

яке менш ніж за десятиліття по смерті автора виявиться "евангелієм чистої моралі" в філософській системі І. Канта.

Лесинґ був чи не першим мислителем, який спробував чітко окреслити співвідношення між мистецтвом і наукою, між різними видами мистецтв, а також визначити зв'язок між філософією і теологією та теологією й релігією. Він став класичним письменником, зайнявши чільне місце з-поміж засновників німецького театру і німецької прози. Водночас фігура Лесинґа була вельми специфічною і характерною для німецької філософії порівняно з французькою і англійською традиціями. Адже, проголосивши метою історичного розвитку культ розуму, він не зробив жодних спроб відкинути попередні історичні епохи і розтлумачити їх лише як матеріал для створення майбутнього. При цьому саме Просвітництво стає для нього не певним статичним станом, в якому панують ідеали розуму і людина повністю підкорює собі природу, а динамічним процесом постійного самовдосконалення людини й суспільства. У цьому сенсі Просвітництво, на думку Лесинґа, ніколи не є, а завжди перебуває у становленні. Тим самим мислителеві вдалося значно розширити поняття "Просвітництво", яке він витлумачував не стільки в теоретичному, соціальному і технічному плані, скільки як моральний феномен, як процес морального вдосконалення людини і людства. Ці думки Лесинґа були пізніше підхоплені і далі розвинуті І. Кантом.

1. *Lessing G. E. Auswahl in drei Bänden / G. E. Lessing ; hrg. W. Hoyer. – Leipzig : VEB Bibliographisches Institut, 1952. – Bd. I-III. 2. Zeller E. Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz / E. Zeller. – München : Oldenbourg, 1873.*

Надійшла до редколегії 14.12.12

**С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ**

## **ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ КАТЕГОРІЙ "РЕКОНСТРУКЦІЯ" ТА "РЕФЛЕКСІЯ"**

*У статті здійснюється історико-філософський аналіз змісту категорій "реконструкція" та "рефлексія", обґрунтовується експліцитність поняття "реконструююча рефлексія" в структурі сучасного історико-філософського знання.*

**Ключові слова:** реконструкція, рефлексія, реконструююча рефлексія, класична філософія, історія філософії.

*В статтє осуществляется историко-философский анализ содержания категорий "реконструкция" и "рефлексия", предлагается обоснование эксплицитности понятия "реконструирующая рефлексия" в структуре современного историко-философского знания.*

**Ключевые слова:** реконструкция, рефлексия, реконструирующая рефлексия, классическая философия, история философии.

*In this article the historic-philosophical analysis of the content of the categories of "reconstruction" and "reflection" is revealed, the explicitness of concept "reconstructing reflection" in the structure of modern historic-philosophical knowledge is justified.*

**Keywords:** reconstruction, reflection, reconstructing reflection, classical philosophy, history of philosophy.

Метою цієї статті є обґрунтування експліцитності поняття "реконструюючі рефлексія" у системі сучасного історико-філософського знання на

основі історико-філософського огляду становлення понять "реконструкція" та "рефлексія" в межах ключових періодів історії класичної західноєвропейської філософії, а також сучасних філософських досліджень.

Загальновідомо, що термін "рефлексія" до філософсько-наукового вжитку було введено Дж. Локком та Г. Лейбніцем. Доречно зауважити, що в цей самий час цей термін знаходить своє використання у вітчизняній філософії, зокрема у філософському курсі І. Кроковського, прочитаному в 1681–1687 рр. у Києво-Могилянській академії. У руслі переходу від другої схоластики до філософії і науки Нового часу, продовженого у вітчизняній філософській думці Ст. Яворським, Ф. Прокоповичем, М. Козачинським, Г. Кониським, він обстоював роль і значення науки в житті людства, зв'язок наук і практики. Наголошуючи на активності суб'єкта, І. Кроковський указував на те, що загальним почуттям людини властиві якості рефлексії, що відрізняє людину від тварини. Це виявляється в тому, за аргументацією І. Кроковського, що тварини теж сприймають предмет, але вони не знають того, що вони сприймають. Людина ж не просто сприймає предмети навколишнього світу, а з допомогою "розмислу" усвідомлює своє сприйняття.

Наступним і найбільш вагомим історико-філософським етапом розвитку змісту поняття "рефлексія" постає класична німецька філософія. Саме в межах німецького ідеалізму рефлексія починає розглядатися не лише як складник процесу наукового пізнання і мислення, але і як спосіб осмислення історико-філософського процесу.

У своїх незначних посиланнях на праці І. Канта (навіть у кантівських лекціях) Г. Патнем слушно зауважує, що тільки в працях І. Канта "усі проблеми філософії отримали ту форму, яка зробила їх насправді цікавими" [1]. Щоправда, дещо раніше, під час розгляду проблеми подібності і ставлення до копіювальної теорії істини Г. Патнем так "реконструює" погляди Канта, що, за його власним визнанням, їх не прийняв би ані сам Кант, ані найбільш палкі його прихильники. Критична філософія Канта дає всі підстави як для першої, так і для другої частини тверджень Г. Патнема щодо його ставлення до кенігсберзького мислителя. Родоначальник класичної німецької філософії окреслив низку важливих проблем, але тільки окреслив, не давши відповідей на них. У конкретному випадку позиція Канта про кінець метафізики, автономію чуттєвого та раціонального, суб'єктивного та об'єктивного, теоретичного та практичного розуму стала основою того "зашморгу" дихотомій, проти яких виступає Г. Патнем, і подолати які без нового типу рефлексії неможливо.

Відповідно до позиції І. Канта, місце *рефлексії* в конструюючій діяльності пізнання посідає *відтворення*, у якому історичний підхід до пізнання тільки намічається, фіксуючи готові форми, а не поступальність самого пізнавального процесу.

Специфічність гносеологічного вчення І. Канта викликала суперечливість його оцінок як сучасниками філософа, так й наступниками, не виключаючи використання тих ідей та узагальнювальних положень, які містилися в ньому. Наприклад, за оцінкою М. Бердяєва, "Кант залишив

пізнаючого із собою, геніально сформувавши його відірваність від буття, від дійсності, від реальності" [2]. Мотивується це тим, що для І. Канта не тільки наука, знання, але і сам світ, сама природа створюється пізнавальними категоріями, які судяться суб'єктом, а все буття, яке являється нам, конструюється пізнаючим суб'єктом, створюється пізнавальним інтелектуальним началом. С. Жижек, реконструюючи гносеологічне вчення І. Канта з його прочитанням М. Гайдеггером, зауважує, що поділом світу на ноуменальний та феноменальний Кант поставив себе у двозначне становище, випустивши з поля зору той факт, що повне визнання радикальної уяви можливе тоді, "коли воно йде рука об руку з відкриттям іншого виміру радикально уявного – соціально-історичного уявного, що інститує себе як історія" [3]. Стосовно звернення до ідей Канта, то воно, втілюючись у неокантіанстві, з доповненням беркліанства та юмізму, досить прозоро простежується як у позитивістських, так й постпозитивістських теоріях раціональної реконструкції англосовієтської філософії науки. Загалом для всіх напрямів останньої є типовим визнання геніальності І. Канта, але з поверненням від нього до Дж. Берклі і Д. Юма. Не позбавилися цього як Н. Гудмен, так Г. Патнем. У першого це виявилось в обґрунтуваннях номіналістичної логіки, потрактування послідовності у зростанні розуміння як чинника доступу знання в його історичному розвитку, у другого – під час обґрунтування концепції подібності. Утім, за визнанням М. Бердяєва, велич і значення І. Канта в історії філософської думки полягає не в тому, "що він породив неокантіанство, а в тому, що породив філософію Фіхте, Гегеля і Шеллінга" [4].

Приймемо наведене положення М. Бердяєва за вихідну тезу і спробуємо з'ясувати, що нового в логіко-гносеологічну проблематику після Канта внесли Фіхте, Шеллінг та Гегель. Особливу увагу зосередимо на тому, як ці мислителі використовують поняття рефлексії та характеризують її значення для осмислення пізнавального процесу.

В обґрунтуванні теоретичних засад філософської системи "науковчення", розкритті руху категорій, осмисленні творчо-діяльних аспектів форм знання, Й. Фіхте широко послуговується поняттям "рефлексія", розглядаючи його як відображення "Я" власної діяльності, своїх відносин з "не-Я", завдяки чому діяльність і відносини стають усвідомленими. Наприклад, рефлексія "Я" над своєю власною обмеженістю, покладаючи "не-Я", породжує відчуття; рефлексія над відчуттями перетворює "Я" на об'єкт відчуттів, тобто на "не-Я" і приводить до споглядання. Рефлексія над спогляданням дає змогу схопити образ "не-Я", утримувати його від праобразу, породжує розсудок, а образ, закріплений розсудком і схований у ньому, породжує поняття. Аналогічним чином здійснюється рефлексія й над іншими формами та засобами пізнавальної діяльності. Рефлексія над поняттями, що існують у розсудку суб'єкта, створює здатність судження, яка дає можливість судити про будь-який об'єкт, абстрагуватися від нього. Рефлектуючи про цю здатність, "Я" стає самосвідомістю, усвідомлюючи свою свободу, яка виступає як розум, чиста суб'єктивність, інтелект, що визначається сам через себе.

Оригінальним способом використання Фіхте творчого потенціалу філософської концепції Канта є спроба пустити думку у зворотному напрямку для перевірки істинності отриманих результатів синтезу. Його суть полягає в тому, що активність свідомості постає на стадії здатності судження як здатності рефлексувати над об'єктом, уже покладеним у розсудку. Тут здатність судження і розсудок визначають одне одного таким способом, що коли цього немає у розсудку, то немає самого судження, і навпаки. За такої нової активності розсудок тільки зберігає те, що створено силою уяви, а вищою формою синтезу постає розум, визначаючи "Я" і відволікаючись від усього. У свою чергу, зворотний шлях рефлексії за такого синтезу приводить нас до необхідності визнати "Я", засвідчуючи збіг початку і кінця, правильність вибору шляху і методу в обґрунтуванні положень теоретичної філософії як науковчення.

Наступним кроком у розвитку вчення про рефлексію у класичній німецькій філософії стала філософська спадщина Ф. Шеллінга. Шеллінг, як і його попередники, широко послуговується термінами "конструкція" та "рефлексія", надаючи їм іншу спрямованість та змістове навантаження.

Шеллінг не тільки обстоює правомірність конструювання у філософії, але й розкриває відмінність між конструюванням у математиці та філософії. Розгляд цього питання він пов'язує з проблемою взаємовідношення між кількістю та якістю, яку оминув Кант, поклавши в основу не лише аналізу, але й синтезу кількісний підхід, взірцем якого поставала на той час математика. Але, конструювання у філософії відрізняється від конструювання в математиці тим, що воно означає ніщо інше, як установлення необхідного зв'язку між поняттями, коли одне стає зрозумілим через інше. Останнє вимагає того, що в розбудові системи знання всяка дійсна конструкція має бути генетичною.

В осмисленні пізнавального процесу, розбудови системи наукової філософії (натурфілософії) та її розвитку Шеллінг, крім конструкції, чільне місце відводить рефлексії. Визначаючи рефлексію як "вимушене повернення до самого себе", де "без супротиву немає повернення, без об'єкта немислима рефлексія" [5], він опосередковує процес рефлексування через категорії неперервного та перервного, скінченного та нескінченного як вираження процесуальності буття світу і пізнання. За вихідний пункт у розгляді цього питання варто прийняти положення Шеллінга, що нашому знанню властива реальність, яка в онтологічному аспекті означає існування світу, природи як складної системи, що перебуває у стані постійних видозмін, переходах від неживого до живого, від несвідомого до свідомого. В аналогічному аспекті це означає перехід від реального до ідеального, об'єктивного до суб'єктивного. Положення досить принципове, якщо врахувати ігнорування Кантом та Фіхте природи, протиставлення суб'єктивного та об'єктивного. Вимога ж Шеллінга тут більш ніж однозначна: метою самої високої науки може бути тільки одне – показати дійсність, без чого розум позбавляється того зв'язку, який опосередковує ідею цієї дійсності.

Відзначаючи продуктивність ідеї історизму Шеллінга, все ж таки доводиться констатувати те, що, демонструючи ґрунтовне знання історії філософії, систематичний виклад історії філософії від Декарта до свого часу в лекціях, читаних студентам Мюнхенського університету, усе ж таки він не піднявся до всеохопного синтезу історії філософії. Звернення до історико-філософського матеріалу в Шеллінга поставало як допоміжний засіб, де необхідність ретроспективного (а не реконструктивного – С. Р.) погляду на попередні філософські системи визначалося таким:

1) оскільки наука є творчістю часу і перебуває у постійному розвитку, то той, хто покладає себе сприяти її продовженню, має показати своє ставлення до того, що йому передувало, і таким чином визначитися, від якої точки розвитку науки чи застою в ній він відправляється і якої мети прагне;

2) звернення до попередніх філософських систем є засобом понайти хоча б історично з основними проблемами предмета, яким переважно займалися мислителі попередніх років;

3) для того щоб оцінити істину і судити про неї, слід знати й opinii [6].

Наведена установка Шеллінга має сенс, але в її послідовному використанні під час ретроспективного погляду на попередні системи прайвномірно напрошується висновок, що якщо ідеалізм Фіхте позбавляє пізнання і мислення об'єктивності, то об'єктивно-ідеалістичний монізм Шеллінга з визнанням рівноправності пізнання (мислення) і природи в їх підпорядкуванні єдиній загальній субстанції. Перенесений в історію Абсолют не спрацьовував. Як чиста тотожність він був позбавлений відмінності, а, відповідно, іманентного розвитку, де навіть конструювання понять та рефлексивність мислення поставали зовнішнім проявом Абсолюту. Але все ж таки вищенаведені напрацювання Фіхте та Шеллінга стали підставою для спроби створення всезагальної системи, яка охоплювала б усю сукупність людського знання своєї епохи, весь універсум, природний і духовний світ. Таку систему запропонував Г. Гегель.

Зрозуміло, що під час звернення до творчості Гегеля наше завдання не охоплює реконструкцію та аналіз його філософської системи, творчості якого присвячена значна за обсягом і змістом наукова література вітчизняних та зарубіжних авторів, зокрема, В. Асмуса, Б. Биховського, М. Булатова, П. Гайдено, А. Гулиги, І. Нарського, М. Овсянникова, Ю. Перова, М. Розенталя, П. Сергеева, Є. Сітковського, В. Соколова, Б. Столпнера, В. Шинкарука та інших. У творчому доробку Гегеля нас насамперед цікавитимуть ті аспекти його епістемології (хоча вона не міститься в чистому вигляді в його системі) та історії філософії, з якими пов'язано використання термінів "конструкція" та "рефлексія" в їх загальнофілософському значенні як складників пізнання й мислення, а також трансформація змісту цих понять під час осмислення історико-філософського процесу.

Почнемо з того, що Гегель не відкидає ролі й значення досвіду та емпіричного знання, вважаючи їх основою природничих наук, сприймаючи їх у тому вигляді, який вони мали в його час, тобто позбавлених

своїї історії. Звертаючись до цього питання в "Лекціях з історії філософії", Гегель указує на те, що природничі науки мають лише зовнішню історію: історію свого виникнення, поширення, історію своїх покровителів та вчителів і т. п. Історія ж їхнього змісту зводиться до історії зміни останнього як елімінації положень, що раніше користувалися визнанням. Однак "більша частина їхнього змісту має характер стійких істин і зберігається незмінним, де виникнення нового не є зміною набутого раніше, а приростом і примноженням його" [7]. Тобто природничо-наукове знання позбавлене своєї внутрішньої історії, здатності до саморозвитку. У ньому все зводиться до збереження та збагачення завдяки додаванню нового знання та елімінації опінії, і цей процес розгортається на основі вже раніш визначених достовірних фактів і принципів. Використовуючи сучасну термінологію, можна сказати, що цей рух відбувається у прийнятій парадигмі і являє собою кумулятивний приріст наукового знання, а не рефлексуючого в собі процесу.

Досягнення істини для Гегеля постає діяльністю духу в розгортанні Абсолютної ідеї, що доходить до абсолютного знання, мислення тотожного з буттям і буття тотожного з мисленням, але не як абстрактної тотожності, а конкретної у своїх відмінностях, самосвідомості духу самого себе. Цей процес (процесуальність буття в мисленні) Гегель пов'язує з тим, що буття у своєму чистому вигляді постає як безпосередня даність, покладання, дещо невизначене. Якщо знання хоче пізнати істину, пізнати те, що таке *буття-в-собі-і-для-себе*, то воно не обмежується безпосередніми його визначеннями (становлення, якості, кількості, міри), а проникає через нього, виходячи з припущення, що із цим буттям є дещо інше, ніж саме буття, і цей задній план становить істину буття. "*Істина буття, – зазначає Гегель, – це сутність*" [8]. Це пізнання є опосередкованим знанням тому, що воно не є безпосередньо при сутності і в сутності, а починається з чогось іншого, з буття і має пройти попередній шлях, шлях виходу за межі буття, точніше, сходження всередину нього. "Тільки тоді, – наголошує Гегель, – коли знання з безпосереднього буття *заглиблюється всередину* (sich erinnert), воно через це опосередкування знаходить сутність" [9].

Розгортання сутності у філософії Гегеля розглядається як діалектичний процес, у якому сутність спочатку покладає себе як проста сутність, видимість (Scheint) усередині самої себе; являє себе (Erscheint) як сутність зі своїм власним існуванням, тобто явищем; виявляє себе (effenbart sich), постає як сутність, єдина зі своїм явищем, тобто дійсністю. Відповідно до філософського вчення Гегеля рух сутності – це одночасно і рух буття, яке покладає само себе, виходить за свої межі, і постаючи як заперечення попереднього і повернення до нього. Сутність як в-собі-буття перебуває між буттям і поняттям, становить їх середину, а її рух є переходом від буття до поняття. Цей перехід, зазначає Гегель, полягає в тому, що сутність у самій собі покладає заперечення або визначення, повідомляє собі цим наявне буття і як нескінченне для-себе-буття стає тим, чим воно є в собі – наявним, рівним у-собі-буттям, тобто поняттям.

Для розкриття цього процесу Гегель вводить термін "рефлексія", зауважуючи, що "у своєму саморусі сутність і є рефлексією" [10], визнаючи перед цим поняття як "абсолютну єдність буття і рефлексії (полягаючи в тому), що воно в-собі-і-для-себе-буття є лише завдяки тому, що воно однаковим чином рефлексія, або покладеність, і що покладеність є в-собі-і-для-себе-буття" [11].

Визначення поняття "рефлексія" Гегель первісно пов'язує з німецькими термінами "das Schein" (видимість) і "das Scheinen" (мати видимість, відсвічуватися, просвічуватися, світитися), відповідно до яких рефлексія визначається як "видимість (das Scheinen des Wessen) сутності всередині самої себе" [12]. Проте він не обмежується цим первісним визначенням, звертаючись до латинського терміна "reflexio" у його значеннях "загинання назад", "відхилення назад", "віддзеркалення". Тому вже в "Науці логіки" Гегель використовує поняття рефлексії в різних значеннях, які переходять одне в одне не тільки щодо сутності, але й щодо поворотів думки, руху понять у їх визначеності, чим воно відрізняється від того, як його використовували Кант, Фіхте та Шеллінг. На відміну від останніх, Гегель розрізняє суб'єктивну рефлексію як розсудкове оперування поняттями без проникнення в їхню сутність, та об'єктивну рефлексію, рефлексію в собі, взаємне віддзеркалення понятійних визначень усередині самих себе. Рефлексія постає тут як рефлексивний рух, рефлексивні відношення, перехід, рух, зворотній до самого себе, заперечення заперечення, "рух, який, будучи поверненням, лише в цьому поверненні є тим, що починається, або тим, що повертається" [13]. Іншими словами, рефлексія дається як заперечення самої себе, як покладання, безпосередність як повернення, злиття заперечуваного із самим собою, заперечення заперечуваного як заперечуваного. У загальному вигляді, рефлексія, або рефлексивні відношення Гегель використовує в сенсі "свічіння", тобто висвітлення одного поняття в іншому, діалектично пов'язаному з першим, діалектичне взаємопокладання і взаємопроникнення самих понять у їх саморусі.

Гегель, використовуючи поняття рефлексії, крім наведених двох аспектів, надає йому ще вимір, а саме пропонує розуміти рефлексію як роздумування, обдумування, розмишлення, тобто роздумуючи мислення, яке робить своїм змістом і доводить до пізнання думки як такої. Змістом цього рефлексуючого мислення є той зміст, який породжується у сфері живого духу як дійсності, доходючи висновку про те, що "дійсна, рефлексована в самій себе і тому опосередкована в собі безпосередність мислення... є всезагальністю" [14]. Із цією всезагальністю рефлексуючого мислення Гегель пов'язує не лише специфіку філософського знання, але й історію філософії як науки. Наприклад, у передмові до другого видання "Енциклопедії філософських наук" Гегель виступає з різкою критикою Й. Бруклера, який у своїй "Історії філософії" не тільки спотворює історичні факти, але й приписує античним філософам більше ніж тридцять філософем та висновків, які їм не належать. Про це він зазначає, що висновки можуть бути двоякого роду. Є висновки, які яв-

ляють собою лише більш-менш докладний виклад деякого принципу, а є такі, що являють собою перехід до більш глибоких принципів. "Історичний момент у дослідженні, – наголошує Гегель, – полягає саме в тому, щоб указати, яким особам належить поглиблення та розкриття думки як внутрішнього змісту, ідея якого перебуває всередині нього та живиться в духові" [15]. При цьому Гегель звертає увагу на те, що зміст, який накопичувався тисячоліттями пізнавальної діяльності не є для нас чимось даним, яким володіють лише інші, не як зміст, який став для нас минулим, результатом якого є лише знання, що дає поживу і матеріал для нашої дотепності в критиці історичних подій, а як пізнання, яке живить та задовольняє нашу потребу в істині.

Поглиблюючи розгляд наведеного, Гегель у "Вступі" до "Енциклопедії філософських наук" указує на те, що історія філософії, як й історія інших наук, має зовнішню історію, яка досить часто зображується як сама її історія, що є далеким від істини. Така форма повідомлення ступені розвитку ідеї надає випадкового характеру послідовності філософських учень, створює видимість того, що між принципами та розробкою останніх існують лише одні відмінності. Однак якщо підходить до розгляду історії філософії з позицій мислячого розуму, то виявляється: "поперше, що видимі відмінності філософських учень являють собою лише одну філософію на різних ступенях її розвитку; по-друге, що особливі *принципи*, кожний з яких лежить в основі однієї якоїсь системи, суть лише відгалуження одного і того ж цілого. Останнє в часі філософське вчення є результатом усіх попередніх філософських учень і має містити принципи всіх їх; тому, якщо воно є філософським ученням, є найбільш розвинутим, найбільш багатим і найбільш конкретним" [16].

Останнє положення стало підставою для закидів Гегелю в тому, що він оголошує свою філософську систему вершиною, кінцем розвитку філософської думки. Ми ще повернемося до цього питання. Зараз лише зазначимо, що для Гегеля розвиток мислення, який відображується в історії філософії, постає мисленням самої філософії, але в ній він звільняється від історичних обставин і дається у стихії чистого мислення, де істинне як конкретне є розгортанням самого в собі, результат, у якому філософська наука досягла свого початку і повертається до себе. Якщо слідувати за логікою Гегеля в поясненні суті наукового знання, його історії, то слід визнати те, що він не займається побудуванням порожніх конструкцій, а на основі рефлексуючого мислення реконструює в системній формі розвиток філософської думки, не без підстав указуючи на те, що "філософування без системи не може мати в собі нічого наукового: крім того, що таке філософування саме собою виражає суб'єктивні умонастрої, воно є випадковим за своїм змістом" [17].

Завершуючи предметний огляд функціонування понять "конструкція" і "рефлексія" в історії класичної філософії зазначимо наступне. Новоевропейська філософія в особі Ф. Бекона і Р. Декарта, Б. Спінози та Г. Лейбніца, І. Канта та Й. Фіхте не створила історії філософії як науки. Власне, мислителі того часу не потребували її для визнання субстанці-



ональності свого мислення в його розсудкових формах, що дозволяло конструювати функціональні форми буття і мислення *a priori* в їх суб'єктивності, а не як рефлексуючої діяльності. Покажемо тут може бути той факт, що, наприклад, Декарт не тільки не полюбляв читати книги, але й ніколи не посилався на думки своїх попередників. Найбільш значні теоретичні узагальнення та відкриття Лейбніца викладено в його переписці з іншими вченими і мислителями того часу, з якими він спілкувався. Звернення ж Шеллінга до історії філософії Нового часу, як було показано вище, обмежувалося вказівкою на те, що нам дає знання творчого спадку наших попередників, та підкресленням величч германського духу.

На відміну від своїх попередників, Гегель, розглядаючи рефлексію як роздумуючу діяльність самого мислення про буття-як-знання, не тільки створив метафізику абсолютного знання, тобто знаючого себе абсолютно досконалого Духу, не просто осмислив всю історію філософської думки, але, по суті, створив її, на протипагу панівному в його час історіографічному описанню і класифікації філософських систем, концепцій та вчень, яке продовжує домінувати й сьогодні. Уже в "Енциклопедії філософських наук", а потім у "Вступі" до "Лекцій по історії філософії" Гегель показав, що історія філософії не зводиться до її історіографічної описовості, завдання якої загалом полягає у введенні до історико-філософського знання яких-небудь нових подробиць, розповідь про наявні філософські уявлення в тій часовій послідовності, у якій вони виникли та викладаються. Не менш помилковим Гегель вважав і погляд на історію філософії як на арену боротьби різних систем, після якої поле цієї боротьби суцільно засіяне мертвими кістками, а саме пізнання істини залишається недоступним через його випадковість.

Гегель не сприймає як першого, так і другого погляду на історію філософії.

Обмеженість першого він убаचाє в тому, що за історіографічного підходу сама думка відсторонюється, оскільки для неї все визначено наперед. Як такий цей підхід позбавлений не тільки власної рефлексії, але і спрямованості в майбутнє, тому що в ньому вже все визначено раніше. Розкриваючи обмеженість такого погляду на історію філософії, Гегель зауважує, що думка (гадка) є тільки суб'єктивним уявленням того, хто нею володіє і не несе всезагальності змісту, який у ній стверджується. Філософія не містить такого ґатунку думок. Як таких їх не існує у філософському знанні, і людина, яка засновує своє бачення історії філософії на визнанні того, що є деяка філософська думка, за словами Гегеля, не володіє навіть елементарною філософською культурою, хоча б вона сама була істориком філософії. "Філософія, – зазначає Гегель, – є пізнання за допомогою поняття, а не думка, і не ткання павутини думок" [18].

Що стосується другого підходу до розуміння історії філософії, то Гегель виходить з визнання того, що виникнення філософських систем є не випадковою. Філософські системи є актами породження і результатом роботи духу протягом двох із половиною тисячоліть. У цьому русі мислячого духу міститься суттєвий зв'язок, а історія, яка розгорта-

ється перед нами, є історією знаходження думкою самої себе. З останньою справа постає так, що, тільки породжуючи себе, вона себе знаходить, існує і є реальною [19]. Завдяки рефлексії й у рефлексії дух знаходить свою визначеність, доходить самоусвідомлення самого себе, досягає абсолютного знання, пронизаного абсолютною достовірністю всіх своїх можливостей.

Науковість історії філософії Гегель пов'язує із самою філософією. У його трактуванні історія філософії є справою самої філософії, усвідомлення нею філософської історії буття-як-знання. Таким чином, історія філософії в Гегеля постає історією цього буття як свідомості в його русі до свого власного поняття. Під останнім розуміється знання, яке досягає саме себе, реалізується в дійсності як ідея, що знає себе, тобто досягаючи своєї всезагальності, а дух – абсолютної самосвідомості. Процесуальність буття-як-знання виявляється тут у його сходженні до самого себе, знаходженні самого себе, що, власне, становить його історію. Отже, історія філософії є "не тільки зображенням того, що відбувається, подій, що становлять зміст, а зображенням того, яким чином історичний зміст сам входить до науки філософії; що сама історія філософії наука й, скажемо ще більше, стає в головному наукою філософії" [20].

Антропоцентризм новоевропейської філософії наприкінці XIX ст. свою класичну форму набуває все ж таки у вигляді декартівсько-кантивської суб'єктивності, позбавляючись метафізики буття-як-знання Гегеля в її духовності. На цій основі в XX ст. конструюються різні соціально-економічні проекти, досить часто непродумані щодо їхніх можливих наслідків, які стають зворотно-пропорційними тим, що очікувалися: соціальні конфлікти, економічні, екологічні, фінансові та культурні кризи та потрясіння, що іноді вражають своєю ірраціональністю. Звідси, як бачимо, виникає критика раціональності і навіть заклики відмовитися від неї, витіснення філософії на периферію людського буття у сферу його маргінальності. Та все ж таки за певних "просвітлень" розуму нагальним стає не тільки захист раціональності, але й повернення до наукового життєвого поняття рефлексії як важливого чинника пізнання та мислення.

Майже одночасно з Н. Гудменом та Г. Патнемом цей процес спостерігається і в працях вітчизняних філософів 80–90-х років XX ст. Крім праці В. Чуйка [21], переосмислення ролі й значення рефлексії у сфері наукового пізнання і культури стає предметом науково-філософських розвідок В. Свириденка [22], П. Йолона, С. Кримського та Б. Парахонського [23].

У своїх зверненнях до проблеми рефлексивності В. Свириденко виходить із того, що наукова діяльність не є просто усвідомленою. Вона сама постає процедурою усвідомлення та осмислення цілей, засобів, норм, результатів та умов наукового пізнання, виступає необхідним компонентом пізнавальної діяльності в науці. Загалом це знаходить своє вираження в тій характеристиці наукового мислення, що іменується рефлексивністю, і яка символізує необхідну критичність самосвідомості науки, послідовність ученя, які змінюють одне одного в історії

філософії. Саму рефлексивність В. Свириденко визначає як "наявність певної самосвідомості науки, що є необхідною умовою її існування і розвитку, здатність наукового мислення давати собі звіт у своїх цілях, діях і результатах" [24].

Наведене розуміння рефлексивності дещо відрізняється від гегелівського роздумуючого мислення, що цілком зрозуміло. У ньому рефлексивність пов'язується з розгортанням ідеї пізнавальності в принцип, виконуючи радше аксіологічну функцію, ніж епістемологічні. Це виявляється, зокрема, у відносності та історичній обумовленості рефлексивності з визнанням того, що "вона реалізується в різних дисциплінах та епохах наукового пізнання у формі наукових проблем, гіпотез, законів, які мають свій парадигмальний, або категоріальний апарат, що надає певні канони руху думки, світоглядні та методологічні орієнтири" [25]. Визнаючи роль і значення рефлексивності як складника принципу пізнавальності, В. Свириденко все ж таки обмежується описанням її зовнішніх характеристик у логіці наукового пізнання, дещо осторонь залишаючи саму історію його розвитку за всіх тверджень про зв'язок останньої з рефлексивністю. Більш предметно, з підняттям рефлексії, а не рефлексивності на рівень методологічної та епістемологічної установки виступили у вітчизняній філософській думці П. Йолон, С. Кримський та Б. Парахонський.

Концептуалізація рефлексії як важливого чинника пізнання і мислення П. Йолон, С. Кримський та Б. Парахонський здійснюють у контексті переосмислення раціональності з урахуванням тих колізій, які, як було показано вище, склалися в західній філософії науки 70-х – початку 80-х років ХХ ст. Насамперед класичну раціональність, яка була сформована здебільшого у сфері пізнання і мала чітко виражену гносеологічну природу, вітчизняні вчені в сучасному її (для їхнього часу) функціонуванні розширюють шляхом виокремлення в ній трьох таких рівнів. Перший із них належить до характеристики мисленнєвої діяльності, яка використовує усвідомлені форми руху до істини; другий – до самого буття і людської діяльності, зокрема практично-духовної, де раціональність належить не тільки до проявів пізнавального плану, але й до форм буття самого знання в системі культури; третій – до самої діяльності, зафіксованої у вигляді технологій та соціально-життєвих структурах [26]. Ядром раціональності визнається наукова раціональність із такими її рисами і вимогами до неї, як суверенність логічного мислення, дискурсивність наукових розмислів, їхня логіко-дедуктивна впорядкованість та емпірична визначеність, сповідування точності, вивірності теоретичних викладів, можливості критикувати всі положення як способу випробування їхньої науковості [27].

Із позицій такого розуміння раціональності П. Йолон, С. Кримський, Б. Парахонський досить критично ставляться до наявних у працях Дж. Агассі, Т. Куна, П. Фейєрабенда, К. Поппера ототожнення раціональності з методологічним раціоналізмом та критицизмом, як абсолютизації, так й приниження раціональності, а особливо розриву в ній чутте-

вого й раціонального, протиставлення раціонального та ірраціонального в науковому пізнанні.

На загальному тлі наявних потрактувань раціональності та концепції раціональної реконструкції точка зору П. Йолона, С. Кримського, Б. Парахонського вигідно відрізняється тим, що функціонування раціональності пов'язується ними із системою методологічних, гносеологічних та світовимірних принципів, які утворюють саму концепцію раціональності. Групу методологічних принципів становлять принципи світовизначення, упорядкованості, достатньої підстави, рельєфності бінарних опозицій, аналітичності та нормативності; групу гносеологічних і світовимірних – принцип обов'язковості доведень розуму, сократівської іронії, чіткості, ізоморфізму та гносеологічного оптимізму. Заявивши перед цим, що історія "є не біографією істини, а драма, у якій раціональне невід'ємне від нераціонального, свідоме від несвідомого, стихійне від керованого, конструктивне від деструктивного" [28], для вивчення механізмів раціональності та ірраціональності П. Йолон, С. Кримський, Б. Парахонський вводять поняття рефлексії.

Рефлексія розглядається вітчизняними дослідниками не як роздумування, а як особлива домінанта, що "характеризує зміну суб'єкта, його організації, здатності інтерпретації реальності, форм кодування повідомлень і раціональних дій" [29]. У сфері мислення рефлексія становить особливий його тип – тип спрямованого на себе мислення, який пов'язаний із упорядкуванням базових структур свідомості суб'єкта і має своїм предметом передусім внутрішнє. Що стосується зовнішнього, то воно послуговується тільки матеріалом, або засобом для проникнення всередину себе. При цьому рефлексія відрізняється від інших форм пізнання своєю спрямованістю, а саме орієнтованістю зсередини назовні, що робить її відмінною і від самосвідомості, яка також спрямована всередину. Відмінність рефлексії та самосвідомості дослідники вбачають у тому, що самосвідомість як пізнавальна здатність пропонує знання в його абстрактних і загальних формах, тоді як рефлексія, оскільки вона є формою пізнання й осмислення реальності і самого себе, належить індивіду, виходить від свідомості цілістю себе як суб'єкта, що осмислює, означає та оцінює буття як свою власну реальність, суб'єктивну реальність. Гносеологічний аспект рефлексії полягає саме в тому, що в ній "подвоюється, звертається на себе не сама річ, а процес смислуотворення та методологічного усвідомлення" [30].

Рефлексія як особлива домінанта пізнання та усвідомлення вводиться П. Йолоном, С. Кримським та Б. Парахонським для вивчення не тільки механізмів раціонального, але й ірраціонального. Необхідність розгляду питання про функції ірраціонального в механізмах рефлексії вчені мотивують тим, що ірраціональне неминуче вплітається в життєвий світ людини, оскільки жодний розум, звернений до предмета, не спроможний охопити всі його боки одночасно. Більше того, у процесі пізнання, різних формах діяльності і навіть під час спілкування розум стикається з такими елементами, які не лише протилежні раціонально-

му, але й несумісні з ним, не мають власної логіки. Називаючи ірраціональне "тінню розуму", дослідники зазначають, що, не маючи власної логіки, ірраціональне, вплітаючись у рефлексію, засвідчує недостатність звичної логіки, звичних схем осмислення реальності і таким чином не може "стимулювати пошук нових форм дійсності, немов би даючи сигнал людині... переглянути стереотипи мислення, поведінки, спілкування... людського розуміння і викликати до активності нові форми рефлексії" [31]. Тому рефлексія набуває ще одного виміру – критичного, за допомогою якого виробляються форми обмеження знання з відокремленням знання від незнання, дійсного знання від хибного, задаються способи його оцінки й критерії прийнятності. Думається, що акцентування на критичній функції рефлексії особливо важливе для історії філософії тим, що вона не тільки забезпечує спадкоємність знання, але своєю критичною функцією стає тим своєрідним фільтром, який не допускає внесення в історико-філософський матеріал зовнішніх позанаукових оцінок і штампів під час обговорення поглядів як окремого мислителя, так і під час осмислення історико-філософського процесу загалом.

Загалом, підбиваючи підсумки викладеного матеріалу, можна стверджувати, що поняття "реконструюючи рефлексія" є експліцитним у системі сучасного історико-філософського знання, у поєднанні з методом раціональної реконструкції історико-філософського процесу реконструююча рефлексія може функціонувати як метод дослідження історії української філософії, про що піде мова у наших наступних дослідженнях реконструюючої рефлексії як методу історико-філософського пізнання.

1. Патнем Х. Реализм с человеческим лицом // Аналитическая философия. Становление и развитие : антология. – М. : Мысль, 1998. – С. 464.
2. Бердяев Н. А. Философия свободы // Философия свободы. Смысл творчества. – М. : Правда, 1989. – С. 18.
3. Жижек С. Дразливый субъект: отсутный центр политической онтологии / Славој Жижек ; [пер. з англ. Р. Й. Димерець]. – К. : ППС, 2002. – С. 33.
4. Бердяев Н. А. Философия свободы. – С. 101.
5. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1987. – С. 74.
6. Там же. – С. 388.
7. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии : в 3 кн. Кн. 1. – СПб. : Наука, 2001. – С. 76.
8. Гегель Г. В. Ф. Наука логики : в 3 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1971. – С. 7.
9. Там же. – С. 18.
10. Там же. – С. 19.
11. Там же. – С. 12.
12. Там же. – С. 12.
13. Там же. – С. 20.
14. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М. : Мысль, 1974. – С. 97.
15. Там же. – С. 69.
16. Там же. – С. 99.
17. Там же. – С. 100.
18. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. – С. 78.
19. Там же. – С. 72.
20. Там же. – С. 73.
21. Див.: Чуйко В. Л. Рефлексія основоположень методології філософії науки : монографія / В. Л. Чуйко. – К. : Центр практичної філософії, 2000. – 250 с.
22. Див.: Свиріденко В. М. Принцип познаваемости в научном познании / В. М. Свиріденко. – Киев : Наук. думка, 1988. – 242 с.
23. Див.: Йолон П. Ф. Рациональность в науке и культуре / П. Ф. Йолон, С. Б. Крымский, Б. А. Парахонский. – Киев : Наук. думка, 1989. – 288 с.
24. Свиріденко В. М. Принцип познаваемости в научном познании. – С. 74.
25. Там же. – С. 200.
26. Йолон П. Ф. Рациональность в науке и культуре/ П. Ф. Йолон, С. Б. Крымский, Б. А. Парахонский. – С. 7.
27. Там же. – С. 103–104.
28. Там же. – С. 93.
29. Там же. – С. 147.
30. Там же. – С. 147.
31. Там же. – С. 156.

**Надійшла до редколегії 14.12.12**