasein) –кожний із нас є особливою індивідуальністю; і третій має справу з екзистенцією –ми являємось достовірно самими собою в нашій історичності. “Те, що охоплює”, якщо воно помислене як саме буття, називається трансценденцією (Богом) і світом; якщо воно мислиться як те, що є ми самі, то називається існуванням, свідомістю взагалі, духом та екзистенцією.

Коли ми за посередництва основної філософської операції виходимо до усвідомлення “Того, що охоплює”, то всі метафізичні вчення, всі пізнання буття руйнуються, коли починають претендувати на те, щоб чергове велике та суттєве суще в світі прийняти за саме буття. Однак ці вчення являються для нас єдино можливою мовою, користуючись якою, ми виходимо за межі всього сущого, всього того, що може бути предметно помисленим, за горизонти світу, за межі явищ для того, щоб побачити саме буття. Завдяки метафізиці ми можемо почути те, що охоплює трансценденції; ми розуміємо цю метафізику як шифр.

Але ми не повинні приймати шифр (символ) дійсності за живу реальність подібно реальності речей, з якими ми маємо справу, осягаючи та пізнаючи їх. Сутність всякої догматики міститься у тому, що об’єкт як такий приймається за власне буття. У сприйнятті символів, матеріального втілення реального, як саме реальне – сутність забобону, тоді як віра має в своїй основі “Те, що охоплює”.

Методологічний наслідок, що випливає з достовірності цього – це усвідомлення розлому філософського мислення. Коли філософ виходить у мисленні до “Того, що охоплює”, то перетворює в предмет те, що за своєю сутністю предметом не є. Тому необхідна постійна пересторога, яка відміняє сказане як предметний зміст, щоб таким чином досягнути розуміння “Того, що охоплює”, яке не є установкою нашої свідомості. У цьому міститься головна риса всякого істинного філософування: в медіумі предметно визначеного мислення здійснюється піднесення людини до “Того, що охоплює”, яке звільняє від ланцюгів певного мислення не тим, що залишає його, а тим, що доводить його до крайньої точки. “Те, що охоплює” дозволяє відкрити у всезагальній

філософській думці межу для свого здійснення у теперішньому. Основне смислове навантаження в філософії Ясперса несе на собі саме категорія “Того, що охоплює”, пов’язана з німецьким значенням слова “поняття” (Begriff). [258, с.185]

Серед головних перспектив “Того, що охоплює”, які визначає Ясперс:

- Existenz – самобуття, що розкриває можливість буття; не зводиться ні до історії, ні до духу, оскільки є поєднанням часу та вічності;
- світ як спосіб схоплення, що не зводиться до предметів, виступає як їх першопочаток; завдяки невичерпності світу людина розкриває нові можливості свободи для себе в бутті та трансценденції;
- трансценденція як охоплення всього, що охоплюється, як основа всього дійсного; осягається не пізнанням, а екзистенцією й виступає її своєрідною межею; іменами (“шифрами”) трансценденції є “Буття”, “Дійсність”, “Бог”, що вказують на можливий досвід її осягнення;
- розум – зібрання всіх способів схоплення; розсудок забезпечує предметність, дух – цілісність, а розум відкриває безмежність й забезпечує тотальну волю до комунікації.

Висновки.

Трансценденція, що розкривається у досвіді екзистенції, виступає як можливість свободи й зміни як людини, так й емпіричної дійсності. Це освоєння відрізняється від конструювання трансценденції в традиційній метафізиці. Зв’язок з історією, що розкриває трансцендентальне як прагматичне, робить цікавим дослідження метафізичних ідей. Поза нею історія філософії виявилася б зібранням “нісенітниць”. Метафізичне мислення не має справи з дійсною трансценденцією прямо чи опосередковано. Поштовх думці дає екзистенція, яка приймає істину як відсутність інших можливостей. Однак ці можливості розкриваються в кожний час по-своєму, і складність мислення про історію філософії міститься в пошукові комунікації між сучасною дійсністю трансценденції та її історичною дійсністю, схопленою в метафізичних схемах минулого.**РОЗДІЛ 3**

ПРИНЦИП КОМУНІКАТИВНОГО ПЛЮРАЛІЗМУ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ ЯСПЕРСА

3.1. Поняття “екзистенційної комунікації” (existentielle Kommunikation)

Філософію Ясперса називають “комунікативним екзистенціалізмом”, фіксуючи тим самим, що ядро його філософування, починаючи з ранніх праць, складала проблематика “екзистенційної комунікації”. Вся суспільно-історична реальність – всесвітня історія й історія філософії – була осмислена ним як комунікативний процес. Будь-яка, особливо історико-філософська, істина інтерпретована Ясперсом як комунікативна, тобто як істина, якщо не повністю тотожна “універсальній комунікації”, то необхідно з нею пов’язана, оскільки лише в такій комунікації вона відкривається з максимально можливою повнотою.

Наголосивши на необхідності філософського пізнання історії філософії, Ясперс спростував положення про об’єктивність її існування, виніс історико-філософський процес за межі предметного дослідження та утвердив його на рівні “екзистенційної комунікації”.

На його думку, “психологічні та соціологічні за типом стосунки між людьми можуть стати предметом дослідження; справжня ж комунікація, в якій я власне й можу вперше щось дізнатися про моє буття серед інших людей, не пізнається емпіричним шляхом; її висвітлення – це філософське завдання” [260, с.133].

Філософія, на думку Ясперса, як предметне осмислення існування непредметної сфери, є здатністю, що пробуджує та спонукає роботу думки. Це завжди пошук, пошук істини, що здійснюється в процесі комунікації. Філософія – “буття-в-дорозі” – доля людини, яка існує в часі. Цього неможливо знайти у висловленому знанні; в наукових положеннях та принципах воно лежить в історичному здійсненні людського буття, якому розкривається саме буття. Здійснити це в ситуації, в якій знаходиться людина, і є смислом філософування.

Подив та пізнання, сумнів та достовірність, загубленість та становлення самим собою – три рушійних мотиви філософування, які, однак, не вичерпують того, що лежить в основі сучасної філософії, виступаючи лише за умови

комунікації. Це виявляється з самого початку вже в тому, що всяка філософія прагне виголошення, висловлення себе, хоче бути почутою, що її сутність – це саме проголошення.

Комунікація, за Ясперсом, здійснюється не лише від розсудку до розсудку, від духу до духу, але від екзистенції до екзистенції, маючи усі свої неособистісні змісти та значення лише як медіум. Достовірність власного буття має місце лише в тій комунікації, в якій свобода зі свободою знаходяться у безумовному протистоянні один одному, в якій здійснюється будь-яка істина, в якій людина є самою собою.

Як відмічає П.Гайденко, людське буття у Ясперса, так само як і в Гайдеґґера, є завжди "буття з іншим" [49, с.110]. Екзистенція не може стати предметом пізнання, але, за Ясперсом, вона може "спілкуватися з іншою екзистенцією" – і цього достатньо, щоб вона існувала не як суб'єктивна ілюзія, а як реальність: якщо є хоча б одна людина, для якої екзистенція виступає як реальність, – вона дійсно є такою. Комунікація визначається Ясперсом як спосіб поєднання розуму та принципу, що вносить розуміння, осмислення, "висвітлення" – з одного боку, й екзистенції, як тієї, що вводить те саме буття, яке повинне бути висвітленим, зрозумілим – з другого боку [49, с.111].

Основоположна філософська позиція кориниться у прагненні до можливості "люблячої боротьби", глибинного зв'язку самості з самістю. Л.Ситниченко наголошує: "Комунікація як любов не є сліпою любов'ю, байдужою до свого предмета. Вона, як любов-боротьба, висвітлює свій предмет, ставить під сумнів, вагомо й вимогливо відрізняє одну можливу екзистенцію від іншої" [260, с.145]. Комунікація як боротьба є боротьбою окремої людини за екзистенцію, котра тільки й існує в цій боротьбі як для себе, так і для інших. Ця боротьба, як особлива солідарність, виключає силу та будь-які переваги, а ставлення до іншої людини нічим не відрізняється від ставлення до самого себе. Зникає комунікація тоді, коли вона перетворюється на софістику, тобто коли боротьба перевершує здатність до неї людської душі.

Питання про комунікацію – центральне положення ясперсової філософії: “Один – я занурююсь в глуху замкненість, – пише Ясперс, – лише разом із іншими, в русі до взаємного зближення можу я відкритися” [232, с.445]

Ясперс із самого початку надав центральне значення людині, її моральному екзистенційному вибору. В його філософії людина не залишається просто слухачем, а веде активний діалог із трансценденцією, перевіряючи її виклик власною екзистенцією. Тут основна відповідальність лежить на людині, а екзистенція розуміється як форма духовного досвіду. Зрозумілим є тяжіння Ясперса до “витонченого психологізму” та звернення до етичної проблематики в рамках філософії комунікації.

У своєму пошуку істинної комунікації Ясперс іде слідом за К’єркегором, створюючи при цьому концепцію різних рівнів “Я” (П.П.Гайденко).

Перший рівень – це емпіричне “Я”, той самий емпіричний індивід, про який, наприклад, говорять Гоббс і французькі матеріалісти, що розглядають людину як частину природи, як тіло. Буття емпіричного “Я”, говорить Ясперс, є предметом вивчення біології, якщо увага сконцентрована на тілесному боці людини, і психології, якщо розглядається структура свідомості емпіричного індивіда. Форма спілкування людей на цьому рівні обумовлюється необхідністю їх виживання: вони об’єднуються перед небезпекою. Принцип утилітаризму – визначальний погляд на людину як “емпіричне наявне буття” [50, с.13].

Поряд із цим людину можна описати як “свідомість взагалі” – так, в основному, розглядала її раціоналістична філософія Нового часу. Як “свідомість взагалі” “Я” позбуте свого емпіричного визначення, що відрізняє на природному рівні одного індивіда від іншого, воно виступає як тотожне з іншим “Я”, являючись представником свідомості як такої, деякого індивідуального начала, трансцендентної суб’єктивності, яка є умовою можливості об’єктивного буття, умовою предметності взагалі. “Свідомість взагалі” є об’єктом вивчення логіки й трансцендентальної філософії, а

предметний світ, умовою існування якого воно є, вивчається природничими науками.

”Свідомість взагалі” в філософії Ясперса – не що інше, як “розсудок” німецького ідеалізму, і в критиці обмеженості розсудку Ясперс солідарний із Кантом, Фіхте, Гегелем. Вищим відносно розсудку є рівень розуму, або духу, який Ясперс визначає як “цілісність мислення, діяльності, почуттів”. “Розум надає ширину та тонкість слуху, гнучкість у готовності до комунікації, здатність до перетворення в нових досвідах” [232, с.440]. Але все це, на думку Ясперса, є лише прихованим в основі, непорушним у вічності, живим в актуальному спогаді про все, що колись було для розуму дійсним.

На рівні духу кожний індивід виступає як момент в житті цілого; саме ціле, що уособлює собою ідею – народ, нація, держава – визначає місце й значення індивіда. Комунікація в сфері духу є створенням із суспільної субстанції ідеї цілого. Окремий індивід усвідомлює себе таким, що є на своєму місці, що має особливий сенс всередині цілого, і визначається останнім. Його комунікація – це комунікація окремого члена з організмом. Він відрізняється від усіх інших, але складає з ними одне ціле. Завдання екзистенційної філософії Ясперс визначає в тому, щоб не допустити абсолютизації якогось із цих рівнів “Я” та типів комунікації, оскільки всі три рівні не торкаються глибинної основи людської особистості, а саме – екзистенції. Кращим шляхом, що веде до розуміння екзистенції, є “екзистенційна комунікація”, яка, на відміну від суспільних комунікацій, означає внутрішній, вільно обраний зв’язок людей, в якому вони відкриваються один одному як самоцінні та неповторні особистості.

Згідно з Ясперсом, існують два види комунікації: наявного буття – “недостовірна комунікація” й екзистенційна – “достовірна комунікація” [199, с.22].

“Недостовірна комунікація” означає об’єднання людей та їх спілкування між собою з суто практичною метою. людина повинна пройти цю сходинку комунікації, але тут вона не може знайти задоволення, стати самою собою.

Саме незадоволення штовхає людину до пошуків “достовірної комунікації”. Розум спонукає її залишити сферу предметного світу, “піднятися до ідеї”.

Екзистенційна комунікація, у філософії Ясперса, можлива лише тоді, коли “Я”, що усвідомлює себе, може протиставити себе іншому і всьому світові. Умовою “достовірної комунікації” виявляється, за Ясперсом, самотність людини. Вона означає усвідомлення готовності до можливої екзистенції, яка стає дійсною лише в комунікації. Усвідомлення того, що кожне “Я” протистоїть іншому, утворює попередню сходинку до екзистенції та комунікації. Особливість екзистенційної комунікації міститься у тому, що вона не може бути комунікацією між багатьма людьми. У неї вступають завжди лише двоє: “достовірна комунікація”, згідно Ясперсу, це – “любов – боротьба”. Така комунікація покликана подолати роздільність людей, їх відірваність один від одного, достовірне буття – це завжди “буття з іншим”. Ясперс не прибічник “робінзонади”, відмінність людини від тварини він бачить у здатності до спілкування з собі подібними. Значення комунікації визначається в філософії Ясперса також і тим, що лише через неї екзистенція може прийти до трансценденції.

Комунікація наявного буття (Daseinskommunikation) передбачає:

- наївне, безпроблемне буття людини у спільноті – субстанція спільного буття, оточення та думки людини, яка ще не перебуває в процесі комунікації;
- свідоме протиставлення себе світові та іншим людям – незалежність свідомості, розвиток ясного, послідовного, загальнозрозумілого логічного мислення, за допомоги якого світ, раніше схожий на сон, кристалізується у світ певних, сталих та повторюваних предметів і закономірностей;
- виступ “Я” як носія певного змісту, який або залишається прихованим у темряві примітивної спільноти, або ж висвітлюється в духовній цілісності свідомого буття; спільнота, згуртована ідеєю чогось цілого, – цієї держави,

цього суспільства, тощо, – вперше приводить до комунікації, в якій, однак, ще не відбувається самоідентифікація “Я” [258, с.132-136].

При висвітленні “екзистенційної комунікації” Ясперс зауважує, що як філософські прихильники комунікації, так і її супротивники впевнені: істиною є те, що лежить в основі спільноти; релігія та філософія єдині у перетворенні безпосередньо зрозумілого певній спільноті людей на об’єктивно значуще для неї. Зрозуміле є для спільноти лише засобом позначати ще не зрозумілу істину, яка тільки згодом має набути ясності. Проте, безпосередньо зрозуміле та відоме не може об’єднувати людей, адже воно дистанціюється, як загальне, від особистого буття; воно послаблює спільноту, якщо йдеться про головні її визначення. Комунікація як спільнота вгасає насамперед у холодній раціоналізації. [258, с.142-143]

Визначаючи умови “екзистенційної комунікації”, Ясперс зауважує: або я підтримую особливу ситуацію моєї комунікації з конкретними людьми, яким я завдячую своїм існуванням більше, ніж будь-чому з того, що можна визнавати як об’єктивну істину; або ж я можу втопити мою можливу комунікацію з людьми в загальній приязні до всіх; саме такі форми комунікації є підвалинами моєї любові до Бога або ж до раціонального (нездатного заблукати в темряві свідомості) визначення людей. Або я знову й знову зважуюся на самотність, щоб віднайти свою самість у комунікації, або ж остаточно розчиняюся в бутті” [258, с.143]

Ясперс наголошував, що філософія, яка прагне осягнути свободу й буття з точки зору комунікації, “просто й щиро звертається до мене й вважає комунікативні зв’язки за справжні та безумовні” [258, с.141]. Очевидно, що Ясперс усвідомлював небезпеку релятивізму та ірраціоналізму з боку “філософського монологізму”, через що звернувся до обґрунтування “екзистенційної комунікації”.

Варто зауважити, що екзистенційна філософія з часів свого формування у К’єркегора виступила проти панування в філософії і в житті абстрактно

загального, необхідного й загальнозначимого. Тим самим можливість комунікації й розуміння між людьми вона перетворила в одну з корінних і складних проблем.

Ясперс намагався виявити “середній шлях” між альтернативними моделями: або зустріч “двох самостей”, що не поєднані нічим і де тому комунікація неможлива, або ж традиційна ситуація спілкування на ґрунті всезагального та загальнозначимого, в якій немає місця глибинній екзистенційній комунікації. “Третім шляхом” стала історія, визначена як комунікаційний процес, як основи й умови комунікації. Як відмічає Ю.Пєров, кожному учаснику комунікації Ясперс відводить унікальне місце в історії, його історичність, в результаті чого і зв’язок їх стає конкретним й індивідуалізованим, а не абстрактним і загальнозначимим. За відсутності узагальненої комунікації, що об’єднує її учасників, лише історія в змозі зайняти її місце й забезпечити їй можливість та дійсність. [182, с.35]

У відповіді на питання про “онтологічний статус” історичних комунікативних зв’язків Ясперс ні в якій мірі не хотів повернення до концепції історичного “об’єктивізму”, що занурює індивідів в об’єктивний історичний процес. “Реальність” історичних зв’язків для нього залишалася лише реальністю смислів. Але замкнені монади особистісних смислів екзистенцій самі по собі не можуть стати джерелом історичних зв’язків. Необхідно покласти як джерела формування історичних смислів існування іншої, позаіндивідуальної й надіндивідуальної реальності. Ця позаіндивідуальна реальність парадоксальна: належачи кожній екзистенції, вона містить у собі унікальність усіх екзистенцій. Цю парадоксальність покликані вирішити ясперсові поняття “Того, що охоплює” і “трансценденції”.

Інтерсуб’єктивний вимір мови та мовлення, а разом з тим і культури дістав класичний розгляд в одного з найвідоміших та безперечно впливових німецьких філософів ХХ століття – Г.-Г.Гадамера. У своїй засадничій для всієї сучасної філософської герменевтики праці “Істина і метод” він підкреслює, що

адекватне осягнення суб'єктивності іншої людини не є ані вживанням в іншу людину, ані підкоренням її своєму власному масштабові; це – спроба підвестися на рівень вищої, здатної подолати як власну обмеженість, так і обмеженість іншого, загальності.

На думку Гадамера, найістотнішим у процесі розуміння є процес комунікації. Внутрішньомовна умова всього нашого розуміння включає в себе те, що невизначені репрезентації значення, які сприймаються нами, артикулюються в слові завдяки іншим словам – звідси починається комунікація. [185, с.295] Ми безперервно формуємо загальну перспективу, коли розмовляємо на загальній мові і стаємо, таким чином, активними учасниками спільного досвіду нашого світу. Одна частина учасників дискусії постає відносно другої як їх відмінне існування. Індивідуальні перспективи, з якими вони вступили в дискусію, поступово трансформуються, а разом із цим трансформуються і вони самі. Ситуація діалогу є плідною моделлю, навіть тоді, коли німий текст починає промовляти лише завдяки запитанням інтерпретатора.

Герменевтика Гадамера виступає теорією: не існує ситуацій практичного розуміння, які я намагаюся розв'язати завдяки розмові. Герменевтика має справу з теоретичним ставленням до практики інтерпретації та інтерпретації текстів, але також і відносно досвіду, який інтерпретується в них і в наших комунікативно розгорнених орієнтаціях у світі.

У своїй теорії комунікації, у спробі здійснити цілісний підхід до проблем особистості та спілкування, О.Ф. Больнов спирався на взаємодію філософської антропології, екзистенціалізму та педагогіки. [199, с.124] Він формулює головне завдання своєї філософії, мета якої полягає насамперед у тому, щоб, осмисливши причини тотальної безпритульності людини, дати їй якийсь захисток, повернути здатність довірливого ставлення до світу та інших людей.

Теорія спілкування Больнова нерозривно пов'язана з його теорією розуміння, що зазнала безпосереднього впливу філософії В. Дільтея, його

герменевтики та “формальної антропології”. Больнову, поза всяким сумнівом, імпонувало дільтеєве тлумачення взаємодії особистості та культури, згідно з яким емоційний світ людини “переживання” набуває своєрідного онтологічного статусу. [199, с.125]

У спробі Больнова (за допомоги понять “розмова” та “зустріч”) синтезувати особистісні та позаособистісні виміри процесу комунікації, порівнюючи монологічні та діалогічні форми комунікації, Больнов віддає перевагу останнім, адже саме вони є дійсною комунікацією, підставою справжньої розмови та справжнього спілкування. Духовним витоком своєї теорії спілкування Больнов вважає “діалогічну антропологію” Бубера.

Як зауважує Больнов, при розв’язанні різних проблем “діяльного життя” утворюються різні форми комунікації, взаєморозуміння. Та справжнього тлумачення їхньої природи й структури необхідно звернутися до розмови у власному її значенні – до розважливої, “глибокодумної розмови”, яка відрізняється від простого мовного спілкування тим, що в ній відкривається серце та обговорюються граничні питання буття. [199, с.126] Тут Больнов наближений до засадничого поняття комунікативної філософії Ясперса – “межові ситуації”, що визначають умови комунікації екзистенцій. Оптимістичне, позитивне тлумачення даного ясперсового поняття споріднене з інтерпретацією Больновим зустрічі як випробування. При цьому комунікація набуває характерного для екзистенціалізму “доленосного характеру” [199, с.129].

Больнов не просто спирається на поняття “екзистенційної комунікації” Ясперса, він майже повністю включає його смисл й у контекст своїх міркувань. Справжній комунікації, підкреслює він, на відміну від раціонально побудованих аргументів дискусії, відповідає те, що Ясперс назвав “люблячою боротьбою”. Саме така “боротьба”, де кожен “добровільно складає свою зброю”, є підґрунтям справжньої комунікації, відповідає її сутності.

У філософії Ясперса поступово відбувся перехід від розгляду проблеми комунікації в інтимно-особистісній проекції до її інтерпретації в контексті всесвітньої історії. Його метою стало вироблення такої моделі комунікації, в якій за умови збереження неповторної унікальності кожної екзистенції комунікація могла би здійснюватися не на деякому загальнозначимому полі, а лише завдяки екзистенційній історичності і на її основі. Розробка такого роду моделей спілкування й розуміння вважається набутком і заслугою екзистенційної та герменевтичної філософії XX століття.

За допомогою вчення про історичність та комунікацію як основні моменти екзистенції Ясперс намагається вирішити проблему поєднання унікальності та універсальності.

“Історична унікальність комунікації – це та цілісність, що не виникає завдяки мені; навпаки, завдяки саме їй я стаю самим собою; але, як цілісність об’єктивного характеру, вона не має під собою підґрунтя” [258, с.140]. Історичні межі комунікації існують і ставлять свої вимоги. Екзистенційна комунікація вимагає відмови від ілюзорно універсальної можливості на користь унікальної історичної можливості, хоча й не вільної від певних обмежень. Виникнення комунікативної свідомості, за Ясперсом, пов’язане з розумінням об’єктивних меж комунікації.

Історія – вирішення проблеми екзистенційної комунікації. Сутнісна незворотність історичного процесу, унікальність та неповторність його станів, вкоріненість цих станів міститься у змістовному історичному часі. Екзистенція – не лише пам’ять, але й передбачення, визначення. Протиріччя, яке тут виникає, – істини постійного, всезагального й об’єктивного та істини екзистенції у часі – вирішується в істині, яка є минулим, що втримується завдяки власній людській свободі.

Окрім історичного, екзистенція має і “внутрішній час”, який вміщує в себе всі індивідуально-особистісні характеристики. [261, с.114] В історії філософії, за Ясперсом, існує той чи інший “персоналістичний, систематично замкнений,

особливий вираз, який являє собою спосіб всякого першопочаткового здійснення філософії". Прояснення, оформлення філософії в історії відбувається "по-справжньому, велично, істинно й глибоко" лише в образі певної особистості. Тому історія філософії, на думку Ясперса, є передусім історією великих філософів: "діалог великих філософів крізь тисячоліття" – саме філософування, єдине в усіх комунікаціях найрізноманітніших видів. [261, с.108]

Духовний діалог великих філософів створює деяке спільне поле, яке не є ні тією голою раціональністю, що неперервно прогресує, ні ідеєю єдино істинного образу людини, яка втілюється в зразок для наслідування. "Історія філософії відкривається мені лише в єдності з моїм відкриттям себе самого" [261, с.112].

Формулюючи вимоги також і до історико-філософської комунікації, Ясперс визначав головні передумови: "приймати історичне інше, зберігаючи вірність власній історичності" [258, с.507], піддаючи сумніву все, що претендує на загальнозначимість, відмовляючись при цьому від претензій на виключність власної віри, інакше є невідворотним розрив у комунікації.

Необхідна умова дослідження всесвітньої історії філософії – створення певної "загальної картини" для Ясперса – не застигла цілісність історії, втілена в "міцній систематиці", а позиція філософування в безмежному полі комунікації. При цьому важливо, як розуміється дана "позиція філософування". Історико-філософський процес – багатовимірний та відкритий, варіативно незавершений – вміщує змістовний і методологічний плюралізм філософування. [182, с.39] Головною вимогою позиції філософського розуміння є саме відкритість для безмежної кількості можливостей і способів історико-філософської комунікації.

Водночас неможливість мати об'єктивної, необхідної й загальнозначимої для всіх картини істинної історії філософії зовсім не відміняє методичних вимог до її вивчення й осмислення в рамках прийнятої загальної картини, "так, немов" вона є єдино істинною. Відкинувши попередні уявлення, немов вся

історія філософії розвивалась у напрямку вироблення тієї чи іншої форми сучасної філософії, Ясперс не прагнув подати екзистенційну філософію як необхідного результату історико-філософського процесу. Але, відмовившись від підкорення екзистенційному філософуванню змістовного тлумачення історії філософії, він зберіг цю думку в методологічній проекції: як необхідно досліджувати, викладати й вивчати історію філософії. З усіх існуючих і можливих способів пізнання філософії історії він аргументував переваги одного – екзистенційного – підкоривши зміст "Всесвітньої історії філософії" відповіді на одне питання: якою повинна бути історія філософії для екзистенційної філософії?

Достовірне розуміння, за Ясперсом, завжди вдається лише в тих межах, які відповідають сутності того, хто розуміє, його духовному життєвому шляху, його ситуації та дійсності. "Межа нашого власного філософування завжди й одночасно є межею нашого історичного світогляду в розумінні старих філософів; історичне розуміння росте з розширенням і зусиллям власного філософування; історико-філософський світогляд корелюється із власним філософуванням" [242, с.141]

Історико-філософське розуміння, на думку Ясперса, повинно здійснювати багатовимірність як нескінченне поглинання й рух; воно повинно брати до уваги очевидне (наприклад, соціальні ситуації, душевну хворобу тощо) і сприймати це в його фактичності, визначати в його значимості; воно не може ігнорувати фантастичне, а повинно намагатися повністю обґрунтувати в ньому певний зміст дійсності. Розуміння історика філософії, за Ясперсом, не є деякою застиглою, зафіксованою точкою зору, схемою, концепцією. "Воно кидається у спільний потік єдиного філософування, для того, щоб на собі самому відчути його в тій миті, в його ситуації, за допомогою його засобів та можливостей, а потім, виходячи з цього, встановити для себе картину, вірніше, багато картин, які ясно покажуть собі і які, з іншого боку, залишаться в русі" [242, с.100].

“Те, що охоплює” є джерелом та недосяжним предметом історико-філософського розуміння; будь-яке конкретне та визначене розуміння здійснюється у предметності фактичного, того, що покладається, проектується, планується. За Ясперсом, об’єктивне існування історії визначає її як ”Те, що охоплює” – те, що вміщує в собі минуле, теперішнє і майбутнє. Водночас історична дійсність існує лише разом із її тлумаченням, знанням про світ: так Ясперс проводить ідею нерозривності фактичної історії та історичного розуміння людиною.

Ступені сходження до суттєвого:

1) зовнішнє знання, емпіричне пізнання фактів, положення та взаємозв’язку, залежності; це – поле історії філософії як спеціальної науки;

2) бачення образів, цілісностей;

3) засвоєння, самопробудження та саморозуміння; із пасивного спостереження – в активне екзистування; за посередництва особистої комунікації.

Рушійна ідея історії філософії: зробити відчутним максимум єдності у мислимому та образах, єдності, яка проявляється у відкритості розуміння та комунікації, в готовності комунікації, а не в замкненості деякого пізнаного. [242, с.125] Історія філософії повинна отримати форму цілого для свого часу і для простору того, хто філософствує сьогодні. Загальне історико-філософське розуміння належить формі того чи іншого філософування.

Показовим для представників екзистенційної філософії є визначення розуміння Гайдеґґером: не як деяке “щось” (сутність), а буття як існування, екзистування; в розумінні закладений екзистенційно спосіб буття “тут-буття” як уміння, як можливість бути. Буття-можливість визначально є “тут-буттям” екзистенційно; прозоре для самого себе різними можливими способами і різній мірі. Розуміння – екзистенційне буття такої можливості, що притаманне самому “тут-буттю”. Єдність багатоманітного, що є наявним, природи, виявляється

лише на основі відкритості можливості “єдності”. [232, с.4-5] Розуміння як нарис є способом буття “тут-буття”, способом, в якому воно – свої можливості.

Розуміння в своєму характері нарису екзистенційно складає те, що ми називаємо спогляданням (*смотрение*) “тут-буття”. Споглядання (*смотрение*), яке первинно і в цілому співвідноситься з екзистенцією, Гайдеґґер називає “прозорістю”. Обираючи цей термін для позначення “самопізнання”, зрозумілого правильним чином, щоби тим самим вказати, що тут справа не в простежуванні, спостереженні й огляданні якоїсь точки самості, “Я”, але в розуміючому схопленні відкритості буття в світі крізь сутнісні моменти його влаштованості. Суще, що екзистує, проглядає, проникає поглядом “себе” лише постільки, оскільки воно є рівновизначальним із собою в своєму бутті у світі, в “спів-бутті” з іншими та втручається зором у них як конститутивні моменти своєї екзистенції.

Щоб зберегти зв’язок із традицією споглядання (*смотрение*), Гайдеґґер наголошує на можливості формалізувати споглядання (*смотрение*) й погляд, що тим самим винайти універсальний термін, який характеризує будь-який взагалі підхід до сущого і буття саме як підхід. Задовільного роз’яснення екзистенційного смислу такого розуміння буття можливо досягнути лише на основі темпоральної інтерпретації буття. Розуміння як екзистенціал характеризує, за Гайдеґґером, визначальну відкритість буття в світі. [232, с.9]

Висновки.

Ясперс прагнув “перетлумачити” усі способи осмислення історії філософії, звільнивши їх від домінування абстрактно-розсудкової методології, і по мірі можливості всі їх “екзистенціалізувати”, тобто пов’язати з екзистенцією людини, мислителя й інтерпретатора, й виявити “екзистенційні значення” філософських ідей минулого. Розуміння минулої філософії для Ясперса завжди є в кінцевому рахунку комунікацією з екзистенцією мислителя. Варто також відмітити суттєве перетворення установок Ясперса від “Великих філософів” до “Вступу...”, де історико-філософське пізнання зрозуміле Ясперсом у формі

комунікаційного процесу, а історико-філософська істина – як істина комунікації. Але в “Великих філософах” комунікація з мислителями минулого інтерпретована як байдуже до часу і ним не опосередковане спілкування унікальних екзистенцій, взятих із історичного процесу. У “Вступі до всесвітньої історії філософії” комунікація здійснюється всередині історичного процесу філософської думки як можлива лише в цій історії і завдяки їй.

Отже, маємо ясперсовий варіант вирішення методологічної проблеми історико-філософського дослідження, що ґрунтується на принципі “екзистенційної комунікації” – центрального поняття філософії Ясперса. Також можемо стверджувати правомірність застосування його “методичних настанов” у пізнанні, викладенні та вивченні історії філософії сьогодні в українській філософській думці.

3.2. Метод інтерпретації, тлумачення в історико-філософському дискурсі

Екзистенційна філософія К. Ясперса, на відміну від академічних філософських напрямків, має форму вільного розмірковування, що не має прагнення вивести весь зміст думки з єдиного загального принципу. Організація матеріалу у Ясперса носить швидше характер класифікації за певними темами, ніж суворо систематичного висновку, до якого прагнули неокантіанці, неогегельянці, неопозитивісти. При цьому єдність світогляду, єдність авторського бачення самих різних проблем заміняє йому традиційну для німецької філософії систематичну єдність, яка завжди ототожнювалась із науковістю (Фіхте, Гегель, ін.).

Філософія, за Ясперсом, – спосіб, яким людина усвідомлює буття світу й себе саму та яким вона в цілому живе, виходячи з цього усвідомлення; це – постійне становлення думки, що змінює свій вигляд, розгортається з певного джерела; це – проникнення в глибини буття, “великий спокій”. Ясперс говорить про історію філософії як історію щастя та наводить приклад “щасливих та вільних” людей: Сократ, Платон, Будда, Лао-Цзи, Плотін, Кант.

Філософія, на думку Ясперса, є проявом у часі того, що існує поза часом. У кожній конкретній людині міститься істинне, завершене, наповнене присутністю буття; відбувається становлення, пошук, знаходження, проекція.

Кожна людина володіє філософією лише в своєму історичному вигляді, кожна філософія завершена в певний момент, але всі філософії становлять цілісність. Філософія першопочатково і в будь-який час володіє всією істиною і в будь-який момент залишається чимось історичним, тим, чого ще нема, чимось відкритим.

Питання відкритості, незавершеності розуміння історичного, пізнання історії філософії є центральним у критиці Ясперсом гегелевої позиції: в самому принципі гегелевого осмислення закладене те, що Гегель завершує все. Те, що він фактично розуміє й говорить, часто вдається йому всупереч його принципам; а те, що він розуміє у відповідності до своїх принципів, виявляє себе не спонтанно, але у відповідності до того, що їм притаманна певна деградація [261, с.195].

Філософія – це мислення, яке встановлює саме себе у світі та в людській екзистенції, пояснює їх, усвідомлюючи себе історично. Ідея історії історії філософії: те, що ми самі зображаємо, в історії цього зображення; те, що ми самі розуміємо, в історії цього розуміння; образ дій у розумінні історії сам усвідомлюється історично [261, с.93].

Ясперс зазначає, що філософування показує себе як дистанціювання і знання, проявляється як безумовність, пов’язане з рефлексією, однак, не розчиняючись у ній, стає проривом крізь правила, порядок, звички й узгодження, робить очевидним дещо, що належить до основної сутності людського буття.

У відношенні філософії до своєї історії Ясперс визначає такі позиції:

1. Історія є рядом помилок, що долаються; прогрес в отриманні та накопиченні правильного пізнання, яке досягло свого максимуму в тій або іншій сучасності. В такому пізнанні істина виступає як абсолютна, позачасова, нескінченна, не підкорена умовам її відкриття. Історичне буття – зовнішній вигляд проникнення в істинне.

2. Якщо істина філософії не володіє для розсудку суворою правильністю, а є розумінням екзистенції, то її об'єктивний вигляд, що висловлюється у філософських творах, – непостійний. Історичне завдання міститься у тому, щоб усе розуміти, нічого не відкидати, а навпаки, визнавати й розглядати його в його фактичності. Проте сам цей підхід, цей історизм, який все релятивізує, стає занепадом життя.

3. Філософія шукає розуміння своєї історії; прагне до певної мети, що все охоплює – Philosophia perenis. Процес розширення та очищення, але не замкнена систематизація істинної філософії. Той чи інший персональний, систематично замкнений, особливий вигляд, який являє собою спосіб всякого визначального здійснення філософії. Філософія є "Тим, що охоплює" (Umgreifende), яке прояснюється, одночасно оформляючись у певній особистості. Звідси, історія філософії виступає як історія великих філософів.

Історія філософії визначається Ясперсом як історичне мислення, як становлення буття, що має позачасовий вимір. Вона не має мети, в якій може знайти своє завершення; мета – вічна присутність у кожний момент часу. Цілісність історії філософії проявляється у її взаємозв'язку з реальною історією, що виражається у низці дійсних подій. Єдність історії філософії – не фактичний стан, а лише деяка ідея – мета дослідника; однак досягається лише єдність окремих сфер. Можна бачити приблизно, як розвивалась та чи інша проблематика (наприклад, психофізичне питання) в історії філософії, однак те, як це дійсно було в історії, інколи лише частково співпадає з раціональною конструкцією.

Як відмічає Ясперс, можливо уявити все в систематичному вигляді, як це було зроблено, наприклад, Гегелем; однак подібна конструкція здійснює насилля над тим, що в попередній філософії неприйнятно для гегелевого типу філософування і тому вважається для нього несуттєвим. Жодна конструкція історії філософії як раціонально вибудованого ряду позицій не співпадає з історичною фактичністю. На думку Ясперса, будь-які сконструйовані рамки

того чи іншого нарису єдності філософського розвитку підриваються геніальністю окремого філософа. Поряд із фактичною прив'язаністю до взаємозв'язків, що прослідковуються в історії філософії, залишається те велике, що не належить ніякому порівнянню і що присутнє завжди як чудо по відношенню до пізнаваного розвитку.*

Питання достовірності пізнання історико-філософського процесу розкривається Ясперсом на двох рівнях:

- коли історичне знання є відірваним від життєвого процесу і стає лише голою раціональністю;
- коли історичне є побутово обумовленим мисленням.

Ці рівні знаходять точку дотику на рівні виявлення буття в людині, людського буття: йдеться про спробу вирішення проблеми пізнання та обґрунтування історії філософії в межах інтерпретації буття конкретної людини. Це здійснюється як: становлення людини в світі, її знання – здійснення відношення людини до трансцендентного (Бога) – становлення розумності, розгортання змісту екзистенції – звільнення людини способом, яким вона охоплює думкою буття – виявлення абсолютної зв'язаності у потязі до прориву крізь усі кінечні зв'язки.

На думку Ясперса, існує значна відстань між тим, що усвідомлюється в ту чи іншу епоху дослідниками, і тим, що складає зміст створюваних у цей час філософських творів. Душевний спокій того, хто знає свою межу уваги, задоволеність побаченим світом, потім прагнення до розширення горизонту, перебування на "кордоні" – все це називається філософією. Лише на основі серйозного філософування у теперішньому можна торкнутися вічної філософії в історичному явищі. Те, що виступає на передньому плані, повинно стати ясним і сприяти впевненому володінню зрозумілим знанням. Однак смисл і вершина історичного проникнення – це миті узгодження та розуміння у

* Єдність, цілісність – те, що субстанційно в цілому як феномен універсальної, єдиної історії філософії в результаті самого історичного процесу стає лиш очевидним, але ніколи не ясним до кінця.

першоджерелі, що надає дослідженням смисл, який приводить їх до єдності. Без цього посередництва філософського першоджерела вся історія філософії в результаті буде ланцюгом хибних думок та нісенітниць.

Ясперс пропонує три рівні розгляду історико-філософського пізнання:

- філософія як минуле, як історична дійсність; в результаті ми отримуємо знання, але не розуміння;
- філософування, знаходячись у думці минулого, про те, що стосується теперішнього; в наслідок цього ми маємо розуміння у взаємозв'язку з традицією; власне філософування та історичний погляд нерозривні;
- пошук єдиної філософії в універсальній історії філософії; виходячи з універсального історичного бачення, у певному історичному місці здійснюється прояснення єдиного в безкінечних змінах його історичної форми.

Перед будь-якою методичною дією в історико-філософському пізнанні, за Ясперсом, має місце так зване "фактичне прояснення". Дійсність у глибині "Того, що охоплює" виявляється як поєднання досвідів: те, що відчував та висловлював як дійсність мислитель минулого; те, якою дійсністю є ця його діяльність для нас.

Ясперс називав історію досвідом дійсності: в процесі виявлення єдиної й цілісної дійсності свідомість людини стає умовою зростання та розширення цього досвіду. Тобто, історія як досвід дійсності змінюється разом зі знанням про неї [261, с.109]. Важливим є розуміння цього досвіду в історії філософії, який повинен виявити себе "в своїй достовірній ясності". Ясперс визначає це розуміння як таке, що виходить із власного сенсу дійсності того, хто розуміє; при чому цей сенс прояснюється лише в самому розумінні.

У даному аспекті розуміння історії філософії Ясперсом визначає два важливі фактори: те, що відчував і висловлював як дійсність мислитель минулого, і якою дійсністю є ця його діяльність для нас. Звідси випливає: "якщо розуміння наявного в історії досвіду дійсності є невідривним від

розуміння дійсності того, хто розуміє, то ним може бути свідомо схоплена дійсність в усіх її аспектах і напрямках” [261, с.110].

Не існує дійсності як чогось абсолютного, вона виростає. Основний підхід до осягнення історії філософії: неупередженість та ясність у розумінні кожного способу усвідомлення дійсності та кожного виду розуміння дійсності, що виявляє себе. Історія філософії є історичним проясненням вічного у тому вигляді, в якому воно було знайдено; це – вічне становлення. Підміна буття деяким схопленим моментом призводить до деградації; оскільки цей момент – лише аспект, а не саме буття, в цілому.

Досліджуючи основи пізнання історії філософії, Ясперс наголошує на тому, що вона повинна бути:

- наочною, виявлятися в одиничному: як “тип”, що став “картиною”; істинної універсальності немає без глибини споглядання одиничного;
- простою; не зовнішні ярлики та підстановки складають простоту, а лише спосіб бачення, який приводить до простоти те, що залишається здатним до нескінченного розгортання;
- власне філософією; вона означає дещо суттєве лише для того, хто філософує; у відношенні до історії філософії є саме філософуванням.

При цьому історичний погляд, на думку Ясперса, не є використанням якоїсь фіксованої системи або схеми. Не існує істини як точки зору, як системи, як досяжного тепер кінцевого знання, з допомогою якого можна було б впорядкувати все більш раннє і по відношенню до якого воно мало б смисл як ступінь та приготування.

Ясперс наголошує, що з рухом філософування змінюється розуміння історії філософії. Постає питання: якою повинна бути історія філософії тепер, за нових умов? Долання будь-якої панівої точки зору, показ недієвості будь-якої схеми та системи не веде до зменшення ходу розуміння. Ми живемо,

виходячи з деякої дійсності та істини, на які ми рівняємось і з допомогою яких ми виносимо судження; але цей масштаб не є об'єктивно міцним.*

Ясперс відкинув претензії на об'єктивність відтворення історико-філософського процесу: неможлива остаточна й об'єктивна "енциклопедія історії філософії", яка наче відтворює те, що мислилось філософами насправді. Об'єктивними, зауважував Ясперс, можуть бути лише передані та відтворені тексти; "самі тексти", але не їхні значення, доступні нескінченно багатоманітним інтерпретаціям та переосмисленням [261, с.99].

Кожний оповідний, описовий виклад, що постає у вигляді проникаючої в суть справи об'єктивності, насправді, на думку Ясперса, має місце у власному способі філософського мислення свого автора, в його "раціональному догматизмі" та його "комбінаціях". "Погляд перш за все застигає в навчальних засобах, їх відношеннях, послідовностях і протиріччях" [261, с.100]. Водночас зміст такого розуміння залишається екзистенційно неясним.

На думку Ясперса, історія є елементом здійснення в бутті того, що зрозуміле. Історичне засвоєння – становлення дійсності людського буття; людина усвідомлює себе, свою історичну дійсність через розуміння, тлумачення цієї дійсності. Історія історичного розуміння є елементом історії: так, наприклад, народжується історія історії філософії.

Звідси, Ясперс визначає поняття "подвійного кола" історичного розуміння: історія історичного знання, що є зовнішнім по відношенню до історії як знання про себе. Перше – це історичне знання як форма раціонального, що призводить до "скам'яніння", "вміщення в класифікацію". Друге – це універсальне історичне знання, звільнене від вузькості визначеного та замкненого кола, знання конкретного індивіда, вихідна та кінцева точка.

---

* Об'єктивність – це не сувора об'єктивність науки, а те, що звільнюється від емпіричної дійсності існування. Розгляд емпіричної дійсності філософів для бачення єдності мислення та буття, як різновид деякої суттєвої, екзистенційно релевантної відносності. Це – здійснення можливості. Не існує ніякого історично відірваного, суто об'єктивного, істинного самого по собі історичного погляду.

Ясперс визначає ряд аспектів історико-філософського дослідження.

Матеріал традиції, на його думку, є основою та межею нашого історичного знання. Так історією стає те, що передається фактично та пізніше виражається у мові й засвоюється через неї, може бути продуманим знову; при цьому допускається зникнення найкращого. Неперервність історичної комунікації зберігається завдяки організації духу. Пошук, оволодіння, мисленнєве слідування матеріалам, введення їх у поле зору з допомогою участі в їх власній внутрішній дії складає смисл історичного спогаду.

Засобами історико-філософського дослідження, як зазначає Ясперс, не можуть бути ні холодний розсудок (який не бачить змісту), ні пристрасті (які спотворюють зміст). На його думку, не потрібно покладатися на передустановки, певні аксіоми, які існують до дослідження, які залишають дослідника сліпим, відбираючи у нього здатність до розуміння та відкритої комунікації.

У чому різниця між дійсною історією (фактичний світ) та усвідомленою історією (знання про світ як розуміння, інтерпретація)? У цьому аспекті Ясперс розкриває проблему інтерпретації оригінальних та перероблених текстів, що належать певній історичній традиції. Йдеться про розуміння мови автора, який належить до іншого життєвого світу, а також про тлумачення перекладеної мови, що втратила первинний смисл. Чи можливе в такому разі істинне пізнання суті викладеного матеріалу? Ясперс визначає межі оволодіння матеріалом окремим дослідником: спеціальна робота, що має суттєве значення, володіє одночасно й універсальним поглядом; більше того, в спеціальних роботах народжуються великі універсальні прозріння. Тут виникає також проблема перекладу, яка тягне за собою проблему достовірності пізнання першоджерела, його інтерпретації, що бере на себе функція мови. Мовний вираз повинен бути пов’язаним із вираженням суті справи, кожний оригінальний духовний витвір повинен сприйматися його мовою. В основі розуміння тексту в перекладі лежить бачення універсальної історії філософії.

Велику роль, за Ясперсом, грає також перемінна близькість до історії: коли те, що ми мислимо, в дійсності не належить до фактичного світу історії; або коли, по мірі заглиблення в історичну традицію, ми здатні входити в комунікативне коло інтерпретацій. Розуміючи, ми вступаємо в потік мислення, що філософує, в якому всі твори являють собою лише миттєві одиничні завершення. Відбувається процес становлення, в основі якого лежить єдність емпірично-історичного пізнання та філософського засвоєння.

Яке місце в історії філософії займають особистості? Думка філософа в цілому жива для нас лише разом із людиною, яка її мислила. Ясперс ставить множину відкритих для комунікації духовних світів, які уособлюються в нього з великими філософами й мають значення шифрів деякого індивідуального існування. Це – ряд позицій свідомості, які вироблені окремими великими філософами. Це – немов найбільш напружені моменти “блукань, пригод людського духу, зв’язок яких існує лише в пам’яті екзистенційного Одіссея, що несе історію в собі як внутрішню цінність власної свідомості”. Усі інші значимі зв’язки розпались, оскільки послідовність пригод Одіссея в часі є неважливою; він згадує та відтворює їх у відповідності з тим, як відклались у ньому самому “уроки життя”, “життєві досвіди”, або, якщо скористатись власне історико-філософською термінологією екзистенціалізму, “досвіди буття у здійсненні думки”.

У розумінні традиції, “авторитетів історії філософії” ясперсова позиція є відмінною від гайдеґерівської. Ясперс зазначає: “Але я усвідомлюю і яка гордість міститься у тому, щоби ввійти в простір великих, насмілитися в якому-небудь закутку неголосно сказати своє скромне слово й замітити, що не належиш до їх кола, однак був серед них, причому інакше, ніж більшість твоїх сучасників. Тому-то ми знаємо, наскільки ми є малими. Але разом із тим – яке прагнення: ти знаходився у спілкуванні з ними!” [237, с.49].

Гайдеґер розумів традицію принципово інакше. Видатні не являються її хазяїнами, які можуть визнати або не визнати його своїм; у кращому випадку

вони є такими самими носіями “думки майбутнього”, як і він сам. В силу відкритості традиції відсутнє “коло”, до якого можливо належати; можливо лише підтримувати її відкритість, роблячи її принциповою – у цьому “скромне слово” Гайдеґґера, але воно не потребує схвалення видатних системотворців [237, с.49-50].

Виникає певна завершена картина світу, яка передбачає прорив індивідуального, що розриває дану цілісність та створює нову систему, новий канон, який перетворюється у нову картину світу. Існують типові картини світу, які передують будь-якому особистому мисленню і водночас є основою для виникнення оригінальної думки. Тому можна говорити про історію філософії як про історію духовного буття людини, головних законів людини, людських установок у його світогляді. Вона – переплетення усього в єдиному, єдність багатоманітності духовних форм та реальних образів людського буття.

Ясперс визначає основний принцип будь-якого істинного, критичного, історичного дослідження – чітке відмежування фактично даного від інтерпретацій, гіпотез, конструкцій. Інтерпретація як поєднання цілого та одиничного – загальне читання та заглиблення в окремі фрази; поєднання нескінченної інтерпретації та замкненої цілісності. Істинно просте приховує нескінченний зміст, його смисл, що зберігається, не вичерпується у зрозумілому й усвідомленому бутті. Позиція розуміння завжди залишається відкритою.

Ясперс визначає ступені інтерпретації, яка має позачасовий предмет:

1. раціональне розуміння предметного змісту, що передається у тексті; догматичне розуміння; без участі власної сутності і під керівництвом форм логіки;
2. визначальна інтерпретація; рух до першоджерел, мотивів, стимулів мислення.

Важливим, на думку Ясперса, є момент поєднання розуміння та зрозумілого: зрілість сучасного філософування є умовою глибини історичного

пізнання. Історія виявляє себе так, який філософ і як він мислить; той, хто філософує, виявляє себе тим способом, яким він бачить і мислить історію.

Пізнавальне значення інтерпретації заперечував *В. Дільтей*, який визначав її як специфічний природничонауковий спосіб дослідження, що дає лише можливе значення. Його концепція філософського знання взяла за свою основу не інтерпретацію, а "розуміння" й отримала назву герменевтики, що мало інше значення, ніж у класичній філології. Це стосувалося характеристики методу тлумачення міфів, пам'ятків давньої літератури, мистецтва, тощо.

У питанні методології історико-філософського дослідження Ясперс розходився із В. Дільтеєм, який вважав історично-людську реальність непізнаваною за допомоги дискурсивного методу дослідження (він називав його методом "пояснення"), але пізнаваною за допомоги інтуїтивного методу (який у нього носить назву методу "розуміння"). Ясперс не погоджується із Дільтеєм у тому, що історична реальність потребує для свого осягнення розробки особливого методу [49, с.114].

Екзистенційна герменевтика Гайдеґера – подальший розвиток дільтейської концепції, її переробка крізь призму феноменології Гуссерля. Інтерпретація, за Гайдеґером, завжди є суб'єктивною, так як мірилом у ній виступає суб'єкт інтерпретації. "Розуміння" – поєднане з буттям у дорефлексивній формі, тому є "буттєвим розумінням".

Герменевтична філософія: продовжує лінію рефлексивної філософії, лишається у сфері гуссерлівської феноменології, прагне бути герменевтичним варіантом цієї феноменології. Фундаментальне питання герменевтики – про відношення між смислом і "Я", між збагненністю першого і рефлексивною природою "іншого" – розглядається П. Рікером.

На думку Рікера, вимога, яка врівноважує вимогу тотальності, – це вимога комунікації, яка виключає будь-яку претензію поглинути іншого, звести його до частки "мого тотального дискурсу". У системі кожна філософія приходить на своє місце як один момент певної єдиної філософії; тоді як у позиції

комунікації філософ, якого намагаються зрозуміти, є насправді “візаві”, тобто не є просто частковим дискурсом, а повною особистістю. [195, с.74] Французький історик філософії, по суті, виразно домовив і висловив те, про що думали екзистенціалісти. Як переважно і вся посткласика, Рікер сповідає зовсім іншу, ніж Гегель, модель істини, ту модель, яка виключає якесь підсумовування.

Саморозуміння людини має бути опосередкованим через витлумачення та критику знаків “Я”, розсіяних у світі; через привласнення текстів та текстоаналогів нашої традиції ми приходимо до розуміння самих себе. Відповідно рефлексія повинна стати інтерпретацією, рефлексивна філософія повинна включати результати, методи і засновки усіх тих наук, котрі намагаються дешифрувати і витлумачити знаки людини.

Однією з головних рис герменевтичного проекту Рікера є відкидання вимоги про збагненність і самодостатність, що виникає від імені дискурсивних способів мислення. Завдання філософії як герменевтики полягає в опосередкуванні абсолютистських претензій “конфлікту інтерпретацій” (психоаналіз та структуралізм) і в з’ясуванні законної ролі кожного у більш загальному процесі розуміння. Вимога Рікера, на противагу гадамеровій, полягає в тому, що текст має об’єктивне значення, досяжне, зокрема, через структуралістський аналіз оповідальних кодів і подібного до них.

Діалектика розуміння і пояснення: розуміння передує поясненню, супроводжує і завершує його, і таким чином охоплює пояснення; у свою чергу, пояснення аналітично розвиває розуміння. Рікер доводить, що історичне письмо не може відбутися без оповідальної форми, бо воно не може обходитися без розуміючої дії.

Напротивагу нескінченному подрібненню Рікер визнає існування функціональної єдності між різноманітними оповідними способами та напрямами. Його основна гіпотеза у цьому відношенні: спільною рисою людського досвіду, яка позначається, організується і з’ясовується завдяки

фактові оповіді в усіх її формах, є його темпоральний характер. Завдання: витлумачити темпоральну якість досвіду як загальну підставу історії та вигадки, перетворюючи при цьому вигадку, історію та час на одну-єдину проблему.

Так само, як оповідна вигадка не позбавлена референції, референція, властива історії, не позбавлена спорідненості з "продуктивною" референцією вигаданої оповіді. Справа не в тому, що минуле є нереальним, а в тому, що реальність минулого є в точному сенсі слова, неверифікованою. Тією мірою, якою вона більше не існує, дискурс про історію повинен намагатися схопити її опосередковано. Саме тут спорідненість історії і вигадки виявляє себе як вирішальна. Реконструювання минулого, як зазначається і в Колінгвуда, є працею уявлення. Історик також завдяки зв'язкам між історією і оповіддю утворює сюжети, які документи можуть виправдати або відкинути, але які вони не містять у собі. Історія у цьому сенсі поєднує оповідну узгодженість із документальним підтвердженням. Цей складний зв'язок характеризує статус історії як інтерпретації. Саме завдяки цій складній взаємодії між опосередкованою референцією до минулого і продуктивною референцією до вигадки ніколи не припиняє формувати людський досвід у своєму глибинному темпоральному вимірі [185, с.318-319].

Розуміння для Гайдеґґера має онтологічне значення – відповідь істоти, закинутої у світ, яка орієнтується у ньому завдяки проектуванню найвластивіших собі можливостей. Інтерпретація у спеціальному смислі інтерпретації текстів є лише розвитком, експлікацією цього онтологічного розуміння, від початку властивого закинутій у світ істоті. Відкриття первісності "Буття-у-світі" стосовно будь-якого проекту обґрунтування і стосовно будь-якої спроби остаточного виправдання виявляє свою повну силу, коли ми виводимо з нього позитивні висновки нової онтології розуміння для епістемології.

Підсумком цих епістемологічних наслідків є твердження Рікера: не існує жодного саморозуміння, не опосередкованого знаками, символами і текстами; у кінцевому рахунку розуміння збігається з інтерпретацією, даною цим опосередковуючим термінам. Опосередкування знаками: тобто, що саме мова є первинною умовою будь-якого людського досвіду. Сприйняття ясно виражається словами, бажання ясно виражається словами; це є чимось таким, що Гегель показав у “Феноменології духу”. Опосередкування символами: під цим терміном Рікер має на увазі ті вирази, що несуть подвійний смисл, котрі традиційні культури прищеплювали до назви “елементів” космосу, їхніх “вимірів” тощо. Опосередкування текстами: письмо звільняє себе з меж діалогу віч-на-віч і стає умовою перетворення самого дискурсу на текст. Саме герменевтиці випало завдання дослідити імпліцитні наслідки цього перетворення на текст для діяльності інтерпретації.

Яке першочергове завдання може бути поставлене перед герменевтикою, що звільнилася від пріоритету суб’єктивності? Воно полягає, на думку Рікера, у відшуканні у самому тексті, з одного боку, тієї внутрішньої динаміки, котра скеровує структурування твору, а з другого, тієї сили, котра властива твору для проектування себе поза собою і породжує світ, котрий справді був би “річчю”, на яку посилається текст. Ця внутрішня динаміка і зовнішнє проектування конституюють те, що Рікер називає “працею тексту”. Завдання герменевтики полягає у тому, щоб реконструювати цю подвійну працю.

У своєму аналізі Рікер протистоїть двом протилежним баченням смислу: з одного боку він не приймає ірраціоналізм безпосереднього розуміння, осягнутий як поширення на царину текстів емпатії, завдяки якій суб’єкт ставить себе на місце чужої свідомості у становищі протистояння віч-на-віч (романтична ілюзія про прямий зв’язок конгеніальності між двома суб’єктивностями); з другого боку, він не приймає і раціоналістичне пояснення, котре поширювало б на текст структурний аналіз знакових систем, які характеризують не дискурс, а мову як таку (позитивістська ілюзія про

текстуальну об’єктивність). Цим двом однобічним установкам Рікер протиставив діалектику розуміння й пояснення.

За розумінням текстів, як відмічає Ясперс, завжди здійснюється порівняння, що поширюється на все пізнаване буття. Це порівняння є невипадковим, оскільки ми маємо справу з буттям лише завдяки тому, що воно має значення. Коли ми висловлюємося про буття, ми маємо з ним справу в значенні висловленого; і лише те, що зустрічається нам у мові, схоплюється в площині пізнаваності. Але вже до нашого висловлювання, у мові практичного використання з речами, буття є для нас завдяки тому, що воно має значення; воно кожного разу визначено лише настільки, наскільки відсилає до іншого. Буття є для нас у взаємозв’язку його значень. Буття і знання про буття, суще і наша мова про суще являються тому переплетенням багатостороннього визначення. Буття для нас – це витлумачене буття. Те, що ми знаємо – це завжди лише деякий “світлий конус” нашого тлумачення в бутті або використання можливості тлумачення.

Однак, зазначає Ясперс, тлумачення не є свавіллям; будучи правильним, воно має об’єктивний характер. Способи реальності також є способами тлумачення буття. Тлумачення означає, що витлумачене не є дійсність буття самого по собі, але спосіб, яким буття себе виявляє. Тлумачення не дозволяє прямо торкнутись абсолютної дійсності: кожного разу, коли зміст тлумачення приймається за саму дійсність, відбувається викривлення нашого знання.

Витлумачення, даність буття для нас в суб’єкт-об’єктному розділенні – ці головні риси доступного нам знання означають, що предмети – це лише явища; що ніяке пізнане буття не являється “буттям-в-собі” і “буттям-в-цілому”. Те, що існуванню притаманний характер проявлення, було в повній мірі прояснено Кантом. Розум до трансцендування не може відхилитися від цього, однак не додає до існуючого до сих пір знання якесь нове окреме знання, не дає поштовху в усвідомленні буття в цілому.

У розкритті методу тлумачення в рамках співвідношення суб'єктивного-об'єктивного ясперсова позиція наближена герменевтичній позиції Гайдеґґера. На думку останнього, формування розуміння ми називаємо тлумаченням; у ньому розуміння, розуміючи, засвоює себе як зрозуміле; в тлумаченні розуміння стає не чим іншим, як самим собою. Тлумачення екзистенційно засновується на розумінні, а не останнє виникає завдяки першому. Тлумачення є не прийняття до відома зрозуміле, але розробка можливостей, які є в розумінні. [232, с.9]

Гайдеґґер наголошує, що тлумачення не нав'язує деяке "значення", деякий знак; але вже визначально ситуація, розкрита в розумінні світу як такого, "тлумаченням витлумачується назовні". Те зрозуміле, що схоплюється в напередвстановленому, стає осмисленим "понятійно" завдяки витлумаченню. Тлумачення може черпати "понятійність" у самому сущому, може силою вміщувати суще в такі поняття, яким суще протистоїть по мірі свого способу буття. Однаково, тлумачення кожного разу вже виносить рішення, остаточне або попереднє, на користь тієї чи іншої "понятійності"; воно засновується на деякому "перед-схопленні".

Тлумачення ніколи не є беззасновним схопленням чого-небудь попередньо даного. Як зазначає Гайдеґґер, якщо який-небудь конкретний вид тлумачення в смислі точної інтерпретації тексту з готовністю посилається на те, що "стоїть тут", в тексті, то те саме, що "стоїть тут", є не що інше, як саме собою зрозуміле, що не підлягає обговоренню, попереднє, упереджене, судження інтерпретатора, яке невідворотно закладене в усякому підступі до витлумачення як того, що взагалі вже "покладено", значить, "наперед-схоплено" [232, с.12].

У цьому аспекті важливим є визначення Гайдеґґером поняття смислу: як те, що є доступним для вираження в розуміючому розкритті. Смисл є тим, "в напрямку чого" нарису, що сконструйований за посередництва наміру "наперед-схоплення", з якого дещо стає зрозумілим як дещо. Смисл повинен

бути осягненим як формально - екзистенційний кістяк відкритості, що притаманний розумінню.

Звідси, Гайдеґґером розкривається сутність “герменевтичного кола”. Розуміння як відкритість “тут-і-тепер” завжди торкається цілого буття в світі. В усякому розумінні світу “спів-розуміється” екзистенція, і навпаки. Будь-яке тлумачення, далі, рухається в охарактеризованій структурі “перед”. Всяке тлумачення, якому належить примножити розуміння, повинне вже перед тим розуміти те, що потрібно тлумачити. [232, с.14] Цю обставину завжди зауважували й раніше, хоча лише в області похідних способів розуміння й тлумачення, в філологічній інтерпретації. Ця остання відноситься до кола наукового пізнання. Подібне пізнання вимагає суворості обґрунтування. Науковий доказ не повинен передбачати як засновок те саме, що є метою обґрунтування. Але вже якщо тлумачення визначально повинно рухатися у зрозумілому і в ньому знаходити корисність для себе, яким чином воно народить наукові результати, не рухаючись по колу, тим більше що передбачувані даним розуміння до того ж рухається по колу самого звичайного знання світу та людей?

Як зазначає Гайдеґґер, найголовніше – не в тому, щоби вийти за межі кола, а в тому, щоби правильно ввійти в нього. Це коло розуміння – не те, в якому рухається деякий довільний вид пізнання, але воно є вираженням екзистенційної структури самого “тут-буття” – структури “перед” [232, с.15]. Первинне завдання тлумачення – щоб його “перед-наміри”, “перед-схоплення” не визначалися випадковими та загальноприйнятими поняттями, а щоб вони, будучи розробленими з самих речей, тим самим забезпечували науковість теми. Оскільки розуміння за своїм екзистенційним сенсом є можливістю самого “тут-буття”, то онтологічні передумови історичного пізнання стоять принципово вище ідеї суворості самих точних наук.

Сьогодні герменевтика більше не належить просто до деякої категорії інтерпретативних методів, які застосовуються “всередині” спеціальних

дисциплін, таких, наприклад, як теологія або юриспруденція, але має відношення до більш основного питання про те, як взагалі можливе розуміння; набула універсальної та онтологічної значущості.

Онтологічну вагомість герменевтики можна відчути у виклику, який вона кидає філософському баченню світу, що перебуває у полоні об'єктивного ідеалізму, де суб'єкт конституює об'єктивний світ відповідно до правил або категорій рефлексивного самообґрунтування. Зокрема Гадамер відзначає, що розуміння ніколи не є суб'єктивним відношенням до наявно даного "об'єкта", але належить до дієвої історії того, що підлягає розумінню, до історії його самопрояву; іншими словами, розуміння належить до існування того, що розуміється. Це є подією, в якій обидві сторони – інтерпретатор і текст, "суб'єкт" і "об'єкт" – взаємно визначають одна одну.

Головною темою філософської герменевтики Гадамера є конститутивна роль упереджень або перед-застережень у розумінні: упередження не обов'язково є недійсними і помилковими, такими, що неминуче перекручують істину. Фактично, сама історичність нашого існування спричиняє ті упередження, що конституюють першопочаткову інтенційну спрямованість нашої цілісної здатності до випробовування; упередження є компенсацією людської відкритості світу.

Герменевтика описує процес, що є першоосновним відносно всього розуміння: рух "вперед-і-назад" між частковими розуміннями та "смислом цілого". Ми намагаємося зрозуміти ціле на базі того, що вже розуміємо, і наші часткові розуміння послідовно перетворюються у відповідь на стійкість, яка притаманна тексту та предмету, до якого воно має безпосереднє відношення. Для Гайдеґґера, однак, це коло не було тільки змістом процедури; воно вказує на спосіб існування у світі, який випереджає будь-яку методологічну й абстрактну відмінність між суб'єктом й об'єктом.

Гадамер зберігає цю двозначність у понятті "дієвої історичної свідомості": тут йдеться не лише про той факт, що свідомість обмежується і визначається

історією, але й те, що вона, по суті, належить історії, як тому, що може бути зрозумілим. Дійсний історичний об'єкт – це не об'єкт взагалі, але єдність першого і другого моментів, зв'язок, в якому існують як реальність історії, так і реальність історичного розуміння. Справжній герменевт, на думку Гадамера, має бути здатним демонструвати дієвість історії "зсередини" власного розуміння. Таким чином, "історично-дієва свідомість" постає у мислителя альтернативою об'єктивізму і релятивізму.

Гадамер дотримується тієї думки, що з феноменологічної точки зору подія розуміння більш точно описується між інтерпретатором і текстом. Діалог завжди припускає, що незалежно від того, наскільки сторонній нам текст, у ньому завжди існує деяка загальнодоступна історія або загальна основа, завдяки якій можна отримати відправний пункт для подальшого розуміння. Адже не існує будь-чого зовнішнього, відносно діалогу – деякої позиції самообґрунтування, чи беззаперечного методу, деякого об'єктивного світу, через які могла б оцінюватися його успішність.

Звідси стає зрозумілим смисл герменевтики як філософії практики, так само, як і те, чому Гадамер постійно посилається на аристотелівське поняття phronesis, що не є ні techne, ні episteme, але постає питанням реалізації універсального в конкретній ситуації. У філософії практики воно може бути піднятим до рівня рефлексивного розуміння. Подібно до цього, філософська герменевтика піднімає до рівня рефлексивного розуміння природну людську здатність до інтелектуальної комунікації з власним людським оточенням, для досягнення через мову взаєморозуміння.

Як і риторику, герменевтику можна визначити як природну здатність людей до співіснування, а тому вона вказує на здатність людей до інтелектуального спілкування. [185, с.287]

Опис внутрішньої структури та когерентності тексту або просте повторення того, що каже автор, ще не є дійсним розумінням. Необхідно повернути його "говоріння" у життя, але для цього треба стати освіченим у тій

реальності, про яку каже текст. [185, с.288] Головна проблема усього розуміння стосується інтерпретативно змістовних відношень, які полягають в основі розмови між твердженнями тексту і нашим розумінням реальності.

Саморозуміння більше не може асоціюватися з остаточною самопрозорістю в сенсі повної наявності себе для себе самого. Саморозуміння є завжди на-шляху-до; воно прямує маршрутом, завершення якого очевидно неможливе. Якщо перед нами цілий вимір невисвітлюваного несвідомого, якщо всі мисленнєві вбачання, які ми маємо, є напевними й очевидними лише настільки, наскільки вони можуть бути піддані сумніву; – тоді саморозуміння більш не здатне бути гарантом будь-якої очевидної самопрозорості людського існування. Необхідно зректися ілюзії остаточної висвітлюваності темряви наших мотивацій і тенденцій. Однак те, що постає тут для методичного дослідження, це не тільки поле несвідомого, з чим має справу психоаналітик як терапевт; такою ж мірою, це й світ домінуючих соціальних упереджень. [185, с.289-290]

Перший крок герменевтичних зусиль – намагання звернутися до питань мотивації, коли досягнуте розуміння тверджень (“запитання до запитання”). Врешті-решт, зовсім не є чимось штучним рефлектувати над імпліцитними припущеннями в наших запитаннях. Навпаки, саме відмова від рефлексії над цими припущеннями і є штучною. [185, с.292] Розробка герменевтичної ситуації, як ключа до методичної інтерпретації, містить у собі унікальний елемент щодо її виконання. Завданням розуміння є не просто прояснення найглибинніших несвідомих основ мотивацій нашого інтересу; передусім, воно є справою розуміння й експлікації їх у тому напрямку і в тих межах, які визначаються герменевтичний інтересом. Завдання розуміння обмежується опором, який чиниться твердженнями або текстами, що приводить, у кінцевому підсумку, до розвитку здатностей до сумісного володіння значеннями, що саме й відбувається у діалозі, коли ми робимо зусилля висвітлити розрізнення в думках або непорозуміння.

Розуміння як “пригода” (герменевтичне розуміння) здатне до того, щоб особливим чином сприяти розширенню нашого людського досвіду, нашого самопізнання та нашого горизонту (як новий досвід герменевтичний досвід вплітається в текстуру нашого ментального досвіду); як посередник будь-якого розуміння, воно є посередником відносно самого себе.

Предметом розгляду “Істини і методу” Гадамера стає не розрізнення методів чи розрізнення цілей пізнання. Питання у цьому дослідженні ставиться не тільки відносно науки та способів наукового досвіду, але стосується Цілого людського досвіду світу та життєвої практики. “Як можливе розуміння?” Поняття “герменевтика” використовується у гайдеґеровому смисловому відношенні: гайдеґерова темпоральна аналітика людського *тут-буття (Dasein)* переконливо показала, що розуміння не є *одним* із багатьох способів світовідношення суб’єкта, але самим *способом буття Dasein*. Воно означає рухливість як ґрунтовну характеристику *Dasein*, що визначає його конечність та історичність й охоплює таким чином цілокупність досвіду світу.

“Естетика генія” здійснює важливу попередню роботу, оскільки з неї випливає, що досвід мистецького твору завжди перевершує будь-який суб’єктивний горизонт інтерпретації, як із позиції митця так і з позиції споживача. Сама ідея “твору у собі”, відірваного від дійсності становлення його, завжди поновлюваного, досвіду, містить у собі дещо абстрактне, описує лише інтенцію, але не може надати жодного догматичного вирішення. Усі репродукції є передусім інтерпретаціями і всі вони, як такі, намагаються бути правильними. У цьому смислі, вони також є “розумінням”.

Універсальність герменевтичної проблеми дає можливість ставити запитання відносно усіх різновидів “інтересу до історії”, оскільки вона входить у підґрунтя кожного “історичного запитання”. Герменевтична свідомість снує тільки у конкретно визначених історичних умовах. На противагу тому історична свідомість включає в себе ґрунтовну настанову дистанціювання сучасності відносно усієї історичної традиції і розуміє себе як завдання і

вимагати для себе методичного керівництва. Однією з тез “Істини та методу” є те, що момент дієвої історії залишається дієздатним у будь-якому розумінні традиції, навіть у тому, де головне місце посіли методики сучасних історичних наук, які перетворюють на “об’єкт” історичну традицію. Дієва історична свідомість сутнісно перевищує знання про себе.

Смислова цілісність, яку треба зрозуміти в історії або в традиції, зовсім не передбачає смисл історії як цілого. Можливо розуміти історичну традицію не як предмет історичного знання або філософської концептуалізації, але як дієвий момент самого буття. Конечність власного розуміння є таким способом буття, у якому набувають дійсності такі речі, як реальність, спротив, абсурд та незрозуміле.

“Буття, яке може бути зрозумілим, є мовою”: зовсім не передбачає надсвітової позиції абсолютного спостерігача, який розуміє смисл буття; навпаки, воно означає, що буття може ставати для нас предметом досвідного пізнання не там, де нами може бути щось виготовлене, але там, де щось може ставати для нас зрозумілим.

Питання філософської методики – “проблема феноменологічної іманентності”. Саме гайдеґеровий “поворот” (від критики трансцендентальної постановки питання) лежить в основі розгортання універсальної проблеми герменевтики – теорія дійсного досвіду, яким є мислення. Аналітичні дослідження мови та гри Гадамера повинні сприйматися як суто феноменологічні. Мова відбувається поза свідомістю промовця і тому є більшою, ніж суб’єктивна поведінка – досвід суб’єкта. Тільки той, хто філософує, здатний усвідомлювати те напруження, яке постійно існує між його власними домаганнями дійсності та реальністю, у якій він перебуває. [185, с.307]

Ясперс визначає напрямки історичного розуміння:

1. критичне схоплення раціональних позицій; науковий характер, що оцінює “істинно”, “хибно”; відносно самої філософської думки ця інтерпретація є знищувальною;
2. про зміст, про важливість думки, про її субстанційне та екзистенційне значення; “зустріч на одному рівні”.

Історична позиція розуміння визначається Ясперсом:

- як здатність до перевтілення (дослідник – актор);
- як здатність до абсолютного дистанціювання;
- як виховання здатності до якомога ширшої комунікації.

Напрямки історико-філософського дослідження:

- дослідження структур філософської думки; прояснення логічних форм методичного процесу; субстанційне здійснення думки навколо предмета, бачення цього здійснення;
- розклад наглядного на елементи, пошук основи, зв’язку; дослідження доступного розумінню розвитку думки як історичного процесу; через об’єктивно унікальне відкриття вихід на слід екзистенційної історичності людини;
- знаходження принципів ходу історії, шлях від одного принципу до іншого;
- дослідження емпіричних каузальних зв’язків; на межі змісту суттєвого мислення виявляється, що все причинне стосується лише умов, не дає власне позитивного пояснення.

При цьому Ясперс зазначає важливість існування загальної картини історії філософії як ідеї: загальна картина – вихідний пункт різних інтересів на шляху до окремого; для того, щоб методично привести до дії й руху, що веде до

істини, вона повинна із всеохопної ідеї перетворитися на ясну предметну схему.*

В історико-філософському знанні, на думку Ясперса, ми намагаємося знайти схему того оформлення, в рамках якого філософські думки мають своє історичне місце. Лише всесвітня історія філософії показує, як виявлялася філософія історично в різноманітних суспільних, політичних та особистісних ситуаціях.

Історія філософії в цілому – як одна велика мить становлення самосвідомості людини. Разом із тим ця мить являє собою "нескінченну дискусію, яка відкриває сили, що зіштовхуються, питання, що здаються невирішуваними, високі досягнення та ковзання вниз, глибокі істини та вихори безумства".

Ясперс наголошує, щоб прийти до філософії, необхідно пройти шлях через її історію; цей шлях для окремої людини є немов "сходження вгору по стовбуру великих оригінальних творів". Однак це сходження вдається лише в тому випадку, якщо спирається на першопочатковий імпульс, який виходить із власної присутності в теперішньому, із власного філософування, що пробуджується в процесі вивчення.

Самостійне мислення стосується того, що ми самі мислимо, повинно бути показаним у дійсності. Ми заздалегідь віримо в першоджерела, які пробуджують в нас авторитет традиції, даючи торкнутись їх у початкових точках і в здійсненнях історично даного філософування. Всяке подальше вивчення передбачає цю довіру, без неї ми не змогли б взяти вивчення Платона або Канта. Наше власне філософування підіймається, спираючись на історичні фігури; у розумінні їхніх текстів ми самі стаємо філософами. Однак таке засвоєння не є "достеменним слідуванням": у спільному русі ми відчуваємо й власну сутність. Не варто відразу застосовувати критичну рефлексію і весь час

* Картина цілого веде до розуміння смислу історії; предметне дослідження веде до втрати загальної картини, виникає особливе, розвивається здатність оволодіння будь-якими схемами, свобода їх виробництва та поєднання.

перебувати в ній, сковуючи власний рух, який здійснюється під керівництвом того чи іншого авторитету в історії філософії. Слухняність знаходить свою межу в тому, що за істинне приймається лише те, що в самостійному мисленні змогло перетворитись у власну думку. Ніякий філософ, навіть найвизначніший, не є володарем істини. Мислячи самостійно, ми приходимо до істини лише в тому випадку, якщо постійно піклуємося про свою здатність подумки стати на місце іншого. Той, хто філософує, звертається не лише до того філософа, якого вибрав у першу чергу і якого вивчає повністю, але також і до універсальної історії філософії

У своїх "методичних вказівках" при дослідженні історії філософії Ясперс розкриває важливий момент читання філософської літератури. На його думку, читаючи її, передусім необхідно намагатися розуміти, що мав на увазі автор. Але для того, щоб розуміти це, необхідно розуміти не лише мову, але й зміст питання. Розуміння залежить від того, наскільки читач розбирається в питанні. Із розумінням тексту виникає бажання досягнути знання речей. Тому необхідно одночасно думати й про саме питання, і про те, що має на увазі автор. Одне без іншого робить читання безрезультатним. У процесі того, як при вивченні тексту постає питання, у розумінні відбувається довільне перетворення. Тому для правильного розуміння необхідні обидва елементи: заглиблення у зміст питання та повернення до ясного розуміння смислу, який передбачався автором. На першому шляху набувається філософія, на другому – історичне розуміння.

При читанні потрібно, передусім, набути основоположну позицію, яка направляє читання, виходячи з довіри до автора та любові до питання, яке ним осягається, немов усе сказане в тексті є істинним. Лише в тому випадку, якщо визначально читач повністю зацікавлений та згодний із висловленим, а потім немов знову винирнув із питання, яке обговорюється, лише тоді може бути пущена в хід осмислена критика. Можна порадити читати завжди паралельно різні викладання історії філософії, щоб із самого початку бути захищеним від

впливу якогось одного розуміння. Якщо людина читає лише яке-небудь одне уявлення про історію філософії, то схема цього уявлення буде йому спонтанно навіюватися. Далі можливе одночасно з певним викладом історії філософії прочитання якогось оригінального тексту.

В якому сенсі ми вивчаємо історію філософії та засвоюємо філософію минулого, можна зрозуміти, керуючись трьома кантівськими вимогами, згідно з якими, від людини вимагається: мислити самій, подумки ставати на місце будь-якої іншої людини; мислити у згоді з собою. Ми весь час стоїмо на шляху до виконання цих вимог, й історія допомагає нам на цьому шляху.

Звернення до історії може викликати відчуття загубленості у багатоманітному й ніяк не пов'язаному матеріалі. Те, що ми беремо з історії, повинно стати стимулом для нас; повинно або концентрувати нашу увагу й пробуджувати нас, або допомагати сумніватись у тому, що стосується нас самих. Усе повинно вступити у взаємозв'язок; все сходиться один із одним тому, що сприймається за посередництва "Я" того, хто розуміє. Стати згодним із самим собою означає виправдати власне мислення за посередництва того, що розділене, протилежне відноситься до чогось одного. Ідея єдності, нехай навіть і завжди відкритої, історії філософії, грає форсувальну роль в процесі засвоєння цієї історії.

Форми історії філософії, які визначає Ясперс та в яких вона представлена, мають різні цілі. Зібрання текстів, які являють собою цілісну традицію, біографії філософів, соціологічні реалії, конкретні взаємозв'язки пізнаваного, дискусії, події, – усе доводиться і крок за кроком прослідковується. Далі – реферативне відтворення змісту творів, реконструкція діючих мотивів, систематик, методів. Потім – характеристика духу або принципів окремих філософів і всієї епохи. І нарешті – пізнання сукупності історичного образу, всесвітньої історії філософії в цілому. Представлення історії філософії вимагає й філологічного проникнення, і власного "спів-філософування", і власне філософування.

Незважаючи на очевидну близькість філософування Ясперса та Гайдеґґера та їх ставлення до академічного викладання історії філософії, обидва філософи по-різному читають філософські тексти, по-різному розуміють саму процедуру їх перечитування. Для Ясперса перечитування означає, що філософія повністю відбулася і необхідно повторювати її як ту, що відбулася, викладаючи те, що вона вже, по суті, зробила. Ми прояснюємо її істинні наміри, залишаючись у межах системи. Для Гайдеґґера повторення – дещо принципово інше. Він повторює в текстах традиції те, що являється в них визначально в його розумінні, тобто частіше за все настільки периферійним, що їх автори вперше могли дізнатися про це від такого пізнього читача, як Гайдеґґер. [237, с.25-26] Це і є відомий “крок назад”, відступ у прозору глибину традиції, яка очищується лише в акті відступу, через нього.

Якщо Ясперс інтерпретує філософські системи, то Гайдеґґер поступово – і з часом все повільніше – читає конкретні тексти. Здатність до такого читання примушує тексти говорити про неприховане, яке, врешті-решт, починає звучати після довготривалої мовчанки. Вона зачаровує і разом із тим дратує Ясперса. Він – традиціоналіст, тому що текст залишається для нього середовищем, в якому живуть і множаться думки. Він постійно вимагає простоти, зрозумілої для нього, від того, хто бачить простоту в тому, що представляється його кореспонденту непроникною складністю.

Висновки.

У розкритті питання методології історико-філософського дослідження Ясперс звертався до гегелевої позиції. При цьому він зауважував, що Гегель є тим філософом, який в першу чергу свідомо і з широким охопленням філософськи засвоїв всю історію філософії, яка до сьогоднішнього дня залишається великим твором; але одночасно в наслідок власних гегелівських принципів вона несе смерть тому, в що глибоко проникає.

Гегель зумів покінчити з усім минулим, оскільки вірив у те, що може його повністю охопити; його “розуміюче проникнення” не є неупередженим розкриттям, але виступає як знищувальна операція; воно не залишає питань, але

здійснює завоювання; воно є не спільним життям, але пануванням.

3.3. Позиція історико-філософського плюралізму Ясперса й моністична парадигма історії філософії Гегеля

Розгортаючи власний проект “філософії історії філософії”, Ясперс обґрунтовує ненауковий характер визначення історії філософії, застосовує плюралістичний підхід до її пізнання, що виявляє вічність та постійну актуальність Ідеї філософії без її прогресу чи регресу. Одним із важливих моментів в історії філософії Ясперс визначає появу нових філософських індивідуальностей, які в принципі не порівнювані один із одним з точки зору розвитку знання. Він обґрунтовує взаємозалежність історико-філософського дослідження та стану людської свідомості, виносить історію філософії у сферу комунікації, діалогу.

Проблему застосування принципу плюралізму Ясперс вирішує саме на методологічному рівні, припускаючи існування цілого ряду підходів та прийомів історико-філософського дослідження, розроблених філософами в різні історичні періоди.

Обґрунтування ясперсової позиції принципового плюралізму відбувається на основі критики історико-філософського погляду Гегеля, який наголошує на існуванні лише однієї філософії – власної; існування водночас декількох філософських вчень в історії пояснюється ним як виявлення різних сторін єдиної цілісності, субстанції, що обумовлює історико-філософський розвиток. Гегель підкреслює однобічність, недосконалість та незавершеність будь-яких філософських вчень, які існували в часі.

Дане гегелеве положення обумовлене онтологічними передумовами його історико-філософського вчення: “окрім особистого інтересу до історії думки, у нього виникала об’єктивна потреба в історико-філософському обґрунтуванні своєї системи абсолютного ідеалізму” [150, с.7].

Для Гегеля існування цілого історії не підлягає сумніву: світовий дух із необхідністю пізнає свою свободу, і в цьому міститься об’єктивно притаманний всій історії смисл. Згідно з принципом, сформульованим ще в гегелевій

“Логіці”, будь-який зміст виправдовується лише як момент цілого. Цей принцип застосовується і при дослідженні історії філософії.

Філософ, на думку Гегеля, занурений в історичний рух, здатний відкрити істину лише частково; “через нього” мислила не вся філософія, але лише його епоха, його “народний дух”. Для того, щоб охопити істину цілісної всесвітньої історії філософії та її смисл, необхідно виявитись у позиції “абсолютного спостерігача”, який знаходиться поза історичною реальністю. Таким чином Гегель обґрунтував власну історико-філософську концепцію з позицій вищої форми “Абсолютного духу”, вважаючи її логічним завершенням всієї історії філософії.

“Постклaсична філософія”, як вважають Ю.В. Пєров та К.А. Сергєєв, відкинула універсальність суб’єкт-об’єктного відношення і припущення можливості володіння дослідником зовнішньої, по відношенню до об’єкта, абсолютної позиції спостерігача [183, с.40]. Пошук нової філософської методології дослідження історії та історії філософії спирався на критичному переосмисленні “історичного об’єктивізму”.

Радикальне подолання “історичного об’єктивізму” здійснено в XX столітті в першу чергу екзистенційною та герменевтичною традицією в філософії (К.Ясперс, М.Гайдеґґер, Г.Гадамер). Головний результат його містився в твердженні й обґрунтуванні висновку, що осмислити сенс історії в формі предметного, об’єктного, наукового пізнання в принципі неможливо, оскільки будь-яке предметне знання відноситься до об’єкта поза людиною, тоді як ми завжди містимося всередині історії. Історія не дана нам в формі цілісності, завершеності й ніколи дана не буде.

У колі ”екзистенційної історичності” незавершеність, незакінченість історії та включеність в неї людини були сприйняті як фундаментальні чинники. Те, що в “історичному об’єктивізмі” мало вигляд недоліку, тут перетворено в доброчинність, в перевагу, в вихідну методологічну настанову [183, с.40]. Принципова незавершеність історії спроектована як у майбутнє, так

і в минуле, Майбутнє людської історії постає в його відкритості спектру можливостей, які реалізуються з участю людей, в його варіативності. Минуле так само є незавершеним, не є застиглим об'єктом; його подальша добудова невідворотно змінить його зв'язки та відношення, значення і смисли, включить разом із майбутнім в нові конструкції історичних цілісностей, рухомих і незавершених. Якщо Бог, який знаходиться поза історією, в своїй абсолютній позиції може охопити цілісність історії ззовні, то людина, яка знаходиться всередині ситуації "історичності", з притаманними їй "місцем", "перспективою", "горизонтом", що рухається разом із нею в історії, – на це нездатна.

Замість крайнощів "об'єктивізму" і суб'єктивного свавілля сучасності по відношенню до історичного минулого була здійснена спроба сконструювати концепцію "історичної доповнювальності": людина не пізнає сенс історії, що існує поза нею, вона конструює його і, хоча не створює сам процес, добудовує його смислами. Історія набуває осмисленість лише з її участю, людина засвоює й присвоює її собі, оволодіває історичним минулим, перетворюючи його у власний, актуальний, теперішній спадок. Включення історичної людини в смислоутворення історії покликане актуалізувати історичні зв'язки (без неї вони залишаються лише потенційними), перекинути мости з минулого в майбутнє, з сучасності в минуле, "схопити" історичність сучасності як необхідне опосередкування осмисленого минулого й проектованого майбутнього. [183, с.41]

Всередині філософського осягнення історії з позицій радикальної "історичності" історія перестає бути сукупністю "фактів", даністю, тим, що остаточно здійснилося в минулому і за чим людина спостерігає зовні. Науково-пізнавальне відношення до предмету в цій традиції втрачає претензію не лише на універсальність, але й на головування. Історія стає більш схожою на будинок, в якому живе людство, що прагне прилаштувати його до свого життя; людство не обирало його, а виявилося у ньому, але здатне його облаштувати.

Історична істина перестає бути суто науковою, предметною істиною і претендує на статус істини “екзистенційної”, життєвої.

У Гегеля також знаходимо тезу, згідно з якою без усвідомлення людьми історії, без їхньої історичної свідомості й історіографії немає й історичної реальності. В наявності або відсутності історичної свідомості він бачив межу, що відокремлює історію від тих змін і перетворень суспільств, які він відносив до “доісторичних” або “позаісторичних”. Однак у тій мірі, в якій завдання історичної свідомості, за Гегелем, обмежені знанням того, що було і є, усвідомлення це (оскільки воно є лише “знанням”) по відношенню до сенсу історії не грає конструктивної ролі: сенс історії ним не створюється, а пізнається як наявний, напередзнайдений.

Розвиток філософських уявлень, на думку Гегеля, є іманентним процесом, що розгортається в історії; взаємопов’язаним із соціально-політичними явищами в суспільстві. Досліджуючи закономірності історичного процесу розвитку всієї системи людського знання, суспільної свідомості, він визначав цей процес як проходження етапів на шляху досягнення найвищого ступеня пізнання – наукового. Суттєве значення має гегелева програма побудови Системи науки, поза якою неможливе достовірне філософське осягнення історичного руху філософії “до форми науки”, поступового її руху “до тієї мети, досягнувши якої вона могла б відмовитись від свого імені любові до знання і бути дійсно знанням” [198, с.30].

Гегель, таким чином, якщо не проголосив, то в усякому випадку довів своїм власним вченням необхідність переходу від плюралізму філософських систем до наукової філософії, яка, однак, не лише завершує попередній розвиток, але разом із тим починає нову епоху в філософії. Тому-то розвиток філософії, яка стала науково-філософським світоглядом, не означає переходу до іншої філософії. Це – органічний розвиток на власній теоретичній основі, розвиток, який передбачає збагачення положень, що виявились неправильними, недостатніми, однобічними, і заміну їх більш правильними, які глибоко

відображають ту дійсність, що раніше осягалась абстрактно, неадекватним чином. [25, с.206-207]

Проведення та обґрунтування наукового дослідження історії філософії, започаткованого Гегелем, призводить до формування наукового бачення співвідношення об'єктивного та суб'єктивного в історико-філософському дослідженні. Це було зазначено ним у своїй праці "Про сутність філософської критики": "коли ж ідея філософії стає більш науковою, слід відрізняти індивідуальність, яка виражає її характер без збитку для єдиної ідеї філософії та її суто об'єктивного відображення, від суб'єктивності або обмеженості, що втручаються в зображення ідеї філософії" [58, с.272].

Критикуючи науковий підхід Гегеля до пізнання історії філософії, Ясперс вважає, що філософія не може бути суто предметним, а тому суто науковим знанням, оскільки вона не може відрізнятися від внутрішнього світу того, хто філософує. Він прагне ствердити особливий, виключно філософський, підхід до пізнання історії, тлумачення буття, що виходить за рамки науки. У цьому зв'язку Ясперс намагається розкрити характеристику людських форм конституювання світу, тих принципів людини, які лежать в основі її науково-теоретичної й морально-практичної діяльності.

Істинна сутність людини, на думку Ясперса, виявляє себе лише в екзистенції, коли людина не може визначатися з позицій всезагального; навпаки, вона повинна бути пояснена з самої себе, зі своєї однократної специфічної історичної ситуації. На думку Ясперса, людина, як можлива екзистенція, знаходиться по той бік свого визначення в об'єктивних науках; у своїй свободі, одиничності та невизначеності екзистенція взагалі не може бути детермінованою. Будь-яке онтологічне закріплення поняття екзистенції заперечується Ясперсом. Екзистенція не підкорена ніякій всезагальній сутності або якимось іншим остаточним законам і правилам, вона є історично однократним буттям, яке в своїй свободі є першопочатком свого власного "Я",

а тому й не може бути ніколи пізнаною з допомогою всезагальних понять. [75, с.23]

У межах гегелевої методологічної системи виділяють ряд принципів, головним із яких є принцип єдності логічного та історичного. Розкриваючи цю визначальну рису філософії Гегеля, західний історик філософії XX ст. Б.Рассел відмічає: “Хоча кінцева реальність позачасова, а час є лише ілюзія, породжена нашою нездатністю бачити ціле, однак часовий процес має тісний зв’язок із чисто логічним процесом діалектики. Світова історія в дійсності розвивалась за посередництва категорій, від чистого буття в Китаї (про яке Гегель не знав нічого, крім того, що воно мало місце) до абсолютної ідеї, яка, очевидно, наближається до здійснення, якщо ще не здійснена, в пруській державі. Часовий процес, згідно з Гегелем, йде від меншого вдосконалення до більшого вдосконалення як в етичному, так і в логічному плані” [189, с.67].

В “Енциклопедії філософських наук” Гегель зазначає, що логіка починає з того, з чого починає історія філософії. Так він вибудовує логічно узгоджену схему розвитку історії філософії, в якій мала своє місце кожна філософська концепція.

Важливим у гегелевій методологічній системі дослідження історії філософії є також принцип сходження від абстрактного до конкретного. За Гегелем, рух філософської думки відбувається немов по спіралі: поряд із основними витками, які характеризують сходження Ідеї до своєї всезагальної конкретності, проводиться уявлення про велику кількість часткових кіл неосновної спіралі, тобто систем філософії, які виражають особливі, інколи випадкові явища закономірного в своїй суворій логіці руху Ідеї.

Таким чином, маємо ряд “головних” та “другорядних” філософських концепцій в історико-філософській системі Гегеля. Водночас він наголошує на тому, що “важливо знати всю багатоманітність рефлексій духу, кожна з яких повинна мати свою сферу в філософії , так само як і все підлегле та недостатнє у цих рефлексіях” [58, с.273].

Напротивагу Гегелю Ясперс формує інший підхід до розгляду співвідношення логічного та історичного в історії філософії. Він підкреслює, що “існування в часі” характерно для емпіричного “Я”; що стосується трансцендентного “Я”, то воно лише значиме, але не дійсне. Свою “позачасовість” трансцендентне “Я” набуває, жертвуючи своєю дійсністю. Іншими словами, емпіричне “Я” характеризується історичною ситуативністю. На відміну від ситуацій те, що відноситься до значимого, повинно носити постійний характер, бути інваріантом.

Ясперс розглядає поняття “свідомості взагалі” як об’єкт вивчення логіки й трансцендентної філософії. Розум, дух – це цілісність мислення, діяльності та відчуттів. Цілісність – це відмітна риса духу. Як пише Ясперс, на відміну від позачасової “свідомості взагалі”, дух є часовим буттям, як таким, що подібний наявному буттю (тобто живим, безпосередньо-емпіричним “Я”), але, на відміну від останнього, він рухається з допомогою рефлексії, а не як біологічно-психологічна подія.

За Ясперсом, емпіричне “Я” володіє перевагою перед “свідомістю взагалі” за рахунок того, що воно діє та існує в часі. Таким чином, Ясперс висуває три об’єкти дослідження: емпіричне “Я”, “свідомість взагалі” й “дух”.

За Гегелем, існування ряду філософських вчень в історії повністю детерміноване субстанційними чинниками, що виражаються в історицизмі та логіцизмі та відкидають існування плюралізму, або навіть діалогічності в історії філософії.

Натомість Гегель вводить поняття “партійності”, яке потім активно використовується в радянській історико-філософській науці XX ст. Як зазначає В.А.Малінін, “Гегель відкидав думку, немов історик повинний бути зовсім безпартійним, відмічаючи, що цю вимогу виявляють зазвичай до історії філософії... інтерес невідворотно виявляється в історії філософії... позитивне та зацікавлене відношення до предмета він називав “партійним відношенням”, пропонуючи відрізняти його від “партійності суб’єктивної” [149, с.87].

У праці “Про сутність філософської критики” Гегель наголошує на існуванні полеміки між різними філософськими течіями, які претендують на значимість в історії філософії. “Якщо сама критика бажає ствердити однобічну точку зору проти інших так само однобічних, то вона сама є полеміка й пристрасна справа однієї з партій; разом із тим й істинна філософія, виступаючи проти не-філософії, не в змозі уникнути зовнішнього виразу полеміки, тому що, оскільки в неї в її позитивному немає нічого спільного з не-філософією й вона не має можливості тому стикатись із нею у критиці, філософії не залишається нічого, крім негативного критикування...” [58, с.283] На думку Гегеля, кожній філософії повинно здаватись нестерпним бути лише партією. “Полеміка множин” завершується, коли одна з них перестає бути партією і виявляє свою повноту.

Таким чином, маємо існування єдиної Абсолютної Ідеї як певної субстанційної основи ряду філософських рефлексій, які є її виразниками та репрезентантами різних “партійних інтересів”.

Обґрунтування субстанційності, єдності й тотальної детермінації різних філософських напрямків в історії – визначальна риса історико-філософської концепції Гегеля. У “Лекціях з історії філософії” він зазначає: “... подібно до того, як ми бажаємо побачити ландшафт в цілому, який зникає, коли починають зупинятись на окремих його частинах, так і дух хоче бачити відношення до цілого. Ні до чого це так не відноситься, як до філософії, а потім до її історії” [53, с.73].

Для Гегеля окремий людський індивід був лише індивідуалізованим проявом духу як такого; закономірності формоутворень духовного світу цього індивіда – конкретним виявленням закономірностей формоутворень всезагального, світового духу. Але, якщо для окремого індивіда опредмечування означає лише створення окремого “витвору”, то для світового духу воно означає створення предметного світу як такого.

В усвідомленні взаємозв’язку реалізації суспільних ідей та діяльності окремих людей Гегель тлумачив цей зв’язок як становлення духовної субстанції як наявного буття в процесі освіти індивідів та діяльності її в них і через них. Іншими словами, субстанція отримує свою дійсність лише через процес освіти, тобто через процес формування духовного світу окремих людей. Гегель вперше в історії філософії спробував обґрунтувати залежність індивідуального процесу пізнання від історичного розвитку суспільної свідомості, системи суспільно даних знань, яка визначалась ним як духовна субстанція свідомості окремих людських індивідів. Він першим прийшов до висновку, що мислення окремого індивіда є продуктом його “освіти”, тобто засвоєнням і перетворенням в свою “натуру” системи наявного суспільного знання. [244, с.57-58]

Завданням діяльності на шляху до осягнення наукової форми знання є саме “освіта” людського індивіда. Людський індивід має пройти той самий шлях освіти, яке пройшло все людство. Дане завдання виведення індивіда із неосвіченої точки зору та приведення його до знання розуміється у його загальному сенсі, і всезагальний індивід, тобто дух, який володіє самосвідомістю, слід розглядати в його освіченості. В наслідок чого дослідження шляхів виникнення наукового знання переносилось із індивідуальної в сферу суспільно-історичну.

Досліджуючи даний процес “освіти” й діяльності індивідів, Гегель приходить до висновку, що об’єктивною закономірністю “освіти” окремого індивіда є проходження ним головних ступенів “освіти всезагального духу”, тобто людства. Минуле наявне буття – вже набуте багатство того всезагального духу, який складає субстанцію індивіда.

Як зазначає Шинкарук, діяльнісний суб’єкт пізнання у Гегеля розпався по суті на два суб’єкта – індивідуальний (форми індивідуальної свідомості) і всезагальний (форми суспільної свідомості). Предметом першого суб’єкта виступає осягнений мисленням чуттєво даний предмет, предметом другого –

предметний світ суспільного життя. [244, с.60] Діяльність індивідів є лише перехідною формою діяльності самої субстанції, проходячи яку вона долає неадекватну їй індивідуальну форму самопізнання і повертається до самої себе, стає самоосяжною субстанцією (Абсолютним духом). Індивідуальна свідомість повинна в скороченому вигляді набути досвід всієї всесвітньої історії і пройти через усі формоутворення субстанції світового духу. Звідси, предметом, над засвоєнням якого повинен попрацювати індивідуальна свідомість, є історичний шлях формоутворень її субстанції.

Для Гегеля люди, народи, їх пристрасті, ідеали, діяльність, саме життя є знаряддям, засобом та матеріалом світового духу. У тій мірі, в якій індивіди, нехай лише в деяких відношеннях і саме як носії божественого начала в людині, свободи, моральності й звичаєвості виявляються самоцільними й самоцінними, Гегель вимагає вилучити цей бік людини з “категорії засобів”. За всієї абсолютності права свободи стосовно індивідів є більш високі права світового духу.

Великі історичні особистості також можуть піддаватися моральним оцінкам і моральному суду, але будь-які такі оцінки будуть оцінками їх як приватних осіб, не більше. Власне ж історичні діяння їх містяться поза колом моральності й безмірно вищі неї, тим більше, коли мова заходить не про особистості – бо всесвітня історія взагалі може не мати справу з особистостями, – а про масштабні історичні події, стани й історичні епохи.

На сьогоднішній день розгляд гегелевої наукової історико-філософської концепції з необхідністю призводить до проблеми уніфікації – зведення до єдиної системи – філософських вчень при їх дослідженні. У процесі пошуку нових методологій пізнання історії філософії є виправданим звернення до плюралістичної позиції, яка заперечує існування якоїсь однієї авторитетної системи.

У цьому руслі зазначається новизна та легітимність ясперсової методології історико-філософського дослідження, за основу якої береться передусім

принцип плюралізму. Зокрема, Ясперс проводить положення, що заперечує можливість та необхідність теоретичного узагальнення історико-філософського процесу. На його думку, історія філософії – не єдиний в своїй необхідності (в дусі Гегеля) процес, в якому виявляється прогрес духу, а сукупність "індивідуальних бачень світу", які можливо пов'язати лише ідеєю "постійних станів свідомості особистостей". Оскільки свідомість цих індивідів, що філософують, визначається завжди одними й тими самими константами, звідси, філософія (й історія філософії) обертається у колі одних і тих самих питань.

Спротив індивідуальної екзистенції проти гегелевого "панлогізму" й універсалізму, проти свободи, тотожної необхідності, був виправданий хоча б вже тим, що за найскромнішими мірками в гегелевій філософії історії для "людського, занадто людського" не залишилося місця.

Відмічаючи психологічність ясперсової методології історико-філософського дослідження, радянський філософ М.К.Мамардашвілі називає його ряд філософських вчень "рядом позицій свідомості", які вироблені окремими філософами, "найбільш напруженими моментами блукань, пригод людського духу". Їх зв'язок, на думку Мамардашвілі, існує лише в пам'яті "екзистенційного Одіссея, який несе історію в собі як внутрішнє досягнення власної свідомості" [157, с.234].

Критикуючи ясперсову історико-філософську концепцію, Мамардашвілі наголошує, що формування головних абстракцій представників філософії екзистенціалізму відбувається саме на матеріалі цієї (власної) свідомості. Розглядаючи поняття свідомості, яке має важливе значення як у філософії, так і в історії філософії Ясперса, Мамардашвілі відмічає, що мисленнєві утворення, які будуються суб'єктами пізнання, і способи, якими вони це роблять, є насправді та їхня "стихійна свідомість", якою вони володіють.

Тобто йдеться про залежність виникнення філософій від станів свідомості самих філософів, при цьому належне місце відводиться здатності філософа-автора до "діалогу" в історії як позачасовому, трансцендентному вимірі.

Таким чином у співвідношенні “суб’єктивне – об’єктивне” Ясперс наголошує не лише на домінуванні суб’єкта як головного чинника формування методологічних принципів дослідження філософії та історії філософії. Більше того, філософ стверджує єдність суб’єктивного та об’єктивного характеру при даному формуванні, стверджуючи єдину його основу – комунікативний, діалогічний, плюралістичний простір.

Як стверджує Ясперс, універсальна історія філософії стає для нас спогадом, в якому ми бачимо, як людина із темних глибин приходить до самої себе, але таким чином, що в кожний момент часу вона є бадьорою і виявляє себе в історії. Історія філософії являє собою об’єктивність, за посередництва якої той, хто її мислить, відчуває буття істини. [261, с.84]

Звичайно, Ясперс усвідомлює складність будь-якого історико-філософського відтворення: кожний предмет може бути отриманий лише в результаті того, що переводиться у деяку зрозумілість. На його думку, не здійснюється ніякого кінцевого об’єктивного зображення, ніякої дійсної енциклопедії історії філософії; об’єктивними, в деякій мірі, є лише тексти та можливість нескінченної їх інтерпретації. [261, с.99]

Позиція Ясперса по відношенню до універсальної, “загальної картини” історії філософії так само “антиномічна”, як і в філософії історії по відношенню до всесвітньо-історичного процесу. Теза: загальна картина історії філософії необхідна. Вона є необхідною умовою філософськи осмисленої історії філософії й вихідним пунктом інтересу до окремих філософських систем та вчень смисл історії філософії відкривається нам лише з посередництвом картини цілого. Антитеза: неможливо цілісно осмислити історію філософії – ні в дійсному історико-філософському процесі, ні в історико-філософському пізнанні, оскільки будь-яке усвідомлення й пізнання історії філософії в формі цілого є визначально хибним. Вирішення цієї антиномії Ясперсом методично є аналогічним вирішенню Кантом динамічних антиномій чистого розуму: теза й антитеза обидві істинні, але в різних відношеннях.

Необхідна деяка загальна картина всесвітньої історії філософії, але неможлива одна-єдина об'єктивно істинна, кінцева й загальнозначима картина. Можливі різні незавершені й "рухомі" загальні картини, їх накладання й поєднання; іншими словами, припускається одночасне існування декількох різних універсальних "історій філософії" [182, с.38-39]. При цьому варто зауважити, що у Ясперса поняття "універсальне", що прикладається до "загальної картини" історії, комунікації та ін., не мало нічого спільного з неприйнятним для нього універсалізмом філософії Гегеля.

"Загальна картина" цілісної історії філософії в уявленні Ясперса не може бути однією-єдиною й такою, що претендує на універсальну істину. Вона також не може бути завершеною у часі, оскільки всередині неї людина виявляється в переплетінні багатоманітних смислів, які необхідно перетворювати, – така вся картина. Вона є "плюралістичною" всередині себе, об'єднуючи в собі множину різних схем, що конкурують між собою. Вона прагне все охопити, включити в себе максимально можливий спектр комунікаційних можливостей. Цілісніть універсальної історії філософії, що охоплюється "загальною картиною", – не предметна, оскільки цілісність історії філософії ні за яких обставин не стає "предметом", і не телеологічна, оскільки в історії філософії немає ніякої мети; вона – не факт і не даність. Вона належить не історичній реальності "в собі", а лише тому, хто береться за осмислення історії філософії.

Історія філософії як ціле ніколи не стає "об'єктом" чи "предметом", її загальна картина є всього лише "ідеєю", за своїм статусом аналогічна кантівським "ідеям розуму", яким не відповідає жодний дійсний предмет. Неможливо мати об'єктивну, необхідну й загальнозначиму для всіх картину істинної історії філософії. Але той факт, що вона може бути "для кожного своя", екзистенційна, зовсім не відміняє методичних та процедурних вимог до вивчення й осмислення історії філософії в рамках прийнятої спільної картини, "начебто" вона є єдино істинною. Після того як певна історико-філософська позиція зайнята, вступають в силу методичні процедури її реалізації. [182, с.45]

Ясперс наголошує на тому, що історія філософії повинна бути універсальною: завдяки знанню історії ми виходимо в простір дійсного світу, в якому розуміємо людське буття в цілому як власне буття, для чого необхідна всесвітня історія філософії. Універсальне, на його думку, є “дзеркалом”: органон універсально-історичного засвоєння філософії (історії філософії) є одночасно дзеркалом людського буття і філософії, яку здійснюємо ми самі. Універсальне виявляється у багатоманітності явища; це – комунікація, що виражається у порівнянні, розумінні, боротьбі та універсально-історичній участі. Універсальне – шлях до цілого; це – можливість завжди незмінного та обмеженого взаєморозуміння. Історичне ціле – сукупність усіх способів віри, трансцендування, зміст у баченні сутностей, в якому всі беруть участь.

Історія філософії, за Ясперсом, з необхідністю повинна стати єдиним “медіумом всезагального, завдяки якому всі змісти мають відношення один до одного” [182, с.131]. Поняття універсального визначається Ясперсом лише тією мірою, якою воно має свою основу в максимальному проникненні в одиничне: свою методологію дослідження історії філософії він будує на основі полярності конкретного споглядання та універсальної ідеї.

Продовжуючи обґрунтування існування нескінченного ряду рівноцінних та рівнозначних філософських вчень в історії, Ясперс все ж зазначає необхідність деякої всезагальної основи, стимулу філософування, єдиного джерела прагнень історії філософії, певної “всеохопної істини”, до якої всі прагнуть. (Він використовував поняття Philosophia perennis – “вічна філософія”, як традиційно називають томізм, офіційну філософію католицизму). Пошук такої всезагальної основи, за Ясперсом, – це процес “розширення та очищення, але не систематизуючий вираз істинної філософії із всезагальним значенням” [182, с.107].

Відмінність Гайдеґґера від Ясперса міститься у тому, що для першого Philosophia perennis не є цілком справою минулого: “акт стирання пилу з манускриптів” так само є досить суттєвим. Гайдеґґер називає себе “наглядачем

галереї”, який відповідає за освітлення виставлених на стінах шедеврів: “Не маючи картини, я викладаю й займаюся лише історією філософії, тобто намагаюся, не озираючись на лекційний час, викласти те, що вважаю головним для насичення філософування” [237, с.30].

Неперервно змінюючи освітлення, відбір картин, видатний наглядач перетворив те, що до нього вважалося основою традиції, на глибоку периферію, на подію, якій ще передбачається відбутися. Він відмовився від системотворення на інших, принципово відмінних від ясперівських, основах: для Ясперса – як згодом і для М. Мамардашвілі – системотворення не має сенсу тому, що воно повністю відбулося в традиції, для Гайдеґґера ж те, чому ще передбачається відбутися, є систематично зовсім по-іншому; всі наші упереджені уявлення є безсилими проти цього заповітного для майбутнього “іншого” [237, с.31-32]. Справа мислення в його роботах – це те, що завжди ще передбачається відкрити, але що вже тепер є значно менш закінченим, ніж та форма, в яку воно вилилося першопочаткову. Визначальне в розумінні Гайдеґґера не виявляється в традиції в готовому вигляді: його – перечитуючи – необхідно тяжко створювати. Нескінченність та незакінченість вирішальних фраз традиції не дає йому дістатися до цілого твору; Ясперс неодноразово звинувачував його в заглибленні в деталі, водночас чудово розуміючи, що на його очах здійснюється дещо філософськи виключно важливе.

В аспекті висвітлення “філософських картин” важливим є положення Мамардашвілі про суттєві, конституюючі акти свідомості та людської духовності, які відбуваються завжди на фоні того, що можливо назвати досвідом свідомості. Не усвідомлення чогось, а досвідом самої свідомості як особливого роду сущого, онтологічно вкоріненого, в якому мають місце деякі очевидності, деякий невербальний або термінологічно неподільний стан “я є, я мислю”, який на грані межової “індивідуації”, коли ніщо є неприпустимим ще до того, як людина може це побачити або відчути, і подовжує людську (“мою”, “твою”) безсумнівну для людини життєву присутність у світі. Але водночас

Мамардашвілі зауважує, що на грані цієї “індивідуації” одночасно має місце й межова універсалізація.

Відповідно, на його думку, якщо ми серйозно та глибоко переживемо досвід свідомості, то не виключено, що обов’язково помислимо те, що мислилося іншими, до нас, або мислиться кимось поряд, або буде помисленим після нас, зовсім незалежно від будь-яких впливів, плагіату і т. ін. Тому ми маємо справу в історії філософії хоч і з певного роду “читанням” за посередництва слів (понять, термінів), які можуть бути в кого завгодно, але і з читанням досвіду свідомості.

Коли Мамардашвілі говорить про досвід свідомості, йдеться про певне відношення або співвідношення у свідомості всього світу, про певну зв’язаність його з будь-яким змістом, із будь-якою предметною кристалізацією і, відповідно, з предметними твердженнями про об’єкти. Або, інакше кажучи, ця зв’язаність є первинною по відношенню до будь-яких предметів у полі думки, її можливих кристалізацій. Останні виявляються предметними просто в силу певного “згущення” названого поля.

Таким чином, за Мамардашвілі, структура свідомості робить людину незалежною та інваріантною відносно будь-якої емпірично можливої (випадкової) зустрічі. Водночас він наголошує, що це не є питанням психології, як інколи вважається (і в чому був звинувачений Ясперс). Уся проблема “віддаленості та близькості” пов’язана тут із тим, що Мамардашвілі називає “передзасадничим” відношенням. “Передзасадничим” до будь-якого змісту, що може виникнути і є певною реалізованою можливістю.

Сам акт думки в цій точці, в якій він здійснюється (і якщо він здійснюється), невідворотно передбачає, інкорпорує в собі іншого як рівноправного агента думки. Відповідно, стверджує Мамардашвілі, вся проблема у відношенні до того багатства думки, яке ми знаходимо в історії філософії, також міститься у тому, що воно може бути наслідуваним лише в тій мірі, в якій я можу відтворити це багатство як можливість власної думки; я

можу тепер помислити це у зовсім інших, “сучасних” предметах. Не просто текстуально відтворити деякий зміст, а помислити, що я можу це помислити.

Коли ми маємо справу зі структурами свідомості, завдяки яким відбувається, конституюється філософська думка, то, як наголошує Мамардашвілі, ми маємо справу зі станами й структурами, які є незалежними від предметної мови та інтерпретації. Від предметної, об’єктної мови та інтерпретації все це не залежить, оскільки є деякі теоретичні структури думки (і вони – найцікавіші в історії філософії), які є фактично вільними, причому в тому рахунку й від інтерпретації їх самими творцями структур.

Звідси, на думку Мамардашвілі, випливає проблема так званого модернізму, чи то йдеться про відповідне мистецтво, музику і т. ін., які, здавалося б, поривають з минулим, із традицією. Нічого подібного! – стверджує мислитель. Просто в цьому випадку вимушено необхідно некласичними засобами, тобто здійснюючи деякі додаткові акти, які в змісті самої думки не присутні, вирішувати фактично те саме класичне завдання.

Наслідування у філософії, як зазначає Мамардашвілі, здійснюється зовсім незалежно від того, наскільки ті, хто її продовжує, щось знають, філологічно володіють текстами самої традиції, посвячені в неї і т. ін. Це є можливим, оскільки це закладено в самих характеристиках свідомого досвіду, а не усвідомлення досвіду; оскільки зв’язаність свідомості як деякого простору для думки є “передзасадничою” по відношенню до змісту думки. Займаючись історією філософії, ми кожний раз зобов’язані здійснювати свого роду деструкцію або редукцію будь-якої історично предметної мови, щоби виявити “об’єктивний зміст” філософської системи.

Важлива теза, проголошена Мамардашвілі: *необхідна редукція, завдяки якій ми отримуємо зовсім інший простір і час. Ми отримуємо не хронологічну послідовність, а деяку вертикаль або “веєр”, складки якого розташовані не лінійно, а співіснують. Це є деяка не вислизаюча, а плинна точка одночасовості. Певний вертикальний або “веєрний” зріз, що дозволяє нам бути*

співприсутніми з Платоном, Декартом, Буддою і т. ін. Це точка, де минуле є співприсутнім із майбутнім, а майбутнє – з минулим.

Тому що філософи, зазначає Мамардашвілі, постають перед нами як феномени. Тобто самі думки є феноменами; не думка про феномени, а самі думки – феномени, що свідчать завжди про іншу реальність, ніж будь-які конвенційні, культурні, психологічні уявлення. Це й означає, що ми здатні згадувати. Ми згадуємо завжди інше, але на рівні оригіналу, оригіналу думки. І, якщо вся філософія, відмічає Мамардашвілі, – це одна людина, яка мислить вічно та неперервно, то це і є необхідний та відроджуваний нас до життя акт пригадування. Якщо в нас достатньо сильний пафос початку філософування, то тоді в "зазор" цього пафосу можуть увійти спогади, тобто живі думки.

У цьому, на думку Мамардашвілі, зміст історії філософії, що відрізняє її, наприклад, від історії науки. Присутність оригіналів й "упакованість" у них структур свідомості, які "розпаковуються", якщо я приходжу до точки, де відбувається досвід свідомості. Тоді вони розпаковуються через можливості мого мислення й розуміння, що я не зміг би зробити простим продовженням своїх природних талантів, своїх логічних здатностей. Їх проекцією людина нічого не досягне, вона буде відходити в дурну нескінченність. А коли це розпаковується через мене, – стверджує мислитель, – то тоді я щось побачу, зрозумію. Це можливо назвати прогресом в історії філософії. Але це буде іншим видом кумулятивності, ніж у науці.

Таким чином, на думку Мамардашвілі, історик філософії змушений відтворювати вихідний життєвий смисл філософування, який зовсім зник у відомий час в системі університетської, академічної передачі знань і був підмінений, так би мовити, "самокрученням термінологічної машини", яка безумовно повинна існувати. Але при цьому не повинен зникати вихідний життєвий смисл філософії як такої, з її відстороненою мовою, що створює простір, в якому відроджується мислитель. Відроджується особистість, здатна самостійно думати, приймати рішення і т. ін. Тобто, іншими словами,

відроджується класична мужня душа, здатна тримати неможливу, над незворотною реальністю невладну, але тим не менше “мисленнєву думку”. І, що є важливим, тримати, не впадаючи ні в “революціонерство”, ні в теургію.

Отже, завдання не в конструюванні нової схеми історико-філософського процесу, яка претендує на єдину й кінцеву істинність і можливість якої заперечується, а оволодінні й поєднанні багатоманітних конкретних “предметних схем” історії філософії, що втілюють певні фіксовані способи комунікації з філософською думкою минулого, на які розпадається “загальна картина”. Це завдання вимагало вияснити відношення до історико-філософських схем і методологічних підходів, вироблених філософською думкою до Ясперса.

Він приходить до визначення, що історія філософії – це історія життя різноманітних видів “Того, що охоплює”, що усвідомлюється, виявляється людиною. Ясперс розкриває “теми історії філософії” як образи та зміни “Того, що охоплює” в його рефлексії; горизонт, ряд філософій по відношенню до центру, основи; “Те, що охоплює” проявляється у кожному предметі, що схоплюється виключно.

Таким чином, історія філософії – це ряд унікальних, неповторних миттєвостей, відкритих для розуміння та комунікації, що мають у своїй основі універсальне. Розуміння історії філософії є розмежуванням: достовірне філософське споглядання, знання про ціле, предмет для думки, предмет універсальної історії філософії – розчленування предмету історії філософії – визначені теми, які ведуть до виявлення “Того, що охоплює”.

Теми історії філософії, тобто особливі постановки питань, за допомогою яких можливе споглядання універсальної історії, Ясперс розглядає на трьох рівнях.

1. Історія форм думки – історія свідомості взагалі й знання – відповідно формам і структурам думки.

Це – історія понять. Категорії суть форми думки й форми предметності, суть визначеність для нас буття; методи суть способи їх руху, застосування. Історія філософії є проясненням логіки; розширення, збільшення, прояснення об'єктивної пізнаваності (в науках) та заглиблення, очищення процесу становлення філософської думки.

Це – історія постановок питань; історія проблем; деяке в собі тотожне знання форми, що збагачується; оволодіння універсальними засобами філософування; засіб розкриття історично достовірного.

Це – історія систем. Історія філософії повинна показати, де й з яких основ має місце усвідомлена, методична, системна думка й яким чином вона діє, логічно дедукується. Тобто існує деякий основоположний принцип, за яким стверджується та визначається певна система, яка має місце в ряді філософських систем. Така історія дозволяє розрізняти системи як структури й системи, як єдності способів мислення та споглядання.

2. Історія філософських змістовностей – історія буття та ідей, світу й трансценденції – історія очевидності буття в усіх його вимірах. Те, що міститься, – предметний матеріал; зміст – буттєве наповнення того, що міститься, духовними ідеями, екзистенційною релевантністю, вітальною субстанцією і трансцендентним значенням.

3. Історія філософських особистостей – історія екзистенції, історія людського буття. Це – історія проявів людей, які живуть, мислячи; історія справ, в яких живуть мислителі; історія трансцендецій, перед лицем яких вони себе усвідомлюють.

Розуміння Ясперсом історичної реальності, як однократної та неповторної, наближає його погляди до відомої неокантіанської позиції Баденської школи, згідно якої історія має своїм методом індивідуалізацію, на відміну від узагальнюючого методу природознавства. Неокантіанці (Віндельбанд, Ріккерт) наголошують, що в обох випадках не дослідження визначається предметом, а

предмет виявляється результатом застосованого до матеріалу методу дослідження. [49, с.113]

Зокрема, Віндельбанд задається питанням: як універсальна оцінювальна система в різні періоди розвитку людського духу втілювалась через унікальні особистості філософів і мислителів у багатоманітті філософських підходів і систем?

Історія філософії представляється неокантіанцем як історія проблем і понять, як зв'язане ціле; визначається як процес розробки європейськими народами й вираження в наукових поняттях їх світогляду й відношення до життя. Єдність історії філософії, її зміст та мета – це результати мисленнєвої діяльності – історія понять. Це – не лише мислення "людства" або "світового розуму" (за Гегелем), але й духовний склад, настрій окремих філософів. Загальний зміст історії філософії обумовлюється саме тим, що в мисленні індивідів, яким би воно не було випадковим, проявляється реальна необхідність, в основі якої лежить спільність інтересів, засновків.

Протягом всієї історії філософії здійснювалися спроби підвести всі філософські вчення під відомі типи й встановити в їхньому історичному розвиткові своєрідну ритмічну повторюваність. [41, с.20] Тут, за Віндельбандом, враховуються: прагматичний момент, культурно-історичні умови та індивідуальний фактор.

При дослідженні історії філософії, як зауважує Віндельбанд, необхідно:

1. точно встановити всі дані, які можуть бути отримані про життя, інтелектуальний розвиток та вчення філософів (емпіричні джерела);
2. встановити генетичний процес у такій мірі, щоб для кожного філософа була встановлена залежність його вчень від його попередників та ідей, що панували в даний період, від його власної "натури" та освіти;
3. критично оцінити, яке значення мають по відношенню до загального результату історії філософії дане вчення.

Віндельбанд зауважує, що тип мислення дослідника визначає спосіб дослідження історії філософії:

- прагматичний спосіб пояснення – існує в тих істориків філософії, які пояснюють історію філософії за запропонованою ними системою (Гегель);
- культурно-історична точка зору (Куно Фішер);
- біографічний спосіб пізнання історії філософії (в дусі позитивізму Конта).

Історія філософії, на думку Віндельбанда, – це критична, оцінювальна наука. Критична точка зору є свідоцтвом зрілості історика філософії. Масштабом оцінки не повинні слугувати ні суто суб'єктивний погляд дослідника, ні його філософські переконання: їх застосування заперечує критику наукової об'єктивності. [41, с.24]

Принципами дослідження історії філософії Віндельбанд називає: формально-логічну послідовність і наукове значення кожного погляду. Предмет філософії – ті комплекси понять, які надовго послужили живими формами мислення і нормами суджень і в яких знайшла собі рельєфний вираз іманентна структура людського духу. [41, с.25]

На думку Віндельбанда, мислення кожного філософа знаходиться в залежності від уявлень його середовища й підкоряється у своєму розвиткові психологічній необхідності; критичне дослідження повинно вияснити, наскільки вдалося йому узгодити один із одним різні елементи свого мислення.

Таким чином, мислитель зазначає певний дуалізм методології історії філософії як дисципліни: у науково-історичному аспекті історія філософії покликана орієнтуватися на пізнання одиничного та унікального в історії людської думки; власне філософський аспект передбачає звернення до універсальних цінностей, які не виводяться з повсякденного досвіду, вияснення того, як вони унікальним та неповторним чином розкриваються у певних філософських системах.

Однак Ясперс проводить відмінність не між методами, а між видами реальності: історія направлена на вивчення людини в усій повноті її відношень,

тоді як природознавство має своїм предметом виділену реальність зовнішнього об’єктивного світу.

Варто зауважити, що ясперсова методологічна орієнтація “Вступу до всесвітньої історії філософії” може здатися нетиповою для екзистенційного типу філософування. Теоретики “філософії життя”, й екзистенційного її варіанту в тому числі, критикували засилля “гносеологізму” та “методологізму” в новоєвропейській філософії, разом із їх безпосередніми опонентами: неокантіанством та позитивізмом. На “гносеологізм” та “методологізм” покладалася відповідальність за те, що в філософії Нового часу всі онтологічні та екзистенційні проблеми буття та життя в кінцевому рахунку перетворювалися в питання про те, як можливо їх, буття і життя, пізнавати. [182, с.46]

Наприкінці XX століття проблема методології в історії філософії набула гостроти та актуальності відповідно до вироблення нових історико-філософських підходів. Зокрема, варто відзначити сучасну тенденцію формування так званої “метаметодології” – співставлення та порівняльний аналіз різних методологій історико-філософського дослідження – що розгортає у своїх працях, наприклад, А.В. Пєрцев.

Він також співставляє тип методології із типом філософування. Методологія історико-філософського дослідження, на думку Пєрцева, визначається предметом, тим, що саме історик шукає в минулому. [184, с.5] Водночас велику роль у даному дослідженні відіграють інтереси: історик філософії не владний над своїми переконаннями; він не може відректися від своїх філософських уподобань і антипатій навіть при бажанні; однак його спосіб писати історію філософії, як зазначає Пєрцев, суттєво визначається тим, якої філософії притримується він сам.

В наслідок розгляду основ та умов формування тієї чи іншої методології дослідження історії філософії, Пєрцев визначає такі її типи:

- раціоналістичний – до якого зараховується Гегель;

- емпіристський – мало розкритий за браком праць;
- віталістично-волюнтаристський (ірраціоналістичний) – характеризується передусім визнанням біологічної функції філософії – підтримка бойового духу людини в боротьбі за виживання – яскравим представником є Ф.Ніцше;
- естетично-емотивістський тип – відношення до філософії як до способу унікального самовираження унікальної особистості – звичайно, представником такого типу методології є Ясперс.

Отже, з усією впевненістю можна стверджувати, що Ясперс, як представник сучасної західноєвропейської філософії XX століття, відкидаючи всякий монізм в історії філософії, визнавав її плюралістичною; тією, яка визнає існування багатоманітності самостійних, часто персоніфікованих сутностей. Філософія Ясперса є "персоналістичною в усіх іпостасях"; вона з самого початку розроблялась як філософія особистості напротивагу всякому філософуванню про речі та предметний світ" [75, с.27]. У даному аспекті філософування – функція людської дійсності направлена на мисленнєві утворення, що виходять із життя особистості і як повідомлення звертаються до інших. Безособистісний образ об'єктивованих філософських мовних форм знаходить своє підтвердження лише в екзистенції людської особистості.

Класична німецька філософія XIX століття базувалася на прагненні до всеохопної істини, пізнанням якої, на думку Канта, Фіхте, Гегеля, завершується історія філософії. Таке розуміння історико-філософського розвитку є протилежним позиції плюралізації філософських вчень у їх інтерпретації, прикладом чого можуть слугувати як філософська позиція неокантіанської Баденської школи (Віндельбанд, Ріккерт), так і погляди представників французької школи "філософії історії філософії" (П. Рікер, А.Гуйє, М. Геру, ін.).

Зокрема, Рікер визначав поняття сингуляризації як основної тенденції історико-філософського процесу; тобто утворення систем, головну характеристику яких складає творча індивідуальність їх творців. Гуйє зазначає,

що “жодний “ізм” не народжує інший “ізм”: якби Барух Спіноза помер у дитинстві, не було б “спінозизму”. Філософія – це бачення світу; історія філософії заснована на багатоманітності філософських вчень в індивідуальній творчості.

Висновки.

Характерне для сучасної західноєвропейської філософії заперечення будь-яких об’єктивних загально значимих сутностей і принципів веде до плюралізму, а ясперсова ідея комунікації містить у собі можливість розчинення суб’єкта в ірраціональному потоці. Ясперс намагається уникнути цієї небезпеки, підкреслюючи перервність будь-якої комунікації. Відтворення людиною структури власного буття підкорено постійним історичним змінам. Так що окрема особистість постійно опиняється перед необхідністю знову конструювати саму себе. Крім того, форми й норми, які конструюються суб’єктом, не володіють тією загально значимістю, як це має місце в трансцендентальній філософії; вони завжди пов’язані з суб’єктом і мають сенс та значення лише для нього.**ВИСНОВКИ**

Проблема методології дослідження історії філософії виникла в зв’язку з необхідністю осмислення філософських вчень під кутом зору критичного дослідження методів пізнання, систематизації та пояснення нагромадженого в історії філософії емпіричного матеріалу; пов’язана з пошуком універсального, філософськи обґрунтованого методу отримання істинного знання в історії філософії.

Безумовно, важливою основою вивчення філософії є вивчення історії, в якій вона втілювалась у вигляді тих чи інших філософських вчень. Водночас філософія – це вільне мислення, а тексти, через які нам представлена світова філософія, вважаються умовою самостійного мислення. У цьому сенсі можливо сказати, що без історії філософії не може бути засвоєна філософія, але філософія, в свою чергу, не може бути зведеною лише до історії філософії.

З одного боку, існує багато варіантів осмислення розвитку філософії в історії; що дозволяє розмірковувати про користь альтернативних історій філософії. З другого боку, без сумніву існує й теоретична частина філософії, яка виступає базовою по відношенню до історико-філософських інтерпретацій. Однак і тут філософський простір наповнений альтернативними теоретичними концепціями й моделями.

Виходячи з позицій абсолютного історизму, можливо зробити достатньо негативний висновок, що немає взагалі ніякої єдиної й закономірної історії філософії, так як немає єдиної й об'єктивної основи, яка б пов'язувала різноманітні судження в єдине знання. Інша позиція, навпаки, абсолютизує можливість існування деякого ідеального розуміння філософії, її сутності й завдань у вигляді завершеної істинної теорії; тут протилежністю історичного плюралізму й релятивізму в поглядах філософів виступає тупікова позиція абсолютного об'єктивізму й антиісторизму.

Історико-філософські ідеї Гегеля завжди є актуальними з позиції їх переосмислення та пошуку нових підходів до пізнання історії філософії. Розкриваючи у цьому аспекті історико-філософську позицію Ясперса, варто зауважити, що для нього є неважливим питання, чи може "нефілософ" займатися історією філософії; важливо змістовно визначити можливість і необхідність розгляду історико-філософського процесу філософськи. "Історія філософії є суттєвим елементом самого філософування" – ця програмна настанова Ясперса сьогодні не є оригінальною; майже всі погоджуються з тим, що історія філософії, в тій чи іншій формі, повинна бути частиною сучасного філософського знання. Ускладнення й розходження в думках починаються тоді, коли намагаються уточнити, як це може бути реалізовано, і практично здійснити.

У Гегеля історія філософії вперше піднялася до статусу від історичної науки до філософської, перетворившись в "філософію історії філософії". Викладати історичний рух філософської думки в усьому її емпіричному

багатоманітті й випадковостях означало, за Гегелем, займатися нею як історика. Розумно-філософськи осягати в історичному процесі те, що в ньому самому було розумним і необхідним, тобто відтворювати логіку процесу – філософувати про історію філософії, не виходячи за межі предмету філософії з її спекулятивно-розумним методом. Вся історія філософії розумілася Гегелем як необхідний історичний процес складання однієї-єдиної, гегелевої, системи абсолютного філософського знання, що втілилось у висновок про перехід філософії з "історичної форми" в "логічну", що знімає, в діалектичному розумінні "зняття", багатоманітність усіх попередніх філософських вчень.

Відомо, що Гегель вперше реалізував ідею "історії філософії як філософії". Грандіозність цього здійснення призвела до того, що всі, хто вважав після нього необхідним та можливим мислити історію філософії по-філософськи, невідворотно орієнтувалися й відштовхувалися від нього. Не став виключенням і Ясперс.

Після Гегеля в філософії замість "переходу логічного в історичне" історичне запанувало над логічним. Обґрунтована ним історичність захопила всю філософську думку. Оскільки, за Гегелем, безпосереднім способом існування філософського мислення, як духу в цілому, є його буття в історичних формах у часі, гегелева дефініція філософії як "мислення про мислення" перетворилася в "мислення про історичні форми мислення". А звідси один крок до зведення предмету філософії, а також її змісту, до історії філософії.

У спрощених версіях цієї позиції філософи прийшли до твердження, немов історія філософії є єдино можливим способом і формою існування сучасної філософії і власна історія складає єдиний предмет філософії, а все інше доступно їй лише всередині цього предмету й через нього.

Сьогоднішня практика академічного вивчення філософії на українських факультетах показала, до чого призводить редукція змісту філософії до історії філософії. При втраті монополії "єдино наукової філософії" з її жорстко теоретично-понятійною конструкцією зміст філософії зазнав радикальної

“історизації” й “плюралізації”, філософські проблеми й категорії постали в їх історичному багатоманітті. Наслідком методологічної установки, що тематизує всі філософські проблеми й поняття лише в контексті історії філософських учень, за відсутності “точки відліку”, стала неможливість виявити “інваріантний зміст” філософської думки. Відмінність викладу в “систематичній” філософії від історико-філософських сьогодні часто виражається лише в композиційних різницях проблемно-тематичного й монографічно-хронологічного способів викладу одного й того самого історико-філософського “матеріалу”.

Сподіватися на те, що це всього лише тимчасові труднощі “перехідного періоду”, немає підстав, а той факт, що вихідні процеси так чи інакше притаманні загальній філософській ситуації XX століття, слугує “слабкою втіхою” [182, с.12]. Проблематичним стає існування не лише “систематичної філософії”, але й історії філософії як окремої науки, що має власний, специфічний предмет та керується своєю методологією дослідження.

Ясперс, конкретизуючи програму “філософії історії філософії” і вважаючи, що історія філософії є суттєвим елементом філософії, а сучасна філософія існує як історії філософії, він все ж не редукував весь зміст філософії до історії філософії., заявляючи небажання “поставити історію філософії на місце філософії” [182, с.13].

Важливою є методологічна роль визнання незавершеності й відкритості історії в осмисленні історії філософії. Головний опонент Ясперса в цьому питанні – Гегель з його безмірним пізнавальним оптимізмом і глибокою переконаністю в тому, що розум владарює над світом. Віра в історичний розум, за переконанням Ясперса, всупереч гегелевим твердженням, перетворює людину в “полоненого історією”, а не в її володаря. Для Ясперса був неприйнятним філософський універсалізм Гегеля, його прагнення осягнути історію як закінчену внутрішню цілісність, в результаті чого замість визнання відкритої комунікації Гегель “завершує все”. Так само критичне відношення

Ясперса і до гегелевого тлумачення історико-філософського процесу, чи йдеться про його загальну реконструкцію й методологію історико-філософського дослідження, чи про інтерпретацію окремих філософських вчень.

У тих пунктах, де Ясперс вимагав виявлення в історії вічного, позачасового й субстанційного "єдиного", очевидна його безпосередня спільність із Гегелем, причому це субстанційне, для нього й Гегеля, існує не поза історичним процесом, а лише всередині нього, в ньому самому.

При дослідженні історії філософії для Ясперса були неприйнятними як підхід історичного пояснення ґенези філософських вчень ("історико-філософська хронологічна оповідь"), так і догматизм, що інтерпретував історію філософії як процес прогресивного руху до набуття єдиної загальнозначимої істини ("історія проблем", "історія систем"). Загальний недолік обох цих підходів Ясперс вбачав у притаманному їм ставленні до історії філософської думки як до зовнішнього предмету, тоді як, на його думку, потрібно певною мірою "пропустити її крізь себе".

Щодо погляду на історію філософії як на "історію проблем", то він обґрунтовувся й конкретизувався неокантіанською філософією, в першу чергу "науково орієнтованою" марбурзькою школою неокантіанства, а в іншій формі – і в позитивізмі. "Історія проблем" неприйнятна для Ясперса через притаманне їй "неістинне" тлумачення історії філософії у формі, аналогічній моделі прогресу наукового знання. Вона виявилася й неісторичною в тій мірі, в якій проблеми, в рамках яких і для вирішення яких начебто походив історичний розвиток філософської думки, тлумачилися нею як вічні та універсальні.

Під історією філософії як "історії систем" Ясперс, можливо, мав на увазі не лише "класичні", включаючи гегелевий, варіанти історії філософських систем, але й картину історії філософії В. Дільтея в формі "анархії" індивідуально неповторних, унікальних й непорівнюваних формоутворень духу.

Історія філософії в формі “історії філософських особистостей” охоплювала широкий спектр багатоманітних, філософсько-романтичних і психологічних разом із психоаналітичними, інтерпретацій історії філософських вчень, об’єднаних прагненням вивести зміст і форми філософської думки з індивідуальних біографій та внутрішнього психічного світу мислителів.

Поряд з історією філософії як “історією філософських змістів” згадувана Ясперсом й історія філософії як “історія понять”, що найбільш авторитетно представлена в XX столітті Гайдеґґером і Гадамером.

Не дивлячись на критичні оцінки Ясперса стану сучасного історико-філософського знання з пануючим у ній “виключним безладом”, його відношення до різних предметних схем і методологій історико-філософського дослідження виявилися досить поміркованими. На його думку, жодна з методологій і предметних схем, будучи обмеженою, не в змозі претендувати на універсальність і повноту істини, але в певних межах вони виявляються правомірними і навіть необхідними. Кожний із підходів є однобічним і тому є прийнятним лише як одна з можливих позицій і перспектив осмислення історії філософії.

Ясперс намагався “перетлумачити” всі ці способи пізнання історії філософії і по мірі можливості усі їх “екзистенціалізувати”. Насамперед це стосувалося історії філософії як “історії філософських особистостей”, яку необхідно було звільнити від психологізму пояснювальної та описової науки. В історії філософії “як історії систем” слід осмислити філософські системи через їх відношення до екзистенції, а “історія філософських змістів” повинна набути “екзистенційної релевантності” й “трансцендентного значення”. Розуміння минулої філософії для Ясперса завжди є в кінцевому рахунку людською комунікацією з екзистенцією мислителя.

Можна з усією впевненістю стверджувати, що в нашій філософській свідомості все виразніше й наполеглевіше заявляє про себе тенденція розуміння того, що не існує і не може існувати якийсь один-єдиний історико-

філософський проект, нехай і такий потужний, як гегелевий, під гіпнозом якого, не дивлячись на всі застереження, перебувало марксистське історико-філософське мислення; і що всі альтернативні йому проекти історії філософії, що пропонувалися після Гегеля, також не є універсальними і мають свої межі. Наша свідомість стверджується у розумінні взаємодоповнюваності, "комплементарності" (Ю.В. Кушаков) всіх історико-філософських проектів і дискурсів, в необхідності відкритості всім їм.

Чи правомірно застосовувати даний "екзистенційний варіант" осмислення історії філософії, репрезентований Ясперсом, у сучасному історико-філософському дискурсі? Чи є дієвою ясперсова методологія при дослідженні, викладанні та вивченні історії філософії на сьогодні? Відповіді на ці питання постали у даному дослідженні, де представляється ясперсова спроба вирішення методологічної проблеми сучасного історико-філософського дослідження.СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Аляєв Г.Є, Ярошовець В.І.* Філософія та історія філософії: методологічні підходи до історико-філософської науки // Філософські обрії. – Вип.10. – К.; Полтава, 2003. – с.3-29.
2. *Амелин В.Н.* Предмет гегелевской историко-философской концепции // Диалектика общественного развития: Теоретические и методологические проблемы. – М., 1979. – с.56-66.
3. *Арзаканян Ц.Г.* Обсуждение методологических проблем истории философии // Вопросы философии. – М.: Правда, 1969, №9. – с.115-123.
4. *Асмус В.Ф.* Диалектика необходимости и свободы в философии Гегеля // Вопросы философии. – М.: Правда, 1995, №1 – с.52-69.
5. *Асмус В.Ф.* Учение Гегеля о правах и пределах формального мышления // Вопросы философии. – М.: Правда, 1970, №8. – с.25-35.
6. *Асмус В.Ф.* Избр. философ. труды в 2 т. – Т.2. – М.: Изд-во Моск. ун-та., 1971. – 445с.

7. *Асмус В.Ф.* Экзистенциальная философия: ее замыслы и результаты. (Лев Шестов как ее адепт и критик) // Человек и его бытие как проблема современной философии. Критический анализ некоторых буржуазных концепций. (Ред. Б.Т.Григорьян.) – М.: Наука, 1978. – с. 222-252.
8. *Бабушкин В.У.* О природе философского знания: Критика современных буржуазных концепций. – М.: Наука, 1978. – 207с.
9. *Бакрадзе К.С.* Система и метод философии Гегеля. – Тбилиси: Изд-во Тбилиского университета, 1958. – 465с.
10. *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. (Примеч. С.С.Аверинцева, С.Г.Бочарова). – 2-е изд. – М.: Искусство, 1986. – с. 361-373.
11. Михаил Бахтин: Pro et Contra. Личность и творчество М.М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли. Антология. – Т.1. – СПб: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2001. – 550с.
12. *Бибихин В.В.* Новый ренесанс. – М.: Наука, 1998. – 495с.
13. *Библер В.С.* История философии как философия (К началам логики культуры) // Историко-философский ежегодник’89. (Отв. ред. д.ф.н. Н.В.Мотрошилова) – М.: Наука, 1989. – с.39-55.
14. *Библер В.С.* На гранях культуры. Книга избранных очерков. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – 440 с.
15. *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1991. – 413 с.
16. *Бичко І.В.* Гуманістично-антропологічна традиція української філософії: феномен Г. Сковороди // Наукові записки. – Т.XII: Філософський факультет. – К., 2004.
17. *Бичко І.В.* Феномен діалектики: екзистенційний аспект // Філософсько-антропологічні студії’2001. Розум, свобода та доля діалектики. – К.: Стилос, 2002.

18. *Бичко І.В.* Сучасна світова філософія // Історія філософії: Підручник. – К.: Либідь, 2001.

19. *Бичко І.В.* Історичні типи філософування // Історія філософії: Підручник. – К.: Либідь, 2001.

20. *Бычко И.В.* Историко-философское исследование: опыт методологического анализа // Вопросы философии. – 1984, №9.

21. *Богомолов А.С.* Современная буржуазная философия. Учеб. пособие для студентов вузов. Под ред. А.С. Богомолова и др. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972. – 651с.

22. *Богомолов А.* С. Становление истории философии: от Аристотеля до Гегеля// Основы теории историко-философского процесса. – М.: Наука, 1983. – с.142-199.

23. *Богомолов А.С.* “Наука логики” Гегеля и современные проблемы диалектики // Вопросы философии. – М.: Правда, 1981, №2. – с.107-120.

24. *Богомолов А.С., Громов М.Н., Козлов Н.С.* История философии. Методические указания. – М.: Наука, 1981. – 245с.

25. *Богомолов А.С., Ойзерман Т.И.* Основы теории историко-философского процесса. – М.: Наука, 1983. – 286с.

26. *Больнов О.* Философия экзистенциализма. Философия существования. – СПб.: Лань, 1999. – 224 с.

27. *Буачидзе Т.А.* Гегель о сущности философии. – Тбилиси: Мецниереба, 1981.– 159с.

28. *Бубер М.* Образы добра и зла: проблема человека // Два образа веры. Пер. с нем. – М.: Республика, 1995. – с.125-232.

29. *Бубер М.* Проблема человека. / Н. Кушнир (пер. с нем.) – К.: Ника-Центр, Вист-с, 1998. – 96с.

30. *Булатов М.О.* Про методи філософування // Філософська думка. – 2004, №2.– с.15-30.

31. *Быкова М.Ф.* Гегелевское понимание мышления. / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. АН СРСР, Ин-т философии. – М.: Наука, 1990. – 122с.

32. *Быкова М.Ф., Кричевский А.В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. / РАН Ин-т философии. – М.: Наука, 1993. – 272с.

33. *Вебер М.* Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / О. Погорілий (пер. з нім.) – К.: Основи, 1998. – 534с.

34. *Вебер М.* Протестантська етика і дух капіталізму. – К.: Основи, 1994. – 261с.

35. *Вебер М.* Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – 702 с.

36. *Вебер М.* Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808с.

37. Великие мыслители о великих вопросах: Современная западная философия/ К. Савельєв (пер. с англ..); Р.А. Вагерзе (ред.) – М.: Фаир-Персс, 2001. – 399с.

38. *Верников М.* Метод як проблема філософії // Філософський метод: перед лицем нових парадигм – Філософські пошуки, Вип. I-II. – Львів-Одеса: Cogito-Центр Європи, 1997. – с.15-26.

39. *Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия / Ин-т философии. – М: Наука, 1993. – 105 с.

40. *Виндельбанд В.* Избранное: дух и история. – М.: Юрист, 1995. – 687с.

41. *Виндельбанд В.* История философии. – К.: Ника-Центр, Вист-С, 1997. – 560с.

42. *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше: История Новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / Российская академія естественных наук. – М.: Канон-пресс, 1998. – 494с.

43. *Габитова Р.М.* Человек и общество в немецком экзистенциализме. – М.: Наука, 1972. – 224с.

44. *Габитова Р.М.* Философия немецкого романтизма (Фр. Шлегель, Новалис). – М.: Наука, 1978. – 288с.

45. *Габитова Р.М.* Философия немецкого романтизма (Гельдерин, Шлейермахер) / Отв. ред. З.А. Каменський. АН СССР, Ин-т философии. – М.: Наука, 1989. – 160с.

46. *Гадамер Г.-Г.* Істина і метод / О.Мокровольський (пер. з нім.). – К.: Юніверс, 2000. – Т.1.: Герменевтика І: Основи філософської герменевтики. – 464с.

47. *Гайденко П.П.* Экзистенциализм и проблема культуры. (Критика философии М. Хайдеггера). – М.: Высшая школа, 1963. – 121с.

48. *Гайденко П.П.* Кьеркегор и философско-эстетические истоки экзистенциализма // Вопросы литературы. – М., 1967, №7. – с.133-158.

49. *Гайденко П.П.* Человек и история в свете “философии коммуникации” К.Ясперса // Человек и его бытие как проблема современной философии. Критический анализ некоторых буржуазных концепций. (Ред. Б.Т.Григорьян.) – М.:Наука, 1978. – с.97-135.

50. *Гайденко П.П.* Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Карл Ясперс. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – с.5-28.

51. *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.

52. *Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н.* История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. – М.: Политиздат, 1991. – 367 с.

53. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. В 3-х кн. – СПб., 1993.

54. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории / А.М. Воден (пер. с нем.); Ю.В. Перов, К.А. Сергеев (вступ. статья). – СПб.: Наука, 2000. – 479с.

55. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики // Энциклопедия философских наук. В 3-х т. – Т.1 – М., 1974.

56. *Георґ В.Ф. Геґель.* Основи філософії права, або природне право і державознавство / Пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. – К.: Юніверс, 2000. – с.336.

57. *Гегель Г.В.Ф.* Система наук. Часть первая. Феноменология Духа / Пер. с нем. Г. Шпета. – СПб.: Наука, 2002. – 441с.

58. *Гегель. Г.В.Ф.* О сущности философской критики // Работы разных лет: В 2-х т. – Т.1. – М., 1970. – с.268-285.

59. *Гегель Г.В.Ф.* Философия духа // Энциклопедия философских наук. В 3-х т. – Т.3. – М., 1977.

60. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права / Пер. с нем. В.Г.Столпнер, М.И.Левина; Ред. и сост. Д.А.Керимов; Авт. вступ. ст. В.С.Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990. – 527 с.

61. *Гердер И.Г.* Избранные произведения. – М.-Л.: Гослитиздат, 1959. – 392с.

62. *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества / Пер. и примеч. А.В.Михайлова – М.: Наука, 1997. – 703 с.

63. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности: Пер. с англ. и франц. / Сост. Л.И. Василенко, В.Е. Ермолаева. – М.: Прогресс, 1990. – 495с.

64. *Голіченко Т.С.* Історик філософії у світлі історії філософії і vice versa // НУ Києво-Могилянська Академія: Наукові записки. К, 2004. – Т.25.

65. *Голубович И.В.* Философия истории К.Ясперса в свете ситуационного подхода. – О.: Полис, 1997. – 23с.

66. *Горан В.П.* Специфика детерминации историко-философского процесса на разных его етапах // Философия: история и современность. Сборник научных трудов. – Новосибирск, 2001.

67. *Горан В.П.* Интерпретация как историко-научная и методологическая проблема: Сб. ст. / АН СССР СО, Ин-т истории, филологии и философии; Отв. ред. В.П. Горан. – Новосибирск: Наука. Сиб. Отд-ние, 1986. – 205с.

68. *Горан В.П.* Проблемы интепретации в исторической науке и философии: Сб. науч. тр. / АН СРСР, СО, Ин-т истории, филологии и философии; Отв. ред. В.П. Горан. – Новосибирск, 1985. – 157с.

69. *Горський В.С.* Соціальне середовище та історико-філософський процес. – К., 1969.

70. *Горський В.С.* Історико-філософське знання та його особливості // Філософська думка. – 1971, №6. – с.69-77.

71. *Горський В.С.* Історія української філософії. – К.: Наукова думка, 2001.

72. *Горський В.С.* До питання про ідентичність історії філософії як науки // НУ Києво-Могилянська Академія: Наукові записки. К., 2004. – Т.25.

73. *Горський В.С.* Філософія в українській культурі. – К., 2001.

74. *Горський В.С.* Историко-философское истолкование текста. – К., 1981.

75. *Григорьян Б.Т.* Экзистенциальная концепция человека К. Ясперса // Буржуазная философская антропология XX века. – М., 1986.

76. *Губман Б.Л.* Смысл истории: очерки современных западных концепций. – М.: Наука, 1991 – 190с.

77. *Гулыга А.В.* Взгляды Гегеля на исторический процесс // Вестник истории мировой культуры. – 1959, №3. – с.39-53.

78. *Гулыга А.В.* Гегелевские исследования // Вопросы философии. – М.: Правда, 1969, №1. – с.175-177.

79. *Гулыга А.В.* Гегель. – М.: Молодая гвардия, 1970. – 272с.

80. *Гулыга А.В.* Гердер. – М.: Мысль, 1975. – 181с.

81. *Гулыга А.В.* Гердер и его “Идеи к философии истории” // Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 703с.

82. *Гулыга. А.В.* Немецкая классическая философия. – М.: Мысль, 1986. – 334с.

83. *Гулыга А.В.* Философские биографии (Кант, Гегель, Шеллінг). – М.: Соратник, 1994. – [2]: Гегель. 2 изд., испр. и доп. – 256 с.

84. *Гусев С.С., Тульчинский Г.Л.* Проблема понимания в философии. – М., 1985.

85. *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Философская и социологическая мысль. – 1996, №7-8. – с.35-69.

86. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. С.Н.Зенкина. – М. – СПб.:Алетейя, 1998. – 288с.

87. *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. – М.:Правда, 1988, №4. – с.135-153.

88. *Дильтей В.* Описательная психология. – 2-е изд. – СПб.:Алетейя, 1996. – 156с.

89. *Дудник С.И.* История и историческое сознание // Я и Мы. – СПб., 2002, №210. – с.147-168.

90. *Ємельянова Н.М.* Феномен європейського нігілізму: традиції і новації. – Донецьк: ТОВ “Лебідь”, 2002. – 252с.

91. *Ємельянова Н.М.* Філософський скепсис як начало радикальної рефлексії // Вісник Донецького державного університету економіки і торгівлі. Серія: “Гуманітарні науки”, 2005, №2(26). – Донецьк: ДонДУЕТ. – с.16-23.

92. *Емельянова Н.М.* Величие и уязвимость философии рационализма // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна. Серія: “Філософські науки. Теорія культури та філософія науки”, 2005, №523. – Харків: вид-во Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна. – с.28-39.

93. *Желнов М.В.* Предмет философии в истории философии. Предистория.– М.: Изд-во МГУ, 1981. – 720с.

94. Западная философия*:* итоги тысячелетия. (К. Ясперс, В. Брюнинг, Н. Гартман, А Шмидт, Дж. Папини, М. Де Унамуно) / В.М. Жамиашвили (сост.); А.В. Перцев (ред.) – Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. – 656с.

95. *Зиммель Г.* Избранное. – Т.1. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996 – 538с.

96. *Зиммель Г.* Избранные работы: Пер. с нем. / А.Жаровский (сост.); А.Юдин (ред.). – К.: Ника-Центр, 2006. – 440с.

97. *Иванов А.В., Миронов В.В.* Проблема соотношения теории и истории философии // Университетские лекции по метафизике. – М.: Современные тетради, 2004. – 29-33.

98. Идея преемственности и философская традиция. Интервью с М.Мамардашвили // Историко-философский ежегодник'89. (Отв. ред. д.ф.н. Н.В.Мотрошилова) – М.: Наука, 1989. – с.285-293.

99. *Ільїн В.В.* Містика духовного: імперативи раціонального в ірраціональному // Філософська думка. – К., 2004, №2. – с.3-15.

100. *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – СПб.: Наука, 1994. – 541 с.

101. *Ильин И.П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М.: Интрада, 2000. – 255.

102. *Ильин И.П.* Постмодернизм. Словарь терминов. – М., 2001.

103. Історико-філософське знання в Україні: стан і перспективи. Частина друга // Філософська думка. – 2004, №3. – с.139-158.

104. Історія філософії: досвід теоретичної саморефлексії. – Зб. статей. Вип. 1. – К.: Заповіт, 1998.

105. История зарубежной философии и современность: Сб. ст. / МГУ им. М.В.Ломоносова, Филос. фак.; Под. ред. А.С. Богомолова. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 131с.

106. *Калиниченко В.В, Огурцов А.П.* Методология гуманитарных наук в трудах Вильгельма Дильтея (Предисловие к публикации) // Вопросы философии. – М.: Правда, 1988, №4. – с.128-135.

107. *Каменский З.А.* История философии как историография и как наука // Вопросы философии. – М, 1984, №11.

108. *Каменский З.А.* Культурно-исторические типы или единство историко-философского процесса // Вопросы философии. – М., 1995, №12.

109. *Кант И.* Критика способности суждения // Соч. в 6 т. – Т.5. – М.: Мысль, 1966. – с.161-201.

110. *Кант И.* Рецензия на книгу И.Г. Гердера "Идеи к философии истории человечества" // Сочинения: В 6 т. – Т.6. – М.: Мысль, 1966. – с.37-52.

111. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Соч. в 6 т. – Т.6.– М.: Мысль, 1966. – с.349-351.

112. *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории // Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – с.43-60.

113. *Кант И.* Краткий очерк истории философии // Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – с.334-340.

114. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения в 8-ми т. – Т.8. – М.: Мысль, 1994.

115. *Карівець І.* Зміна предмета дослідження у філософії: причини та наслідки // Філософські обрії. – К.; Полтава, 2003. – Вип. 10. – с.29-39.

116. *Каримский А.М.* Философия истории Гегеля. – М.: Изд-во МГУ, 1988 – 270с.

117. *Киркегор С.* Наслаждение и долг. – К.: Air Land, 1994. – 504 с.

118. *Киссель М.А.* Реформа гегелевской диалектики // Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. – Гл.1. – Л., 1970.

119. *Киссель М.А.* Судьба старой диллемы. (Рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века.) – М.: Мысль, 1974. – 279с.

120. *Киссель М.А.* Гегель и современный мир. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1982. – 152с.

121. *Киссель М.А.* Гегель и методологические проблемы историографии // Вопросы философии. – 1987, №1.

122. *Кожев А.* Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля // Введение в чтение Гегеля: Лекции по феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 гг. в Высшей практичекой школе / А.Г.Погоняло (пер. с фр.); Р.Кено (подборка, публ.) – СПб.: Наука, 2003. – 792с.

123. *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля / В.Большаков (ред..); И.Фомин (пер. с фр.) – М.: Логос, Прогресс-Традиция, 1998. – 208 с.

124. *Колінгвуд Р.Дж.* Ідея історії. – К.: Основи, 1996. – 615 с.

125. Коммуникация, феноменология и экзистенция: К. Ясперс и М. Хайдеггер // История современной зарубежной философии: компаративистский подход. (Ред. М.Я. Корнеева.) – СПб.: Лань, 1997. – с.180-189.

126. *Конверский А.Е.* Теория и ее обоснование. – К.: “ВІПОЛ”, 2000. – 179с.

127. *Кононенко Т.В.* Любов та екзистенціальний вибір у філософії. До постановки проблеми. – Донецьк: Кассіопея, 1999. – 116с.

128. Концепция человека в современной западной философии. – М.: АН СССР, Ин-т философии. – 158 с.

129. *Копнин П.В.* Диалектика как логика и теория познания. – М., 1973.

130. *Копнин П.В.* Структура философского знания. – Томск, 1986.

131. *Копнин П.В., Вильницкий М.Б.* Проблемы мышления в современной науке. – М., 1964.

132. *Копнин П.В., Передрий В.Ф.* О чем говорят философы мира. – К., 1964.

133. *Крымский С.Б.* Философия как путь человечности и надежды. – К.: Курс, 2000.

134. *Кримський С.Б.* Запити філософських смислів. – К.: ПАРАПАН, 2003.

135. *Кузнецов М.М.* Проблема сознания в философской герменевтике Х.-Г.Гадамера // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. (Отв. ред. д.ф.н. Т.А.Кузьмина) / В.А.Подорога, А.Б.Зыкова, И.С.Вдовина и др. – М.: Наука, 1989. – с.226-237.

136. *Куплін В.М.* Філософсько-історичні виміри трансцендентальної прагматики // Світоглядно-методологічні інновації в західноєвропейській філософії. – К.: Український центр духовної культури, 2001.

137. *Кушаков Ю.В.* Нариси з історії німецької філософії Нового часу. Навчальний посібник. – К.: Центр навчальної літератури, 2006. – 572с.

138. *Лавджой А.* Великая цепь бытия: Исторические идеи. – М., 2001.

139. *Лісовий В.* Предмет і метод метафізики: Стаття друга. – Філософська думка, №2. – К., 2001. – с.83-124.

140. *Лищук А.А.* Философско-историческая концепция Г.В.Ф. Гегеля // Россия XXI века: мировоззренческие аспекты. – Новосибирск, 2000.

141. *Лосский Н.* Основные вопросы гносеологии. – СПб., 1991.

142. *Лях В.В.* Критика інтуїтивізму сучасної буржуазної філософії. – К.: Наукова думка, 1975.

143. *Лях В.В.* Идеалистическая философия и идеологические доктрины современной буржуазии. – К.: Наукова думка, 1983.

144. *Лях В.В.* Рационализм и иррационализм в современной социальной философии. – К.: Наукова думка, 1986.

145. *Лях В.В.* Личность в буржуазном обществе: тенденции 80-х годов. – К.: Наукова думка, 1988.

146. *Лях В.В.* Апорії історичної свідомості й проблеми опосередкування теоретичного й практичного розуму // Реконструкція світоглядних парадигм. – К.: Наукова думка, 1995. – с.51-74.

147. *Лях В.В., Йосипенко О.М.* Обґрунтування методологічних засад у французькому постструктуралізмі // Світоглядно-методологічні інновації в західноєвропейській філософії. – К.: Український центр духовної культури, 2001.

148. *Макаров М.Г.* Развитие понятий и предмета философии в истории её учений. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1982. – 269с.

149. *Малинин В.А.* Теория истории философии: Наука и ее проблемы. Учебное пособие. Ун-т Дружбы народов им. П.Лумумбы, Каф-ра философии. – М., 1976. – 249с.

150. *Малинин В.А* Диалектика Гегеля и антигегельянство. – М.: Мысль, 1983. – 240с.

151. *Малинин В.А., Шинкарук В.И.* Левое гегельянство: Критический анализ. – К.: Наук. думка, 1983. – 207с.

152. *Малышев А.В.* Философские размышления в начале 21 века: Сб. избр. Публикаций. – 3-е изд. – К.: Прометей, 2004. – 175с.

153. *Мамардашвили М.К.* Некоторые вопросы исследования истории философии как истории познания // Вопросы философии. – 1959, №12.

154. *Мамардашвили М.К.* Исторический метод в “Истории философии” Гегеля // Вестник истории мировой культуры. – 1960, №3.

155. *Мамардашвили М.К.* К критике экзистенциального понимания диалектики // Вопросы философии. – 1963, №6. – с.108-120.

156. *Мамардашвили М.К.* К проблеме метода истории философии // Вопросы философии. – 1965, №6. – с.93-103.

157. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. – 366с.

158. *Мамардашвили М.К.* Стрела познания: Набросок естественно-исторической гносеологии / Ю.П.Сенокосов (ред.) – М.: Языки русской культуры, 1996. – 303с.

159. *Марков Б.В.* Разум и история // Метафизические исследования. – СПб., 1997, №23.

160. Мартін Гайдеггер очима сучасників. – К.: Стилос, 2002. – 128 с.

161. Мартин Хайдеггер. Карл Ясперс. Переписка 1920-1963. – М: Ad Marginem, 1990. – 415с.

162. Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии. – М.: Наука, 1988.

163. Методологические проблемы историко-философской науки. – К., 1989.

164. *Михайлов А.А.* Проблема субъективности в фундаментальной онтологии М.Хайдеггера // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. (Отв. ред. д.ф.н. Т.А.Кузьмина) / В.А.Подорога, А.Б.Зыкова, И.С.Вдовина и др. – М.: Наука, 1989. – с.137-156.

165. *Молчанов В.И.* Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. (Отв. ред. д.ф.н. Т.А.Кузьмина) / В.А.Подорога, А.Б.Зыкова, И.С.Вдовина и др. – М.: Наука, 1989. – с.110-137.

166. *Мотрошилова Н.В.* Принцип системности в “Науке логики” Гегеля // Вопросы философии. – М.: Правда, 1980. №10. – с.157-150.

167. *Мотрошилова Н.В.* Путь Гегеля к “Науке логики”: Формирование принципов системності и историзма. – М.: Наука, 1984. – 351с.

168. *Мотрошилова Н.В.* Современные исследования философии Гегеля: Новые тексты и проблемы // Вопросы философии. – М: Правда, 1984, №7. – с.81-95.

169. *Мудрагей Н.С.* Рациональное и иррациональное: историко-теоретический очерк / Отв. ред. В.А.Лекторский – М: Наука., 1985. – 175с.

170. *Нарский И.С.* Категория противоречия в “Науке логики” Гегеля как логическая категория // Вопросы философии. – М.: Правда, 1981, №2. – с.120-132.

171. *Нарский И.С.* Гегель и современная логика // Вопросы философии. – М.: Правда, 1970, №8. – с.44-55.

172. *Нерсесянц В.С.* Гегель. – М.: Юрид. лит., 1979. – 111с.

173. *Овсянников М.Ф.* Гегель. – М.: Мысль, 1971. – 223с.

174. *Ойзерман Т.И.* Философия как история философии. – СПб.: Алетейя, 1999. – 448с.

175. *Ойзерман Т.И.* Проблемы историко-философской науки. 2-е изд. – М.: Мысль, 1982. – 301с.

176. *Ойзерман Т.И.* Историко-философское учение Гегеля. – М.: Знание, 1982. – 64с.

177. *Ойзерман Т.И.* Главные философские направления: Теоретический анализ историко-философского процесса. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1984. – 303с.

178. *Ойзерман Т.И.* Диалектический материализм и историко-философская теория Гегеля // Вопросы философии. – М.: Правда, 1980, №10. – с.125-137.

179. *Ойзерман Т.И.* Философские направления как предмет исследования. (К вопросу о закономерностях историко-философского процесса) // Вопросы философии. – М.: Правда, 1971, №8. – с.51-63.

180. *Перов П.* Проблемы философии XX века. – Париж: УМСА – Пресс, 1970.

181. *Перов Ю.В.* Проблематичность метафизических оснований философии истории // Метафизические исследования. – СПб., 1997, №22.

182. *Перов Ю.В.* Проект философской истории философии Карла Ясперса // Карл Ясперс. Всемирная история философии. Введение. – СПб.: Наука, 2000. – с.5-53.

183. *Перов Ю.В, Сергеев К.А.* “Философия истории” Гегеля: от субстанции к историчности // Г.В.Ф. Гегель Лекции по философии истории. – СПб., 1993.

184. *Перцев А.В.* Типы методологий историко-философского исследования. Закат рационализма. – Свердловск.: Узд-во Урал. Ун-та, 1991. – 196с.

185. Після філософії: кінець чи трансформація? – К.: Четверта хвиля, 2000. – 432с.

186. *Попков В.В.* А.Тойнби, К.Ясперс: духовные истоки социально-исторических перемен / Пособие для студ. гуманит. фак. – Одеський держ. ун-т ім. І.І.Мечнікова, Одеса: АстроПринт, 1999. – 16с.

187. *Поппер К.* Злиденність історицизму. – К.: Абрис, 1994.

188. Проблемы бытия и познания в истории зарубежной философии: Сб. ст. / МГУ им. М.В. Ломоносова, Каф. истории зарубеж. философии; Под ред А.С.Богомолова. – М.: Изд-во МГУ, 1982 – 85с.

189. *Рассел Б.* Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю.Лісняка, П.Таращука. – К.: Основи, 1995 – 759 с.

190. *Рассел Б.* Мудрость запада. Историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами / П.Фулекс (ред.) – М.: Республика, 1998. – 479с.

191. *Рискельдієва Л.Т.* Історія філософії: від науки до дисципліни // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць. Вип. 42. – К.: Укр. центр дух. культури, 2004. – с.3-13.

192. *Рикер П.* Время и рассказ. – М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – 313с.

193. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Наброски о герменевтике. – М.: Медіум, 1995. – 412с.

194. *Рикер П.* Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М.: Academia, 1995. – 159с.

195. *Рікер П.* Історія та істина. – К.: КМ Академія; Пульсари, 2001 – 396 с.

196. *Руткевич А.М.* От Фрейда к Хайдеггеру. – М., 1985.

197. *Сергеев К.А, Перов Ю.В.* Гегелевская история философии в контексте новоевропейской метафизики // Г.В.Ф. Гегель. Лекции по истории философии. В 3-х кн. – Кн.1. – СПб, 1993.

198. *Сергеев К.А, Слинин Я.А.* "Феноменология духа" Гегеля как наука об опыте сознания // Г.В.Ф.Гегель. Феноменология духа. – СПб., 2002. – с.5-41.

199. *Ситниченко Л.А.* Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 176 с.

200. *Соболь О.М.* Постмодерн і майбутнє філософії. – К.: Наук. думка, 1997. – 187с.

201. *Соболь О.М.* Постмодерн: философские и культурные измерения // Философская и социологическая мысль. – 1992, №8. – с.48-63.

202. Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахів В.С., Філатов В.П. – М.: Политиздат, 1991. – 414с.

203. Современный экзистенциализм. Критические очерки. (Под.ред Т.И. Ойзермана.) – М., 1966.

204. Современная буржуазная философия и религия. (А.С. Богомолов, В.И. Гараджа, В.Н. Кузнецов; Под ред. А.С. Богомолова). – М., 1977.

205. *Соколов В.В.* Философия Гегеля. Лекции. Под ред. доц. М.Ф.Овсянникова. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1959. – 68с.

206. *Соловьев Э.Ю.* Экзистенциализм и научное познание. – М., 1966.

207. *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. – М.: Политиздат, 1991. – 432с.

208. Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія / В.В.Лях, В.С.Пазенок (упоряд.); С.Л.Удовік (ред.). Міжнародний фонд “Відродження”. – К.:Ваклер, 1996. – 428с.

209. *Типсина А.Н.* Философия религии К. Ясперса: Критический анализ. – Л., 1982.

210. *Типсина А.Н.* Немецкий экзистенциализм и религия. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1990. – 152 с.

211. *Ткачук М.Л.* “Славетна Київська школа”: феномен чи метафора? // Філософська думка. – К., 2001, №2. – с.59-83.

212. *Ткачук М.*Л. Київська академічна філософія XIX – початку XX ст. Методологічні проблеми дослідження. – К.: “ВІПОЛ”, 2000. – 247с.

213. *Ткачук М.Л.* Філософія світла і радості: Олексій Гіляров. – К., 1997.

214. *Фейербах Л.* К критике философии Гегеля // Избр. философ. произв.: В 2-х – Т.1. – М.: Политиздат, 1955. – с.53-97.

215. *Фейербах Л.* Отношение к Гегелю // История философии. Собр. произв.: В 3-х т. – Т.3. – Пер. с нем. Под общ. ред. М.М.Григорьяна. – М., 1967. – с.371-391.

216. *Фейербах Л.* Гегелевская история философии // История философии. Собр. произв.: В 3-х т. Под общ. ред. и вступ. статьей М.М. Григорьяна. – Т.1. – М.: Мысль, 1974. – с.5-23.

217. *Фейебах Л.* Критика “Анти-Гегеля” // История философии. Собр. произв.: В 3-х т. Под общ. ред. и вступ. статьей М.М. Григорьяна. – Т.1. – М.: Мысль, 1974. – с.23-89.

218. Філософський енциклопедичний словник. За ред. В.І. Шинкарука. – К., 2002.

219. Философия и ценностные формы сознания: крит. Анализ буржуаз. концепций природы философии / (Отв. ред. и авт. введ. ст. Б.Т.Григорьян.) – М., 1978. – 348с.

220. Философия Гегеля и современность. Ред. коллегия Л.Н. Суворов (отв. ред.) и др. – М.: Мысль, 1973. – 431с.

221. Философия Гегеля: проблемы діалектики / АН СССР, Ин-т философии; Отв. ред. Т.И. Ойзерман, Н.В. Мотрошилова. – М.: Наука, 1987. – 304с.

222. Философия Канта и современность. (Под общей ред. чл.-кор. АН СССР Т.И. Ойзермана). – М.: Мысль, 1974. – 469с.

223. Философия марксизма и экзистенциализм. (Очерки критики экзистенциализма). Сборник статей. Под ред. И.С.Нарского и Т.И.Ойзермана. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1971. – 239с.

224. Философы XX века / Под ред. Буткевича А.М., Вдовина И.С. – М.: Искусство, 1999. – 510с.

225. *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи. // Соч.: В 2-х т. – Том 2. – Сост. и примеч. В.Волжского. – СПб.: Мифрил, 1999 – 618с.

226. *Фишер К.* История новой философии. – Т.3. – СПб., 1905.

227. *Фуко М.* Археология знания. – К.: Ника-центр, 1996. – 208с.

228. *Фуко М.* Ницше, генеалогия, история // Философия постмодерна. – Минск, 1996.

229. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб., 1994. – 408с.

230. *Фуко М.* Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. – М.:Правда, 1993, №5. – с.43-53.

231. *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1991. – 383с.

232. *Хайдеггер М.* Бытие и время. 1927. Избранные параграфы // Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – 464с.

233. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447с.

234. *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Вильгельм Дильтей. Два текста. – М., 1995.

235. *Хайдеггер М.* Положение об основании. – СПб.: Алетейя, 2000. – 289 с.

236. Хайдеггер М., Гадамер Х-Г: Герменевтический проект // История современной зарубежной философии: компаративистский поход. (Ред. М.Я.Корнеева) – СПб.: Лань, 1997. – с.197-207.

237. Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920-1963 / Под ред. Н Федоровой, пер с нем. И.Михайлова. – М.: ADMARGINEM, 2001 – 416 с.

238. *Хвостов В.М.* Теория исторического процесса. Очерки по философии и методологии истории. – М., 1991.

239. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. (Ред. И.Т. Фролова.) – М.: Республика, 1995. – 528 с.

240. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – 213с.

241. *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М., 1992.

242. *Шестов Л.* Что такое истина? // Соч.: В 2-х т. – Т.2. – М.: Наука, 1993. – с.365-405.

243. *Шинкарук В.І.* Предмет та завдання історії філософії як науки. – К., 1957.

244. *Шинкарук В.И.* Логика, диалектика и теория познания Гегеля. (Проблема тождества логики, диалектики и теории познания в философии Гегеля). – К.: Изд-во Киевского ун-та, 1964. – 295с.

245. *Шинкарук В.И.* Теория познания, логика и діалектика И.Канта (И.Кант как родоначальник немецкой классической философии). – К.: Наук. думка, 1974. – 335с.

246. *Шинкарук В.И.* Философская мысль в Киеве. Историко-философский очерк. – К.: Наук. думка, 1982. – 357с.

247. *Шпет Г Г.* Сочинения. – М.: Правда, 1989. – 601с.

248. *Шпет Г.Г.* История как предмет логики // Фридрих Шеллинг: pro et contra/ Сост., вступ. ст. В.Ф.Пустарнакова, примеч. М.А.Ходанович. – СПб.: РХГИ, 2001 – с. 579.

249. *Ярошовець В.І.* Людина в системі пізнання. – К.: Педагогіка, 1996. – 208с.

250. *Ярошовець В.І.* Роздуми про місце історії філософії в сучасній системі філософського знання // Вісник ДонДУЕТ. Серія "Гуманітарні науки". – 1999, №1.

251. *Ярошовець В.І., Бичко І.В.* Історія, філософія, історія філософії. Саморефлексії філософського дискурсу // Філософська думка. – 2003. №2. – с.14-35.

252. *Ярошовець В.І.* Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. Підручник. – К.: Знання України, 2004. – 214с.

253. *Ярошовець В.І.* Методологічна рефлексія історико-філософського процесу // Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. Підручник. – К.: Знання України, 2004. – с.11-12.

254. *Ярошовець В.І.* Філософія та історія філософії: методологічні підходи до історико-філософської науки // Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. Підручник. – К.: Знання України, 2004. – с.12-20.

255. *Ярошовець В.*І. Світоглядно-гуманістична парадигма у сучасній філософії (постмодерний вимір) // Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. Підручник. – К.: Знання України, 2004. – с.29-41.

256. *Ясперс К.* Куда движется ФРГ? Факты. Опасности. Шансы. Сокр. пер. с нем. А.Гутермана и В.Иванова. Вступ. ст. и общ. ред. к.ист.н. В.С.Шумского. – М.: "Международные отношения", 1969. – 224с.

257. *Ясперс К.* Общая психопатология / Л.О.Акопян (пер. с нем.) – М.: Практика, 1997. – 1056с.

258. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

259. *Ясперс К.* Речь памяти Макса Вебера // Макс Вебер. Избранное. Образ общества. – М., 1994.

260. *Ясперс К.* Комунікація // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 176 с.

261. *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение / Пер. с нем. К.В.Лощевского, вступ. ст. Ю.В. Перов. – СПб.: Наука, 2000. – 272с.

262. *Ясперс К.* Гайдеггер // Мартін Гайдеггер очима сучасників. – К., 2002.

263. *Ясперс К.* Нотатки про Мартіна Гайдеггера 1928-38 рр. // Мартін Гайдеггер очима сучасників. – К., 2002.

264. Ясперс о Хайдеггере // Ступени. – СПб., 1992, №3.

265. Ясперс К.: предэкзистенциализм и экзистенциализм // История современной зарубежной философии: компаративистский подход. (Ред. Корнеева М.Я.) – СПб.: Лань, 1997. – с.77-82.

266. *Ящук Т. І.* Філософія історії: Курс лекцій. Навчальний посібник. – К.: Либідь, 2004 – 536 с.

267. *Hegel G.W.F.* Fenomenologie van de Geest. Brux., 1966.

268. *Hegel G.W.F.* Die Vernunft in der Geschichte. B., Akad. – Verl., 1966.

269. *Jaspers Karl.* Allgemeine Psychopatologie. Berlin und Heidelberg: Springer-Verlag, 1948.

270. *Jaspers K.* Existenzphilosophie. – Berlin, Leipzig, 1938.

271. *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. T.II-III. Quadrigue / Presses Universitaire de France. Paris, 1993.

272. *Hyppolite J.* Figures de la pensée philosophique. T I-II. Quaqdrige / Presses Universitaire de France. Paris, 1991.

273. *Gouhier H.* Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs. De l'Académie française de l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Paris. Librairie philosophique J.Vrin. 1983.

274. La philosophie allemande de Kant à Heidegger. Sous la direction de Dominique Folscheid / Presses Universitaire de France. Paris, 1993.

275. Deutsche Geschichtphilosophie von Lessing bis Jaspers. Herausgegeben und eingeleitet von Kurt Rossman.: Carl Schunemann Verlag. Bremen. 1958.

276. *Festen R.* Rousseau und die deuttsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart. 1890.

277. *Lask E.* Fichtes Idealismus und die Geschichte. Тьbingen und Leipzig, 1902.