

случае необходимо пересмотреть «технику» Декарта — и это приговор «картезианской эпохе», во втором — важно обнаружить «сущность» процессов расщепления и перестроить в соответствии с ней «законы мышления» — это позволит спасти «классическую форму мышления» (по крайней мере отчасти). В соответствии с последним случаем важнейшей задачей современной философии становится соединение в «единую теорию» всех разрозненных аспектов познания: сознания и бытия, бытия и сущего, я и другого и т.д. И поскольку трудностью такой единой теории весьма значительны, то задача настоящего момента состоит в том, чтобы понять смысл и соизмеримость ее отдельных фрагментов, например, мышления и бытия, то есть объединить теории Гуссерля и Хайдеггера.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Апель К.-О.** *Обґрунтування етики відповідальності* // Ситниченко Л. А. *Першоджерела комунікативної філософії*. — Київ, 1996, С. 46—59.
2. **Декарт Р.** *Сочинения*: В 2-х тт. — М.: Мысль, Т.2, 1994.
3. **Гуссерль Э.** *Логические исследования* // *Логос*, 1997, № 9, С. 25—41.
4. **Гуссерль Э.** *Философия как строгая наука*. — Новочеркасск: Сагуна, 1994.
5. **Молчанов В.** *Одиночество сознания и коммуникативность знака* // *Логос*, 1997, № 9, С. 5—24.
6. **Молчанов В.** *Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии* // *Логос*, 1999, № 10, С. 16—28.
7. **Реале Дж., Антисери Д.** *Западная философия от истоков до наших дней*. В 4-х тт. — С.Пб.: Петрополис, т. 4, 1997.
8. **Фурс В.** *Коммуникативно-теоретическая модификация философской рациональности в концепции Юргена Хабермаса* // *Философия эпохи постмодерна*. — Мн.: Изд. ООО «Красико-принт», 1996, С. 98—116.
9. **Херрманн Ф. фон.** *Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля*. — Мн.: Пропилей, 2000.

Пронякин В. (Дніпропетровськ)

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ПІДВАЛИНИ КРЕАТИВНОГО МИСЛЕННЯ В МЕТАФІЗИЦІ І. КАНТА

У сучасній літературі, присвяченій Канту, виразно простежується тенденція до переоцінки значення його праць у історії європейської метафізичної думки. Так, дедалі частіше можна зустріти твердження, відповідно до якого головний смисл кантівської критики метафізичного розуму полягає не у запереченні (або «подоланні») метафізики, а лише у «обмеженні розуму сферою можливого досвіду» [див. **15**, с. 126], що кантівський апіоризм — не тільки гносеологічна, але й онтологічна, точніше

— онто-гносеологічна теорія [там само]. До того ж, численні сучасні інтерпретатори кантіанства поділяють тепер думку, що задачею усіх *Критик* було не «скасування» метафізики, а, навпаки, — її обґрунтування¹. Вказують також і на світоглядні чинники, що ними зумовлене виникнення такої задачі; їх можна було б назвати традиційними, адже будь-яке філософське «обґрунтування» мотивується креативною потребою універсальної (метафізичної) свідомості: здійснити можливість цілісного світобачення. Натомість Кант «підсилює» цю мотивацію «власними» засобами, спрямовуючи мислення у сферу теоретичного належного. Світоглядну похідну філософії, яка ідентифікована у цій сфері, можна висловити у цілковито прозорій «формулі»: найважливішим змістом предмету метафізики є специфічно людський зміст. Інакше кажучи, теоретичне належне набуває антропологічного смислу, а це означає, як вказує Т. І. Ойзерман, що кантіанство відкриває перед філософією (метафізикою) трансцендентально-антропологічну перспективу [див. **14**, с. 172].

Можна погодитися із такою оцінкою кантіанства, проте не слід забувати, що вона не є якимось новітнім «відкриттям». Думку про те, що метафізика Канта містить в собі потенцію трансцендентальної антропології, багато десятиліть тому наполегливо обстоював (і про це дуже добре відомо) М. Гайдеггер. У програмній праці *Кант і проблема метафізики* він підкреслював, що послідовне обґрунтування метафізики є продовженням критики «чистого» розуму — з одного боку, і що таке продовження є необхідним, оскільки метафізика має антропологічну «природу» — з іншого. Адже метафізика пов'язана із «первісними», докорінними, одвічними цілями людини як родової істоти, а саме: з прагненням промислити буття у його вичерпності, цілісності, повноті, завершеності, — за необхідною умовою «розташування» цих «властивостей» буття у аподиктичній системі знання. Питання про сутність метафізики, писав Гайдеггер, є питанням про єдність основних здібностей людської душі, отже, кантівський підхід до проблеми демонструє, що «обоснование метафизики является вопрошанием о человеке, т.е. антропологией» [**18**, с. 120]².

Натомість треба зазначити, що не самим лише творчим «попитом» на обґрунтування можна пояснити неухильне тяжіння метафізики (не тільки у кантівському її «виконанні», але й будь-якого її втілення) до антропології. Здається, що креативність філософського мислення як така не є самодостатньою, а потребує додаткової мотивації. Метафізика «винаходить» таку мотивацію, відкриваючи її у прагненні сполучити у філософському предметі онтологічне і циннісне: саме тут метафізика демонструє свою антропологічну «природу»: вона допомагає людині вгамувати невситиму спрагу світоглядної повноти, завершеності.

Розмірковуючи над метафізикою Канта, варто згадати, що німецький мислитель був надзвичайно обдарований здатністю, так би мовити, «ціннісного почуття». Знакові віхи аксіологічних вполювань (у деяких випадках — навіть «смаків») зустрічаються у будь-якій кантівській праці «критичного» періоду. Проте Кант не був би «дійсним» метафізиком, коли б не мислив аксіологічне саме у сполучці (можна навіть сказати — у бінарній опозиції) з онтологічним, хоча й, можливо, розв'язував («для себе») питання про вірогідну наявність деякої смислової «асиметрії» усередині цієї сполуки. Але як би там не було, можливість досягнення основної мети метафізики — відбудувати цілісну «картину» буття — він обґрунтовує у трансцендентальний спосіб за допомогою категоріального конституювання особливого роду суцього, а саме: свободи, розуміючи останню як (бінарну) метафізичну єдність онтологічного (свобода «належить» ноуменальному світові) та аксіологічного (свобода є самодостатня і непозбуття цінність). Добре відомі слова Канта про те, що Бог, свобода і безсмертя душі — це завдання, до розв'язання яких («як до своєї останньої і єдиної мети») спрямовані всі засоби метафізики [див. 7, с. 512]. У світлі цієї задачі виразно окреслюється синтетично-конструктивна (креативна) «навантаженість» метафізики Канта, яка аперцептивно сполучає альтернативні (бінарно-антиномічні) категоріальні та змістовні константи (знакові «контрольні координати») предмету трансцендентальної аналітики: причинне і телеологічне, природне і трансцендентне, речове і духовне, наукове і сакральне, раціональне і екзистенціальне, епістемне і етичне, досвідне і рефлексивне і т.д.

Трансцендентальний метод, як відомо, вимагає від філософа дуже обережної, тонкої, відповідальної роботи із предметом рефлексії. Кант це добре розумів, і, — що впливає з його текстів — завжди про це пам'ятав. Згадаємо, наприклад, його міркування про «походження» онтологічних понять. Такі поняття, вважає він, не можна скласти за допомогою предикатів, «які могли бути дані у досвіді і, отже, могли використовуватися для пізнання»; з іншого боку, поняття, що засновуються в досвіді, і серед них ті, що мають відношення до фізичної доцільності природи, не дають достатнього доказу для моралі і, відповідно, для пізнання Бога. Звідси випливає, що «з трьох чистих ідей розуму» — Бога, свободи і безсмертя — лише ідея свободи є таке поняття надчуттєвого, природна (об'єктивна) реальність якого доводиться за допомогою мислимої в ній каузальності, через можливу дію її в природі; завдяки цьому виникає нагода з'єднання і двох інших ідей (Бога і безсмертя душі) з природою [див. 7, с. 513—514]. Знаменно при цьому те, пише Кант, що «мы имеем в себе принцип, который идею сверхчувственного в нас, а тем самым и идею сверхчувствен-

ного вне нас в состоянии определить для познания, хотя и возможного только в практическом отношении [...]» [7, с. 514]. Що стосується природи як такої, то її «єдність у часі і просторі» дається через ототожнення з єдністю можливого для нас досвіду, тому що природа, будучи сукупністю «самих лише явищ» може мати свою власну реальність лише в досвіді [9, с. 113]. Думку про «апостеріорність» онтології природи Кант виражає в такому афористичному формулюванні: «Единство опыта в полном определении объекта есть в то же время и действительность этого объекта» [10, с. 599].

Креативні цілі пізнання щільно пов'язані із питанням про доцільне (конструктивно-творче) «улаштування» предмету знання. Кант роз'яснює, яким чином з онтології природи експлікується телеологічний зміст. Доцільність природи, пише Кант, досягається двома шляхами: її можна розглядати або як спонтанну (*forma finalis natural spontanea*), або як передумовлену (*intentionalis*). За допомогою досвіду можна просуватися лише у першому напрямку. Другий же засіб — гіпотетичний, він доповнює поняття про речі як про цілі природи. Якщо у першому випадку й існує «попит» на розум, то лише *заради досвіду*, що потребує здійснення відповідно до певних принципів (як каже Кант, тут потрібний «розум у його іманентному застосуванні»), натомість для другого необхідний розум, здатний підвестися до сфери ноуменального (з перспективою трансцендентного застосування) [9, с. 140].

«Трансцендентне застосування» розуму є по суті метафізичне застосування, воно звернене до метафізичного предмету: цілого, а ціле *логічно* (раціонально-конструктивно) пов'язане з метою (на це вперше вказав ще Аристотель³). Уявлення про ціле, пише Кант, є уявленням про передіснування частин; але таке уявлення є ідея, а ідея, коли вона розглядається як підстава каузальності, називається метою. Тільки за допомогою «принципу цілей», тобто рефлексивно-метафізичним шляхом можливо дати пояснення такого предмету, як каузальність природи. Поняття об'єктивної доцільності природи, говорить Кант, служить тільки для *рефлексії* про об'єкт, а не *для визначення* об'єкта поняттям цілі; телеологічне судження про внутрішню можливість продукту природи є не визначальним, а чисто рефлексивним [див. 9, 141 — 142].

У роботі, присвяченій відповіді на питання: *Яких успіхів досягла метафізика в Німеччині від часів Вольфа і Ляйбніца?*, Кант говорить про антропологічні корені метафізичної рефлексії; стверджуючи, що мету природи не можна сприйняти, а можна тільки «привнести за допомогою роздуму», Кант роз'яснює: поняття про телеологію природи є апіорним, а апіорна можливість уявлення (такого, що не утворює ніякого пізнання) ґрунтується

на сприйнятті у нас самих *здатності зв'язування по цілях* (nexus finalis); звідси незаперечно виводиться і поняття свободи (у тому вигляді, у якому воно зустрічається в космології, тобто в якості почуттєво не зумовленої каузальності), і, відповідно, поняття про кінцеву мету.

Тільки внутрішня ціль, наполягає Кант, робить можливим ціле, і знання повинно містити в собі й загальний обрис, і розподіл цілого на частини — *відповідно до ідеї*, тобто *апріорі*, або — відповідно до принципів [8, с. 681]. Звертаючись до світу як до цілого і досліджуючи його улаштування (принцип організації), людський розум, із тих пір, як він розпочав мислити, або, вірніше, міркувати, ніколи не обходився без метафізики, пише Кант [8, с. 687]. «Итак, всякое чистое априорное знание благодаря особой познавательной способности, служащей для него единственным источником, образует особое единство, и метафизика есть философия, которая должна изложить это знание в таком систематическом единстве» [8, с. 688].

Філософію Кант називає *законодавством людського розуму* і визначає два її предмети: природу і свободу. Звідси впливає споконвічний розподіл філософії на натуральну (філософію природи), що має справу з усім, що є (*існує*), і моральну, що звернена до того, що *повинно* бути; перша містить у собі природний, друга — моральний закон [див. 8, с. 685]; натуральна (вона ж теоретична) філософія включає емпіричні принципи, тоді як моральна (практична) — оскільки свобода безумовно не є предметом досвіду — «только чистые априорные принципы» [9, с. 101]. Звичайно, принципи емпіричного знання некомпетентні в застосуванні до змісту, який доступний лише апріорі; проте цілком конструктивно у відношенні «натуральних» принципів діє здатність апріорного синтетичного судження, і, понад те, сама можливість досвіду зумовлена наявністю цієї здатності. Але це означає, що практичній філософії доступний зміст як морального, так і природного закону: метафізика з'єднує їх в одній філософській системі [див. 8, с. 685].

Принципова можливість такого з'єднання полягає, зокрема, і у тім, що практична філософія досліджує предмет таким, яким він *має* бути; у метафізичній рефлексії належного (оскільки вона здійснюється як *раціонально-дискурсивна* дія свідомості) зміст предмету набуває характеру невизначеності, вірогідності; у цьому пункті склад апріорного синтетичного судження відповідає розгорнутому у логічному дискурсі складові науково-теоретичного знання: предмет постає як деяка *модель*, версія, проект дійсності; інваріантність такої моделі забезпечується аподиктичністю (достовірністю «передіснування») вихідних аксіом і логічною несуперечливістю виведених суджень. Тут має місце саме та «якість»

метафізики, що нею забезпечується предметно-онтологічна сполучка (бінарне «співіснування», доповнювальність) когнітивного та аксіологічного змісту, і таке забезпечення здійснюється навіть при тому безумовному факті, що «практична» філософія відтворюється моральною свідомістю. Адже визнаючи знання «об'єктивним» (у даному випадку байдуже яким саме — науковим або апріорним — *ratio* воно досягається), доводиться визнавати його партикулярний, *частковий* характер, у той час як повнота світовідношення, що зумовлюється постулатами аксіології, немислима в таких параметрах невизначеності, або навіть — довільності. Санкціонуючи допустимість «модельного» («модального») бачення світу, раціональна рефлексія «визнає» можливість плюралістичного підходу до трактування одержуваних з її допомогою епістемних результатів; звідси, однак, випливає, що наукова модель реальності «є результатом взаємодії, якщо завгодно, «гри» суб'єкта науково-пізнавальної діяльності із реальністю» [19, с. 104]. Отже, можна сказати, що вищезгадувана доповнювальність виконує функцію деякої світоглядної «компенсації», адже аксіологічна настанова спрямовує свідомість у бік абсолюту, із «запобіжною» метою: розмежуватися із будь-якою неусталеністю, модальністю, партикулярністю — тобто із тими визначеннями, що ними характеризується «модельна» версія наукового знання. Зрозуміло також, що у аксіологічному світовідношенні немає місця для «ігрових» маніпуляцій із фундаментальними параметрами предметного змісту.

Можливість освоювати предмет у рефлексивно-проективних версіях надає свідомості небачену свободу, насамперед — свободу від догматизму в судженнях, від незумовленої упередженості думки про суще, про істину. Звичайно, некритичні уявлення про те, що науковий розум спроможний з'ясувати «останні» істини про світ, що при цьому є можливим вважати, ніби «істинно наукове знання» не містить (*абсолютно* не містить) ніяких оцінювальних, зумовлених, наприклад, чинниками антропоморфного походження, змістовних імплікативів, — такого роду уявлення ще і дотепер не переборені самосвідомістю науки. Ще й тепер достатньо впливу має методологічний редукціонізм, котрий зводить — на об'єктивістський кшталт — партикулярне знання в концептуальний ранг універсалізму. Як підкреслює В. С. Швирьов, лише із зовсім недавніх пір, особливо — у зв'язку із розвитком квантової механіки, — кантівська ідея про залежність змісту знання від настанов і передумов суб'єкта стає фактом наукової самосвідомості [див. 19, с. 103–104].

Що ж стосується «особисто» Канта, то цю думку він обґрунтовує у трансцендентальний спосіб: «в апріорном познанні может быть приписано объектам только то, что мыслящий субъект берет

из самого себя» [8, с. 91], каже він. Звідси впливає можливість наукового знання: апіорними поняттями метафізики задаються принципи, відповідно до яких предмети *можуть бути* даними у досвіді. Вийти за межі можливого досвіду — ось що складає «найсуттєвіше завдання метафізики». Адже те, що змушує свідомість виходити за межі досвіду і явищ — «есть *безусловное*, которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах в себе в дополнении ко всему обусловленному, требуя таким образом законченного ряда условий» [8, с. 89].

Математика і природознавство, пише Кант, схожі із метафізикою, адже вони засновані на розумі, на знанні. Логічно було б вважати, що наші знання повинні узгоджуватися із предметами. Проте невдача спіткала всі спроби за допомогою апіорних понять щось достовірно встановити стосовно предметів. «Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны» [8, с. 87].

Таке припущення не є довільним, воно засвідчене об'єктивним фактом антропологічного походження; про існування цього факту говорять нині не тільки філософи, але й вчені-природознавці, коли вони мислять послідовно-раціонально (тобто коли впроваджують вимоги раціональності «до кінця», до межі логічної придатності *cogito*). Так, К. Ф. Вайцеккер пише: «Причина, по которой мы способны понимать природу и свои чувства, кроется в том, что мы — части той самой мировой души, составляющей основу существования всего, что мы видим вокруг себя» [2, с. 125]. Наводячи цю платонівську думку, автор, по суті, солідаризується із нею, але при цьому вважає, що вона не є абсолютно чужою і для Канта, адже і за Платоном, і за Кантом «человеческое познание — это познание, осуществляемое конечным (финитным) разумом» [2, с. 125].

Це припущення має не тільки принципове, культурно-антропологічне забезпечення, але задається також когнітивно-дескриптивними, «чисто» технічними, методичними правилами пізнавальної діяльності. Адже функція судження, за допомогою якої формується сталість емпіричного буття, реалізується не тільки у дедуктивних, тобто науково-теоретичних побудовах, але навіть і в описовій області природознавства. І тут (це показав Е. Кассієр) істотної ваги набувають ідеальні передумови, що стосуються структури цілого, котре традиційно (але неправомірно) зараховують до класу одиничних речей. «Без идеальной точки зрения, из которой исходит сравнение, без абстрактного предвосхищения возможного порядка нельзя найти «действительного» и фактиче-

ського порядку. Как ни несомненно, что окончательным констатированием этого порядка мы обязаны опыту, все же и здесь схему опыта должна сначала набросать мысль» [11, с. 322–323].

Можна, таким чином, констатувати, що «трансцендентальна революція», здійснена Кантом у галузі засобів людського світорозуміння, у визначенні цілей і задач філософії і науки, та й ті результати, які були отримані в процесі розв'язання цих завдань самим Кантом, — відбили сутнісні, докорінні перетворення у глибинних, «хтонічних» підвалинах європейської культури, позначилися на бутєвих, духовно-онтологічних, антропологічних її константах. Досить часто значення цих перетворень трактують у світлі переходу європейської культурної історії зі стану, коли в мисленні домінували принципи релігійно-сакрального світогляду, у стан, де переважають цивілізаційні конструктиви, доміанти самодостатнього (такого, що вироблює принципи «із себе» і «для себе») розуму. Звільнивши людину від фатумної ілюзії «усвідомленої необхідності», Кант у той же час поклав на неї всю повноту відповідальності за дійсні та *можливі* наслідки її діяльності: за результати висловлюваних суджень, цінностей, що висуваються, і здійснюваних вчинків.

Так чи інакше, вчення Канта зміцнило укорінені в європейській традиції рефлексивного мислення потяг до «онауковлення» змістовних експлікатів світогляду. Але цим еволюційно-спадкоємним аспектом воно, звісно, не вичерпується; перетвореннями, зробленими Кантом у метафізиці, ознаменувався остаточний (що одержав відтепер незворотний характер) культурно-антропологічний прорив європейства з інфантильного стану в стадію зрілості. З виникненням і самозатвердженням кантіанства завершується процес остаточного витіснення архаїчних світоглядно-мотиваційних посувань, що ними свідомість зрушується у напрямку змістовних визначень предмету; доцільна конструктивність універсуму, яка «існувала» досі лише у статусі гаданої раціональності, отримує віднині не тільки достатне, але і необхідне обґрунтування; свобода як загальний, універсальний і безумовний «бутєво-організаційний» принцип стає не тільки «об'єктивно» діючим онтологічним чинником, а, входячи до складу рефлексії, трансформується в найважливіший мотиваційний фактор самосвідомості культури. Підсумковим «метафізичним» результатом цього перетворення стає те, що у склад змістовних надбань трансцендентально-аналітичного *ego cogito* доповнювальним чином входить здобуток трансцендентально-антропологічної (одержаної за допомогою рефлексії культури) аксіології.

Певна річ, і в посткантівській метафізиці ми досить часто можемо спостерігати явища перебореного Кантом філософського інфантилізму. Сюди можна віднести, насамперед, мотиваційні ре-

цидиви некритично-об'єктивістських настанов (що зумовлюють однобічність натурфілософських, матеріалістичних, «реалістичних» орієнтацій), інтенсивні імпульси редукціонізму і абстрактного (схоластично-беззмістовного, «синтаксичного») логіцизму, безвідповідальні — у своїй несамовитій волі до будь-якої змістовної дисипації, — інцестуально-нарцисичні деконструктивістські «дослідження» над культурою тощо. Але всі ці явища є *непозбутніми* рудиментами; адже у своїх витоках вони сходять до архетипів світовідношення і можуть лише *витіснятися* (із більшим або меншим успіхом); проте вони не підлягають усуненню як такі, тобто їх не можна «ліквідувати» як когнітивно-інтенціональний «клас», і оскільки вони присутні в складі сучасної філософії, остільки привносять у нього реліктові, анахронічні риси.

Навряд чи хто стане заперечувати важливість метафізичних перетворень, зроблених у філософії Кантом, зокрема у тій їхній частині, де відображений стадіальний, фазовий поступ європейського людства на шляху світоглядного самовизначення. Натомість у ряді конкретних деталізацій сучасне трактування цих перетворень виглядає вельми неоднозначним. Наприклад, визнається факт глибинних антропологічних зрушень у культурі, що були відкриті та осмислені Кантом: мовляв, його вчення неперекорним чином і назавжди увійшло у наше мислення, людина післякантівської Європи сама того не усвідомлюючи, у своїй «приватній» філософії постає прибічницею кантіанства [12, с. 73]. Але у чому проявляється «кантіанство» сучасного європейця? — У тому, зокрема, що «разом із Кантом» він вважає, що розум завжди діє лише по «цей бік буття», що неможливо дістатися суті речей, і оскільки розум є замкненим у системі власних даних, остільки він задовольняється поверховим світом явищ. Отже, якщо не існує можливості надчуттєвого освоєння глибини буття, то виходить, «тут має місце принципово *безрелігійна* свідомість» [там само].

На східноєвропейському культурному ландшафті (що у сакральному плані історично визначається як «православний») посткомуністичних України та Росії цей секулярний аспект кантіанства набуває нині особливого забарвлення. Доволі часто можна зустріти твердження про те, начебто кантіанство, оскільки воно є світоглядним корелятом протестантської культури, разом із десакралізацією метафізичної думки, несе із собою деаксіологізацію останньої. Такого роду твердження, як здається, є також наслідком певного інфантилізму, тобто воно народжується незрілою (невизначеною у плані стійкої світоглядної самоідентифікації) свідомістю.

Існує, натомість, і інший, вельми показовий факт. Останнім часом метафізичний інфантилізм філософського традиціоналізму стає об'єктом прискіпливого критичного розбору з боку авторів,

які ідентифіковані саме у «східному» ментальному стереотипі; цей факт є дійсно знаменним, якщо зважити на те, що у числі цих авторів — представники так би мовити, «конфесійної» (православної) релігійної філософії. Так, російський журнал «Вопросы философии» опублікував нещодавно статтю ігумена Веніаміна (Новіка); аналізуючи сучасний стан православної свідомості, відомий теолог пише, що мислення, яке не може обійтися без посилення на догматичний авторитет, завжди підпадає під спокусу ототожнення із цим авторитетом. Звідси випливає, що «ми (не тільки православні) у Росії продовжуємо жити як би у докантианській доантропологічній та докритичній епосі», незважаючи на відкриття Кантом «неприпустимість безмежного богословування від імені Бога» [6, с. 140].

Оскільки православне мислення завжди прагне авторитетної (навіть авторитарної) підтримки, каже далі ігумен Веніамін, остільки воно опирається усякій спробі привнести у його склад критичний елемент; особливо цей опір стає помітним, коли ми маємо справу із дискурсивними актуалізаціями православної думки. Натомість саме критицизм застерігає мислення від догматичних побудов, які виключають людину із складу будь-якої онтології [6, с. 141].

Наявність критичного елементу у складі мислення, підкреслює автор, має ще таке важливе значення: критицизм не дозволяє догматиці існувати незалежно від етики. Звідси ігумен Веніамін виводить суцільно справедливий висновок: «Оскільки критичне мислення методологічно є антропологічним (ми не маємо ніякого права міркувати з точки зору Бога, а тільки виходячи із того, що відкрито нам Богом), то воно не може не бути рефлексивно-філософським» [там само].

Справедливість цієї думки «підтверджує» із «західної сторони» італійський автор М. Серетті (навіть чи він знайомився із наведеною тут працею православного теолога; але у будь-якому випадку цей символічний збіг думок означає, що кантівський проект метафізики є дійсною загальноєвропейською подією парадигмального значення): той, хто сьогодні наважиться оволодіти задачею мислення, яку залишив Кант у спадок, «должен будет со всей решимостью пуститься, с одной стороны, в путь целостного гуманизма без цензуры религиозной природы человека, а с другой — в путь действительного опыта того, что в Откровении дано как *λογος* Божий, а по отношению к откровению дано как настоящее участие в жизни Бога» [16, с. 186].

Висновок

Підбиваючи підсумки наведених тут міркувань, ми маємо ще одну нагоду, аби емпазувати висловлені вище тези: дійсний смисл онтологічного предмету, що його відкриває рефлексивна свідо-

мість, міститься у його (предмету) *аксіологічній* складовій; саме у синтезові онтологічного і аксіологічного конструктивна (креативна) рефлексивна дія *ego cogito* ідентифікується у знакових визначеннях метафізичного (тобто власне філософського) порядку; але ж при цьому необхідно, щоб метафізична змістовність рефлексивної свідомості корелювала зі знаковими константами *трансцендентальної антропології*. У цьому, на наш погляд, полягає сутність «заповіту Канта».

Спадкоємне значення цього «заповіту» важко переоцінити. Адже не тільки російська, але й українська національна самосвідомість набувала досвіду ідентифікації в умовах панування «соборних» («східних», «православних», а за радянських часів — «колективістських», «соціалістичних») соціокультурних ідентифікаційних визначень. І хоча самосвідомість української культури — у порівнянні із російською — містить значно більший індивідуально-особистісний ідентифікаційний потенціал, вона також (історично) позбавлена благодійної дії протиінфантильного щеплення, що його отримала культура Заходу — під знаковим впливом протестантської етики та трансцендентальної (критичної) філософії. Натомість не треба спеціально доводити ту думку, що плідна історична творчість нації можлива лише як наслідок *свідомої та відповідальної* особистісної творчості.

ПРИМІТКИ

¹ — Зазначена тенденція притаманна як зарубіжній, так і вітчизняній літературі, а також працям вчених СНД. Див., зокрема: [1; 3; 4; 5; 13—17; 19—23].

² — Трансцендентальну спрямованість антропології Канта Гайдеггер розглядає саме у проєктивному, або потенційному вимірі, як своєрідний метафізичний «заповіт», адже, за його думкою, розроблена Кантом антропологія є емпіричною і тому недостатньою для трансцендентальної проблематики. Див.: [18, с. 120].

³ — Ціле, за Арістотелем, — це жива єдність, натомість воно є логічним *принципом* своїх частин (Поетика 20, 1457 а 25-30; також: *Метафізика* V 24, 1023 а 32—35). У єдності ціле *оформлюється* через *доцільність*, і саме тому, що форма, як інтегративне начало, функціонально виражає себе через *потребу до самоорганізації*: усі частини цілого мають відношення одне до одного і кожна частина посідає особливе місце, діючи «на благо цілого» (*Метафізика* XII 10 1075 а 10-25).

ЛІТЕРАТУРА

1. Булатов М. *Метафізика і антропологія в філософії Канта і в плині часу // Кантівські студії* 1999. Щорічник Кантівського товариства в Україні. — К., 2000.
2. Вайцзеккер К. Ф. *Фізика и философия // Вопросы философии*, 1993, № 1.
3. Гайденко П. П. *Проблема рациональности на исходе XX века // Вопросы философии*, 1991, № 6.
4. Заиченко Г. А. *История западной философии. Классика против постмодернизма*. — Днепропетровск, 2000.
5. Заиченко Г. А. *Парадоксы и антиномии свободы: И. Кант, М. Фуко, Ж. Лиготар // Кантовский сборник: межвуз. темат. сб. научн. тр.* — Калининград, 1997.

6. **Игумен Вениамин (Новик).** *Актуальные проблемы российского православного церковного сознания // Вопросы философии*, 1999, №2.
7. **Кант И.** *Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 6-ти тт. — М., Т. 5, 1966.*
8. **Кант И.** *Критика чистого разума // Кант И. Соч. ... Т. 3, 1964.*
9. **Кант И.** *Первое введение в Критику способности суждения // Кант И. Соч. ... Т.5, 1966.*
10. **Кант И.** *Об обоснованном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике // Кант И. Соч. ... Т.6, 1966*
11. **Кассирер Э.** *Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. — СПб.: 1912. Репринт. СПб.: без указ. г. изд.*
12. **Кормер В. Ф.** *Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура // Вопросы философии*, 1989, № 9.
13. **Лой А.** *Проблематика кантівської антропології в контексті «метафізичного трикутника» // Кантівські студії ... 1999.*
14. **Ойзерман Т. И.** *К вопросу о кантовском понимании предмета метафизики // Историко-философский ежегодник '96. — М., 1997.*
15. **Ойзерман Т. И.** *Философия Канта как радикальная ревизия метафизики и ее новое обоснование // Вопросы философии*, 1992, № 11.
16. **Серретти М.** *Метафизика и мета-антропология // Кантівські студії ... 1999.*
17. **Табачковський В.** *Антропологічна рефлексія І. Канта: діалог ригоризму й толерантності // Там само.*
18. **Хайдеггер М.** *Кант и проблема метафизики. — М.: 1997.*
19. **Швырев В. С.** *Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии*, 1992. — № 6.
20. **Шраг К. О.** *Хайдеггер и Кассирер о Канте // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. — СПб., 1997.*
21. *Эвристическая функция мировоззренческого сознания — К., 1989.*
22. **Dallmayr F.** *Between Freiburg and Frankfurt: Toward a Critical Ontology. — Amherst, 1991.*
23. *Metaphysics and Philosophy of Science in the seventeenth and eighteenth centuries: Essays in honor of Gerd. — Dordrecht, 1988.*

Пролєєв С. (Київ)

МОДЕРНА ДУМКА І СУЧАСНЕ ПРИЗНАЧЕННЯ СКЕПСИСУ¹

Своє завдання я вбачаю не в тому, щоб розгорнуто представити власну теоретичну позицію і довести її істинність. Набагато важливішою метою для мене є організувати дискусію щодо важливої філософської проблеми. Відлагодження процесу інтелектуальної комунікації, вироблення традиції і стилю обговорення теоретичних сюжетів є на сьогодні незрівнянно нагальнішими і значимими, ніж висловлення будь-яких ідей, що зазіхають справити значне

¹ Стаття містить основні положення доповіді С. Пролєєва на одному з семінарів Паскалівського товариства (див. нижче, с. 220)