ФІЛОСОФІЯ

УДК 111

А. Л. Богачов, д-р філос. наук, КНУТШ

ДІАЛЕКТИКА І МЕТАФІЗИКА (ГЕҐЕЛЬ VS МАРКС)

Автор статті критично зіставляє головні принципи метафізичної діалектики Геґеля і матеріалістичної діалектики Маркса. Окреслює певні філософські досягнення Геґеля, а також указує на суперечливе ставлення до них Маркса.

Ключові слова: діалектика, суперечність, онтичний та онтологічний закони.

Філософія минулого століття відзначається радикальним розривом зі метафізичною традицією. Попри цей відомий факт для багатьох фахівців з філософії залишається питанням, кого з мислителів слід уважати головним ініціатором цієї історичної трансформації. Часто можна почути, що ним був Карл Маркс, філософ позаминулого століття. У цій статті спробую з'ясувати, чи можна теорію Маркса справді сприймати як антиметафізичну. Неґативна відповідь, до якої схиляють, зрозуміло, змушує критикувати марксизм як метафізику теорію. Це передусім порушує питання про стосунок марксизму і попередньої метафізики, з якою Маркс полемізував і на ґрунті якої він сформувався як теоретик.

Спочатку варто окреслити, що таке метафізичний субстантивізм. Це важливо тому, що сам марксизм мав претензію бути вченням, яке вперше в історії думки відкинуло пошук абстрактної сутності індивіда й розтлумачило його соціальну природу. В основі марксистського тлумачення лежить уявлення про трудові відносини індивідів як фундаментальні умови їхнього способу існування та пізнання дійсності. Дехто вважає, що саме в цьому пункті онтологію абсолютної субстанції Геґеля заступає Марксова онтологія праці як субстанції всіх соціальних взаємин. Вочевидь, це спрощений погляд на онтологію марксизму. Надто зручно звести Марксове поняття буття до цілераціональних стосунків, а потім звинувачувати теорію Маркса в тому, що вона не знає нормативного виміру людського існування, котрий не редукується до телеології матеріалістично збагненої історії. Як на мене, дієва критика марксизму, натомість, має виявити, що ця теорія не здатна бути цілісною й моністичною, хоча й обіцяє таку якість своєї думки.

Отже, критика марксизму має передусім довести, що він є продуктом розкладу метафізичного субстантивізму. Для цього слід зіставити принципи спекулятивної метафізики Геґеля, що завершує традицію субстантивізму, з принципами діалектичного матеріалізму Маркса. На мій погляд, це дасть змогу показати, що марксизм не виконує основну умову геґелівського, розвинутого субстантивізму – умову єдності онтологічної структури й теоретичного самообґрунтування. Як відомо, ця єдність досягається завдяки принципу абсолютної (само)рефлексії. Словом, якщо термін "посткласика" взагалі має сенс, його варто застосувати на позначення марксизму та всіх інших теоретичних спроб надати універсального значення – себто ототожнити з буттям – якійсь умовній тотальності, до котрої людська сутність належить зовсім не так, як цю належність бачила класична філософія рефлексії, або філософія свідомості. Історія філософії може, для прикладу, такою умовною рефлексійною тотальністю, що побувала в статусі буття, назвати світову волю, суспільство, історію, мову. Отже, марксизм входить до низки теорії, які уподібнюють буття (субстанцію) деякому ніби самодостатньому сущому, тобто не бачать диференціації онтологічного й онтичного.

Античні філософи намагалися відокремити думку про сутність від почуттів і пристрастей. Та оскільки вони будь-яке існування розуміли на кшталт існування речі, мусили мати справу з онтичним протиставленням розуму і його предмета. Неоплатонічний емотивізм є цілком закономірним наслідком цього протиставлення. Початок переходу метафізики на спекулятивну основу відбувся тоді, коли європейська думка замість емонаційно-ієрархічного принципу (Єдине обмежує суще, яке нижче в ієрархії, однак саме ним не обмежується) утверджує принцип безмежного й субстанційного мислення (у самодостатній думці наявне й те, що протилежне, й обмежувальне).

Німецький ідеалізм остаточно розділяє ідеї й речі за способом існування. Він перетворює неречовинний спосіб існування ідей в основу існування речей. Принцип мислення стає принципом буття. Геґель стверджує, що тільки мислення має (рефлексійну) структуру, в якій будь-яка протилежність мислення, тобто предметність, цілком зводиться до природи мислення [5, с. 26–27]. Отже, будь-яка об'єктивність протилежна мисленню лише в ньому самому. Вона – "своє-інше" мислення. Як відомо, Геґель таким способом поєднує Кантового трансцендентального суб'єкта й субстанцію Спінози. У цій справі йому допомогла ідея Фіхте про самоафіцирування Я. У наслідку він отримав конструкцію абсолютного суб'єкта, натяки на яку Геґель знаходив іще в Аристотелевій "формі форм". Проте, – маю підкреслити, – цей абсолютний суб'єкт, якого Геґель називав духом, є виявом саме модерного розуміння діяльності як збігу розуму й волі ("абсолютний розум як воля духу" [8, с. 179]).

Дух – це розум, що воліє, отже, він відчужений від свого предмета. Відповідно, дійсність є не тільки чимось чужим, що діє на дух, таким чином перетворюючи його на скінченний, дійсність також є діяльністю нескінченного духу, його самодіяльністю. Отож завдання метафізики за Нового часу полягає в тому, щоб сприяти людському досягненню свободи самодіяльного духу, що усунув свою протилежність до "об'єктивності", а відтак здобув можливість розгортати дух у собі самому, поза межами історичного буття людини. Таке методологічне ототожнення з вічним розумом, певне, унеможливлює розуміння людського існування як істотно часового, передбачає звільнення людської думки з лебетів часу.

Як бачимо, головне упередження Геґеля в тому, що для абсолютної свідомості, що тотожна буттю, предметність – це не зовнішнє суще, як для наївної скінченної свідомості, а цілком її власний момент, її створіння та умова самопізнання. Таким чином у понятті предмета відмінність між внутрішнім і зовнішнім не має субстанційного сенсу. Доведення цієї думки становить тему "Феноменології духу". Ось чому природа в системі Геґеля виступає як неодмінний момент самопізнання Бога, подібно до того, як предметність є неодмінний момент рефлексії людського духу. Саме в такому структурному уподібненні абсолюту і людської свідомості – сила й слабкість Геґелевої метафізики.

Поясню цю думку. По-перше. За допомогою рефлексійної діалектики Геґель успішно розв'язує питання про стосунок Бога і світу. Світ як своє-інше Бога не обмежує всемогутність Творця, адже тільки Бог, – будучи абсолютним ставленням до самого себе, тобто субстанцією-

© Богачов А. Л., 2013

суб'єктом, – а не світ є справді нескінченним. Бог – це аж ніяк не сам світ (пантеїзм), позаяк останній є лише момент божественної самосвідомості. Світ ґрунтується в Бозі, однак не є Богом. Бог має основу в самому собі, але потребує світу як неодмінної умові свого досконалого існування у вічному самосвідомому поверненні зі світу ("розвідчуження реальності"). По-друге. Геґелівська система раціоналізму будується за принципом гносеологічного суб'єкта, оскільки в ній узята до уваги тільки природа як предметність свідомості, тому виникає істотне утруднення. Немає потрібної відповідності логіко-категоріальної системи Геґеля, представленій в "Науці логіки", і його реальної філософії, якій бракує апріорно-універсальних інтерсуб'єктивних стосунків, тобто категорій світу свободи.

Отже, субстанційного монізму Геґель досягає на підставі ідеї самоафіцирування, самодіяльності свідомості. Без неї не можна мислити ідею нескінченності свідомості. Оскільки субстанція має бути нескінченною в сенсі необмеженості, відсутності чогось зовнішнього для неї, іншої субстанції, остільки нескінченною субстанцією може бути тільки свідомість, бо сама себе афіцирує. "Протяжна субстанція", природа, таким чином десубстантивується, перетворюється на момент діяльності самосвідомості, на предметність як пред-ставлення суб'єктові у сфері самої суб'єктивності. Словом, до суті свідомості, що повертається до себе зі своєї предметності, належить неодмінність існування, позаяк для неї немає нічого зовнішнього, здатного її позбавити існування.

З цього випливає, що послідовний субстантивізм, філософія свідомості, розглядає себе як здійснення великого завдання самообґрунтування філософського знання. Геґель наголошував, що граничним обґрунтуванням є таке обґрунтування, що не спирається на закон достатньої підстави, тобто принцип зовнішнього обґрунтування (кавзально-речовинного), натомість має рефлексійну, циклічну структуру, коли основа і те, що ґрунтується на ній, становлять одне ціле. Гранично обґрунтоване те, що самообґрунтоване, має основу свого існування в собі самому. Отже, філософія ідентичності принципу самосвідомості та принципу організації цілості сущого (принцип буття) отримує в ідеї рефлексії ("заперечний стосунок до себе") основу для необмеженої та нескінченної субстанції. Тому її спростування рівнозначне доказу скінченності, зовнішньої обмеженості самосвідомості, який у рамках субтантивізму неможливий. На будь-яку спробу спростування субстанційна філософія відповість питанням: припустімо, що субстанція, яка має включати до себе людське буття, не має структури самосвідомості, що ж тоді є нескінченна субстанція, та як інакше зрозуміти її необмеженість, значить цілісність сущого? Звісно, заперечити гіпостазування свідомості не можемо, якщо не відкинемо вихідні засновки: по-перше, зі скінченності свідомості випливає неодмінно зовнішній стосунок субстанцій, по-друге, суще є безперечно тотожним з предметністю, узятій у сенсі представлення у свідомості, по-третє, існує мислима "сутність світу" як цілісність усього сущого.

Якщо після цих слів дехто зазначатиме, що марксизм – не субстантивізм, бо вільний від тих засновків, то маю сказати, що тільки вельми своєрідне "матеріалістичне розуміння діалектики" не дало марксизму дійти ясності щодо цих засновків. Однак структурно ці засновки визначають "діаматівську" думку, хоч вона й замінює метакатегорію свідомості на поняття практики або матерії, або вартості, або на якусь іще онтичну категорію. Отже, для пояснення стосунку між ідеалістичним субстантивізмом Геґеля і матеріалістичним субстантивізмом Маркса слід торкнутися питання про діалектику.

У спекулятивній діалектиці категорії є протилежні собі в одному й тому ж стосунку, бо за принципом рефлексійності в супротивній собі категорії (антитезі) вони відкривають також власний зміст, і збагачені всім змістом протилежної категорії вони повертаються (синтез) до себе. Отож до нескінченного предмета філософії – до субстанції та її категоріального взаємозв'язку – є застосовним не формально-логічний закон суперечності, а діалектичний принцип заперечення заперечення, тобто принцип абсолютної рефлексійності. Як видно, закон суперечності – він не зводиться формально до закону виключення третього – править за онтичний закон, що визначає універсальність уявлення (spectio – бачення) для пов'язування в думці будь-якого сущого з певним контрарним атрибутом. Натомість принцип заперечення заперечення як принцип самовідбиття (speculum – дзеркало) – це онтологічний закон. Через це спекулятивна логіка постає в геґельянстві як основа метафізичної онтології.

Оскільки платонівська діалектика теж трактує взаємоперехід онтологічних категорій, варто порушити питання, яке місце посідає в ній онтичний закон, що зразково сформульований у Аристотелевій "Метафізиці" [2, с. 125]. Гадаю, коли В. Асмус [3, с. 216–218] та інші дослідники кажуть про Платонове визнання абсолютного значення закону суперечності, вони насправді мають на увазі онтичний закон. Вирішальним для тлумачення діалектики Платона є питання: чи в ній можуть протилежні категорії вважатися протилежними самим собі, отже, протилежними в одному й тому самому стосунку? Наприклад, чи може категорія буття вважатись і єдиним, і множиною не в різних стосунках (буття єдине в стосунку до множини, але множинне в стосунку до єдиного), а в одному й тому самому стосунку до себе? Платон відповідає неґативно [7, с. 63]. Як на мене, ця відповідь виявляє особливість усієї античної діалектики. Платон і його послідовники міркували про цілісність всього сущого як про речовинний космос, відтак розглядали категорії як предикати логічного суб'єкта – космічного буття. Метафора споглядання, "інтуїція речі" за А. Лосєвим, що визначала античний спосіб думки, не давала змоги уявляти стосунок категорій безвідносно до предмета, який вони мали визначати. Навіть коли Платон у "Софісті" та "Парменіді" досліджує протилежні категорії, у його розгляді одна з протилежних категорій стає якби суб'єктом для іншої, яка таким чином перетворюється на предикат. Потім цей стосунок у суб'єктно-предикатній структурі судження міняється на зворотний. У категорії надсущого Єдиного неоплатонізм якраз і виразив цю принципову невичерпність предикації логічного суб'єкта. Предмет завжди більше за сума його предикатів [4, с. 45–46]. Ось чому існує принципова асиметрія між буттям і його пізнанням. Єдність властивостей предмета, що дана нам через споглядання, повсякчас лишається носієм (підмет, substantia) усіх властивостей та в жодному разі не редукується до суми властивостей. Звідси, мабуть, походить неоплатонічний містицизм екстатичного вбачання Єдиного, якого не можна інтелектуально сконструювати.

Відмінність спекулятивної діалектики від античної полягає в тому, що Геґель конструює апріорну цілісність усього сущого за допомогою категорій, які перетікають одне в одне. Він не підпорядковує протилежні категорії онтичному законові, бо прагне уникнути зречевлення буття, обернення його на предмет споглядання. Тому в спекулятивній діалектиці стосунок категорій скидається на контрадикторний, адже той належить апріорному мисленню (це демонстровано універсальністю закону виключення третього у дедукції математичної

логіки), а не споглядуваній реальності, найзагальнішим законом пізнання якої є онтичний закон. Що далі випливає з висновку про відмінність онтичного закону, який забороняє стверджувати й заперечувати разом одне й те саме про один предмет [1, с. 32]?

У геґелівській діалектичній метафізиці категорії постають як форми апріорної думки, тому з першого погляду здається, що тут "заперечна" категорія, антитеза, цілком слушна й, відповідно, стосунок діалектичних категорій потрапляє під логічний закон виключення третього, що реґулює контрадикторний стосунок, у якому щоразу наявний заперечний акт мовлення (dictio), думка, а не відмінність реальних атрибутів. Однак суть проблеми в тім, що онтологічні категорії спекулятивної діалектики рівні за обсягом, хоча до них навряд чи цілком застосовний термін "обсяг", адже вони інтенсійні, змістові категорії, на противагу екстенсійним поняттям звичайної логіки. "Заперечні" категорії в діалектичній парі не вказують на непевну множину можливих атрибутів, з яких лише один є істинним, а нагадують контрарні через те, що їхня неґативність не виключає їх цілком певний, позитивний сенс. Таким чином, деяка одночасна схожість спекулятивних категорій з контрарними і контрадикторними поняттями говорить про їхній стосунок як до синтетичного знання, що отримане за умови заборони приписувати досвідному предмету контрарні атрибутивні поняття, так і до апріорного знання, що отримане за допомогою контрадикторних понять, наприклад, наявних у формалізаціях математичної логіки. На підставі сказаного можна стверджувати, що думка, яка оперує діалектичними категоріями, претендує на синтетичне апріорне знання, відповідно, на особливу філософську логіку.

Якщо тепер знову зіставити принципи діалектики Платона з діалектикою Геґеля, слід визнати, що німецький філософ до певної міри розречевив буття, оскільки зміг подати протилежність онтологічних категорій у циклічній структурі (рефлексія), а не в старій лінійній структурі суджень, де зв'язок суб'єкта і предиката імплікує споглядання речовинного космосу. Тільки через це діалектичні категорії здобувають рухливість і забезпечують позадосвідне самозростання знання, спекулятивний синтез.

Усе це дає змогу подивитись на історію діалектики у світлі думки про завершеність метафізики. Хоч би як широко не вживали слово "діалектика" у філософії від часів античних риторів і аж до Адорно й Ґадамера, не викликатиме, мабуть, сумніву те, що головний сенс цього слова пов'язаний з пошуком способу осягнення неречовинного, неупредметненого буття, яке навряд чи підпорядковане онтичному й формально-логічному законові. Тому онтологічна діалектика – себто спроба міркувати про буття як таке – розгортає свою альтернативу "матеріалізм чи ідеалізм" лише на тлі цілого розвитку європейської думки; отож матеріалістична діалектика властива переважно античній теорії, яка ще не знайшла спекулятивного шляху, щоб обійти згадані закони. Показово, що ґрандіозну реконструкцію античної діалектики, здійснену О. Лосєвим, дедалі частіше оцінюють як більш органічне сполучення матеріалізму й діалектики, ніж маємо в матеріалістичній діалектиці Маркса і Енґельса.

Чим є оця діалектика, яку Маркс відокремив від системи абсолютної рефлексії та застосував до "матеріального розвитку"? Спробую коротко відповісти на це питання. А спочатку деякі зауваги. По-перше, "діамат" прагне зберегти універсальне значення принципу заперечення заперечення, однак відкидає універсальне значення принципу саморефлексії, хоча останній принцип – якщо уточнювати в термінах Геґеля – якраз означає "заперечення заперечення".

По-друге, "діамат" обстоює нескінченність матеріальної субстанції, яка виключає рівнозначність свідомості та передбачає єдність форм об'єктивної реальності та пізнання, а також певну єдину сутність світу (принцип матеріальної єдності світу). По-третє, "діамат" вимагає застосовувати діалектичну логіку щодо скінченних предметів і онтичних понять.

Зі сказаного вище про філософію Геґеля, думаю, випливає, що саморозвиток несвідомої матерії – це постулат, абсолютно неприйнятний для субстанціальної діалектики, бо в ній не можна відійти від тези, що будь-яка істинна процесуальність має структуру суб'єктивності, що протилежна матерії. Отже, ідеться про структуру саморефлексії, або діалектичного заперечення. Так, природні процеси справді мають властивість переходу кількості в якість, одного стану речей в інший (наприклад, пара й вода), однак не відзначаються наявністю діалектичного заперечення. Те, що Енґельс називає "зняттям" нижчих форм руху матерії у вищий формі, не є запереченням заперечення в діалектичному сенсі цього принципу, позаяк "до", так би мовити, "другого заперечення" потрібно, по-перше, мати дві вже наявні протилежні форми, кожна з яких була би "своїм-іншим" протилежної форми, по-друге, мати джерело рефлексійного повороту як умову діалектичної неґації. А з огляду на те, що форми руху матерії не правлять за онто-логічні категорії, бо тільки онтичні, то між ними не може існувати діалектичної суперечності (Widerspruch), натомість існує онтична супротивність (Gegensatz). Тут маю повторити, що котрадикторні стосунки онтичних понять у судженнях – це тільки реальність логічної операції: судження про хибність позитивного судження. А коли мова йде про два поняття з однаковим обсягом значень і стосунком до денотата, то це контрарні, протилежні поняття. До того ж, слід ураховувати, що діалектичними взаємозаперечними поняттями мають бути не контрарні поняття, що використовуються "діаматом" для визначення "діалектики матеріальних процесів", а поняття, що є денотатами для самих себе (самореференція), отже, які дістали свій сенс у зіставленні одне з одним, аж ніяк не в акті віднесення до скінченного денотата. Вони набувають свою предметність, "своє-інше", у протилежному понятті. Звідси висновую, що форми руху матерії чи процеси, що до них належать, жодним чином не корелюють з поняттям діалектичної суперечності.

Загальний висновок із цього такий. У субстантивізмі справжня – така, що розвивається – процесуальність не доступна для думки інакше, як разом з телеологічним поняттям суб'єктивності як єдиною умовою здолання скінченності субстанції. Словом, не можна трактувати гіпостазування матерії як альтернативу за доби філософії свідомості. Діалектичний матеріалізм Маркса спирається на нерелевантне, з погляду спекулятивної діалектики, розуміння розвитку матерії як наслідку однієї "боротьби протилежностей". Випадає з уваги головна діалектична умова розвитку – фінальна (цільова) причина, яку здатне мати – завважили ще в часи Аристотеля – тільки мислення. Саме думці притаманна єдність актуального і потенційного, коли на початку діяльності задано зміст її закінчення (призначення). Енґельс і східний марксизм не зважали на те, що для субстантивізму розвиток у часі неодмінно ґрунтується в розвитку, котрий "є" у вічності абсолютної свідомості як структурний стосунок понять. Без рефлексійної організації того структурного стосунку, тобто без вічного начала, неможливий реальний розвиток. Таким чином ідеться про ту ж фінальну причину, телеологію розвитку. Ось чому виглядає необґрунтованим уявлення, що в контексті матеріалістичного субстантивізму для розуміння розви-

тку досить однієї "боротьби протилежностей", отож немає потреби в цільовій причині. Таке уявлення, мабуть, відбиває недостатнє знайомство з історією філософії, яка могла б сказати, що поняття фінальної причини збіжне за своєю логічною структурою з діалектичним зняттям протилежностей.

Щоб закріпити висновок про зовнішній і майже софістичний характер матеріалістичної діалектики, який, між іншим, висловлював Геґель, варто вказати на таке: зміни в предметі споглядання не можуть відповідати системі саморуху понять, оскільки поняття про нього не є діалектичними категоріями, мають винятково абстрактний характер. Діалектика, у суті справи, не може претендувати на вираження будь-яких змін, її предмет – лише зміни в сенсі телеології. "Зенонівська діалектика матерії", яку Геґель уважав "ще й досі неспростованою" [6, с. 275], ясно показала, що змінюваність чуттєвого сущого ми не спроможні виразити в онтичних поняттях, які сполучаються за тим же формально-логічним принципом, що й математичні величини, які відображають момент абстрактної самототожності речей. Якщо онтичні поняття стосуються окремого предмета, його сутність ніколи не виразиться в них, бо вона, як "поняття предмета" (Геґель), нетотожна з його невловимою споглядуваною реальністю, натомість сполучена з конкретною істиною буття (Поняття), від зв'язку з якою неможливо відволікти жодну справжню сутність.

Слід уяснити, що вихідний інтерес Платона до вчення Піфагора обумовлювався тим, що діалектика воліє бути своєрідною математикою нескінченного предмет, для якої математика скінченного предмета відіграє роль нагадування, що нетотожне в одиничному предметі є те, про що не вдасться мислити. Думка про рухливе, змінюване суще суперечлива, вона змушена рухатися не власним способом, а на милицях споглядання, відкинути яке не дають неминучі апорії. Навпаки, думка про рух як такий, саморух, відкриває діалектичну суперечливість цього поняття; змістовість такої думки яскраво відмінна від матеріалістичних міркувань про суперечливість в існуванні скінченних речей. Отож суть діалектичної філософії в тому, що вона виявляє в поняттях не сутність "цієї зміни", а сутність зміни взагалі, що наявна і в "цій" речі. Діалектика пізнає одиничне тільки в аспекті загального; одиничне як одиничне лише споглядають і предикатують за законами формальної логіки.

Залишається порушити питання, чи є використання принципів діалектичної логіки щодо суспільство (Маркс) і природи (Енґельс) релевантним стосовно діалектичного принципу, який стверджує, що рефлексійна тотальність, цей нескінченний предмет, за своїм характером не викликає жодних сумніву щодо свого існування. Вочевидь, марксизм не в змозі граничне обґрунтування власної вихідної категорії протиставити Геґелевому доказові неодмінної субстанційності мислення, суть якого в тому, що мислення знімає в рефлексії свою протилежність, себто реальність. Не розбираючи подробиці незграбних спроб приховати розбіжність поглядів Маркса і Енґельса за допомогою поділу їхнього вчення на "діамат" та "істмат", хочу сказати, що марксистські дискусії стосовно "первинної клітини" системи діалектичного матеріалізму виникали через безглузде прагнення підмінити онтологічну метакатегорія мислення на якусь онтичну й умовну тотальність, що ніби має рефлексійну, субстанційну структуру. Цю тотальність марксисти визначають за допомогою онтичного поняття чи то праці (практика), чи то матерії. Сам же Маркс, на мій погляд, підмінив онтологічну метакатегорію діалектики на поняття ідеології, яке свідчить про спробу перенести загальний принцип рефлексійності субстанції на суспільство. Ідеологія означає відчуження форм виробничих відносин у суспільній свідомості, яка є "своїм-іншим" праці; тоді як зняття певної форми ідеології, що стримує розвиток нових форм праці, мовляв, досягають через "революційну практику", що сприяє розумінню справжніх тенденцій в організації праці й суспільства. Однак, як поєднати цю телеологію праці з телеологією економіки, а також із нетелеологічним саморозвитком матерії (за Енґельсом)? Мені здається, це питання ніколи не дістане відповіді у вигляді якоїсь марксистської "Науки логіки", бо неможливо розв'язати перформативну суперечність Марксового твердження про ідеологічний перспективізм пізнання.

Та й справді, марксистська теорія говорить про ідеологічність будь-якого знання, адже воно визначається класовим інтересом. Утім, якщо не сприймати на віру метафізичний постулат, що клас пролетарів зацікавлений, з причини свого місця в історичному бутті, у класово незацікавленому, уселюдському знанні, то слід зазначити таке. По-перше, перед тим, як казати про особливе пролетарське місце в історичному бутті, що "ґарантує" незацікавлене пізнання, слід обґрунтувати, що таке судження не обумовлене приватним інтересом, натомість є загально-значливе; зрозуміло, це означало би необхідність уже мати те знання, яке ще потрібно неупереджено обґрунтувати. По-друге, теорія ідеологічного перспективізму пізнання суперечлива, бо претендуючи на універсальну значливість, вона заразом визнає свою обумовленість ідеологією, отже, не здатна довести своє право судити про будь-яку теорію, тобто поширювати свою обумовленість на іншу теорію.

Наостанок маю зауважити, що в статті приділено стільки уваги Геґелевій діалектичній метафізиці, бо вона є доволі цілісною теорією, у зіставленні з якою діалектичний матеріалізм Маркса виявляє як засадничу залежність від неї, так і деґрадацію досягнутої Геґелем єдності філософської думки.

Список використаних джерел

1. *Аристотель.* Вторая аналитика / [пер. Б. А. Фохта] // Аристотель. Соч. в 4-х т. – М. : Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 255–346. 2. *Аристотель.* Метафизика / [пер. А. В. Кубицкого] // Аристотель. Соч. в 4-х т. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 63–367. 3. *Асмус В. Ф.* Античная философия. – М. : Высшая школа, 1976. – 543 с. 4. *Богачов А.* Герменевтичний підхід у філософії // Філософська думка. – 2013. – № 5. – С. 41–50. 5. *Богачов А.* Досвід і сенс. – К. : Дух і Літера, 2011. – 333 с. 6. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии : [пер. с нем.]. – СПб. : Наука, 1993. – Кн.1. – 349 с. 7. *Платон.* Федон / [пер. С. П. Маркиша] // Платон. Соч. в 4-х т. – М. : Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 7–80. 8. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики / [пер. с нем. В. В. Бибихина] // Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 177–191.

Надійшла до редколегії 06.09.13

А. Л. Богачёв

ДИАЛЕКТИКА И МЕТАФИЗИКА (ГЕГЕЛЬ VS МАРКС)

Автор статьи критически сравнивает главные принципы метафизической диалектики Гегеля и материалистической диалектики Маркса. Определяет некоторые философские достижения Гегеля, а также указывает на противоречивое отношение к ним со стороны Маркса.

Ключевые слова: диалектика, противоречие, онтичный и онтологический законы.

A. Bogachov

DIALECTIC AND METAPHYSICS (HEGEL VS MARX)

The author critically compares the main principles of Hegel's metaphysical dialectic and Marx's materialist dialectic. He defines some philosophical achievements of Hegel, and describes Marx's contradictory attitude towards them.

Keywords: dialectic, contradiction, ontic and ontological laws.