

УДК 130.123.1.

СВІТОГЛЯДНІ ПРОБЛЕМИ ТА МЕТОДИ ЇХ ВИРІШЕННЯ

Василь Лисий

*Львівський національний університет імені Івана Франка
Філософський факультет, кафедра історії філософії
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна
e-mail: dfilos@franko.lviv.ua*

В статті обгрунтована ідея, що вирішення світоглядних проблем людини можливе лише на основі застосування діалектичного методу. Це показано на прикладі таких проблем як «людина – світ», кінечності і безкінечності світу, логічного та історичного вияву умовності матеріалізму та ідеалізму як філософських типів світогляду.

Ключові слова: діалектичний метод, людина, світ, світогляд, об'єктивне, теоретичне, суб'єктивне, практичне, кінечне, безкінечне, суперечність, рух, матеріалізм, ідеалізм.

Протягом тривалого часу (починаючи з 60-х і включно до 80-х років минулого століття) проблеми діалектики досліджувалися, як правило, в плані тотожності та співпадіння її з теорією пізнання та логікою і в плані тлумачення її в якості теорії розвитку. Важливою складовою досліджуваного інтересу стосовно діалектики було питання усвідомлення її в якості методу філософського і наукового пізнання. З іншого боку, світоглядні питання поставали і постають в якості досліджуваних в контексті з філософією. Це особливо широко простежується не стільки в науковій скільки в навчальній літературі. Проблеми ж співвідношення діалектики і світогляду якщо й досліджувались, то значно обмеженим чином і то не у вигляді певних монографій, наукових статей, а у вигляді окремих розділів чи параграфів монографій або ж згадувалось мимохідь в них з приводу вирішення інших, хоча й важливих тем.

Так, П. Копнін розглядаючи філософію як науковий світогляд постільки, постільки в нього включається відношення людини до оточуючого світу і до самої себе, тим не менше не ставить питання про відношення діалектики до цього світогляду (П. В. Конин. Диалектика, логика, наука. – М. : Наука, 1973. – 464 с.).

М. Злотіна в працях (М.Л. Злотина. Развитие как мировоззренческая проблема. – К. : Вища школа, 1974. – 30 с. ; М.Л. Злотина. Диалектические законы развития как мировоззренческие принципы творческой деятельности // Практика, познание, мировоззрение. – К. : Наукова думка, 1980. – С. 223–239.) розкриває важливі питання, що стосуються розуміння діалектичних законів розвитку як джерела логіки теоретичної і практичної діяльності суб'єкта, хоча в дорозвиток думки М. Злотіної необхідно показати логіку подвійного переходу у відношенні (світоглядному) «людина – світ»; Е. Ільєнков (в праці Э.В. Ильенков. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – 463 с.) піддає ґрунтовному аналізу поняття наукового світогляду як всього людського мислення, що реалізує себе в науці і практиці і наукою про яке і є діалектика – про це йде мова в спеціальному параграфі

вказаної книги, який так і називається «Диалектика и мировоззрение». Однак Е. Льєнков абстрагується від істотного питання світогляду: діалектики становлення, переходу реального світу в людський світ (становлення світу людиною). Досить актуальних питань світоглядного, переважно як екзистенційного характеру, в контексті діалектики торкалися українські філософи, учасники «Філософсько-антропологічних студій», 2011. Розум, свобода та долі діалектики. До 80-річчя Марії Злогіної. – К. : Стилос, 2001. – 358 с.), хоча про співвідношення діалектики тут мова не йшла. Відомий львівський філософ О. Сичивиця в статті «Діалектика і конфронтаційний світогляд» (див. у кн. «Національні інтереси». Збірник наукових праць під ред. проф. Я. Дашкевича, №7. Львів, 2002. – С. 3–23) прямо пов'язує діалектику з конфронтаційним світоглядом, мовляв, «конфронтаційна сутність діалектичного світогляду проявляється в тому, що в його межах різні за своєю природою елементи об'єктивного і суб'єктивного світу кваліфікуються саме як протилежності, які неначе б приречені на перманентне протистояння і непримирену боротьбу». Важко погодитись з вказаною думкою, оскільки історико-філософська традиція засвідчує, що протилежності не тільки полярні, а й парні, що без єдності немає боротьби, як і без боротьби протилежних сторін немає їх поєднання. Більше того, поняття «діалектичний світогляд» не виражає адекватно сутність відношення діалектики до світогляду. Основним світоглядним відношенням є відношення «людина – світ», а діалектика є метод вирішення проблем, що випливають з цього відношення, ще й варто дослідити. М. Булатов не в одній своїй праці торкається проблеми світогляду, відношення до нього філософії. А в його доробку (Булатов М.О. Філософський словник. – К. : Стилос, 2009. – 575 с.) ми зустрічаємо чітке формулювання головного предмету світогляду у його подвійному значенні – об'єктивному і суб'єктивному та його подвійну тематизацію і т.д. Проте важливим є доведення вказаного головного відношення «людина – світ» (як предмету світогляду) до його діалектики. Нарешті, В. Босенко в своїй праці (В. А. Босенко. Диалектика мстит за пренебрежение к ней. – К. : Всеукраинский Союз рабочих, 2010. – 368 с.) розглядаючи питання про світоглядний і методологічний зміст принципів і категорій діалектики правильно акцентує увагу на їх , в першу чергу, суспільний характер, а не на зведення їх до функції лише пошуку в оточуючому (природному) світі «діалектикоподібних явищ і картин».

Тут, з огляду на тему статті, доцільно нагадати, що після 1991 року з відомих причин проблеми світоглядного характеру продовжували інтенсивно займати мислення філософів, натомість не скажемо цього про діалектику. Неправомірно ототожнена лише з марксистською її формою вона безпідставно відкидалась, спотворювалась або, в кращому випадку, замовчувалась. Це, як правило, через політизацію, продовжується і по нині. Але з цього факту не повинна ігноруватися розробка її проблем, адже діалектика є істотним феноменом європейської духовної культури, заслуговуючи на подальші її наукові дослідження, в тому числі і в контексті питань світогляду.

Мета статті полягає в усвідомленні й дослідженні методологічної функції діалектики при вирішенні світоглядних проблем, які постають в об'єктивному (теоретичному) і суб'єктивному (практичному) вимірах відношення «людина – світ» і які постають в межах власне філософського знання.

Завдання статті знаходиться в площині відновлення дослідницького інтересу стосовно філософської діалектики як методу відшукування «межових підстав» людської діяльності, скерованих на головний предмет світогляду. Реалізація даного завдання співпадає з вимогами часу стосовно актуалізації потенціалу діалектики в контексті розв'язання проблем людини, що й визначає теоретичне і практичне значення досліджуваної теми. Адже «Серед елементів, формуючих (і складаючих) культуру сучасної людини, особистості, гідної справжньої людської сутності, – справедливо підкреслює В. Босенко, – все більше значення набуває філософська культура, особливо культура мислення діалектичного типу. І тенденція посилення її пріоритетності буде зростати» [1, с. 231].

Насамперед необхідно зауважити: питання відношення діалектики до світогляду не тотожне питанню відношення філософії до світогляду. Як відомо, стосовно вирішення другого питання серед філософів мають місце не тільки неоднозначні, а й прямо протилежні думки. В загальному плані йдеться про те чи можна вважати філософію самостійним світоглядом стосовно наукового чи філософія є частиною наукового світогляду, який при цьому являє собою просто сукупність наук (знань) про світ і людину (в тому числі) на кожному даному етапі освоєння нею цього світу. Стосовно першої позиції: російський філософ І. Раскін вважає, що історичних типів світогляду є чотири: міф, релігія, наука і філософія. Протиставляючи науку і філософію він пише: «А саме предмет науки – необхідність, закономірність, а предмет філософії – свобода. Наука має справу з «світом об'єктів», і в тій мірі, в якій філософія стає «науковою», в тій самій мірі вона бачить людину річчю серед речей. І утврджує її в цій якості. Відмовляючись тим самим, звичайно, від самої себе на користь капіталу, який зараз і оречевлює людину, і вживає її в цій якості... Філософія повинна стати самою собою, переставши бути «служанкою» кого б то не було. Дуже просто: філософія повинна стати не науковою, а філософською. Зрозуміло, їй для цього зовсім не обов'язково бути антинаукою.

Є підозра, що наступною (стадіальною) за наукою формою духу, яка забезпечує людство «світоглядом», буде саме філософія. Звичайно, для того, щоб бути на висоті завдання, сама філософія повинна трішечки вирости над собою» [17, с. 135–136].

Стосовно другої позиції в цьому плані можна виокремити два моменти в розумінні Е. Ільєнкова. Перший: останній дотримується тієї точки зору, що «науковий світогляд» являє собою «...сукупність наукових знань, здобутих і такі, що здобуваються «реальними науками» – фізикою, хімією, біологією, політичною економією, історією і т.д. і т. ін., включаючи сюди, зрозуміло, і наукову філософію як науку, без якої цей ряд був би неповним» [14, с. 352]. Другий: Е. Ільєнков вважає, що «... науковий світогляд, тобто сукупність наукових уявлень про природу, суспільство і людське мислення, як такий, ні в якому випадку не може бути побудований силами однієї лише «філософії», а тільки дружніми зусиллями усіх «реальних» наук, включаючи, зрозуміло, і наукову філософію» [14, с. 359]. В цьому смислі світогляд й позначається іноді як науково-філософський.

Підкреслимо, однак, що в даному випадку предметом розгляду не є вказане питання відношення філософії до світогляду (це є, звичайно, теж важливе питання), а відношення філософської діалектики до світогляду. Наголосимо лише: діалектика не є самостійним світоглядом. Вона суть метод вирішення проблем світоглядного

характеру, а в широкому плані – філософсько-світоглядних проблем. Звично світогляд визначається як система поглядів на світ і місце в ньому людини. Але хто побудував цю систему і чому несистемність поглядів не є обов'язково світоглядом. Як пише Е. Ільєнков «Не міститься в слові «світогляд» і той смисл, який йому нерідко приписують без усяких підстав: а саме що світогляд неодмінно повинен утворювати систему, зв'язне ціле, деяку єдність. Зовсім необов'язково – якщо, зрозуміло не надати безглуздості цим словам, застосовуючи їх там, де немає ніякої другої «єдності», крім того, що певна сукупність уявлень про світ об'єднана в одній і тій же голові, а сама по собі ніякою єдністю не володіє. В одній і тій же голові можуть бути сусідніми самі різні, ніяк одне з одним не пов'язані по суті уявлення, наприклад наукові погляди на природу і релігійні – на світ стосунків людей один до одного. Тоді ми маємо справу, скажімо, з фізиком чи фізіологом, щиро вірчим в бога і навіть відвідуючим храм божий (І. П. Павлов)» [14, с. 349–350]. Тому світогляд можна уявити як низку конкретних проблем, зумовлених відношенням «людина–світ», тобто світоглядних проблем, методом вирішення яких і є діалектика. Крім того, справді, відношення «людина – світ» є предметом світогляду, але саме це відношення постає в якості проблеми (і проблем), які підлягають вирішенню на підставі діалектики. (Саме тому, що світоглядні проблеми мають граничний характер адекватним методом їх вирішення є діалектика як метод в його всезагальності і необхідності). В цьому контексті (якщо брати відношення «людина–світ») це відношення являється таким, що вичерпує гранично широке поняття світогляду – світ в цілому. Останній, отже взятий в цілому, являє собою єдність і, таким чином, єдність людини і світу. На думку М. Булатова, цей аспект питання полягає в наступному: «Світогляд – система поглядів на світ в цілому, яка у вигляді основних компонентів охоплює людину та її оточення. Останні беруться при цьому не рядопокладено, а структуровано. Тому головний предмет світогляду – відношення людини до світу, у подвійному значенні – об'єктивному і суб'єктивному. Перше суттєво постає у походженні людини і світу, в практичному ставленні до нього, друге – в пізнанні й інших проявах людської свідомості й волі» [7, с. 439]. Про поняття «система» в контексті світогляду вже сказано вище. У всьому іншому можна погодитися з М. Булатовим, за винятком того, що в «об'єктивне значення», очевидно, не варто включати практичне ставлення людини до світу, оскільки це, навпаки, «суб'єктивне значення» відношення «людина – світ». А, крім того, в «об'єктивне значення» вказаного відношення слід віднести пізнання (а воно М. Булатовим приєднане до суб'єктивного), тобто теоретичний аспект відношення. Інакше кажучи, єдність людини і світу постає у вигляді гранично широких категорій – об'єктивного і суб'єктивного. Об'єктивний постає не тільки і не просто у факті походження світу і людини, а факті діалектики становлення світу (природи, Всесвіту) людиною, історичного перетворення його у форму людського буття. Закономірності (всезагальні) такого становлення (перетворення), переходу суть закономірності, що складають собою зміст діалектики як всезагальної теорії розвитку, гранично широкий, межовий характер якої і є діалектика як логіка. Головне тут полягає в тім, як пише В. Босенко, що «Вже в цьому переході в цілком нове, в нездоланності такого необхідного неминучого переходу ми можемо бачити основу і передумову тенденції нескінченного сходження як необхідності. Необхідність цієї тенденції полягає в самій природі суперечливості, в неминучості розгортання суперечностей у вигляді заперечення і розв'язання, в результаті чого відбувається

новоутворення як деякий новий синтез. Само собою зрозуміло, що тут реалізується все та ж поступальність. При цьому неважливо в питанні про нескінченне сходження, що якась-то річ, в якійсь-то даній, конкретній, розглядуваній системі, формі руху (хімічної чи органічної) буде в структурному відношенні дещо відносно більш складною (чи більш простою), ніж попередня, головне (і це стосується способу існування матерії взагалі), що в результаті розв'язання суперечностей в принципі народжуються (стрибкоподібно) нові і нові якості, знімаючи в собі попередні якості і які включають їх в новий синтез. І так нескінченно» [2, с. 184–185]. Завершенням такого нескінченного сходження і є перехід світу (Всесвіту, природи) в форму людського буття, в світ людини. В цьому полягає світоглядний зміст принципу діалектичного розвитку. Але цей же об'єктивний момент передбачає й зворотній – теоретичне освоєння людиною світу, тобто освоєння його таким, яким він є, тому й об'єктивно. Однак, загалом таке освоєння світу є не щ інше як, знову таки, перехід світу у форму людського знання, що й здійснюється в пізнанні. По суті це відтворення (в стислому, скороченому вигляді) шляху становлення світу людиною, але цей шлях вже реалізується в пізнанні, скерованому зворотно на світ. Якщо прийняти до уваги, що пізнання є узагальнення (одержання поняття) то ця реконструкція руху світобудови в напрямку людини, але вже в пізнанні, за думкою М. Булатова, виглядає так: «Якщо ми пізнаємо навіть механічне явище, то воно не зразу, не безпосередньо потрапляє в голову: воно проходить через фізичні прилади, через наші очі, тобто відповідні фізико-хімічні і біологічні реакції, через кору великих півкуль (в якій матеріально закріплений суспільний соціальний розвиток людини), іншими словами, воно послідовно зазнає всі ті трансформації, які являються етапами світової історії. І результатом всіх цих трансформацій, його резюме і є загальне. Вихідне явище переживає всі покладання і заперечення, які пережила раніше матерія, щоб дозріти, розвинути до ступеня поняття. Тільки тому, що з поля нашого зору випадає вся ця історія, нам і здається, що ми безпосередньо знаходимо загальне в речах» [4, с. 115].

В цьому плані цікавою, а тому заслуженою на увагу, є ідея В. Босенка стосовно співпадіння онтогенезу і філогенезу. Зміст її наступний: «При розгляді сходження в русі (розвитку) пізнання, мислення, де виявляється його «механізм» немов би в чистому вигляді, передбачається дещо подібне і в самій дійсності, що існувало б поза і до появи руху пізнання і слугувало об'єктивною підставою і змістом такого явища як сходження в мисленні. Зрозуміло, що мова не йде про якусь-то точну копію. Свідомість з її особливістю і в філогенетичному, і в онтогенетичному плані сама є результат (продовження), підсумок, продукт деякого сходження в саморозвитку дійсності, а не просто копія. В онтогенетичному плані вона виступає як вираз філогенезу сходження на шляху до себе. Досягнувши такого рівня розвинутості, яким являється рух (розвиток) мислення, це сходження в саморозвитку дійсності знаходить в сфері мислення свій концентрований, узагальнений вираз. В кожному випадку пізнання воно виявляється як заключений в онтогенезі філогенез. Тут немов би в знятому вигляді працює «механізм» сходження, який мав місце в передісторії пізнання і є сходженням на шляху до нього. Звідси сходження в пізнанні являється деяким результатом і продовженням розвитку і сходження, в тому числі і сходження від сходження в дійсності в сходження в пізнанні, в мисленні. Але це не два різних сходження, а одне в своєму розвитку, як тотожності відмінностей, як лише різні

вирази однієї сутності (в русі мислення воно очищене від випадковостей і частковостей). Своє продовження вона одержує безпосередньо зі сходження у формі суспільної практики з відтворення сходження в суспільній формі руху» [2, с. 190–191].

В узагальненому гранично широкому значенні, одержане в результаті становлення, переходу світу в свідомість (мислення) знання є сукупність наук («система людського духу», як висловився б Й. Фіхте). Ця сукупність і становить собою науковий світогляд, а філософія, зокрема філософська діалектика являє собою невід'ємну складову (ланку) цієї сукупності, а тому й елементом наукового світогляду. Причому, предметом діалектики (й філософії) і являються мислення, знання, сукупність наук, але з боку законів і форм їх розвитку. «Мислення» для філософії (для діалектики як особливої науки) – пише Е. Ільєнков, – це насамперед всього знання в повному обсязі його розвитку, знання в його становленні, тобто процес історичного розвитку реального знання, тобто природознавства і наук про історію. «Мислення» і постає тут як історія всіх наук, включаючи сюди, зрозуміло, і філософію як особливу, окрему науку. Закони і форми розвитку цього мислення і складають специфічний предмет філософії. Це зовсім не форми і закони особливого – «філософського» – пізнання світу. Це закони і форми мислення і фізика, і економіста, і біолога, і антрополога, і лінгвіста, і, зрозуміло, самого філософа. Це саме всезагальні форми пізнання і природи, і самого мислення» [14, с. 363–364]. Однак світоглядне значення філософської діалектики не обмежується даною обставиною. Справа в тім, що в системі наукового світогляду діалектика виконує функцію науки не просто про закони мислення (знання, наук) взагалі, а являється наукою про ці закони як закони (і форми) логіки пізнання, наукою про всезагальні закони і форми перетворення (переходу) дійсності в думку, теоретичне оволодіння людиною світу. Саме «Постільки, – наголошує Е. Ільєнков, – діалектика і виступає як логіка, як наука про мислення, як наука про теоретичне і практичне оволодіння, освоєння світу суспільною людиною. В цьому й полягає її першорядне, велике світоглядне значення, роль і функція» [14, с. 365].

Як це вже видно, з наведеного твердження Е. Ільєнкова випливає, що світоглядне значення діалектики не обмежується її функцією бути наукою лише про теоретичне (пізнавальне) оволодіння світу, а й наукою про практичне оволодіння людиною цього світу. А це вже інший, суб'єктивний план, суб'єктивне значення світоглядного відношення «людина – світ». Отже, цей план полягає в духовно-практичному, а ширше в практичному освоєнні людиною світу. Таке освоєння є зворотнім стосовно теоретичного (об'єктивного). Якщо останнє можна позначити як рух від об'єкта до суб'єкта, то практичне (суб'єктивне) – від суб'єкта до об'єкта. Як відомо, формами духовно-практичного освоєння світу являються, зокрема, релігія і мистецтво. Особливістю такого освоєння, на протиположності теоретичному (об'єктивному), є те, що світ відтворюється в перетвореній, ідеальній формі, тобто, у формі потреби, бажання, у формі належного, а не суцього. До речі, у філософській літературі має місце точка зору, що і філософія являється формою духовно-практичного освоєння людиною світу, що філософія виникла і є не просто як наука, відмінна від інших наук за своїм предметом, а і як особлива форма суспільної свідомості, як тип світоглядного знання. Тобто, як форма теоретичного світогляду філософія, звичайно, виникла в процесі становлення наукового знання, але як форма суспільної свідомості,

що виникла в руслі історичної зміни типів духовно-практичного світогляду (міфологія, релігія) і в руслі історичної первинності виникнення форм духовно-практичного освоєння світу (релігії, моралі, мистецтва) філософія з самого початку була спрямована на вироблення цілісного світорозуміння. Але здійснюючи це теоретичними засобами вона формувала особливий тип знання – *світоглядний*. Така позиція чітко простежується в працях відомого українського філософа М. Злотіної, про що вона пише наступним чином : «Сутнісною особливістю філософського знання, виділяючої його в особливий, відмінний від спеціально-наукового, тип знання, являється те, що це знання носить світоглядний характер, відображає світ у його відношенні до людини. У світоглядній природі філософського знання знаходять свій вираз специфіка філософії, як особливої форми суспільної свідомості і спрямованість філософського пізнання на відшукування «межових підстав» людської діяльності, теоретичного і духовно-практичного відношення людини до світу. Мова в даному випадку йде про специфіку філософського знання безвідносно до конкретно-історичної форми його спрямованості і її усвідомлення в тих чи інших філософських концепціях» [13, с. 223].

Якщо є взяти не лише духовно-практичне, а власне практичну діяльність то суб'єктивний вимір відношення «людина – світ» полягає в переході, в перетворенні знання (науки) в реальність, а тому цей вимір виступає, зокрема, в створенні «предметного тіла цивілізації». *Діалектика* такого зворотного об'єктивному, теоретичному переходу (перетворенню) постає в аспекті діалектики як методу діяльності, як методу перетворення (зміни) діяльності шляхом створення «світу людини», тоді як об'єктивний (теоретичний) вимір (перехід світу в форму людського знання, в тому числі й наукового) складає аспект діалектики як логіки і теорії пізнання, інакше кажучи, діалектики як методу пізнання. Саме всезагальні закономірності взяті в єдності об'єктивного (пізнання, теоретичне освоєння людиною світу) і суб'єктивного (діяльність, практичне освоєння людиною світу) моментів складають собою основне світоглядне значення діалектики. Адже остання, за думкою Е. Ільєнкова, є «Наука про закони перетворення «дійсності в думку» (тобто про закони пізнання, про закони вищої форми відображення), а думки – в дійсність (тобто про закони практичної реалізації понять, теоретичних уявлень – в натурально-природному матеріалі і в історії).

Теорія і практика (тобто відображення і дія на основі відображення) і пов'язуються таким чином, в один процес, що управляється одними й тими ж – і саме діалектичними законами – законами логіки і пізнання і практичної діяльності» [14, с. 365]. «Тому справедливо буде сказати, що світоглядне значення філософської діалектики...», резюмує Е. Ільєнков, це значення її «...як науки про мислення і його законах, як логіки і теорії пізнання світу людиною, як науки про закони розвитку всього наукового світогляду, тобто всього людського мислення, що реалізує себе в науках і практичних справах» [14, с. 365]. В цілому ж діалектика як загальна теорія розвитку «спрацьовує» тут таким чином: перехід буття в знання суть прямий перехід, і навпаки, знання (ідеального) в буття – зворотний перехід. Однак, відмінність між обома переходами істотна: буття як результат другого переходу відрізняється від висхідного буття (початок першого переходу) тим, що буття як результат є вже поєднанням (синтезом) буття і знання (поняття), що й виявляється в практично створеній речі.

Цю діалектику влучно підмітив Г. Гегель, коли писав: «Тим самим в цьому результаті пізнання відновлене і поєднане з практичною ідеєю; знайдена в наявності дійсність визначена в той же час як здійснена абсолютна ціль, але не так, як в пошуковому пізнанні, тільки як об'єктивний світ, позбавлений суб'єктивності поняття, а як такий об'єктивний світ, внутрішня основа і дійсна сталість якого є поняття. Це абсолютна ідея» [10, с. 287]. Як відомо, під абсолютною ідеєю (в даному випадку) Г. Гегель розумів діалектичний метод. Тобто, абсолютна ідея як єдність теоретичного (пізнавального) і практичного виступає в якості діалектичного методу. Це додатково засвідчує, що світоглядне відношення «людина – світ», яке виявляє себе у суб'єктивному (практичному) і об'єктивному (теоретичному) вимірах має свою внутрішню єдність в діалектичному методі.

Однак, відношення «людина – світ» «породжує» світоглядні проблеми не лише в контексті об'єктивного та суб'єктивного (в тому числі пізнавального, тобто теоретичного і практичного), а й в контексті усвідомлення самого світу як цілого (поняття «світ в цілому»). Зрозуміло, що й в цьому плані людина продовжує залишатися невід'ємним елементом (компонентом) відношення до світу. Яким же чином усвідомлюється тоді поняття «світ в цілому?». Людина відноситься до світу в якості суспільства, в свою чергу, останнє відноситься до природи (світу природи). Постає закономірне питання: до чого ж відноситься вже природа? Саме тут і виникає потреба в усвідомленні поняття «світ в цілому». Останнє поняття позначає собою ту граничну межу, яку уява людини долає, щоб усунути бар'єри наявно даного буття. Саме завдяки цьому людина спроможна вийти на фундаментальні світоглядні проблеми, вирішення яких можливе на основі лише діалектичного методу мислення. І взагалі, варто звернути увагу на той факт, що «відкриття загальних законів», власне, стало основою науково-філософського вирішення цієї сукупності світоглядних ідей [13, с. 223]. До таких проблем відносяться, зокрема, – про початок і кінець світу (як і людини), його кінечність і нескінченність (в просторі і часі), сенс існування людини тощо. До речі, навіть людина на рівні буденної свідомості замислюється (якщо вона мислить) над згаданими проблемами. За думкою німецького мислителя І. Канта це є природна схильність людини до філософування (до метафізики, що аж ніяк не заважає ставити питання про можливість метафізики (філософії) як науки. Стосовно цього варто нагадати думку самого філософа: «... цей вид знання треба розглядати в певному сенсі як даний, і метафізика є реальною, нехай і не як наука, та бодай як природна схильність (*metaphysica naturalis*). Адже людський розум, порушуваний власною потребою, й зовсім не зі спонуки самої лише марнославності всезнайства, нестримно доходить до таких питань, на які не можна дати відповідь через ніяке емпіричне вживання розуму і запозичені звідти принципи; тому в усіх людей, щойно тільки їхній розум розширюється до спекуляції, справді в усі часи була й завжди лишатиметься якась метафізика. А тому і щодо неї постає питання: *Яким чином можлива метафізика як природна схильність?* – тобто як і з природи загального людського розуму виникають питання, що їх чистий розум задає собі й спонукуються своєю власною потребою, як може, відповісти на них.

Та позаяк у всіх дотеперішніх спробах відповісти на ці природні питання, наприклад чи має світ початок, а чи існує одвічно і т. ін., завжди знаходилися не уникненні суперечності, то не можна вдовольнитися лише природною схильністю до метафізики, тобто самою чистою розумовою спроможністю, із якої, щоправда,

завжди виростає якась метафізика (хай там яка вже не є...)» [16, с. 49]. Не підлягає сумніву правомірність викладеної думки німецького мислителя, тим більше, що зміст її, смисл доводиться реальністю, тобто, що існуючі проблеми справді існують. Інша справа, як їх вирішити, яким адекватним методом користуватися при цьому. І. Кант зробив правомірну спробу запровадити задля цього діалектику, вважаючи, що оскільки досвід людини обмежений в осягненні вказаних проблем, то тут і вступає в свої права діалектика як специфічна діяльність «чистого» (вже власне філософського) розуму. Стосовно цього М. Булатов зауважує: «Основою для розуміння кантівської діалектики являється уява про обмеженість досвіду. Знання простягається настільки, наскільки простягається сприйняття. Але людина не може задовольнитися цим, вона бажає знати й те, що знаходиться за межами досвіду, тобто знати не частину реальності, а ціле. Тому розсудок переходить межі досвіду і, розправляючи крила, спрямовується до речей в собі. Таким чином він стає розумом» [5, с. 122].

За І. Кантом, оскільки в безпосередньому досвіді не може бути дана кінецьність чи нескінченність світу, але розум намагається все ж осягнути вказану кінецьність чи нескінченність (пізнати світ як ціле) то він (не маючи опори в досвіді) впадає в антиномію, тобто в суперечність. Йдеться про те, що можна рівним чином довести, що світ кінецьний, тобто, що він має початок в часі і обмежений також в просторі і можна рівним чином довести, що світ не має початку в часі і меж в просторі, він нескінченний і в часі і в просторі. Суперечність, тобто, діалектика розуму виявляється в тім, що доказ тези (першого положення) відбувається завдяки доказу неможливості (хибності) протилежного (контрадикторного) положення, тобто антитези. Припускаючи першопочатково, що істинною є антитеза (світ не має початку в часі і меж в просторі, він безкінечний і в часі і в просторі), ми однак, виявляємо в цьому суперечність, тобто неможливість такого припущення, бо мислити в одному положенні, тобто антитезі, водночас і протилежне, тобто тезу неможливо (адже це суперечить законам логіки) а відтак, воно не є істинним, а істиною є теза. Але таким же чином обстоїть справа і з тезою, в якій теж виявляється суперечність, доводиться істинність, таким чином, протилежного – антитези. Для І. Канта головне в справі спростування положення – це вияв внутрішньої суперечності в ньому. Слід зауважити, що кантівський підхід до вирішення вказаної важливої світоглядної проблеми все ж не є позитивним, адже діалектика в нього негативна, тобто протилежності ним не поєднуються, а виставляються лише сама протилежність. Хоча діалектика, тобто суперечності, за твердженням філософа, є, все ж, необхідною властивістю розуму бо вони виникають з необхідністю саме тоді, коли людський розум прагне (а він завжди прагне) знати значно більше аніж це дозволяє йому досвід. Оцінюючи в цьому сенсі раціональний смисл трансцендентальної діалектики І. Канта М. Булатов робить справедливий висновок: «...трансцендентальна діалектика є неперехідне завоювання людської думки. Це – така структура розуму, яка в різних формах і виявах завжди відтворювалась і відтворюється. Кант був першим, хто її усвідомив, розробив, але ще потрібні духовні зусилля, щоб зрозуміти її всезагальність і незалежність від других образів діалектики. Адже вихідна ідея Канта в цьому випадку була ідея обмеженості досвідного знання, а воно завжди, не дивлячись на розширення його меж, було і залишається таким; і завжди людський розум буде прагнути за межі досвіду, щоб зрозуміти чи уявити, який світ в цілому, яка душа в своїй «останній» сутності, на чому засновується свобода волі і як вона пов'язана з

причинністю. До такого роду вічних питань відносяться і питання про походження свідомості, психіки чи виникає вона чи в зародковому вигляді існує першопочатково; який смисл життя людини, і чи є він взагалі; добра чи зла людина за своєю природою і т.д. Філософські проблеми мають граничний, межовий характер, і всі вони, не дивлячись на зусилля філософії і науки, залишається до цих пір до кінця нез'ясованими, а отже, підлягають тій діалектиці, яка поставлена у Канта» [5, с. 136]. Додамо: вказані проблеми мають статус не лише філософських, а філософсько-світоглядних, а, зрештою, й світоглядних. Тим більше сам М. Булатов цілком обгрунтовано, в цьому плані, робить висновок: «Необхідність суперечностей у світогляді і їх розробка у вигляді антиномій становлять ядро трансцендентальної діалектики Канта» [7, с. 23].

На відміну від І. Канта світоглядну проблему кінечності і безкінечності, початку і кінця світу Г. Гегель розв'язує «позитивно-діалектично». «В цьому питанні, – зауважує М. Булатов, – Гегель відрізняється від Канта. Останній в 1-й антиномії, прагнучи показати, що світ і має початок в часі і просторі і не має його (теза і антитеза). Кант, проте, не зміг поєднати ці протилежності. У Гегеля початок і кінець, кінечне і безкінечне діалектично поєднані. Крім того, якщо Кант вважав, що антиномія виникає з спроби досягнути «світ в цілому», то, згідно Гегелю, суперечність кінечного і безкінечного відноситься до світу як сукупності кінечних предметів. Світ же в цілому не є ні кінечний, ні безкінечний – він вічний, а вічність є не час, а швидше відсутність часу, позачасовість» [6, с. 260].

Але світоглядне відношення «людина – світ» як гранично загальне передбачає не лише постановку питання кінечності чи нескінченності світу (в просторі і часі), а тому з необхідністю постановки питання про походження світу в цілому і його об'єктів, а й питання про те, з чого походить рух (зміна, розвиток). Адже продуктивна уява людини, її розум і тут долають бар'єри наявно даного (обмеженого досвіду) і вийти за межі світу як цілого, його горизонту. В цьому плані можна виділити дві філософсько-світоглядні позиції, що ґрунтуються на протилежному розумінні джерела руху (зміни, розвитку), його мотивації. Стосовно першої, то вона заснована на ідеї, що всезагальний рух світу в цілому і його частинах має свою причину поза цим світом. Тобто, рух немов би надавався світу, його речам зовнішньою, позаприродною силою. Але зведення причини руху до зовнішньої сили веде з необхідністю відмови пояснення джерела походження цієї сили, або ж до визнання божественного першопочатку. Зокрема, І. Ньютон та інші його сучасники і дотримувались тієї позиції, що усякому руху притаманне зовнішнє джерело (абсолютний першопочаток, бог). Наведемо, в цьому плані, характерне висловлювання Р. Декарта: «Бог – першопричина руху; він постійно зберігає в світі однакову його кількість. Досліджуючи природу руху, нам потрібно перейти до розгляду його причини. Так як остання може розглядатися подвійно, то ми почнемо з неї як первинної й універсальної, викликаючої взагалі усі рухи, які маються в світі; після цього ми розглянемо її як часткову, в силу якої усяка частинка матерії набуває рух, яким вона раніше не володіла. Що стосується першопричини, то мені здається очевидним, що вона може бути тільки Богом, могутність якого створила матерію разом з рухом і спокоєм і своїм звичним сприянням зберігає в універсумі стільки ж руху і спокою, скільки вона вклала в нього при створенні. Адже, хоча цей рух тільки модус рухомої матерії, проте його є в ній певна кількість, яка ніколи не зростає і яка

не зменшується, не дивлячись на те, що в деяких частинах матерії його може бути то більше, то менше» [12, с. 367].

Але рівним чином філософи намагаються вбачити мотивацію руху (зміни і розвитку) в самому ж світі. Так, в докритичний період своєї творчості І. Кант здійснив геніальну спробу створення історії природи. Йдеться про відому космогонічну гіпотезу, за допомогою якої мислитель пояснює походження світобудови, утворення небесних тіл і причини їх руху загальними законами руху матерії у відповідності з теорією Ньютона. Здогадки І. Канта в цьому плані були достатньо плідними. Для нього рух (механічний) іманентно притаманний матерії і, головне, мислитель застосовує діалектику притягання і відштовхування (як протилежностей, що взаємодіють). Ось його думки:

Перша: «В наповненому ... просторі всезагальний спокій триває тільки одну мить. Елементи, яким притаманні сили для приведення один одного в рух, мають джерело життя в самих собі. Матерія з самого початку прагне до формування» [15, с. 157].

Друга: «Проте природа має в запасі ще інші сили, які проявляються головним чином тоді, коли матерія розкладена на дрібні частинки; завдяки їм ці частинки відштовхують одна одну і своїм опором силі притягання породжують той рух, який являє собою як би довговічне життя природи» [15, с. 157].

Третя: «Уявивши світ в стані найпростішого хаосу, я пояснив великий порядок природи тільки силою притягання і відштовхування – двома силами, які однаково достовірні, однаково прості і разом з тим однаково первинні і всезагальні. Обидві вони запозичені мною з філософії Ньютона» [15, с. 131]. Ці дві сили І. Кант називає законами природи. При всьому тому, що І. Кант намагався свою космологічну гіпотезу примирити з ідеєю про божественну доцільність існуючого в природі, він наполегливо доводив, що рух не був наданий планетам Сонячної системи богом, а є результатом дії цілком певних фізичних причин.

Особливого звучання стосовно діалектичного, а не зовнішнього розуміння мотивації руху (зміни, розвитку) набуває позиція Ф. Шеллінга. «В природі, – пише він, – все неперервно прагне *вперед*; основу цьому потрібно шукати в початку, який, будучи невичерпним джерелом *позитивної* сили, знову і знову збуджує рух і неперервно підтримує його. Цей *позитивний* початок є перша *сила природи*. Проте деяка невидима влада примушує усі явища світу здійснювати вічний коловорот. Останню основу усього слід шукати в *негативній* силі, яка, неперервно обмежуючи дію позитивного початку, повертає всезагальний рух до його джерела. Цей *негативний* початок є *друга* сила природи. Обидві ці сили, що постають водночас в єдності і боротьбі, ведуть до *ідеї організовуючого початку*, формуючого світу в *систему*» [20, с. 93].

Але Ф. Шеллінг не лише проголошує, що протилежні сили є джерелом руху, а й вбачає в їх єдності і боротьбі, взаємодії джерело утворення взагалі речей природи. Яким чином? За думкою мислителя усе життя природи скеровується до здійснення нескінченного в кінечному, а звідси в природі ми і знаходимо дію двох сил: сили позитивної, прагнучої в нескінченність і яка проявляється в неперервній продуктивності природи, і сили негативної, обмежуючої і визначаючої дію першої сили. Взаємодія цих протилежних сил виявляється в неперервному утворенні продуктів, в яких ця протилежність приводиться до єдності так, що кожний продукт

природи являється єдністю протилежного. Закон цей, згідно Ф. Шеллінгу, проявляється всюди в природі: в явищах магнетизму, електрики, в хімічних сполуках і, нарешті, в органічних істотах (у відмінності статей). Тому, підкреслює філософ, в природі немає нічого мертвого, в ній всюди життя, рух, – скрізь боротьба двох сил. Нарешті, Ф. Шеллінг не оминув питання не лише стосовно протилежних сил та їх значення в продукуванні руху і речей, а й питання про виникнення і зняття протилежності. «Так як послідовність і всі зміни в часі, – зауважує Ф. Шеллінг, – не що інше, як розгортання абсолютного синтезу, яким усе наперед зумовлене, то останню основу усякого руху слід шукати у факторах самого цього синтезу; поміж тим ці фактори – не що інше, як фактори першопочаткової протилежності, отже, й основу усякого руху належить шукати у факторах цієї протилежності. Першопочаткова протилежність може бути знята тільки в нескінченному синтезі, в кінченому ж об'єкті – тільки на мить. Протилежність к кожний момент заново виникає і в кожний момент знову знімається. Це постійне виникнення і постійне зняття протилежності в кожний момент повинне бути останньою основою усякого руху. Дане положення, яке являється принципом динамічної фізики, знаходить собі місце, подібно усім іншим принципам підлеглих наук, в трансцендентальній філософії» [21, с. 362–363]. Отже, вказаний принцип поширюється і на сферу суспільства, бо трансцендентальна філософія є наука про дух, а до останнього, за його думкою, відноситься і суспільство.

Але І. Кант і Ф. Шеллінг зупинилися на протилежності, а постільки істинна мотивація руху залишалася в тіні, адже такою є лише суперечність. Варто нагадати, що протилежність і суперечність не одне і те ж. І таке розрізнення є істотним для адекватного розуміння природи руху (зміни, розвитку). В чому є критерій такого розрізнення? Протилежність це таке відношення двох стрін, коли кожна з них визначається другою і тому кожна з них є моментом їх загального співвідношення. І в той же час кожна з сторін визначена сама собою і тому є самостійною. Суперечність же є таке відношення двох сторін коли кожна з них в своїй самостійності містить другу і, таким чином, самостійність обох виявляється виключаючою. Саме «виключаюча самостійність» суть умова, мотивація до саморуху (зміни, саморозвитку). «Суперечність же, – проголошує Г. Гегель, – є корінь усякого руху і життєвості; лише оскільки дещо має в самому собі суперечність, воно рухається, має спонукання і діяльне» [9, с. 65]. «Рівним чином, – продовжує Г. Гегель, – внутрішній, справжній саморух, *спонукання* взагалі (прагнення чи напруга монади, ентелехія абсолютно простої сутності) – це тільки те, що дещо *в самому собі* і його відсутність, *негативне його самого* суть в одному і тому ж відношенні. Абстрактна тотожність з собою ще не є життєвість; від того, що позитивне є в собі самому негативність, воно виходить зовні себе і починає змінюватись. Таким чином, дещо життєве, тільки коли воно містить в собі суперечність і є саме та сила, яка в стані вміщувати в собі цю суперечність і витримувати її» [9, с. 66]. Як це видно, Г. Гегель при характеристиці суперечності вживає терміни «життєва сила», «корінь» тощо, а в сучасних дослідженнях вживається часто (поряд з вказаними) і «джерело руху». Однак справа тут не так однозначна. Стосовно цього заслуговує на увагу наступна думка М. Булатова: «Тут, – зауважує він, – доречно відзначити один давній пересуд. Часто у філософській літературі можна зустріти положення про те, що суперечність (діалектична) є «джерело руху», «життєва сила» його, імпульс, рушійна сила і т. д.

При цьому, правда, така сила не ототожнюється з вічним двигуном Аристотеля, тому що останній знаходиться поза світом. Відношення «світ – вічний двигун», зовнішній поштовх усунені. Але це відношення при вказаному підході перетворюється у внутрішнє: *всередині* руху є джерело, сила і т.ін., що являються його причиною. Рух уявляють як машину, у якій всередині є мотор. Він то і виробляє, продукує рух. Але тоді це вже не *саморух*, він, як вважають, має причину – суперечність. Тут ми бачимо останній притулок механіцизму. Класичний механіцизм уміщував «мотор» далеко від нас, за межами світу, а цей – в саму глибину його. Але ж змінюється не суть, а лише місцерозташування «мотору», джерела руху.

Усі подібного роду вирази потрібно розуміти як метафори, як образи, в яких людина хоче зробити наочним те, що до цього неспроможне: суперечність» [4, с. 102–103]. М. Булатов справедливо вважає, що рух і є суперечність, як і навпаки, суперечність є рух. На підтвердження цієї думки він посилається на переконливе твердження Г. Гегеля наступного гатунку: «...суперечність не слід вважати просто якоюсь-то ненормальністю, що зустрічається лише де-не-де: вона є негативне в своєму істотному визначенні, принцип усякого саморуху, що полягає не більш як в зображенні суперечності. Сам зовнішній чуттєвий рух є безпосереднє наявне буття суперечності. Дещо рухається не так, що воно в цьому «тепер» знаходиться тут, а в другому «тепер» там, а тільки так, що в одному і тому ж «тепер» знаходиться тут і не тут, в один і той же час знаходячись і не знаходячись в цьому «тут». Необхідно погодитись з стародавніми діалектиками, що вказані ними суперечності в русі дійсно існують; але звідси не слідує, що руху тому немає, а слідує, навпаки, що рух – це сама наявна суцільна суперечність» [9, с. 66]. Звідси, єдиною відмінністю між рухом і суперечністю є та, що перший володіє чуттєвою достовірністю, як дещо зовнішнім чином дане, як явище, а друга – як не володіюча чуттєвою достовірністю, як дещо внутрішнє, як сутність руху, що досягається логікою діалектичного мислення. Можна сказати, що постійне виникнення і одночасне розв'язання вказаної суперечності і є саме рух.

Отже, діалектична суперечність є законом пізнання, який дозволяє вирішити фундаментальну світоглядну проблему природи руху. Тобто, світоглядний смисл діалектичної суперечності і полягає в тім, що усувається необхідність пошуку якоїсь-то зовнішньої сили, що приводить природну, суспільну чи духовну організацію в рух, а що саме всередині них («всередині себе») полягає мотивація їх до руху (зміни, розвитку).

Однак, незважаючи на те, що філософію не можна ототожнювати з світоглядом, адже останній є уся сукупність уявлень, знань, наук про світ і людину у їх відношенні (єдності), а філософія при цьому являється лише однією з них і в якості діалектики є наукою про закони розвитку всього вказаного наукового світогляду (мислення взагалі, що реалізує себе в науках і практичних справах), тим не менше, в межах самої філософії існує стала традиція вичленовування двох протилежних світоглядів – матеріалістичного і ідеалістичного. Загалом, наявність останніх викликана способом (методом) розв'язання тієї проблеми (яка є трансформацією проблеми, в свою чергу, проблеми, вираженої в світоглядному відношенні «людина – світ»), а саме проблеми відношення (єдності) суб'єктивного і об'єктивного (мислення і буття, ідеального і реального). Зрозуміло, що вказана проблема, оскільки вона вплетена в більш загальне відношення «людина – світ», вирішується згідно характеру

вирішення проблеми саме цього загального відношення, про що, в основному, вже йшла мова вище. Але історична і логічна метаморфоза світоглядних позицій матеріалізму засвідчує про істотну діалектику цього процесу. Про що йдеться? Отже, позиції вказаних двох напрямків протилежні стосовно розв'язання фундаментальної філософської проблеми, про яку Г. Гегель писав так: «завдання ... новітньої німецької філософії визначається в тому напрямку, що вона взагалі повинна тепер зробити своїм предметом і досягнути саму ту єдність мислення і буття, яка є основною ідеєю всієї взагалі філософії, тобто схопити серцевину необхідності, поняття» [8, с. 462]. Протилежність вказаних напрямів полягає загалом в тім, що матеріалізм виводить мислення (ідеальне, свідомість) з буття (матерії, природи), а ідеалізм, навпаки, – буття (матерію, природу) з мислення (ідеального, свідомості). Відомо, яке значення надавалось у філософії марксизму поділу філософії на матеріалізм та ідеалізм. Причому критерієм такого поділу є, за Ф. Енгельсом, протилежне вирішення основного питання філософії, яке має дві сторони. Перша стосується проблеми первинності і вторинності (мислення чи буття, ідеального чи реального), а друга – проблеми пізнаваності світу (пізнаваний чи непізнаваний світ). Обидві сторони основного питання філософії, на думку К. Маркса і Ф. Енгельса, розв'язуються на основі практики наукового пізнання та реальної (матеріальної) практики перетворення світу. Однак це вже дещо інша тема. Тут варто лише сказати, що ідея поділу основоположниками марксизму філософії на матеріалізм та ідеалізм не є унікальною, як і формулювання ними основного питання філософії. Позначаючи розум, ідеальне терміном «Я» (інтелігенція), матеріалізм догматизмом, німецький філософ Й. Фіхте писав: «В досвіді нерозривно пов'язані одна з другою *рiч* – те, що повинне бути визначене незалежно від нашої свободи і на що повинне бути спрямоване наше пізнання, і *інтелігенція*, тобто, те, що повинне пізнавати. Філософ може відволікатися від того або від другого, тим самим він відволікається від досвіду і підноситься над ним. Якщо він відволікається від речі, то в якості основи пояснення досвіду у нього залишається інтелігенція *в собі*, тобто абстрагована від її відношення до досвіду; якщо він відволікається від останньої, то в нього одержується *рiч в собі*, тобто абстрагована від того, що вона зустрічається в досвіді. Перший образ думки називається *ідеалізмом*, другий – *догматизмом*.

Можливі – в чому повинне переконатися це дослідження – лише ці дві філософські системи. Згідно першої системи, уяви, що супроводжується чуттям необхідності суть продукти інтелігенції, що передбачається в їх основі, згідно з останньою – продукти речі в собі, що передбачається в їх основі» [19, с. 451–452]. На думку філософа, «Ні та, ні друга з цих систем не може прямо спростувати протилежну, бо їх спір є спір про перший принцип, що не виводиться; кожна з них, як тільки буде визнаний її принцип, спростовує принцип другої; кожна заперечує все в протилежній, і в них немає жодної спільної точки, виходячи з якої вони могли б прийти до взаємного розуміння і згоди. Навіть коли, здавалося б, вони згодні у відношенні слів якого-небудь положення, кожна з них розуміє їх в різному значенні» [19, с. 455]. «Звичайно, – зауважує Й. Фіхте, – можуть уживатися одна з другою уяви про самостійність Я і про самостійність речі, але не сама самостійність того й другого. Лише що-небудь одне може бути першим, першопочатковим, незалежним: друге вже тим самим, що воно друге, стає необхідно залежним від першого, з яким воно повинне бути поставлене в зв'язок» [19, с. 458]. «Зі сказаного, – робить висновок

Й. Фіхте, – впливає разом з тим, абсолютна несумісність обох систем, адже те, що впливає з однієї, скасовує висновки другої; впливає, отже, неминуча непослідовність їх змішання воєдино. Всюди, де здійснювались подібні спроби, частини не підходили одна до другої і де-небудь утворювалась величезна прогалина. Той, хто надумав би засумніватись в тільки що сказаному, повинен був би показати можливість подібного поєднання, яке є безпосередній перехід від матерії до духу і навпаки, або, що цілком те ж, безпосередній перехід від необхідності до свободи» [19, с. 457]. Звичайно, Й. Фіхте вважав, що матеріалізм стосовно умогляду не філософія, а безсиле твердження і запевнення, бо лише ідеалізм є єдино можливою філософією, але це вже дещо інше питання.

Однак, важливим в світоглядному сенсі є питання стосовно тих процесів, які ведуть (в теоретичному і соціально-практичному вимірах) до усвідомлення відносності протилежності матеріалізму та ідеалізму. В чому це простежується? В тому, що «... матеріалізм та ідеалізм спираються на певні факти з життя природи, суспільства, людини, узагальнюють їх і обидва постають як одnobічні філософські напрями. Ф.В. Шеллінг був перший, хто це помітив, і він намагався знайти такий принцип, який би виключав таку одnobічність. З цією метою він розвинув «філософію тотожності», згідно з якою ідеальне та реальне не мають пріоритету одне відносно іншого, а є рівноправні моменти чи сторони в структурі цілого. І ця конструкція мала сенс, бо остаточно нам невідомо, чи виникає ідеальне в процесі розвитку матерії, чи праві були ті мислителі, які вважали, що в фундаменті матерії завжди існує властивість, схожа з відчуттям чи психічним (Геккель, Мюллер, де Шарден), але недоступна спогляданню і спостереженню» [3, с. 163]. Крім того «... в Новий час були пророблені всі основні варіанти реалізму і ідеалізму, і жоден не дав задовільного розв'язання названої проблеми. Об'єктивною основою тут став загальний стан епохи, коли була досягнута деяка рівновага суб'єктивного і об'єктивного, ідеального і реального, свідомого і безсвідомого в людській діяльності. Це прямо виражається в системі Шеллінга; діяльність у нього – головне поняття, у нього не тільки людина, а й природа є суб'єкт» [5, с. 274].

Але і Г. Гегель в своїй «Науці логіки», можливо не усвідомлюючи того, показав, що протилежність мислення і буття не є істотною для діалектичної теорії мислення. Йдеться про те, що в логіці як діалектиці основним принципом виступає тотожність (єдність) буття і мислення. А втіленням цієї тотожності є категорії логіки. Саме в них і через них буття і мислення поєднані і тому вони всезагальні, кожна категорія несе в собі визначеність і того, і другого. І це природно, бо в діалектиці протилежності завжди поєднані. Отже, звідси впливає, що протилежність матеріалізму та ідеалізму тут відходить на задній план, разом з проблемою первинності і вторинності. Навпаки, у філософській теорії пізнання, де має місце протилежність суб'єкта і об'єкта (свідомості і предмета) і яка має бути усунена у формі знання постає питання стосовно «рушійної сили» суб'єктно-об'єктного поступу, пізнавальних відношень свідомості і предмету. А це питання тягне за собою висновки матеріалістичного або ідеалістичного характеру. Наприклад, Г. Гегель у своїй теорії пізнання, зміст якої він розкриває в творі «Феноменологія духу», послідовно проводить думку, що розрізнення знання про предмет і самого предмету як предмету знання здійснюється свідомістю. Мислитель так і пише: «... будь-який додаток від нас зайвий не тільки в тому аспекті, що поняття і об'єкт, критерій і те, що

треба перевірити, вже наявні в самій свідомості: адже й ми будемо позбавлені клопоту порівнювати їх обох і *досліджувати* у властивому значенні цього слова, отже, якщо свідомість сама себе перевіряє та досліджує, то нам і в цьому аспекті лишається тільки придивлятися. Бо свідомість, з одного боку, – це усвідомлення об'єкта, а з другого – самоусвідомлення, усвідомлення того, що є для неї істиною, і усвідомлення свого знання цієї істини. Оскільки і те, і те існує *для однієї свідомості*, вона сама є їхнім порівнянням; *саме ця свідомість* вирішує, чи її знання про об'єкт відповідає цьому об'єктові чи ні» [11, с. 75–76]. Ідеалістичний висновок Г. Гегеля в теорії пізнання очевидний: свідомість суцільний критерій істини, тобто критерій розрізнення знання про предмет і самого предмету, а отже, що є між ними тотожним, а що протилежним (відмінним). «Але практика, – на думку В. Шинкарука, – не тільки знімає протилежність ідеального і реального, суб'єктивного і об'єктивного, вона лежить також в *самій основі* гносеологічної *протилежності* свідомості і об'єктивної реальності, мислення і буття. Пізнавальне відношення людини до світу як суб'єкта до об'єкта *опосередковане її практичним відношенням* до зовнішніх речей. Людина стала протипокладати собі зовнішні предмети, робити їх об'єктами своїх знань і врешті-решт усвідомлювати відмінність знаного і дійсного, мислимого і реального тільки на основі практично-трудової, матеріально-виробничої діяльності. Інакше кажучи, практика і покладає (зумовлює виникнення) протилежності свідомості і об'єктивної реальності і знімає її, в ній, і тільки в ній реалізується тотожність гносеологічних протилежностей ідеального і реального, суб'єктивного і об'єктивного» [22, с. 208]. Зрештою, ідеалізм Г. Гегеля саме в логіці віднаходив і гостро піддавав його критиці матеріаліст Л. Фейєрбах, коли писав «Між тим буття, *не відрізнене від мислення*, буття, яке складає лише *предикат*, чи визначення розуму, є тільки *мислене абстрактне* буття, в дійсності ж *зовсім не буття*. Отже, тотожність мислення і буття виражає тільки *тотожність мислення з самим собою*. Іншими словами: абсолютне мислення не може *відмежуватись від самого себе, воно із себе не може проникнути до буття*. Буття залишається чимось потойбічним... Мислення протиставляє собі буття, але *в межах самого себе*, і тим самим безпосередньо, без утруднення усуває протилежність буття собі самому, адже буття, як протилежність мислення, будучи дане в *мисленні*, є не що інше, як думка... Якщо проста *визначеність в думці* складає сутність буття, як можна буття відрізнити від мислення?» [18, с. 170].

Виклад досліджуваної теми статті показує, що сама по собі філософська діалектика не є світоглядом, а радше методом вирішення світоглядних проблем, тобто таких, що випливають зі змісту відношення «людина – світ». Разом з тим, очевидно, перспективними є подальші дослідження місця діалектики в процесі виділення критеріїв розмежування філософських і соціальних вимірів світогляду, в процесі обґрунтування правомірності чи неправомірності включення етичного, естетичного та інших форм духовно-практичного освоєння світу в сферу науково-світоглядного знання.

Список використаної літератури

1. *Босенко В.* Воспитать воспитателя. Заметки по философским вопросам педагогики и педагогическим проблемам философии / В. Босенко. – К. : Всеукраинский Союз рабочих, 2004. – 352 с.
2. *Босенко В.* Всеобщая теория развития / В. Босенко. – К. : Всеукраинский Союз рабочих, 2001. – 470 с.
3. *Булатов М.* Антропологічний зміст розсудку і розуму / М. Булатов, В. Загороднюк, К Малесв та ін. // Філософська антропология в контексті сучасної епохи. – К. : Стилос, 2001. – С. 139–168.
4. *Булатов М.* Ленинский анализ немецкой классической философии. Логико-диалектические и историко-философские проблемы. / М. Булатов. – К. : Наукова думка, 1974. – 269 с.
5. *Булатов М.* Немецкая классическая философия: в 2 ч. / М. Булатов. – К. : Стилос, 2003. – Ч.1. Кант. Фихте. Шеллинг. – 322 с.
6. *Булатов М.* Немецкая классическая философия: в 2 ч. / М. Булатов. – К. : Стилос, 2006. – Ч.2. Гегель. Фейербах. – 544 с.
7. *Булатов М.* Філософський словник / М. Булатов. – К. : Стилос, 2009. – 575 с.
8. *Гегель Г.* Лекции по истории философии: в 3 кн. / Г. Гегель. – С.–Пб. : Наука, 1994. – Кн. 3. – 572 с.
9. *Гегель Г.* Наука логики / Г. Гегель // Сочинения : в 3 т. – М. : Мысль, 1971. – Т. 2. – 248 с.
10. *Гегель Г.* Наука логики / Г. Гегель // Сочинения : в 3 т. – М. : Мысль, 1972. – Т. 3. – 374 с.
11. *Гегель Г.* Феноменология духу / Г. Гегель. – К. : Основи, 2004. – 548 с.
12. *Декарт Р.* Первоначала философии / Р. Декарт // Сочинения : в 2. т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 297–422.
13. *Злотина М.* Диалектические законы развития как мировоззренческие принципы творческой деятельности / М. Злотина // Практика – Познание – Мировоззрение. – К. : Наукова думка, 1980. – С. 223–239.
14. *Ильенков Э.* философия и культура / Э. Ильенков. – М. : Политиздат, 1991. – 464 с.
15. *Кант И.* Всеобщая естественная история и теория неба. 1755 / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 1. – С. 115–262.
16. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант // пер. з нім. та прим. І. Бурковського. – К. : Юніверс, 2000. – 504 с.
17. *Раскин И.* Научное мировоззрение / И. Раскин // Ільєнківські читання – 2006 ; збірник матеріалів VIII міжнародної наукової конференції. – К. : НАУ, 2006. – С. 134–136.
18. *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего / Л. Фейербах // Избранные философские произведения : в 2 т. – М. : Политиздат, 1955. – Т.1. – С. 136–204.
19. *Фихте И.* Первое введение в наукоучение / И. Фихте // Сочинения : в 2 т. – С.–Пб. : Мифрил, 1993. – Т.1. – С. 442–476.
20. *Шеллинг Ф.* О мировой душе / Ф. Шеллинг // Сочинения: в 2 т. – М. : Мысль, 1987. – Т.1. – С. 89–181.

21. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма / Ф. Шеллинг // Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1987. – Т.1. – С. 227–489.
22. Шинкарук В. Логика, диалектика и теория познания Гегеля / В. Шинкарук. – К. : Изд-во Киевского университета, 1964. – 295 с.

*Стаття: надійшла до редколегії 20.05.2011
прийнята до друку 24.11.2011*

The APPROACHES TO THE WORLDVIEW ISSUES SOLUTION

Vasyl' Lysyj

*Ivan Franko National University of Lviv,
Institute of Philosophy, Department of History of Philosophy
Universytetska str, 1, 79000, Lviv, Ukraine
e-mail: dfilos@franko.lviv.ua*

The article deals with the idea that the worldview problems of man can be solved only on the basis of the dialectical method. It is shown on the example of the "man-world" problem, problems of world's finiteness and infinity, the nature of movement (change, development), logical and historical displays of conventionalities of materialism and idealism as philosophical types of worldview.

Keywords: dialectical method, man, world, worldview, objective, theoretical, subjective, practical, finite, infinite, contradiction, materialism, idealism

МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ И ПУТИ ИХ РОЗРЕШЕНИЯ

Василий Лысий

*Львовский национальный университет им. И. Франко
Философский факультет, кафедра истории философии
ул. Университетская 1, 79000, Львов, Украина
e-mail: dfilos@franko.lviv.ua*

В статье обоснована идея о том, что решение мировоззренческих проблем человека возможно только на основе применения диалектического метода. Это показано на примере таких проблем как «человек – мир», конечности и бесконечности мира, природы движения (изменения, развития), логической и исторической проявлений условности материализма и идеализма как философских типов мировоззрения.

Ключевые слова: диалектический метод, человек, мир, мировоззрение, объективное, теоретическое, субъективное, практическое, конечное, бесконечное, противоречие, материализм, идеализм.