

"Під ірраціональною вірою я розумію вірування (в людину чи ідею), яке ґрунтується на підпорядкуванні ірраціональному авторитетові. Натомість раціональна віра є переконанням, корені якого – в нашому власному переживанні думки чи почуття... Корені раціональної віри – в плідній розумовій та емоційній діяльності" [13]. Яскравим підтвердженням підпорядковуючої сили ірраціональної віри є стиль діяльності адептів релігійної громади в с. Котелево в Чернівецькій області. Духовний лідер секти – 49-річний Олександр Лисак, який зі своїми вірянами поведився, наче поміщик, – розподіляв роботу й винагороду за неї, вказував, кому і з ким брати шлюб, сам завів двох дружин (одну неофіційну), з якими нажив 14 дітей. Релігійний лідер заволодів не лише уподобаннями, бажаннями, вірою людей, але й їх душами.

Релігійна віра характеризується наступними основними особливостями. По-перше, вона передбачає не просто наявність в свідомості уявлень про трансцендентне, а віру в реальне його існування. По-друге, релігійна віра обов'язково передбачає емоційне відношення до трансцендентного. По-третє, віра в надприродне включає в себе переконання в існуванні особливих двосторонніх відносин між людиною і царинною трансцендентного. В цьому контексті об'єкт релігійної віри набуває суб'єктно-діалогічної персоніфікації, оскільки набуває властивостей активного співбесідника, який здатний реагувати на звернення до нього людини. Віра персоніфікує саморозкриття об'єкта релігійного пізнання, який є потенційною умовою здійснення процесу релігійного пізнання, яке актуалізується лише в діалогічній готовності, спрямованості суб'єкта пізнання до зміни способу власного буття, розширення меж своїх пізнавальних можливостей. Релігійна віра ієрархізує буття на два різноманітні зрізи: по-перше, абсолютне, трансцендентне, безумовне, потойбічне буття, з іншого – природне буття – поцейбічне, обумовлене. Причому потойбічний зріз виступає як законотворець та упорядник поцейбічного.

Релігійна віра вміщує значний екзистенційний потенціал, оскільки її носій націлений на дієво-практичне подолання кінцевості людського існування в прагненні до вічного, абсолютного буття, в надії на спасіння-безсмертя душі. Відтак релігійна віра має яскраво виражений сотеріологічний характер. Феномен віри постає як визнання істинності саморозкриття Абсолютного суб'єкта в акті релігійного досвіду. Бог розглядається як

джерело вищої істини, яку він, за своєю волею, розкриває людині за умови готовності останньої в її сприйнятті. У цьому сенсі віра для суб'єкта є безпосереднє знання трансцендентного, оскільки знання позначене царинною Божественного. Більше того – воно опановує людину, стає імперативом її діяльності.

Таким чином, релігійна віра виступає як каталізатор активності свідомості суб'єкта, як проєкція в майбутнє, відображення особистого через сформовані ідеали під кутом зору бажаного майбутнього. Релігійна віра забезпечує людині підтримку її цільової установки, зняття внутрішнього напруження тощо. Пріоритетною є її роль в екстремальних ситуаціях, коли потрібне максимальне концентрування її духовних і фізичних сил. Релігійна віра виступає генератором енергії, підтримує внутрішню міць людини, необхідну їй для подальшої діяльності та для подолання труднощів. Фактично, релігійна віра стає генератором формування своєрідної суб'єктивної реальності віруючого, яка задає стиль життя та мислення людини. Відтак віропокладальний процес зумовлює складну архітектоніку людського способу буття, задає життєспроможність людини, завдяки чому вона самовизначається, націлюючись на діалогічне спілкування з Абсолютом. В перспективі подальших досліджень можливим є з'ясування умов функціональності релігійної віри в контексті впливу на формування духовного потенціалу людини.

1. Мамардашвили М. К. Необходимость себя. Введение в философию. Доклады, статьи, философские заметки / М. К. Мамардашвили. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 114. 2. Там же. 3. Грановская Р. М. Психология веры / Р. М. Грановская. – СПб.: Речь, 2004. – С. 372. 4. Струнников А. А. Воля в знании и воля в вере / А. А. Струнников // Богословский вестник. – 1893. – Т. 2, № 5. – С. 324. 5. Соколов П. Вера. Психологический этюд / П. Соколов // Вопросы философии и психологии. – 1902. – Кн. IV (64). – С. 1306. 6. Там же. – С. 1310. 7. Кюнг Х. Религия на переломе времен. (Тринадцать тезисов) / Ханс Кюнг // Мировое Древо. Arbor Mundi. – М.: РГГУ, 1993. – Вып. 2. – С. 76. 8. Москалец В. П. Психология религии: посіб. / В. П. Москалец – К.: Академвидав, 2004. – С. 157. 9. Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. – СПб.: Ювента, 1999. – С. 15–52. 10. Грановская Р. М. Психология веры / Р. М. Грановская. – СПб.: Речь, 2004. – С. 368. 11. Туркулец С. Е. Вера в контексте анализа форм общественного сознания (право и религия) / С. Е. Туркулец // Религиоведение. – 2007. – № 4. – С. 121. 12. Введенский А. И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. 1. Основные вопросы философской истории естественных религий. (Prolegomena). Религии Индии / Алексей Введенский. – М.: Унив. тип., 1902. – С. 49. 13. Фромм Э. Искусство любить / Эрих Фромм // Фромм Э. Душа человека. – М.: ООО "Издательство АСТ-ЛТД", 1998. – С. 272–273.

Надійшла до редколегії 17.04.12

УДК 1 (09)

Д. Є. Прокопов, д-р філос. наук, проф., КНУТШ

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ КАНТОВОГО КРИТИЦИЗМУ У ДОСЛІДЖЕННЯХ ГЕРМАНА КОГЕНА ("KANT'S THEORIE DER ERFAHRUNG", 1871)

У статті досліджується специфіка тлумачення філософії критицизму у роботі Г. Когена "Кантова теорія досвіду". Автор вказує на роль цієї праці у розвитку неокантіанства в цілому, а також досліджує запропоновані Г. Когеном підходи до інтерпретації Кантового критицизму. Особлива увага надається проблемі апріорності, як її розуміє Г. Коген.

Ключові слова: критицизм, І. Кант, Г. Коген, неокантіанство, Apriori, метафізика, наукове пізнання.

В статті досліджується специфіка тлумачення філософії критицизму у роботі Г. Когена "Теорія досвіду Канта". Автор вказує на роль цієї праці у розвитку неокантіанства в цілому, а також досліджує запропоновані Г. Когеном підходи до інтерпретації критицизму І. Канта. Особлива увага надається проблемі апріорності, як її розуміє Г. Коген.

Ключевые слова: критицизм, И. Кант, Г. Коген, неокантианство, Apriori, метафизика, научное познание.

The article examines specifics of the criticism philosophy interpretation in H. Cohen's work "Kant's theory of experience". The author shows the role of this book in the development of Neo-Kantianism, examines the approaches to the interpretation of Kant's criticism proposed by H. Cohen. The special attention is paid to the problem of a priori, as it was understood by H. Cohen.

Keywords: criticism, I. Kant, H. Cohen, Neo-Kantianism, Apriori, metaphysics, scientific knowledge.

Філософські погляди представників неокантіанства традиційно викладаються в рамках курсу з історії філософії XIX і почасті XX ст., що історично й логічно ціл-

ком виправдано. Утім, не можна не зазначити, що саме поняття "неокантіанство" є досить широке і ще досі не зовсім чітко окреслене. Сама ця течія новітньої філо-

софії не цілком однорідна і до неї зараховують багато, нерідко протилежних за поглядами представників, для котрих спільною ознакою є звертання до філософії Канта як підвалини їхніх власних історико-філософських розвідок та систематичних побудов. Своєрідний паролі неокантіанства цілком виправдано вбачати у гаслі "Назад до Канта", що було сформульовано в другій половині XIX ст. різними авторами (Е. Целер у 1860 р., О. Лібман у 1865 р.). Разом з тим, як переконливо доводять сучасні дослідження, поняття "неокантіанство" як (само)назва для філософського напрямку увійшло в ужиток лише приблизно в 1875 р., але відтоді надійно закріпилося в історії й історіографії філософії. Складніше стоять справи з класифікацією справді різнопланових і багато в чому протилежних напрямів у рамках неокантіанства, що своєю чергою зумовлене тим значенням, яке вкладають у це поняття. Якщо неокантіанство розуміти як філософську течію, для якої характерні такі ознаки: (1) загальне прийняття теорії пізнання Канта; (2) заперечення поняття "речі самої по собі" як існуючого незалежно від свідомості чинника пізнання; (3) тлумачення цього поняття як суто граничного поняття в сенсі останньої мети пізнання – то слід визнати разом із дослідниками (наприклад, Г. Тевздзе [1]), що чимало мислителів, яких традиційно розглядали саме як неокантіанців, не потрапляють під цей так визначений філософський напрям. Скажімо, таких філософів, як А. Ріль або Ф. Паульсен складно уважати неокантіанцями: перший визнавав існування трансцендентної для свідомості та необхідної для теорії пізнання речі самої по собі, другий наголошував на тому, що критична філософія є об'єктивним метафізичним ідеалізмом. Якщо кинути більш широкий погляд на самі напрями в рамках неокантіанства, то можна виокремити наступні: фізіологічний (Г. Гельмгольц, Ф. Лянге), психологічний (Л. Нельсон, Г. Корнеліус), реалістичний (А. Ріль), критично-метафізичний (О. Лібман, Фолькет), логістичський (Г. Коген, П. Наторп, Е. Касіер), аксіологічний (В. Віндельбан, Г. Рікерт, Е. Ласк). Два останні напрями, які, справді, найбільш відомі та досліджені, часто називають за іменами міст (місцевостей), де вони зародилися і справляли свій вплив. Осередок першого був Марбург, а осередок другого – Гайдельберг, отже марбургська і баденська або південно-західна (місто Гайдельберг розташоване на території землі Баден-Вюртемберг) школи неокантіанства.

Германа Когена справедливо вважають засновником Марбургської школи неокантіанства. Але в його творі "Кантова теорія досвіду" (1871, 2-е вид. 1885) не менш виправдано можна вбачати фундамент для неокантіанського прочитання і тлумачення Кантової філософії загалом. Тому цілком доречно і доцільно звернутися до розгляду цієї програмної для всього неокантіанства праці, тим більше, що в традиційних викладах і дослідженнях про неї, як правило, згадують, але не аналізують. "Кантова теорія досвіду" – це не просто заголовок Когенової інтерпретації Кантової теоретичної філософії, а водночас і вираз, що суттєво характеризує настанову і програму нового розуміння критики розуму. У структурному плані "Кантова теорія досвіду" являє собою послідовну, зорієнтовану на текст "Критики чистого розуму" систематичну інтерпретацію, яка на довгі роки залишиться взірцем для будь-якого серйозного трактування і тлумачення Кантової філософії. У дванадцяти підрозділах "Вступу" Коген звертається до стародавніх (Платон і Аристотель) і новочасних (Декарт, Ляйбніц, Лок і Г'юм) попередників "критиків пізнання", однак головна увага зосереджується на Кантовому понятті пізнання і специфіці "трансцендентального методу" в Канта. Перші п'ять глав твору розглядають тематику трансцендентальної естетики, причому дослідник

крок за кроком виокремлює і піддає аналізу метафізичний і трансцендентальний виклад простору і часу, підкреслює методичне значення суб'єктивності цих форм споглядання і особливо наголошує на тому, що вони є "формальними умовами досвіду". Глави 6–10 присвячені Кантовій теорії категорій, трансцендентальній дедукції категорій (у двох редакціях), значенню поняття "внутрішнє чуття" і, нарешті, відхиленню закидів А. Шопенгауера проти трансцендентальної дедукції. Одинадцята глава розбирає вчення про схематизм чистих понять розсуду і в цьому ж контексті аналізує розрізнення між аналітичним і синтетичним. Найбільша за обсягом дванадцята глава докладно інтерпретує Кантове вчення про синтетичні засади чистого розсуду, яке, на переконання Когена, є серцевиною критики розуму як теорії досвіду. У главах 13–15 ідеться про окремі теми трансцендентальної діалектики, а саме про поняття речі самої по собі, про антиномію поняття світу і, зрештою, про "принцип формальної доцільності". У підсумковій шістнадцятій главі, що називається "Система критичного ідеалізму", автор заключними штрихами змальовує образ Кантової філософії, що з'являється внаслідок подібної інтерпретації [2].

Головна теза Когена така: "Кант відкрив нове поняття досвіду", а тому "Критика чистого розуму" є критикою досвіду. Розвиток, визначення, уточнення і обґрунтування цього нового поняття досвіду становлять центральне ядро і своєрідність Когенового підходу. Засадничим моментом у новому понятті досвіду виступає Когенове "нове обґрунтування Кантового вчення про апріорність". Адже як можна розв'язати проблему, сформульовану Кантом на початку першої "Критики", що хоча всяке наше пізнання розпочинається з досвідом (емпірична теза), а проте не все пізнання походить із досвіду (переконання раціоналізму). Коген вважає, що цю проблему вдасться вирішити, якщо звернутися до способу обґрунтування тих пізнань, що не походять із досвіду, тобто пізнань а пріорі. Отже, в центрі інтерпретації стоїть багатоскладова проблема обґрунтування апріорності.

За Кантом, надійними ознаками пізнання а пріорі є "строга необхідність і необмежена загальність" (KrV B 4). Утім Коген бачить у них не "внутрішні критерії" апріорного пізнання, а лише "зовнішні позначки" для його опису, які не достатні для його визначення, надто для обґрунтування його можливості. Так, метафізичний виклад простору показує, що простір є чисте споглядання а пріорі, але подібний вияв спирається на той факт свідомості, що простір лежить в основі всіх просторових відчуттів. Отже, апріорність простору в метафізичному викладі означає тільки його "метафізичну початковість", що, звісно, не можна кривотлумачити у сенсі психологічного початку. А проте такий розгляд не дає зрозуміти, як із психологічного факту може бути обґрунтована домагання потрібної необхідності й загальності. Звідси Коген робить висновок, що доки можливість такого споглядання а пріорі не обґрунтована, доти саме поняття апріорності слід вважати не достатньо визначеним.

Потрібне обґрунтування інтерпретатор убаचाє в понятті "трансцендентального", яке є "шуканим доповненням" до "метафізичного А пріорі". Кантове поняття "трансцендентального пізнання", яке має на меті дослідження можливості способу пізнання предметів (KrV B 25), Коген трактує в тому сенсі, що воно співвідносить питання про можливість А пріорі із способом пізнання. Тобто, при трансцендентальній постановці питання в естетиці йдеться не про простір як "предмет", а про можливість апріорного способу пізнання простору. І трансцендентальний виклад показує, що обґрунтуванням апріорності простору виступає його визначення як форми чуттєвості. На противагу і всупереч поширеним у середині XIX ст. фізіологічно-психологічним витлумаченням

форм чуттєвості Канта як "беззмістовної, пустопорожньої невідповідної гіпотези", як "гіпостазованих органів" (Герbart), Коген підкреслює, що ці форми водночас є формами явищ, а отже (в трансцендентальному сенсі) і чистими уявленнями.

Однак принципове розуміння простору як форми чуттєвості тягне за собою іншу проблему, що стосується суб'єктивності простору. Адже він постає винятково суб'єктивним утворенням, позбавленим об'єктивності й жодного стосунку до дійсності зовнішніх речей. Щодо цього дискусійного в 60-ті рр. XIX ст. питання (контрверзи між А. Тренделенбургом і К. Фішером, в яких перший обстоював позицію, мовляв простір водночас і суб'єктивний, і об'єктивний, а другий намагався захищати погляд Канта) Коген висловлює свою позицію, яка ґрунтується на новизні Кантового поняття досвіду. Розуміння апіорності простору, що спирається на метафізичний і трансцендентальний виклади, виявляється недостатнім, оскільки і в першому, і (імпліцитно) в другому випадку припускається психологічний факт, а таке твердження не може мати вартості справжнього трансцендентального пізнання. Тому остаточною інстанцією апіорності простору повинно бути те, що споглядання простору пізнається як формальна умова можливості досвіду. В цьому пункті Коген убачає сенс і значення "коперніканського повороту" Канта. Якщо філософія хоче досягати таких пізнань, які вирізняються своєю строгою необхідністю і необмеженою загальністю, то таких апіорних пізнань, які наявні в математиці й природознавстві, то вона повинна наслідувати той шлях, на якому ці пізнання перетворилися на науки. А це означає, що філософія "продукує свій досвід". І тільки в такому разі можливо визнавати апіорними ті пізнання, від яких не можна відмовитися, не полишаючи можливість самого досвіду. Те, що необхідно для можливості досвіду, мусить мати строгу необхідність і загальність в досвіді та для нього. Отже, досвід в інтерпретації Когена – це не просто емпіричне або схоплення емпіричного, а щось таке, що саме повинно бути спершу сконструйоване, причому як в чистому спогляданні, так і у чистому мисленні. А ті елементи, що їх використовують для продукування досвіду, Коген називає "необхідними складовими конструювання" [досвіду] і позначає їх поняттям "a priori". Такими формальними конституйованими елементами або умовами досвіду і виступають простір, час та категорії. Таким чином, Кантове "нове поняття досвіду" в розглядуваному тлумаченні дещо неочікувано виявляється "апіорним досвідом", позаяк він (досвід) продукується із необхідних і конститутивних для нього умов. Значення такого нового поняття досвіду повністю розкривається лише в Когеновому тлумаченні "засад чистого розсуду".

При аналізі вчення про категорії Канта провідну роль знову відіграє поняття a priori. Так само, як у просторі й часі, так і в цих утвореннях розсуду можна знайти "метафізичне" і "трансцендентальне" A priori. Метафізична дедукція чистих понять розуму доводить їх як початкові родові поняття розсуду, послуговуючись психологічною рефлексією над синтетичною єдністю у формах суджень. Але тільки трансцендентальна дедукція поглиблює розуміння тих понять до "форм досвіду". Завдяки такому розрізненню інтерпретатор по-своєму розв'язує одну із дискусійних на той час проблем про те, що A priori розсуду (категорії) мусять бути відкриті так само а priori (теза К. Фішера), розцінюючи її як зміщення об'єктів рефлексії з об'єктами досвіду. У ході прискіпливого розбору цієї частини Кантової теорії з'являється властиво інтерпретативне в Когеновому тлумаченні, а саме дослідник висуває тезу, що в строго трансцендентальному сенсі апіорними є не одиничні категорії з їхніми специфічними змістами, а тільки категорія як

така, категорія як родове поняття. Адже ці чисті поняття являють собою синтетичну єдність як таку, і лишень вона може бути формальною умовою досвіду, тобто a priori, а не особливі змістовно визначені категорії (каузальність, спільність чи мета). Звісно, Коген не заперечує певної виправданості суперечки про ту чи іншу категорію, як необхідну форму мислення, що зумовлює можливість досвіду. Однак він переконаний, що трансцендентальна апіорність категорій у властивому, а не похідному сенсі означає тільки те, що вони є видами роду "категорія", тобто позначають синтетичну єдність у зв'язку багатоманітного.

Мета інтерпретації трансцендентальної дедукції категорій і вчення про внутрішнє чуття полягає в тому, щоб показати, що пізнання впливає лише з об'єднання вказаних "конструктивних складників" досвіду. При цьому Коген недвозначно дає зрозуміти, що він не поділяє досить поширений на той час погляд стосовно того, що справжньою серцевиною Кантової критики виступає трансцендентальна естетика (Шопенгауер, Герbart, Лібман).

Метафізична дедукція виявляє початкове, апіорне у формах свідомості, припускаючи при цьому емпіричну дедукцію (психологічну рефлексію над синтетичною єдністю в емпірично даних формах судження). Натомість трансцендентальна дедукція доводить узгодженість між собою обох джерел пізнання, чуттєвості й розсуду. Вона не може бути психологічною дисципліною, хоча в деяких пунктах справді торкається психології. Радше вона наводить доказ того, що процес пізнання, ґрунтується на єдності свідомості, формує ряд явищ як ціле досвіду. Отже, лише взаємодія чуттєвості й розсуду уможлиблює досвід, реальне пізнання. Але це останнє, за Когеном, слід розуміти як процес, в якому можна виокремити три його функції: чуття, силу виображення [Einbildungskraft] і апперцепцію, що взаємодіють між собою в реальному пізнанні. Так само, як чисте споглядання є лише науковою абстракцією, що відокремлено від синтези розсуду ніколи не трапляється в реальному пізнанні, так і категорії виникають тільки із узгодженої дії сили виображення з трансцендентальною апперцепцією. Тож трансцендентальна апперцепція є формою для чистих понять розсуду, вона є тією синтетичною єдністю, яка лежить в основі всіх одиничних видів єдності, що мислиться в категоріях, як їхній рід. Водночас трансцендентальну апперцепцію, як єдність свідомості, не потрібно розуміти як особливо продуктивну спроможність для мислячої субстанції. Така єдність свідомості виникає тільки в синтезі, що підводить багатоманітне під категоріальну єдність, і полягає тільки в синтетичній єдності уявлень в категорії. Отже, трансцендентальна апперцепція – це процес.

Простір і час, як форми чуттєвості, та категорії, як форми мислення, становлять формальні, конституйовані умови досвіду. Процес пізнання обґрунтовує і робить достовірною їхню взаємодію. За Когеном, зв'язок обох цих джерел пізнання продукує те, що є об'єктом досвіду або, іншими словами, синтетичні судження. Синтетична єдність апперцепції пов'язує в них суб'єкт і предикат у предмет досвіду. Усяке пізнання, що віднесено до предметів, постає в синтетичних судженнях a priori, які, на думку інтерпретатора, утворюють "достеменний і увесь зміст досвіду". І такий зміст досвіду даний у пізнанні математики і чистого природознавства. В цьому, згідно з Когеном, і полягає новизна поняття досвіду в Канта. Досвід означає не просто емпіричне, як зазвичай уважають, а винятково пізнання, що дане в математиці й природознавстві, тобто науково об'єктивоване пізнання. Зазначимо, що таке значення досвіду стало специфічною характеристикою інтерпретації Канта в Марбурзькій школі та суттєво визначило неокантіанське розуміння загалом. Водночас варто зауважити, що подібна

концепція досвіду стала тим підґрунтям, на якому стала можливою головна систематична ідея марбуржців про "трансцендентальний метод" Канта. Досвід є даний, має місце в строго необхідних і загальнозначущих положеннях математики і чистого природознавства. Завдання трансцендентального методу полягає в тому, щоб пояснити цей даний зміст досвіду згідно з його можливістю, тобто йдеться про відкриття тих елементів, на яких ґрунтується його апріорність.

Когенова інтерпретація Кантової "Критики" досягає свого апогею в тлумаченні синтетичних засад розсуду, які виявляються справжніми трансцендентально-апріорними формами досвіду. Якщо даним змістом досвіду виступають синтетичні суження а рїогї, то їхніми основними формами є синтетичні засади, в яких мислення за допомогою синтетичних єдностей пов'язує багатоманітне споглядання. Коген уважає, що апріорність категорій залежить від апріорності синтетичних засад, бо перші суть а рїогї настїлки, наскїлки вони представляють синтетичні єдності для других. Тому помилкові всі ті спроби, які намагаються пояснити Кантове Арїогї через "фізично-психїчну організацію людини", бо категорїї апрїорні не як властивостї органїзму, а як пов'язувальні єдності в засадах. У цьому полягає своєрїдність "систематики Канта". Для того, щоб пояснити засади, він мусив допустити ці основні поняття (категорїї) як чинні в них і тому є апрїорні синтетичні єдності. Повнота перелїку засад залежить, отже від повноти основних понять. Таким "регресивним" чи аналітичним методом (що особливо помітно у викладї "Пролегоменів" [3]) Кант дійшов до таблицї сужень, а від неї і до таблиць категорїї та засад.

Отже, Г. Коген запропонував так зване логїчно-аналїтичне тлумачення Кантової фїлософїї, вїдповїдно до якого Кантове засадниче поняття "синтетичні суження а рїогї" є нїчим їншим, як – висловлюючись сучасною мовою – тими теоретичними рамцями, які мають пояснювати науковий досвід. Коген рїшуче вїдмежується вїд поширеного на той час фїзіологїчно-психологїчного вїтлумачення трансцендентальної фїлософїї (обстоюваного, зокрема, А. Лянге), згїдно з яким у трансцендентальній фїлософїї йдеться про експлікацію тих пїзнавальних спроможностей суб'єкта, які за формою конституюють досвід. Тут вагомї два моменти: з одного боку, пїд Кантовим поняттям Арїогї розумїють вродженї пїзнавальні диспозицїї суб'єкта і, з їншого боку, позицїю Канта наближають до рацїоналістичної

метафїзики. Натомїсть Коген обстоює логїчно-аналїтичне тлумачення трансцендентальної фїлософїї, згїдно з яким вона є певними рамцями, вїдповїдно до яких суб'єкт упорядковує в єдність досвїду даний чуттєвостї матерїал.

У такому пїдходї до Канта не складно вгледїти специфїку неокантїанської настанови щодо сїввїдношення фїлософського і наукового пїзнання, де останнє неодмінно повинно обґрунтовуватися першим. Зокрема, це помітно і за статусом теоретичних рамцїв (системи синтетичних положень а рїогї). Але Коген чи не перший інтерпретатор Канта, який висунув ідею про те, що засади, які обґрунтовують досвід і повинні бути строго загальнозначущими і необхідно їстинними, водночас як методологїчні припущення можуть пїдлягати переглядовї, тобто поставати релятивними. Коген веде мову про принципову вїдкритїсть системи апрїорних понять, бо науковий досвід, який вони мають пояснювати, може змїнюватися з поступом вїдповїдних наук. Така думка про релятивїзацїю фїлософської претензїї на значущїсть вельми їмпонує сучасній пануючїй позицїї щодо вїдносності будь-яких спроб обґрунтувати наукове знання на пїдґрунті фїлософїї. У подїбній "релятивїзацїї Кантового Арїогї", яка далї була продовжена П. Наторпом і найвїразнїше Е. Касїером, мається на увазї передусїм суто методологїчне розумїння системи апрїорних понять, в основї якої лежать певні поняттєвї рамцї, що визначають структуру цїєї системи. Така релятивїзацїя означає, що поняттєвї рамцї виступають а рїогї лише вїдносно тїєї системи, структуру якої вони конституюють, однак вони не можуть мати чинності для будь-якої системи або досвїду взагалї. У цьому пунктї добре помітно змїщення акценту в тлумаченнї засадничого поняття Арїогї: якщо для Канта засади мали конститутивний характер для досвїду взагалї, то для Когена і його послїдовникїв вони стають методологїчними припущеннями для пояснення досвїду. Вочевидь, така метаморфоза сталася не без тих радикальних змїн, що вїдбувалися в науцї наприкінцї ХІХ ст. і свїдками яких були неокантїанцї.

1. *Тевзадзе Г.* Кантіанство и неокантіанство // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. – 1978. – Вып. 3. – С. 96–103.
2. *Cohen H.* Kant's Theorie der Erfahrung. – Berlin : Dümmler, 1871.
3. *Кант І.* Пролегомени до кожної майбутньої метафїзики, яка може постати як наука / пер. з нїм., вступна стаття, коментарї і примїтки В. Терлецького. – К. : ППС-2002, 2005.

Надїйшла до редколегїї 03.04.12

УДК 1(091) (44) А. Камю: 124 6

К. В. Река, асп., КНУТШ

МОРАЛЬНІ АСПЕКТИ ФЕНОМЕНУ ДОЛЯ: В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ А. КАМЮ

Проаналїзовано процес становлення і розвитку поняття "доля". Обґрунтовано ідею долї як їнтенцїї екзистенцїйно-життєвої орієнтацїї людини.

Ключовї слова: абсурд, доля, екзистенцїйний вїбір, свобода, сенс життя.

Проаналїзовано процесс становления и развития понятия "судьба". Обосновано идею судьбы как интенции экзистенциально-жизненной ориентации человека.

Ключевые слова: абсурд, судьба, экзистенциальный выбор, свобода, смысл жизни.

In article was analyzed the process of formation and development of the concept of "fate." Reasonable idea of fate as an intention of existential-life orientation.

Key words: absurd, fate, existential choice, freedom, the meaning of life.

Прагнї завжди перемагати скорїше самого себе, нїж долю, і змїнювати скорїше свої бажання, нїж порядок у свїтї.
Р. Декарт

Актуальність даного питання зумовлена її значущїстю як для особистїсного самопошуку, так і для розвитку сучасної культури в умовах глобальних перетворень загалом. Цїнним для нашого дослідження є саме екзистенцїйне бачення проблеми. Поняття екзистенцїї виражає усю повноту людського буття, воно є єдністю пере-

живання реальності й життя в реальності. Водночас екзистенцїя постає результатом граничних зусиль людини, коли їй вїдкриваються всі можливі і неможливі свїдчення її неповторної присутності у буттї.

Доля – це не рудимент давнього свїтогляду, а необхідний елемент сучасного соцїокультурного, точнїше,