

Граничне обґрунтування в трансцендентальній філософії: головні ускладнення та шляхи їх подолання (Стаття перша) //
Sententiae XI. – 2004. – №2. – С. 18 – 28.

Анотація. У статті розкриваються засади трансцендентального філософування від Декарта до Гусерля. На цьому тлі окреслюються ускладнення трансценденталізму, пов'язані передусім з подоланням методичного соліпсизму та принципу суб'єктивності, на якому заснована філософія модерну.

Ключові слова: граничне обґрунтування, трансценденталізм, апіоризм, методичний соліпсизм, розум, принцип суб'єктивізму.

Аннотация. В статье раскрываются принципы трансцендентальной философии от Декарта до Гуссерля. На этом фоне характеризуются сложности трансцендентализма, обусловленные, прежде всего преодолением методического солипсизма и принципа субъективности, на котором основана философия модерну.

Ключевые слова: конечное обоснование, трансцендентализм, апіоризм, методический солипсизм, разум, принцип субъективности.

Annotation. The article examines the basic principles of transcendentalism from Descartes to Husserl. Against this background the author singles out the difficulties of transcendentalism and makes attempts to overcome methodic solipsism and subjectivity principle on which modern philosophy is grounded.

Key words: eventual ground, transcendentalism, apriorism, methodical solipsism, reason, principle of subjectivity

Суттєвою ознакою європейської традиції філософської рефлексії з античних часів є пошук раціональних підстав буття світу. Починаючи від Арістотеля проблема обґрунтування посідає чільне місце серед інших філософських проблем завдяки усвідомленню того, що логіко-математична аргументація не здатна виправдати ні істинність її власних припущень, ні дійсність її правил доведення. Все, на що вона тільки спроможна, - це переміщення істиннісного значення із припущення (засновку) до висновку, і навпаки, - хибності від висновку до гіпотез (засновків). Арістотелівське розуміння аксіом як фундаментальних принципів, що сприймаються інтуїтивно (оскільки не є доказовими і через це не потребують перевірки) у Новий час радикально переосмислюються і трансформуються у Декарта у прийняття очевидно даного, яким є *cogitas*, у Ляйбніца - "принцип достатньої підстави" (*principium rationis*), який постав загальним методологічним принципом осмислення реальності: все детерміноване підставами, які мають характер очевидності та аподиктичності і які слугують логічним джерелом філософської істини. Ляйбніц наголошує, що на принципі достатньої підстави - як аксіомі - "основывается большая часть метафизики, физики и нравственного учения" [8, 141]. Від того часу пошук свідомістю абсолютно перших підстав становить в суб'єктивному ідеалізмі саму суть суб'єктивності і водночас його онтологічний зміст, оскільки, відкриваючи підстави всього сущого, суб'єктивність здійснює покладання об'єкту. Філософія в своїй метафізичній частині, пише Фіхте, завжди була спрямована на пошук абсолютно першого та цілком безумовного, яке "ничем не обосновывается, но само обосновывает все возможные суждения..., само представляет основание всего обоснованного" [13, 97], що пізніше стали називати граничною підставою, граничним обґрунтуванням (*Letzbegründung*). Під граничним обґрунтуванням розуміється завершене (остаточне) трансцендентально-рефлексивне доведення істин пізнання, а також виправдання та прийняття (легітимація) принципів соціальної практики та форм життя на

засадах “граничних” підстав. Особливо загострюється проблема безумовного як повинності у сфері моралі після проголошення Ніцше “смерті Бога”, що поставило під сумнів існування трансцендентального авторитету. Все це загрожувало етичним релятивізмом в теорії та оберталось етичним нігілізмом в соціальній практиці.

У вітчизняному філософському дискурсі проблему граничного обґрунтування досліджували в контексті обґрунтування моральних норм А.Єрмоленко [6, 5-65], етичних норм і цінностей - В. Малахов [6, 66-104], раціональних норм засобами аналітичної герменевтики - О.Тимохін [12]. Нас цікавить граничне обґрунтування в аспекті дослідження філософських та теоретико-методологічних підвалин концепції легітимації соціальних інститутів.

У статті ставиться за мету розглянути специфіку граничного обґрунтування підстав буття в світі в трансцендентальній філософії Нового часу і насамперед кантівській, оскільки на ґрунті трансформації саме кантівського трансценденталізму в напрямку апіорі мовної і комунікативної спільноти в сучасній німецькій практичній філософії (Апель-Габермас) була запропонована найцікавіша версія обґрунтування моральних належностей та соціальних інститутів у площині універсального громадського дискурсу як метаінституції демократії та граничної інстанції їх легітимації. Спочатку в загальних рисах буде розглянута специфіка трансцендентального філософування, коли від Декарта до Гусерля головною вимогою філософського обґрунтування постає прийняття очевидно даного (I). Далі буде окреслене ускладнення трансценденталізму, пов’язане передусім з подоланням методичного соліпсизму (II), та принципу суб’єктивності, на якому закладена філософія модерну (III).

I

Засади трансцендентальної філософії закладаються Декартом в його критико-рефлексивних обґрунтуваннях людського знання і процесу пізнання. Він свідомо зосереджується на виявленні, так би мовити, граничних форм переживання істини, об’єктивності та загальнозначущості її шляхом рефлексивного обернення Я (*Ego*) до актів свого мислення (*cogito*), вбачаючи в самому мисленні (*cogitare*) безсумнівний та очевидний факт свого існування. Історично новий модус обґрунтування як обґрунтування трансцендентального пропонує Кантівська філософія. “Трансцендентальним” тут називається спосіб дослідження апіорних умов можливості досвіду, які хоча й нагадують вроджені ідеї Декарта, але, оскільки позбавлені змісту, постають лише схемами впорядкування матеріалу. “Я називаю, - пише Кант, - *трансцендентальним* усяке пізнання, що займається не стільки предметами, скільки нашим способом пізнання предметів, оскільки вони мають бути можливими а пріорі. Система таких понять мала б називатися *трансцендентальною філософією*” [7, 51]. Кант, отже, доводить, що умови можливості пізнання є ідентичними умовам можливості самих об’єктів досвіду. У такий спосіб картезіанська трансцендентальна аргументація трансформується у Канта в понятті апіорності. Як зазначає Бистрицький Є.К., Кант відмовляється від субстанціалізації Я, витлумачуючи його як недоступного до пізнання трансцендентального суб’єкта, та виводить апіорну здатність (до) смислового синтезу досвіду за межі плинного досвіду [1, 50].

Вихідною засадою будь-якої трансцендентальної філософії є дослідження умов - у межах властивого людині досвіду, застосування нею власних пізнавальних здатностей та властивої їй суб’єктивності - виходу за межі суб’єктивності, що уможлиблює набуття діями суб’єкта об’єктивної значущості. Адже це й становить сутність трансцендентального акту. Як цілком слушно наголошує А. Лой, у докантівських версіях трансценденталізму суб’єкт, що здійснює трансцендентальний акт, розглядався по суті частинкою аналогічною нескінченій субстанції, а зрештою Богом. Людину можна було тлумачити точкою перетину, поєднання субстанцій. А “це означало, що стиралась грань між іманентним та трансцендентним. Звідси постають ілюзії стосовно того, що досить,

наприклад, помислити самого себе в акті самосвідомості, і в такий спосіб ми задаємо собі, так би мовити, факт існування, реальності того, що було помислено” [9, 10].

Трансцендентальна позиція Канта дещо інша ніж позиція Декарта. Останній виходив із абстракції інтелектуальної інтуїції, що передбачала злиття в божественному інтелекті сутності та існування. А оскільки людський інтелект діяв за Божою подобою, то аналогічна схема поширювалася і на її інтелектуальну інтуїцію: трансцендентальність інтелектуальної діяльності людського розуму містить в собі його доконечність. Однак людина, на відміну від самодостатнього Бога, окрім прав, ще й усвідомлює свої моральні обов’язки. Тому Кант пов’язує доконечність людського розуму як в теоретичній, так і практичній сфері його застосування з фатальною необхідністю здійснювати синтетичні судження а рїогі. Трансцендентальні акти доконечного людського розуму локалізуються ним саме у сфері суджень, бо судження постає для нього як предметом, так і засобом розгортання трансцендентальної дедукції. Своє головне теоретичне завдання Кант формулює в питанні “Яким чином можливі судження а рїогі?”, оскільки розв’язання його відкриває водночас можливість чистого вживання розуму в створенні та розбудові всіх наук, що містять апіорне теоретичне знання про предмети – чиста математика та чисте природознавство та, зрештою, метафізика. Для розв’язання означеного завдання Кант приходить до ідеї особливої науки, яку називає критикою чистого розуму. Розум він тлумачить як спроможність, що дає принципи апіорного знання. Щодо чистого розуму, то це розум, що містить принципи безумовного апіорного знання. Оскільки ця наука опікується не розширенням самих знань, а тільки виправленням їх і повинна віднайти пробний камінь вартості чи безвартісності всіх апіорних знань, Кант називає її трансцендентальною критикою самої спроможності чистого розуму. На підставі того, що єдине джерело людського пізнання розгалужується на два стовбури, а саме: *чуттєвість*, через яку предмети суб’єкту даються, і *розсудок*, за допомогою якого вони мисляться, архітектоніку трансцендентальної філософії становлять відповідно трансцендентальна естетика як “наука про всі принципи чуттєвості а рїогі” [7, 57] і трансцендентальна логіка - наука “про чисте розсудкове й розумове знання, за допомогою якого предмети мисляться цілком а рїогі” [7, 79]. Головна відмінність розсудку від розуму полягає в діапазоні їх формальних спроможностей. Якщо перший спроможний творити правила, а на основі останніх – єдність явищ, то другий – принципи, за якими досягається єдність розсудкових правил. Пізнанням із принципів є таке пізнання, в якому суб’єкт пізнає Окреме в Загальному за допомогою понять. Ілюстрацією такого типу пізнання слугує умовивід. “Розум ніколи не спрямований безпосередньо на досвід або на якийсь предмет, - резюмує Кант, - а завжди на розсудок, щоб а рїогі надати через поняття його різноманітним знанням єдність, яку можна назвати єдністю розуму...” [7, 216-217]. Проте єдність розуму у Канта позірна. Він змушений був відповідно до існування двох трансцендентних світів – світу природної причинності як світу феноменального та світу вільної причинності, пов’язаного із світом ноуменальним, - диференціювати його на теоретичний розум та розум практичний. В основі легітимації цих гілок розуму лежить принцип апіоризму. Сфера теоретичного розуму – це сфера світу сконструйованого за правилами розсудку, оскільки останній приписує їх природі, впорядковуючи те, що наявне в природі. Відтак математика і природознавство здатні відкривати вічні істини завдяки суб’єктивним апіорним формам споглядання і розсудку. Щодо апіорних ідей розуму (душа, світ та Бог), об’єкти яких належить ноуменальній сфері, то вони нездатні їх конструювати, бо це світ свободи, що має бути, себто світ належного.

Орієнтиром для практичного розуму є не суще, не фактичні вчинки людей, а норми, що впливають із чистої моральної волі, як належне, що усвідомлюються у вигляді обов’язку. Отже, апіоризм обов’язку і є джерелом легітимації моральних норм та практичних дій. Моральні норми сходять до необхідно безумовного вищого принципу категоричного імперативу, що впливає із трансцендентної природи людини. Категоричний імператив і є шукане синтетичне судження а рїогі у сфері моралі

(практичного розуму). Це безумовний, отже, аподиктичний припис. Попри те, що теоретичний розум у сфері наук здатний відкривати вічні істини, однак, оскільки конечність їх обмежена наявним чи можливим чуттєвим досвідом, Кант підкоряє його практичному розуму, який формує систему моральних імперативів і на цій основі - як автономна моральна воля – здатний бути першопричиною вчинків, себто покладати новий причинний ряд в емпіричному світі. Отже, джерело граничного обґрунтування знання як знання всезагального та необхідного становлять апріорні форми пізнавальних здібностей суб'єкта.

II

Неусувною вадою граничного обґрунтування теоретичного знання та моральних належностей в трансцендентальній філософії від Декарта до Гусерля є методичний соліпсизм, що притаманний майже усім її різновидам. Варто зазначити, що окрім трансцендентальної філософії Декарта і Канта, існують ще й такі варіанти трансценденталізму як феноменологія Гусерля, фундаментальна онтологія Гайдегера та феноменологічна онтологія Сартра. Порівнюючи їх, можна навіть говорити про певну аналогію в їх логічній будові. На цьому зокрема наголошує Я. Слінін [10, 322-323], виділяючи водночас три структурні частини або логічні етапи, які найбільш виразно проступають в трансцендентальних системах Гусерля і Декарта. Йдеться про критичний етап, етап трансцендентального соліпсизму та етап його подолання. Так, першому етапу в гусерлівській філософії відповідає трансцендентальна редукція, тоді як у декартівській – процедура методичного сумніву, в наслідок чого здобувається безсумнівний (очевидний) критерій власного існування – трансцендентальне Ego. Щоправда Декарт обмежився лише постулюванням сфери трансцендентального суб'єкта, залишивши поза увагою дослідження його структури. Цей недолік цілком компенсував Гусерль, здійснивши докладну розробку структур трансцендентальної свідомості як вчення про *ego* - егологію.

Перш ніж зупинитися на етапі трансцендентального соліпсизму, де відбувається освоєння структури трансцендентальної свідомості, принагідно відзначимо, що цей термін вперше у філософський обіг вводить Е.Гусерль в “Картезіанських медитаціях”. За Гусерлем, все можна взяти в дужки – об'єктивний світ, ідеальні об'єктивності. Все, що залишається поза дужками, це *ego cogito, cogitatio, cogitatum*, себто свідомість, або Я як трансцендентальне *ego*. Отже, ця позиція і є методико-трансцендентальний соліпсизм. Аналогічним чином стоять справи у Декарта та Канта. Приміром, для деонтологічної етики Канта методичний соліпсизм є її засадничим принципом, оскільки, як вже відзначено вище, практичний розум є добра воля, що сама надає собі закону, який апріорно пов'язаний із моральними законами. Дійшовши етапу методичного соліпсизму як виділення власної сфери, все інше (об'єктивний світ) необхідно було конституювати. Гусерль про це говорить такими словами: “... в пределах этого «собственного» (слоя – М.Т.) и посредством него трансцендентальное *ego* конституирует объективный мир как универсум «другого» бытия и, прежде всего, на первом уровне, конституирует «другое» в модусе *alter ego*” [5, 447].

З огляду на мету нашого дослідження, для нас особливий інтерес викликає третій етап логіки розвитку систем трансцендентальної філософії – етап подолання трансцендентального соліпсизму. Гусерль долає трансцендентальний соліпсизм феноменологічним способом, кількома прийомами. Спочатку слід до кінця здійснити операцію трансцендентальної редукції, аби потрапити до аподиктично даної області первісного трансцендентального *ego*. Наступним кроком відбувається звернення до об'єктного полюсу *ego*, який складають усі однорідні інтенціональні об'єкти, що постають для *ego* аподиктично даними феноменами. Гусерль пропонує цю область феноменів поділити на дві частини: перша – це сфера власно мого, а друга – це все те, що залишається за її межами. Після того як була досліджена сфера мого власного Я, звертаються до феноменів, що перебувають за її межами. І тоді відбувається, за виразом Гусерля, “подвоєння моєї психофізичної структури”: за межами своєї власної сфери він за

допомогою “аппрезентації” знаходить трансцендентне відносно свого трансцендентального *ego*.

Як бачимо, суть подолання трансцендентального соліпсизму полягає в з’ясуванні, що поряд з моїм трансцендентальним суб’єктом автономно існують і інші трансцендентальні суб’єкти. У такий спосіб трансцендентальне *ego* Гусерля як монада існує так би мовити в спільноті інших монад. Причому моя монада в множині інших є центральною, оскільки існування її трансцендентального *ego* дається мені безпосередньо, тоді як існування інших – опосередковано, через аппрезентацію, себто як усвідомлення чогось у співприсутності.

Декартівський шлях подолання трансцендентального соліпсизму ґрунтується на онтологічному доказі існування Бога. До поняття Бога як найдосконалішої істоти Декарт приходив через власну здатність до сумніву. Якщо я сумніваюсь, то це свідчення моєї недосконалості. Проте існування чогось недосконалого передбачає існування поняття досконалості. Однак поняття досконалості не може бути породженим моєю недосконалою свідомістю. Тоді цілком логічно висновити, що існує найдосконаліша істота Бог, який і вклав в мій розум це поняття. Бог, як найдосконаліша істота є водночас і всеблагий; відтак не можна припустити що він здатний ввести мене в оману. На цій підставі я можу дістати висновку про те, що всі мої сумніви про існування природи і суспільства є марними. Відтак, вони, висновуючи від супротивного, існують аподиктично та достеменно.

На підставі порівняння підходів, відповідно, Гусерля і Декарта до подолання трансцендентального соліпсизму, бачимо, що перший це здійснює за допомогою існування трансценденції іншого *ego* та спільноти монад, які постають найбільш очевидними для сприйняття, а для другого – таким очевидним є існування трансценденції Бога. Проте, як у першого, так і у другого соліпсизм залишається нездоланим, бо стратегії подолання його закладені на принципі суб’єктивності. Спроба подолання соліпсизму Гусерля, здійснена ним у п’ятій частині “Картезіанських медитацій” закладена на зверненні до іншого, який постає необхідною передумовою конституювання світу. Однак, як показав Сартр, теорія Гусерля незважаючи на її переваги, дуже схожа на Кантову, хоча в останнього об’єкти і конститууються шляхом простого відношення до суб’єкта. “Оскільки Гусерль звів буття до серії значень, то єдиний зв’язок, який він зміг встановити між моїм буттям і буттям іншого, є зв’язок пізнання; тобто він не зміг, так само як і Кант, уникнути соліпсизму”, - резюмує Сартр [11, 343].

Гайдегер, продовжуючи феноменологічну традицію свого вчителя, намагається подолати “розірваність” гусерліського трансцендентального *ego*, яке він помічає в штучній відокремленості свідомості від людського буття, без якого вона не може існувати. Він реалізує свій намір шляхом впровадження реально-екзистенційного, онтологічного суб’єкта – *Dasein*, який інтенційно спрямований на світ як сама людська екзистенція, як дотичне до світу “в-світі-буття”. Але і Гайдегер зустрічається з труднощами при спробі вивести *Dasein* із самотності. Із перспективи “людини-реальності”, за словами Сартра, “існування іншого має природу випадкового і нередукованого факту”, оскільки “іншого зустрічають, його не конституують” [11, 362]. Трансцендентна (за межована) природа *Dasein* щодо наявного суцього, його принципова відкритість можливостям світу постає, за характеристикою Сартра, його втечею поза себе. І на цій підставі він проводить аналогію між апіорністю структур буття людини реальності Гайдегера, які ізолюють її так само як і кантівська рефлексія щодо апіорних умов нашого досвіду [11, 362]. Стосовно позиції самого Сартра, то спростування соліпсизму він намагається досягти на шляху встановлення зв’язку з іншим на засадах відношення буття до буття, а не свідомості до свідомості, як його попередники.

III

Традиція класичної філософії зростає з критики традиціоналізму. Вона висунула розум в якості граничної нормативної інстанції. Місце субстанційного поняття розуму метафізичної традиції у Канта посідає розум диференційований на теоретичний і

практичний розум. Єдність цих сфер розуму, як відзначено, мислиться суто формально, оскільки кожна із цих сфер, які Вебер назвав ціннісними (наука, право, мораль, мистецтво), є автономною в своїх засадах. На цій основі цілком логічно за філософією як берегинєю розуму, оскільки вона здійснює “пізнання до пізнання”, окреслюється власна вотчина, із перспективи якої вона не тільки вказує на місце для науки, а й посідає місце вищого арбітра і судді сфери культури загалом. Ці претензії філософії передусім пов’язані з фундаменталізмом епістемології, з уявленням про існування певного філософського методу, чи техніки, якими саме й володіє філософ і легітимує його прерогативу на остаточні судження щодо інших сфер культури.

У такий спосіб модерне мислення постає закладеним на принципі суб’єктивності, який втілюється у різноманітні форми соціального життя та інституцій - державі, суспільстві, релігії, науці, моралі та мистецтві. Якщо Декарт усвідомлював структури принципу суб’єктивності як абстрактну суб’єктивність існування Я, що мислить, себто у формі абстрактної свідомості, то у Канта вони постають у формі абсолютної свідомості. Завдяки цій метаморфозі, кантівський суб’єкт пізнання підпорядкує себе як об’єкт самому собі, щоб осягнути себе спекулятивно у дзеркальному відображенні. Саме така філософсько-рефлексивна настанова Канта, що становить підґрунтя його трьох “Критик”, уможлиблює піднесення критичного розуму до рангу найвищого судді, перед яким має виправдовуватися все, що претендує на істинність, правильність, довершеність оскільки він обґрунтовує можливість здобуття як об’єктивного знання, так і морального розсуду та естетичної оцінки. Саме у цій обставині Гегель побачив сутність модерного світу, центрованого в кантівській філософії. І справді, бо його філософія охоплює універсум світу силою абсолютної свідомості, проте цей універсум розмежований за формальними ознаками на сфери культурних цінностей: науку та техніку, право та мораль, мистецтво та його критику. У такий спосіб Кант, не відчуваючи методологічного дискомфорту, реалізує внутрішню диференціацію поняття розуму. Але ваду розладу розуму в філософії Канта вже помічає Гегель. Він вбачає її в тім, що свідомість вийшла за межі тотальності і дух стає відчуженим у самому собі. Це обертається втратою гармонії життя.

З методологічних позицій поняття абсолюту Шеллінга Гегель піддає критиці філософські системи суб’єктивності Канта і Фіхте. Ці філософські системи, репрезентуючи собою кульмінацію доби Просвітництва, розум (*Vernunft*) перетворили в ідола, розсудок (*Verstand*) або рефлексію помилково поставили на місце розуму, а конечне піднесли до рангу абсолютного.

Однак згодом починає відчуватися розлад розуму, що усвідомлюється як потреба в пошуку його єдності. В історії філософської думки це був поворот від суб’єкта як “дзеркала природи”, що позначило собою втрату впливу філософії на сферу гуманітарних наук і мистецтва в міру їх зміцнення. За Габермасом, така потреба виникає у філософії, коли Модерн починає охоплювати певну історичну добу. Це призводить до проблематизації питання достатності принципу суб’єктивності та притаманної йому структури самосвідомості як джерела нормативної орієнтації не лише слугувати фундаментом науки, моралі та мистецтва, а бути стабілізуючим чинником історичної формації. “Питання стоїть тепер так: чи можна отримати із суб’єктивності та самосвідомості критерії, які прийняті сучасним світом і водночас придатні для орієнтації в його межах” [2, 30-31]. В площині цього питання стає очевидним однобічний характер принципу суб’єктивності.

Критику кантівської філософії Гегель розгортає в “Філософії права”, де він реалізує новий підхід розуміння практичного розуму - не як щось суб’єктивне, а як об’єктивний дух. Об’єктивний дух, - відзначає Гадамер, знаходить своє втілення не тільки в суб’єктивності свого актуального втілення, але й в об’єктивацій інституцій, систем дії й систем життя, як економіка, право й суспільство [3, 289]. Витлумачений у такий спосіб практичний розум здобуває модусу “субстанційної моральності”, себто мораль отримує буттєвого виміру, хоча й здатна сягати вершин розуму в процесі історичного розвитку. В

розумінні моралі позиція Гегеля нагадує кантівську, хоча й суттєво відрізняється на ґрунті розрізнення внутрішнього і зовнішнього вимірів діяльності морального суб'єкта. У перспективі цієї методологічної настанови виникають поняття мораль і моральнісність (німецькою – *Sichlichkeit*, а російською – нравственность), яким відводиться провідна роль у поняттєвому інструментарії гегелівської критики Канта. Індивід як моральний суб'єкт у внутрішній сфері діє вільно, автономно встановлюючи собі закони на засадах розуму, зате у зовнішній сфері в його діяльності бракує розумного начала. На протигагу зазначеному, моральнісність характеризується тим, що практичний розум, цілком втрачаючи ознаки суб'єктивності, реалізується історично як у внутрішньому, так і зовнішній дійсності. Він об'єктивується у звичаях, традиціях, інституціях та інших життєвих формах. Еволюційними формами генезису об'єктивації постають такі щаблі як сім'я, громадянське суспільство та держава - як вища форма розвитку моральнісності та справжня дійсність моральнісної ідеї. У формі держави знімаються всі попередні форми через те, що в межах її сім'я розвивається в громадянське суспільство. Гегель розщеплює ідею держави на два моменти: моральнісний дух як очевидну, ясну для самої себе, субстанційну волю, яка мислить і знає себе та реалізує те, що вона знає і оскільки вона це знає [4, 557].

Практичне завдання філософії Гегель вбачав в тому, щоб забезпечити єдності розуму, зняти стан розладу, в який принцип суб'єктивності ввів як сам розум, так і всю систему суспільних відносин. Однак його безуспішні спроби реалізувати цей задум небезпідставно метафорично порівнюють із спробами саморятівання славнозвісного барона Мюнхаузена, оскільки подолання принципу суб'єктивності здійснювалося не вийшовши за межі філософії суб'єктивності. У подальшому гегелівська лінія подолання вад філософії суб'єктивності, зокрема, в тлумаченні моралі була продовжена гегельянцем А.Геленом шляхом синтезування кантівської і гегелівської філософії в площині філософської антропології.

Вихідну позицію Гелена становить намагання подолати дуалізм душі і тіла в антропобіологічній площині. Іманентне джерело походження людини він вбачає в природі. На цій підставі заперечується настанова класичної філософії свідомості, згідно якій людина виводилася із розвитку духу. Отже, людина витлумачується ним як природна людина. Щодо духовності, яка виступає в модусі культури, то їй відведена роль слугувати організаційним принципом людської натури. Вона проявляється, як зазначає А.Єрмоленко, в функціонуванні соціальних інституцій і насамперед такої інституції як мораль, що приборкує ірраціональну “натуру” її, раціоналізуючи поведінку та свідомість [6, 12].

Насамкінець відзначимо, що справжнє подолання спадщини філософії суб'єктивності відбулося завдяки “лінгвістичному” повороту у філософії, що уможливило усвідомлення фундаторами комунікативної філософії апріорності мовлення в процесі мислення. Після відкриття Вітгенштайном неможливості існування мови для “приватного застосування, саме трансцендентальна мовна прагматика постала парадигмальними рамками дослідження умов граничного обґрунтування етики без повернення до докантівського раціоналізму з його уявленням про взаємне виведення теоретичних істин і моральних норм. Соліпсизм філософії свідомості успішно долається в комунікативній парадигмі, де пізнання витлумачується як інтерсуб'єктивний комунікативний процес. Розгляду цих проблем буде присвячена наступна стаття.

Література

1. Бистрицький Євген. Культурно-історичне апріорі // Кантівські студії 1999: Щорічник Кантівського товариства в Україні. – К.: Тандем, 2000. – С. 49-59.
2. Габермас Юрген. Філософський дискурс Модерну. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.

3. Гадамер Г.-Г. Проблемы практического разума // Гадамер Г.-Г. Истина і метод: Герменевтика II. – Т.2. – К.: Юніверс, 2000. – 480 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия права // Кант И., Гегель Г.В.Ф., Шеллинг Ф.В.И. Немецкая классическая философия. Том 1. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 2000. – С.303-666.
5. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 752 с.
6. Етичні норми і цінності: проблеми обґрунтування / Аболіна Т.Г., Єрмоленко А.М., Кисельова О.О, Малахов В.А. – К.: СтилоС, 1997. – 243 с.
7. Кант, Іммануїл. Критика чистого розуму. – К.: Юніверс, 2000. – 504 с.
8. Лейбниц Г.В. Об основных аксиомах познания // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах: Т. 3. – М.: Мисль, 1984. – С.138-141.
9. Лой А. Про введення в кантівську метафізику // Кант, Іммануїл. Критика чистого розуму. – К.: Юніверс, 2000. – С.5-12.
10. Слинин Я.А. Э.Гуссерль и его “Картезианские размышления” // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. ... – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 289-323.
11. Сартр, Жан-Поль. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології. – К.: Основи, 2001. – 854 с.
12. Тимохін О.М. Обґрунтування раціональних норм засобами аналітичної герменевтики. Авт. канд. дис.- Сімферополь, 2004. –21 с.
13. Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Сочинения в двух томах: Т.1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С.563-668.