

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-22-11>

СВІДОМІСТЬ – САМОСВІДОМІСТЬ – РОЗУМ ЯК ЛОГІКА СХОДЖЕННЯ КЛАСИЧНОЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Василь Лисий

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: k_filos@franko.lviv.ua

Здійснена спроба встановити нетрадиційну типологію етапів поступального руху класичної німецької філософії. В якості основних віх зазначеного руху визначена послідовність філософських концепцій І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля. При цьому критерієм цієї послідовності постають основні форми інтелектуальної діяльності людини: свідомість – самосвідомість – розум.

Застосована методологічна схема адекватної оцінки зазначених філософських вчень, їх руху по висхідній: свідомість і самосвідомість складають собою протилежність, розум – їх синтез, поєднання. При цьому, враховуючи діалектику Г. Гегеля визначені моменти, в своїй сукупності складають процесійний механізм поступу німецьких філософських систем другої половини XVIII ст. – першої половини XX ст. Зазначена методологічна підстава привела до загального висновку, філософія І. Канта є філософія свідомості, філософія Й. Фіхте – самосвідомості, філософія Ф. Шеллінга – поєднання самосвідомості і розуму, філософія Г. Гегеля – розуму. При цьому підкреслено, в кожній з цих філософій постають в якості предмету дослідження всі три форми інтелектуальної діяльності, але при переважаючій однієї з них.

Виокремлені критерії історичного поступу класичних систем німецької філософії актуалізують дослідження різних формоутворень інтелектуального життя людини в напрямі їх впорядкування. Філософія І. Канта є філософією свідомості оскільки має місце феноменологічне відношення «свідомість – предмет». І водночас у ній йдеться про трансцендентальну єдність самосвідомості *Я* (*Я* мислю). Але остання є лише частковий випадок. Розум в «критичній» філософії І. Канта не постає синтезом свідомості і самосвідомості.

За думкою Й. Фіхте «критична» філософія, навпаки, виходить з абсолютного самоусвідомлюючого *Я*, тим самим вона усуває річ в собі І. Канта. Водночас феномен свідомості у науковчenni впливає з фактору «поштовху» на *Я* з боку *не-Я*, щоб *Я* приводилося до дії (пізнавати). Однак феномен свідомості загалом постає підлеглим моментом, бо цей феномен визначається самосвідомістю. Розум при цьому не фігурує (як і в І. Канта) в якості поєднання свідомості і самосвідомості.

Натурфілософія Ф. Шеллінга не давала можливості (в зв'язку зі специфікою її предмету) виокремити проблему співвідношення свідомості, самосвідомості, розуму. Основним принципом трансцендентальної філософії Ф. Шеллінга є принцип суб'єктивності, самосвідомості (*Я*): завдяки акту самосвідомості *Я* стає об'єктом самого себе. *Я* як абсолютна інтелігенція є і самосвідомість і чистий розум (абсолютний синтез). Натомість, свідомість постає як момент самосвідомості.

Г. Гегель у «Феноменології духу» розглянув свідомість у її протилежності предмету. В «Науці логіки» реалізований принцип тотожності свідомості і предмета, а, отже, на порядку денному постала самосвідомість. Предмет усвідомлений як мислення самого себе. Логіка водночас – сфера реалізації розуму, в якій панує тотожність (збіг) мислення і буття. Однак в логіці міститься і момент свідомості (а не лише момент самосвідомості), що простежується в наявності в ній форм чуттєвої свідомості (якість, кількість, міра). Філософія розуму Г. Гегеля є втіленням філософії свідомості і філософії самосвідомості.

Ключові слова: мислення, буття, суб'єктивне, об'єктивне, *Я*, свідомість, самосвідомість, розум (теоретичний та практичний).

Вступ. Передусім дещо годиться сказати про термін «класична німецька філософія», оскільки тема статті безпосередньо дотична до нього, а відношення філософів, і не тільки їх, до нього – неоднозначне.

Тут варто зазначити, в даній статті автор дотримується тієї позиції, що філософії Л. Фюрбаха належить чільне місце в плеяді інших представників класичної німецької філософії. І це, незважаючи на те, що його філософсько-світоглядна позиція мала матеріалістичний характер на противагу І. Канту, Й. Фіхте, Ф. Шеллінгу і Г. Гегелю. Але, оскільки проблема *свідомості, самосвідомості і розуму*, про яку зокрема веде мову М. Булатов у наведеному вище висловлюванні, сама по собі безпосередньо не входила в коло пріоритетних для Л. Фюрбаха, то в даній статті його погляди не розглядаються.

Мета статті: в контексті інтелектуальних здатностей людини (свідомість, самосвідомість, розум) виокремити та дослідити основні етапи розвитку класичної німецької філософії від І. Канта до Г. Гегеля включно. **Завдання:** не заперечуючи соціально-економічні розкрити духовні виміри періодизації класичної німецької філософії.

Основна проблема: встановити якісну специфіку та взаємодоповнюваність визначальних рис інтелектуально-філософського поступу німецької філософії другої половини XVIII – першої половини XIX ст.ст.

Теоретичне значення вирішуваної проблеми: виокремлення та обґрунтування ступенів розвитку класичної німецької філософії дозволяє досягнути додаткові критерії (сутнісного характеру) визначення її поступального сходження.

Виклад основного матеріалу. Виокремлені критерії, зпроектовані на сучасне інтелектуальне життя людини, актуалізують дослідження його різних формоутворень в напрямі їх впорядкування і систематизації. Адже духовний світ людини загалом має розмаїття формоутворень (ідеальне, мислення, розсудок, психічне, дух тощо). Серед них важливе і необхідне місце належить свідомості, самосвідомості, розуму. В науковій філософській літературі вони доволі часто є вживаними в своїй переважно самостійності. Причому, скажімо, феномени свідомості і самосвідомості екстраполюються на фундаментальні сторони соціальної філософії як от означення духовних вимірів нації (національна свідомість, національна самосвідомість). Те ж саме можна сказати і про теорію пізнання. І водночас не можна сказати, що аналогічним чином йдеться скажімо, наприклад, про національний розум, хоча чітко визначається роль розуму в пізнанні (в парі з розсудком). Це актуалізує проблему з'ясування специфіки зазначених понять і їх співвідношення між собою, маючи на увазі і «практику» застосування їх до розуміння сходження класичної німецької філософії. Слід підкреслити – у творах І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга і Г. Гегеля є доволі широке коло думок стосовно свідомості, самосвідомості і розуму. Ці філософи успішно, тобто всебічно і глибоко робили своїм предметом дослідження зазначені інтелектуальні форми. Це один бік справи. Але зовсім інший бік – оцінка їх філософських вчень, їх руху по висхідній згідно істинного взаємовідношення цих духовних форм. Тобто, має місце формула (істинна) співвідношення свідомості, самосвідомості і розуму, і яка постає вже методом, при застосуванні якого і дістаємо адекватну оцінку рухомого поступу філософських вчень німецької класики четвертого періоду. А зазначена оцінка прямо пов'язана з проблемою встановлення або невстановлення однозначної пов'язаності однієї з форм інтелектуальної діяльності чи їх сукупності або з філософією І. Канта, або з філософією Й. Фіхте, або з філософією Ф. Шеллінга, або з філософією Г. Гегеля.

Отже, для визначення того, яка із систем класичної німецької філософії реалізує той чи інший інтелектуальний принцип (форму) чи їхню сукупність, необхідна певна методологія, певне «правило». Це є та животворна схема, яка, при її застосуванні, дозволить склас-

ти адекватну уяву стосовно реалізації поставленої мети статті. Всебічний аналіз основної спадщини представників класичної німецької філософії (і не тільки) демонструє – зазначена методологічна форма змістовно окреслена в низці творів систематизатора і завершального представника класичного німецького ідеалізму Г. Гегеля. І тут у вирішальній ролі відкритого ним діалектичного методу мислення сумніватися не приходиться. Саме Г. Гегель дав класичне розуміння співвідношення свідомості, самосвідомості і розуму, яке і слугує відповідним критерієм (масштабом) для оцінки того чи іншого філософського вчення. Гегелівська концепція наявна, зокрема, в працях «Філософська пропедевтика», «Феноменологія духу» та «Філософія духу». Суть його концепції співвідношення свідомості, самосвідомості і розуму полягає в наступному.

Свідомість і самосвідомість складають собою протилежність. Розум є поєднання, синтез свідомості і самосвідомості як протилежностей. Але важливо мати на увазі, що з'ясувати адекватно зміст зазначеного співвідношення можна лише збагнувши методологічну форму завдяки якій і воно розв'язується. Такою формою, нагадаємо знову, і являється діалектика, тобто всезагальна форма діалектичного процесу. Моментами такого процесу є перехід, рефлексія, розвиток. Про них Г. Гегель пише так: «Перехід в друге є діалектичний процес в сфері *буття*, а видимість в другому є діалектичний процес в сфері *сутності*. Рух поняття є, навпаки, розвиток, завдяки якого покладається лише те, що є в собі» (10, 343). (В даному висловлюванні Г. Гегеля «видимість в другому» є синонімом понять відображення, відношення, рефлексія). В контексті сказаного співвідношення свідомість – самосвідомість – розум зазнає діалектику переходу, рефлексії, розвитку. Так, перехід є діалектичний процес руху від свідомості до самосвідомості і від самосвідомості до розуму. Це є три ступені піднесення, переходу свідомості через самосвідомість до розуму. Таким є процес в історичному становленні людського духу і таким же повинен бути логічний виклад цього процесу. Рефлексія (діалектична) у співвідношенні свідомості і самосвідомості полягає в тім, що вони складають взаємну протилежність, що кожна з них містить в собі їй протилежну (свідомість містить самосвідомість в якості свого моменту і, навпаки, самосвідомість містить свідомість в якості свого моменту). Принцип розвитку у своїй повноті у своїй визначеності постає у формі збігу початку, основи процесу і його кінця, результату. Саме тоді розвиток вичерпує себе, а перехід від свідомості до самосвідомості і навпаки виявляє лише те, що вже до цього взаємопереходу кожна з них (свідомість і самосвідомість) знаходилися в єдності (рефлексивній). А взаємоперехід лише засвідчив, що в своїй основі вони є розум. Отже, процес дістав форму коловороту. Наведемо стосовно цього думку Г. Гегеля: «... розум, виступаючий в нашому розгляді як дещо *третє* і *останнє*, не є дещо *тільки* останнє з чогось-то йому чужого впливаючий результат, а швидше є дещо, *лежаче в основі* і *свідомості*, і *самосвідомості*, отже, те *перше*, що, завдяки синтезу обох цих однобічних форм, розкривається як їх *першопочаткова єдність* і *істина*» (5, 225). Яким же чином теоретична побудова Г. Гегеля стосовно співвідношення свідомості, самосвідомості, розуму постає у формі критерія з'ясування поступального розвитку філософських систем класичного німецького ідеалізму?

В процесі дослідження філософських систем І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга і Г. Гегеля український філософ М. Булатов виокремив і всебічно розкрив місце свідомості, самосвідомості і розуму в їх працях. Але при цьому він не торкається питання, яка з цих інтелектуальних форм є домінуючою в тій чи іншій системі і, яке, при цьому, їх взаємовідношення одна з одною. (Булатов М.А. *Немецкая классическая философия*. Часть I. Кант. Фихте. Шеллинг. – К.: Стилос, 2003. – 322с.; Булатов М.А. *Немецкая классическая философия*. В 2-х частях. Часть II. Гегель. Фейербах. – К.: Стилос, 2006. – 544 с.) Нарешті,

М. Булатов, на наш погляд, цілком обґрунтовано вважає, що класична німецька філософія (в її персоніфікованому вигляді) цілком вкладається в проблемну структуру, в проблемне поле свідомість – самосвідомість – розум, але при цьому не поширює цю інтелектуальність на магістральне бачення зазначеної філософії. Ю. Кушаков виокремлює ряд «комплексів ідей», за якими послідовно розвивалися системи І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля. Такими є: принципово нове розуміння усіх філософських проблем, коли предметом постає сама людина, нове розуміння людської сутності, природи людини, доскональна розробка власної мови філософії, якою є діалектика, критерій періодизації поступу філософських систем («Кант – дуаліст, тобто в його вченні суперечливо поєднуються матеріалізм і ідеалізм, Фіхте – «суб'єктивний» ідеаліст, Шеллінг – об'єктивний ідеаліст, Гегель – абсолютний ідеаліст, Фоєрбах – матеріаліст у розумінні природи, але ідеаліст в розумінні історії») (13, 65). Разом з тим Ю. Кушаков не диференціює філософські вчення І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля в контексті послідовності свідомість – самосвідомість – розум, не привертає уваги до цього критерія. Натомість пише: «Німецька філософія є раціоналістичною. Центральним поняттям філософії Канта стало поняття розуму, яке є ключовим у назвах двох його основних робіт. Розум – вісь філософських систем Фіхте, Шеллінга, Гегеля» (13, 67). Але тут варто мати на увазі, що хоча класична німецька філософія і являється загалом «розумоцентричною», тим не менше, домінування можливе й інших форм інтелекту (свідомості і самосвідомості). А, крім того, кожна з систем містить в собі специфічне поєднання свідомості, самосвідомості і розуму, звичайно, при визначальному статусі одного з цих чинників. В. Шинкарук теж вбачає в філософсько-світоглядному плані критерій поступу вчень німецьких філософів другої половини XVIII – першої половини XIX ст.ст., причому цей критерій узгоджується із загальним принципом, що ними розробляється: «Цим принципом являється *принцип ідеалістичної тотожності мислення і буття*» (24, с. 26). (В. Шинкарук. Логика, діалектика і теорія познання Г. Гегеля. – К.: Издательство Киевского университета, 1962, – 295с.). Однак у фундаментальній монографії академіка не віддзеркалена ідея про свідомість, самосвідомість, розум в якості інтелектуальної основи розмежування і зв'язку філософських систем І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга і Г. Гегеля. Досить цікавою в контексті теми є праця відомого канадського філософа Д. Бекхерста стосовно пізнання розуму та джерел його формування (Д. Бекхерст. Формування розуму. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – 368 с.). Книга присвячена обговоренню проблем філософії свідомості в зв'язку з тією традицією сучасної англо – американської філософії, яка представлена т.зв. «аналітичним гегельянством» (Д. Макдауелл і Р. Брендом). Вживаючи поняття «філософія свідомості» Д.Бекхерст все ж, як це демонструє текст, має на увазі філософію розуму, а точніше, розум, причому в його формуванні. Але, при цьому, автор не торкається проблеми формування розуму як результату синтезу свідомості і самосвідомості. Натомість він пише: «Пізнання розуму являється міждисциплінарним проектом: нам необхідний матеріал не тільки з психології, біології, неврології, лінгвістики, антропології і т.д., але й ряду історичних дисциплін, таких як археологія, стародавня історія і т.д. ... тому в якості однієї із задач для філософії можна запропонувати поєднання ідей з різних галузей знання в одному зведеному уявленні» (1, 22-23). Відомий польський історик філософії В. Татаркевич висловив свою позицію стосовно поступу (з початку XIX ст.) класичної німецької філософії, яка зводиться до наступного: «... на ці тридцять років припадає чи не найбільша активність філософської думки. Особливо в Німеччині системи виникали одна за одною, ще швидше ніж у попередніх періодах великих систем ніж у IV ст. до Хр., ніж у XVII та XVIII ст. Ледве чверть віку розділяло «Критику чистого розуму» від «Феноменології» Гегеля, однак такого короткого проміжку часу вистачило для того, щоб філософська

думка перескочила з одного полюсу на інший. Але ця зміна відбувалась поступово: Фіхте реформував філософію Канта, Шеллінг – Фіхте, Геггель – Шеллінга.» (Татаркевич В. Історія філософії: Том 2: Філософія Нового часу до 1983 року. – Львів: Свічадо, 1999. – 352 с.) (15, 245). В.Татаркевич при цьому уникає питання з'ясування місця свідомості, самосвідомості, розуму в цьому поступі, а фактично обмежується думкою про оригінальність мислителів цієї епохи, що їх ідеалізм розвинув « жваву філософську уяву».

Критицизм І. Канта – філософія свідомості

В контексті співвідношення свідомість – самосвідомість – розум філософія І.Канта є філософія свідомості. Це випливає з того факту, що його філософії відсутня цілісність, вона є наскрізь дуалістичною. Адже, згідно філософу, існує річ в собі, тобто та, яка знаходиться поза суб'єктом (об'єктивна), яка є непізнаваною, хоча і є причиною наших відчуттів. А, з іншого боку, маємо суб'єктивний бік справи: споглядання і мислення, з їх апріорними формами. Іншими словами, в своєму філософському вченні І.Кант поєднав ідеалістичний елемент, визнавши апріорне, суб'єктивне походження форм пізнання, і елемент матеріалістичний (реалістичний, емпіричний), визнавши даність змісту пізнання з досвіду. Оскільки, пізнавальне освоєння світу можливе на рівні явища то «критична філософія» І. Канта є феноменологією, де має місце відношення «свідомість – предмет». Усе це дає підставу вважати адекватною наступну оцінку кантівської філософії Г. Гегелем: «Кантівську філософію найбільш точно можна розглядати в тому смислі, що вона зрозуміла дух як свідомість і містить в собі виключно тільки визначення його феноменології, а не його філософії. Вона розглядає «я» як відношення до чогось-то потойбічного, що своєму абстрактному визначенні називається річчю – в – собі, і тільки відповідно цій кінечності розуміє вона і інтелігенцію і волю» (5, 222). Тому можна сказати, що філософія І.Канта є теорія свідомості, вона є початковий і такий, що є основою елемент в інтелектуальному поступі класичної німецької філософії. Адже І.Кант і був засновником цієї філософії загалом.

Але водночас філософія І.Канта, являючись філософією свідомості (теорією свідомості) допускає і елемент самосвідомості (згідно діалектичної рефлексії), хоча останній постає не домінуючим, а в якості моменту. Такий момент і визначається як *Я*. Сутність останнього полягає в наступному. За допомогою категорій розсудок забезпечує синтез, зв'язок матеріалу явища, що пізнається. Але джерелом такої здатності розсудкових категорій є деяка первинна єдність, якою є єдність споглядаючого *Я* або єдність свідомості, що позначається філософом як першопочатково – синтетична єдність апперцепції (апперцепція, лат. ad – до і perception – сприйняття, тобто сприйняття до сприйняття). Якби не було її в мисленні, то останнє було б розрізненим, «подрібненим», різні частини судження (суб'єкт, предикат і зв'язка «є») знаходилися б в різних частинах мислення, тому між ними не було б зв'язку, а отже не було б і процесу самого мислення, його актів. Повинна бути завжди тотожність мислення, щоб мислити тотожним предмет. Ось як розмірковує сам І. Кант стосовно *Я* (самосвідомості, першопочатково – синтетичної єдності апперцепції): «Про першопочатково – синтетичну єдність апперцепції.

Повинна існувати *можливість* того, щоб «*я мислю*» супроводжувало всі мої уяви; в протилежному випадку в мені уявлялось би дещо таке, що зовсім не може бути мислимим, іншими словами, дещо таке, що, як уява, або неможливе або в крайньому випадку для мене зовсім не існує. Уява, яка може бути дана до усякого мислення, називається *наглядною уявою*. Вся різноманітність наглядної уяви має, отже, необхідне відношення до уяви «*я мислю*» того самого суб'єкту в якому ця різноманітність знаходиться. Але ця уява є акт *самодіяльності*, тобто вона не може розглядатися, як така, що належить чуттєвості. *Я* називаю її *чистою апперцепцією*, щоб відрізнити її від *емпіричної* апперцепції;

вона є самосвідомість, утворююча уява «я мислю», яка повинна мати можливість супроводжувати всі останні уяви і бути тотожним у всякій свідомості; отже, ця самосвідомість не може супроводжуватися ніякою подальшою уявою «я мислю», і тому я називаю її також першопочатковою *apperception*ю. Єдність її я називаю також *трансцендентальною* єдністю самосвідомості, щоб позначити можливість апріорного пізнання завдяки їй. І справді, різноманітні уяви, дані у відомій наглядній уяві, не були б всі разом *моїми* уявами, якщо б вони не належали всі разом до однієї самосвідомості; іншими словами як мої уяви (хоча б я їх не усвідомлював такими), вони необхідно повинні узгоджуватися з умовою, при якій єдино вони *можуть* співіснувати в одній загальній самосвідомості, так як в протилежному випадку вони не всі належали б мені» (12, 191-192).

Отже, у критичній філософії І.Канта відзначаємо об'єктивний і суб'єктивний, свідомий і самосвідомий чинники, а тому це дає право вести мову про його філософію як філософію свідомості з наявним моментом самосвідомості. Втім, німецький філософ К. Дюзінг стосовно моменту *Я*, тобто моменту суб'єктивності (*Я мислю*) вказує на важливість і новаторство в цьому питанні І.Канта, зауважуючи при цьому на проблематичність статусу «*Я мислю*» в межах кантівської теорії пізнання, а, отже в нашому контексті і в межах своєї філософії свідомості. Ось його цікава думка: «Вчення Канта про чисте «*Я мислю*» являє собою значну новизну порівняно з попередніми філософськими теоріями. Більше того, воно відкриває значущі і плідні можливості для послідуєчої ідеалістичної філософії, а також для трансцендентальної феноменології двадцятого століття; нова теорія «моделей самосвідомості» також може частково взяти за основу вчення Канта, розвиваючи його далі. Поміж тим вчення про чисте «*Я мислю*» не було систематично розвинуте як ціле чи доведене до стану закінченої теорії. В різних розділах його критичної теорії пізнання, і особливо в «Критиці чистого розуму» є деякі характерні вказівки чи взаємопов'язані роздуми стосовно «*Я мислю*», які позначають його визначення і структуру швидше описово, ніж в ході методично-систематичного розгортання. Тому виникає питання про те, чи належить кантівське розмірковування про чисте «*Я мислю*» деякому особливому, самостійному вченню про начала суб'єктивності або ж їх слід розглядати хай як основоположний, але все ж не самостійний момент в розвитку теорії пізнання, іншими словами, питається, чи містить це вчення про «*Я мислю*» програму особливої теорії суб'єктивності, вказуючої новий шлях, або ж воно утворює лише несамостійну і несистематичну частину теорії пізнання? (11, 51). Однак, тут доречно зауважити, стосовно природи «*Я мислю*» І. Кант має на увазі не лише її в якості суб'єктивної форми діяльності, форми суб'єктивності, а й такої, що має об'єктивну значущість. Чому? «*Трансцендентальна єдність* аперцепції є та єдність, завдяки якій усе дане в спогляданні розмаїття об'єднується в понятті про об'єкт. Тому вона називається *об'єктивною* і її слід відрізнити від *суб'єктивної єдності* свідомості, що являє собою *визначення внутрішнього чуття*, завдяки, якому згадуване розмаїття в спогляданні емпірично дається для такого зв'язку» (12, 196).

Що стосується *розуму* то він в системі І.Канта не постає в якості синтезу, єдності свідомості і самосвідомості. Більше того, в «Критиці чистого розуму» він виокремлюється в якості однієї з пізнавальних здібностей (поряд з чуттєвим спогляданням і розсудком), формою поняття якого є ідея. І це зрозуміло. Адже в силу своєї загальної філософсько-світоглядної позиції філософ не міг поєднати мислення і буття, а отже, розум і дійсність (речі самі по собі). Між ними неперехідний бар'єр, в іншому випадку слід було б визнати, що визначення розуму суть водночас і визначення самого буття. Іншими словами, пізнання буття (свідомість) постало б водночас і як самопізнання (самосвідомість). Саме в такому вимірі і постав би розум. Тоді підхід до нього дістав би можливість означення пізнання

світу як пізнання самого себе, пізнання себе самого у бутті як такому. Звичайно, поняття розуму являється фундаментальним в його філософії. Достатньо сказати, що свою систему мислитель будує як діяльність людини: теоретичну (пізнавальну), практичну і художню (естетичну). У назвах творів, в яких розглядаються перші дві, фігурує термін «розум». Щоправда, в «Критиці чистого розуму» розум не є законодавчим, бо він є чистим, тобто позбавленим зв'язку з досвідом. Законодавчим є розсудок. Так, аналізуючи чистий розум в плані канону, в плані його (як певних принципів) правильного застосування в пізнанні. І. Кант пише: «... будь-яке синтетичне пізнання чистого розуму в його спекулятивному застосуванні неможливе. Отже, немає ніякого канону спекулятивного застосування чистого розуму (так як це застосування цілком діалектичне), і вся трансцендентальна логіка є в цьому смислі тільки дисципліна» (12, 655-656). Тоді в чому ж «користь» розуму, його філософії? «Отже, – наголошує І. Кант, – велична і, може бути, єдина користь будь-якої філософії чистого розуму тільки негативна: ця філософія слугує не органом для розширення, а дисципліною для визначення меж, і, замість того, щоб відкривати істину, у неї скромна заслуга: вона запобігає від оман» (14, 655). І все ж, такою скромною заслугою не вичерпується і розум і філософія розуму. Німецький філософ відводить розуму фундаментальну роль, аналізуючи архітектоніку чистого розуму (тобто, мистецтво побудови системи). Він, в цьому плані, має на увазі виключну роль розуму в забезпеченні систематичної єдності науки, коли постає необхідність синтезу розсудкового знання, в тому числі й буденного, а, отже, перетворенні його з простого агрегату в систему, ціле. І все це мовиться ним саме в главі третій «Критиці чистого розуму» – у вченні про метод.

Науковчення Й. Фіхте – філософія самосвідомості

Перехід від філософії свідомості І. Канта до філософії Й. Фіхте відбувся на підставі вирішення основної суперечності властивої філософії І. Канта. Сутність зазначеної суперечності полягає у визнанні існування речей в собі, тобто їх об'єктивної реальності і водночас заперечення їх пізнаваності. Якщо ми визнаємо, що речі в собі існують то тим самим ми стверджуємо, що ми їх вже знаємо. Звичайно, це знання є просте, елементарне у формі категорії «буття», тобто констатацією того факту, що речі існують, є, володіють буттям. Водночас, якщо речі в собі непізнавані, ми нічого про них не знаємо то для чого вони нам взагалі потрібні в такому вигляді? Тому, збагнувши суперечність між визнанням існування речі в собі і її непізнаваністю у критичному реалізмі І. Канта Й. Фіхте дійшов висновку, що ця річ не має своєї реальності, а вона суть не більше ніж наша власна думка. В цьому її реальність. Аргументує свою позицію філософ так: «Ми «... вже давно б покінчили з річчю в собі; адже побачили б що, щоб ми не мислили, ми в ньому – мисляче, що тому ніколи ніщо не може відбутися незалежно від нас, а все необхідно відноситься до нашого мислення» (17, 529). Але це ж саме стосується і пояснення пізнання шляхом дії, збудження речі в собі на чуття суб'єкта пізнання. Звичайно, стверджував Й. Фіхте, будь-яке пізнання виходить зі збудження, але не зі збудження *через предмет*. Знову таки, це ми самі мислимо річ (предмет) як дещо таке, що збуджує наші чуття, викликаючи в нас відчуття. На цій підставі робиться висновок – дійсною, реальною не є сама ця річ, не сам предмет, а володіє реальністю лише наша власна думка про діючу річ, про діючий предмет. Який же наслідок відмови учня І. Канта від речі в собі? «По-перше, – підкреслює М. Булатов, – він означав перехід від «критицизму», який був сумішшю матеріалізму і ідеалізму, до суб'єктивного ідеалізму, суть якого полягає в тім, що суб'єкт («Я») виробляє об'єкт. Але, з другого боку, річ в собі робила філософію Канта наскрізь дуалістичною...» (2, 202).

Отже, оскільки після усунення речі в собі реально об'єкта не залишилося то залишилося одне *Я*. Й. Фіхте не погоджується з І. Кантом, що матеріал пізнання одержується

через дію речей самих в собі на усвідомлюючий суб'єкт, і він виводить як форму пізнання, так і матеріал його з діяльності самосвідомості чи самоусвідомлюючого *Я*. Саме тут і простежується початок відмінності свідомості і самосвідомості у науковченні Й. Фіхте. Думка Й. Фіхте така. «В тому і полягає сутність *критичної* філософії, що в ній встановлюється деяке абсолютне *Я* як дещо безумовне і нічим вищим невизначене; і якщо ця філософія робить послідовні висновки з цього основоположення, вона стає науковченням» (19, 104-105). І далі, «Джерелом будь-якої реальності являється *Я*, так як воно є безпосередньо і таке, що безумовно покладається. Тільки через *Я* і разом з ним дається і поняття реальності. Але *Я* є тому, що воно *покладає себе, і покладає себе* тому, що воно *є*» (19, 121). Отже, сутність самосвідомості полягає в тім, що *Я* являється і суб'єктом і разом з тим об'єктом, що воно протипокладає собі, як усвідомлюючому суб'єкту, себе ж як усвідомлюючий об'єкт, – без цієї протилежності неможлива була б і сама свідомість. Як пише Й. Фіхте: «*Я* повинне бути розглядуване не як чистий суб'єкт, як його до цих пір майже скрізь розглядали, а як суб'єкт-об'єкт у вказаному смислі» (18, 557). Й. Фіхте, далі, конкретизує розгляд проблеми співвідношення свідомості і самосвідомості, але в плані пояснення природи свідомості. Йдеться про те, що свідомість може бути пояснена лише за допомогою самосвідомості. При цьому, маючи на увазі, що свідомість є момент самосвідомості Й. Фіхте вбачає відмінність між своєю і кантівською концепціями стосовно такої їх єдності. «За Кантом, – пише Й. Фіхте, – будь-яка свідомість лише зумовлена самосвідомістю, тобто зміст її може бути обґрунтований чимсь-небудь поза самосвідомістю (що знаходиться); результати цього обґрунтування не повинні лише *суперечити* умовам самосвідомості; вони тільки не повинні знищувати її можливості – але вони аж ніяк не повинні *впливати* з неї.

Згідно науковченню, будь-яка свідомість визначена самосвідомістю, тобто все, що відбувається в свідомості, обґрунтоване, дане, створене умовами самосвідомості; і поза самосвідомістю для неї немає другої основи» (17, 504). За думкою Й. Фіхте, далі свідомість є та свідомість, в якій безпосередньо поєднані суб'єктивне і об'єктивне. Тобто, свідомість про наше власне мислення і є ця свідомість. Філософ з'ясовує те утруднення, що зустрічається при осягненні свідомості. «Ти маєш свідомість про себе як такого, що усвідомлюється виключно постільки ти маєш свідомість про себе як усвідомлюючого; але тоді усвідомлююче знову – таки стає усвідомлюваним, і ти повинен знову мати свідомість про усвідомлюючого це усвідомлюване і так далі, до нескінченності; і дозволяй тут вбачити, як дійти до деякої першої свідомості. Коротше кажучи, таким способом безумовно неможна пояснити свідомість» (18, 554-555). Але, як вважає Й. Фіхте, пошукова нами свідомість, в якій суб'єктивне і об'єктивне є невідокремлювані абсолютно, отже безпосередня свідомість, є як це видно, ключем для пояснення свідомості взагалі і визнання філософії як такої. Наведемо стосовно цього цікаву думку мислителя: «Будь яка можлива свідомість, як об'єктивне деякого суб'єкта, передбачає безпосередню свідомість, в якій суб'єктивне і об'єктивне суть безумовно одне і теж, інакше свідомість абсолютно є такою, що абсолютно не може бути осягнене. Неперервно будуть шукати зв'язки між суб'єктом і об'єктом, і будуть шукати марно, якщо не осягнуть їх безпосередньо в їх першопочатковій єдності. Тому будь-яка філософія, що виходить не з тієї точки, в якій вони об'єднані, необхідно поверхова і неповна, і не може пояснити того, що вона повинна пояснити, а тому зовсім не є філософія» (18, с. 557). Факт наявності самосвідомості в межах свідомості дістає у Й. Фіхте характер взагалі визначеності другої першою. Це зумовлено особливістю змісту першого основоположення *Я* є *Я*. Саме воно є безпосередньо достовірне і знаходиться у фундаменті свідомості і остання не існує без нього. «Отже, необхідно знайти в свідомості дещо, без чого взагалі немає свідомості, тобто визначити, що ж таке свідомість. Фіхте вва-

жає, що сутність – це самосвідомість. Безпосередньо достовірне перше основоположення – самовираз самосвідомості: «*Я есм*», «*Я есм Я*». В цьому основоположенні вже задається свідомість як така» (4, 104). А ось думка самого Й. Фіхте: «Ми повинні *відшукати* абсолютно перше, цілком безумовне основоположення усього людського знання. Бути *доказане* чи *визначене* воно не може, раз воно повинне бути абсолютно перше основоположення.

Воно повинне виражати собою ту *діло-дію* (Thathandlung), яка не зустрічається і яку не можна зустріти серед емпіричних визначень нашої свідомості, яка, навпаки того, лежить в основі будь-якої свідомості і тільки вона робить її можливою» (19, с. 73). Позиція філософа видається (стосовно сказаного) заслуговує на увагу. Адже перше основоположення пов'язується Й. Фіхте з поняттям «діло-дія». За його думкою воно позначає «чисту діяльність», оскільки *Я є Я* виражає собою наступне: «Воно являється в один і той же час і тим, що здійснює дію, і продуктом цієї дії; – діючим началом і тим, що одержується в результаті цієї діяльності. Дія і діло одне і те ж...» (19, 78). Отже, перед нами надзвичайно важлива ідея про те, що *Я* (людина) покладає своє власне буття, «діло-дія» означає, що воно («Я», а отже людина) робить себе тим, чим воно (вона) є. Якщо *Я*, отже, людина постає водночас як суб'єкт і як продукт своєї власної діяльності то таким продуктом є і її свідомість. Тобто, діяльність, праця людини створила її духовність (свідомість), а не природа чи надприродна істота. Тому, в цьому плані, самосвідомість є основа сутність свідомості. Але є й інший план, коли, навпаки, основою сутністю самосвідомості постає свідомість. Адже за історичним принципом становлення людини людиною, антропогенезу чи індивідуальним процесом становлення людини, починаючи з дня її народження саме свідомість постає в якості основи, в якості висхідного моменту, а самосвідомість і розум, відповідно, похідними, наступними в часі. Адже людина як індивід народжується несвідомою істотою, а потім вже завдяки процесу виховання з боку дорослих, комунікації з ними, навчання постає в результаті свідомою. І лише набуття нею свідомості остання переростає поступово у самосвідомість. Тобто, як влучно підмітив І. Бичко «Скеровуючи пізнавальну активність на саму себе, свідомість стає самосвідомістю, внаслідок чого свідомість виступає засобом вирізнення людини зі світового загалу, способом поглянути на себе «ззовні» і, отже, набути характеристик «внутрішньої людини», своєїрідної трансцендентально-унікальної істоти – *екзистенції*» (16, 567). Тому виникнення самосвідомості зумовлене достатньо високим рівнем розвитку свідомості і цей процес є необхідним чинником формування людини як особистості.

Таким чином, коли індивід постає самосвідомим то тут спрацьовує не історичний принцип, а логічний (теоретичний). Тут основою постає вже самосвідомість, а свідомість похідною і не визначальною. Звідси і стає зрозумілою думка Й.Фіхте наступного гатунку: «Будь-яка свідомість зумовлена безпосередньою свідомістю нас самих» (18, 549), що «... будь-який об'єкт доходить до свідомості виключно на тій умові, що я маю свідомість про себе самого, усвідомлюючим суб'єкт» (18, 555). Таким чином, безпосередня свідомість є самосвідомість (*Я*), тобто самосвідомість безпосередня, в ній суб'єктивне і об'єктивне нерозривно об'єднані і складають дещо абсолютно єдине. Отже, Й.Фіхте вважав своє науковчення філософією самосвідомості. Об'єктивно його позиція стосовно позначення свого науковчення як філософії свідомості відсутня. В його системі немає і тієї частини її, яка б виокремлювалася в якості свідомості як предмету філософування на протигагу самосвідомості, не кажучи вже про розум. Являючись філософією самосвідомості науковчення і в своїх межах не допускало в чистому вигляді «свідомого» елементу. Останній наявний, як про це вже йшла мова раніше, в плані з'ясування сутності самосвідомості (*Я*), яка й постала у формі безпосередньої свідомості, тобто безпосередньої єдності суб'єктивного і об'єктивного (суб'єкта і об'єкта).

Втім, з цього аж ніяк не випливає, що не ставлячи своєю метою дати виклад науковчення як філософію свідомості Й. Фіхте уник взагалі цього викладу. Можна сказати – поза його волею його головний твір постав філософією свідомості, а точніше, поєднав в собі самосвідомість і свідомість, але поєднав не в межах розуму. Яким же чином у науковченні простежується філософія свідомості? Остання, як відомо, передбачає наявність зовнішнього предмету, тобто такого, що не залежить від свідомості, протистоїть їй. З метою одержання знання предмет освоюється свідомістю, асимілює його і, отже такий предмет постає фактом свідомості, а тому й знанням як способом існування цієї свідомості. У науковченні ж Й. Фіхте маємо таке відношення свідомості, що виявляється у так званому *поштовху*. Про що йдеться? Вважаючи, що науковчення за своєю глибинною сутністю є трансцендентальним ідеалізмом («джерелом будь-якої реальності є Я»), Й. Фіхте все ж зауважує: «Сюди відноситься ще одна важлива заувага, яка одна могла б бути достатньою, щоб поставити науковчення на його істинну точку зору і зробити цілком ясним його справжнє вчення. Згідно тільки що зробленому роз'ясненню, принцип життя і свідомості, основа її можливості, хоча й міститься, звичайно в Я, але звідси ще не виникає ніякого дійсного життя, ніякого емпіричного життя в часі; ніякий же інший принцип для нас зовсім немислимий. Якщо таке дійсне життя повинне бути можливим, то для цього потрібний особливий поштовх на Я з боку не – Я» (21, 281).

Цікаво, що Й. Фіхте в поштовсі на Я з боку не – Я нічого змістовного не вбачає. Це є та взаємодія між ними, коли Я постає лише в якості спонукуваного до руху, до дії залишаючись лише цілком протилежним до поштовху і не більше. Поняття поштовху, в даному випадку, дає глибокі підстави для проведення аналогії з поняттям речі в собі І.Канта. Остання діє (впливає) на чуттєвість, викликаючи відчуття, які, проте, не мають нічого спільного з самою реччю в собі. Відчуття постають в якості матеріалу пізнання, а речі в собі трансцендентні, непізнавані. «Проте, за Кантом, їх можна принаймні мислити як реальні: інакше ми прийшли б до абсурдного твердження, що нібито явища (впорядковані відчуття) існують без того, що з'являється» (3, 428). Тому цілком очевидно і об'єктивно є оцінка Г. Гегеля дана в зв'язку зі збігом (змістовним) понять поштовху (Й. Фіхте) і реччю в собі (І. Канта). «Те, що у Канта називається реччю в собі, – підкреслює Г. Гегель, – у Фіхте називається зовнішнім поштовхом; ця абстракція чогось-то другого, ніж «я», визначається лише як дещо негативне або як «не – я» взагалі. «Я» розглядається при цьому як таке, що знаходиться у відношенні до «не – я», і тільки завдяки цьому останньому збуджується діяльність самовизначення «я», і саме таким чином, що «я» є лише неперервна діяльність звільнення від поштовху» (8, 184). А ось в розвиток своїх думок, що пише сам Й. Фіхте: «Останньою основою будь-якої дійсності для Я являється, таким чином, згідно науковченню, деяка першопочаткова взаємодія між Я і деяким дещо поза ним, про яке більше нічого не можна сказати, як тільки те, що воно повинне бути цілком протилежне Я. В цій взаємодії в Я нічого не вкладається, не привноситься нічого чужого; все, щоб тільки не розвивалося в ньому до нескінченності, розвивається виключно з нього самого згідно його власним законам; згадуваним протилежним Я тільки приводиться в рух, тільки для того, щоб діяти, і без такого першодвигуна поза ним воно ніколи б не почало діяти; отже як його існування полягає єдино лише в діянні, то без нього воно ніколи і не існувало б. Згадуваному ж двигуну, відповідно цьому, не притаманне нічого, крім того, що він являється двигуном, – деякою протилежною силою, яку як таку, можна тільки відчутти» (19, 281-282). За думкою Й.Фіхте якщо те, що спочатку було покладене як дещо незалежне, а потім стало залежним від мислення Я то цим першопочаткове незалежне аж ніяк не постає знищеним, а тільки пересунутим далі і так можна було б продовжувати до нескінченності, зовсім не знищуючи його.

Такий підхід Й. Фіхте до розуміння поштовху (не – Я) є фундаментальним для потрактування ним процесу пізнання (інтелігенції). (Вживане Й. Фіхте, як і Ф. Шеллінгом, поняття «інтелігенція» позначає пізнання, те, що повинне пізнавати, діяння, теоретичне Я, розум теоретичний, людський дух, а не позначає соціальний стан людини в якості інтелігенції). Адже філософ вважав, що єдиною субстанцією світу є Я (суб'єкт, діяльність) і більше нічого не існує. Але нескінченний процес пізнання Я, яке зобразив Й. Фіхте в теоретичній частині науковчення і свідчив, що не – Я (природа) все ж існує незалежно від Я і завдання полягало в тім, щоб перетворити не – Я (природу) в Я (у форму знання, інтелігенцію, уявлення) остаточним чином. Тобто, усунути, зняти не – Я і залишити Я рівним самому собі, подолавши своє відчуження в якості не – Я. Мета начеб-то досягнута. Але без постійно відновлюваного поштовху запустити процес пізнання було б неможливо.

Таким чином, при всьому, в цілому, статусі науковчення Й. Фіхте як філософії самосвідомості і який так наполегливо намагався провести сам філософ все ж воно виявилось суперечливим (як і критичний реалізм І. Канта) поєднанням двох взаємовиключаючих елементів – Я (самодіяльності, абсолютної діяльності) і зовнішнім поштовхом. Така суперечність вплинула на загальну концепцію Й. Фіхте, засновану на Я. Звідси, «... я» не виступає тут як істинно свobodна, спонтанна діяльність, так як в якості спонукання до його діяльності розглядається лише зовнішній поштовх. «Я», згідно Фіхте, реагує на цей поштовх, і лише завдяки цій реакції воно досягає свідомості самого себе. Природа поштовху залишається при цьому непізнаним зовнішнім, і «я» є завжди дещо зумовлене, якому протистоїть деяке інше.... При цьому все ж «я» ніколи не досягає дійсного звільнення, так як з припиненням поштовху припинилося саме «я», буття якого полягає лише в діяльності. Далі, зміст, який породжується діяльністю «я», є не що інше, як звичний зміст досвіду, з тим лише додатком, що цей зміст є тільки явище» (8, 184).

Отже, маємо нескінченний потік поштовхів з боку не-Я на Я. І як наслідок кожного поштовху одержується все нове і нове знання в сфері Я. Таким чином, йдеться про перетворення не-Я (природи) в Я у формі знання. Тим самим усувається кожен раз відчуження не-Я від Я, знімається незалежність, самостійність не-Я. Відбувається процес осягнення (пізнання) себе, тобто Я у відчуженому від себе продукті (не-Я), створеного Я завдяки його творчій (продуктивній) силі уяви, хоча й безсвідомій.

Отже висновок в даному випадку полягає в тім, що науковчення Й. Фіхте стоїть на тій же точці зору, що й кантівська філософія, тобто це є філософія свідомості за результатом викладу. При цьому не-Я є лише предмет свідомості і яке постає в ній в якості нескінченного поштовху, а це не більше і не менше ніж річ в собі І. Канта проінпретована вже в душі науковчення. Тому цілком логічною є думка Й. Фіхте в контексті статусу його науковчення як філософії свідомості: «... Останньою основою будь-якої свідомості являється взаємодія Я з самим собою через деякого не-Я...» (19, 284).

Звичайно, у Й. Фіхте відсутній синтез, поєднання свідомості і самосвідомості в межах розуму (як і в І. Канта). І це видно не лише в його основному творі «Основа загального науковчення», а й у всіх інших, що складають загальний доробок науковчення. Втім, можна припустити що оскільки у науковченні Й. Фіхте наявні два елементи, а саме Я (самосвідомість) і свідомість (Я – предмет), а, отже й наявність водночас філософії самосвідомості і філософії свідомості то це і є зазначене пошукове їх поєднання, їх синтез.. Але ж це не внутрішнє, а зовнішнє поєднання, це швидше приєднання другої до першої. Не можна сказати, що Й. Фіхте не приділяв уваги розуму, не звертався до нього. Зокрема наведемо стосовно цього два приклади. Перший, має відношення до абсолютної totoжності суб'єкта і об'єкта (суб'єктивного і об'єктивного) як фундаментального, вихідного

принципу побудови (викладу) ним системи трансцендентального ідеалізму. Це важливий момент, бо він певним чином і свідчить про те, що розум і є ця тотожність «безпосередньо як факт дійсної свідомості». Ось як пише в цьому плані сам мислитель: «Як там об'єктивне не стає коли-небудь суб'єктивним, буття для себе представленим – щоб мені в цьому більш відомому кінці сформулювати завдання усієї філософії, як це, кажу я, не відбувається з цим чудовим перетворенням, цього ніколи не пояснить той, хто не знаходить точки, в якій об'єктивне і суб'єктивне взагалі не розрізнені, а суть цілком одне (Eins). Таку точку тепер встановлює наша система, і виходить з неї. Яйність, інтелігенція, розум – або як це побажають називати – є ця точка.

Ця абсолютна тотожність суб'єкта і об'єкта в *Я* дозволяє себе лише виводити, а не показувати, наприклад, безпосередньо як факт дійсної свідомості. Як тільки виникає дійсна свідомість, хай це навіть тільки свідомість нас самих, слідує поділ. Лише оскільки я себе, усвідомлююче, відрізняю від себе, предмету цієї свідомості, я себе усвідомлюю. *На різноманітних розглядах (Ansicht) цього поділу суб'єктивного і, навпаки, об'єднання обох ґрунтується увесь механізм свідомості»* (21, 45). Другий, розум фігурує в якості одного з чотирьох моментів процесу синтезу (поєднання) протилежностей як механізму творення світу в свідомості суб'єкта. До таких моментів відноситься: творча сила уяви, розум, розсудок, споглядання.

Звичайно, дослідники проблематики класичної німецької філософії, зокрема і філософії Й.Фіхте позначають в термінах «теоретичний розум» і «практичний розум», відповідно, першу частину його головного твору («Основа загального науковчення») «Основа теоретичного знання» і другу частину «Основа науки практичного». «Саме практичний розум, сфера свободи, – за думкою П. Гайденко, – являється у Й. Фіхте тим началом, з якого він виводить усе розмаїття визначень природи і теоретичного розуму» (4, 101). Та й сам філософ в процесі викладу змісту «Основ загального науковчення» нерідко вважає поняття «теоретичний розум», «практичний розум» (і не лише в цьому творі), причому сферою діяльності першого є *не-Я*, природа, сферою діяльності другого є саме *Я*, тобто моральність, культура, історія. Втім, слід мати на увазі, що Й. Фіхте все ж структуруючи (здійснюючи гіпотетичний поділ) згадуваного основного твору виокремлює уявлення як основну форму теоретичного *Я* і прагнення (стремління) як основну форму практичного *Я*. «Або *Я* визначається через *не-Я* (за своєю кількістю); – пише Й.Фіхте, – воно постільки залежне; воно називається інтелігенцією, і частина науковчення, яка говорить про нього, є його теоретична частина; вона обґрунтовується на понятті уявлення взагалі, що виводиться з основоположень і доказується ними» (20, 62). І, далі: або *Я* покладає себе як визначаюче *не-Я* то тоді «... поняття прагнення кладеться в основу другої частини науковчення, яка називається практичною» (20, 62).

Трансценденталізм Ф. Шеллінга як синтез самосвідомості і розуму

Що стосується філософії Ф. Шеллінга то її визначеність в цілому не становить форми «розумності». Натурфілософія (одна з двох частин його філософії) є, за його визнанням, його власна система, яка склалася цілком незалежно від Й. Фіхте. Нагадаємо, основним принципом її є об'єктивність, природа. Це є філософське вчення про природу, викладене ним в працях, зокрема «Ідеї до філософії природи» (1797), «Про світову душу» (1797), «Перший накид до системи натурфілософії» (1799). І хоча завданням натурфілософії було виведення з об'єктивного (природи) суб'єктивного (*Я*), тим не менше, сам предмет натурфілософії не дозволяв, не давав можливості виокремити ще й проблему співвідношення свідомості, самосвідомості, розуму. Це була філософія *природи*, а не філософія духу. Втім це була все ж *філософія* природи, що дало Ф.Шеллінгу право побачити в ній дещо більше

ніж природу в якості просто об'єкту. «Мертві і безсвідомі продукти природи, – підкреслює він, – суть лише невдалі спроби рефлексувати саму себе, а так звана мертва природа взагалі не що інше, як інтелігенція, що не досягла зрілості; тому у феноменах природи, хоча й безсвідомо, вже просвічуються проблески інтелігенції. Вищу свою мету – стати самій собі об'єктом – природа досягає тільки завдяки вищій і останньої рефлексії, яка є не що інше, як людина, або – в більш загальній формі – те, що ми називаємо розумом, завдяки якого природа вперше повністю повертається в саму себе, внаслідок чого виявляється з очевидністю, що вона першопочатково тотожня тому, що осягається в нас як розумне і свідоме» (23, 233-234). Ф.Шеллінг має не увазі ту субстанцію світу (те абсолютне начало), яка може бути безвідмінністю чи тотожністю суб'єкта і об'єкта, духу і природи, суб'єктивного і об'єктивного. Тобто, це і є принцип абсолютної тотожності, який поклав німецький філософ в основу своєї філософії тотожності. Як оцінити цю позицію мислителя? Очевидно наступним чином: «Прийшовши до думки, що абсолютна тотожність суб'єктивного і об'єктивного, кінченного і нескінченного досягається тільки в розумі (інтелектуальному спогляданні), Шеллінг робить висновок, що розум і є та духовна сутність, в якій суб'єктивне і об'єктивне знаходяться в повній індиференції, тобто нерозрізненості. Істинною субстанцією світу являється розум. Поза розумом немає нічого, але в ньому – все. Сутність світового процесу полягає в самопізнанні і саморозвитку світового розуму. (25, 230).

Другою, основою і необхідною філософською наукою в системі Ф.Шеллінга є трансцендентальна філософія. Основним принципом її є протилежний об'єктивності принцип суб'єктивності, *Я* (самосвідомості). Це є філософське вчення про дух, викладене ним в працях, зокрема «*Я*» як принцип філософії чи Безумовне в людському знанні» (1795), «Система трансцендентального ідеалізму» (1800). Ці праці носять переважно фіхтеанський характер. Звернемося до праці «Система трансцендентального ідеалізму», в якій найбільш повно викладений зміст трансцендентальної філософії та її основний принцип. Зазначена праця задумувалася Ф.Шеллінгом лише для того, щоб роз'яснити, розтлумачити філософській публіці основну працю свого вчителя Й.Фіхте «Основа загального науковчення», яка не змогла збагнути це науковчення через складність викладу його змісту. Ось слова самого Ф.Шеллінга: «Я не поспішав розробити власну систему і задовольнився – що імпонувало також моєму тодішньому віку – на перший час тим, щоб зробити зрозумілою систему Фіхте... Я прагнув, отже, в той період тільки показати, як разом з людським *Я* можна мислити покладеним все. Ця інтерпретація ідеалізму Фіхте міститься в моїй «Системі трансцендентального ідеалізму (22, с. 469) йдеться про те, що Ф.Шеллінг прямо виходить з вчення Й.Фіхте про *Я* і не-*Я*. Нагадаємо – основним завданням трансцендентальної філософії Ф.Шеллінга пояснити як суб'єктивне переходить в об'єктивне або як до суб'єктивного приєднується об'єктивне. Отже, в центрі у Ф.Шеллінга, як і у Й.Фіхте, є *Я* (самосвідомість). «Загальний доказ трансцендентального ідеалізму, – пише Ф.Шеллінг, – виводиться виключно з дедуктованого нам положення: *завдяки акту самосвідомості Я стає об'єктом для самого себе*» (23, 267). Але *Я* стає об'єктом, отже воно не є об'єкт першопочатково.

Звичайно, «Система трансцендентального ідеалізму» не дублює «Основу загального науковчення». В них є і відмінності. Науковчення Й. Фіхте є статичним, в нього суб'єкт і об'єкт однакові залишаються при аналізі їх співвідношення протягом усього викладу змісту твору. Ф.Шеллінг вперше вводить принцип історизму в розуміння свідомості і самосвідомості. Що стосується свідомості: «Поставлене завдання – дати ідеалізм у всій його повноті, – автор намагався розв'язати завдяки викладу всіх частин філософії в їх єдиній послідовності, а всю філософію представити тим, чим вона дійсно являється, а саме неперервною історією свідомості, для якої усе відоме слугує лише пам'ятником і документом»

(23, 228). Стосовно самосвідомості: «... філософія являється історією самосвідомості, що проходить різні епохи; послідовність їх створює згадуваний абсолютний синтез» (23, 283).

Стосовно ж тлумачення самосвідомості як безпосередньої свідомості, тобто безпосередньої абсолютної тотожності суб'єкта і об'єкта (суб'єктивного і об'єктивного). – Думка філософа: «...самосвідомість як акт ми відрізняємо від чисто емпіричної свідомості; те, що звично називають свідомістю, є дещо, пов'язане лише з уявленнями про об'єкт і підтримуюче тотожність в переміні уявлень, отже, дещо, за своїм характером чисто емпіричне, адже хоча я тим самим і усвідомлюю самого себе, але в якості уявляючого. Тут же мова йде про такий акт, завдяки якому я усвідомлюю себе не так чи інакше визначеним, а *першопочатково*, і ця свідомість на відміну від емпіричної називається *самосвідомістю*». (23, 255-256). Важливим моментом в плані розгляду співвідношення свідомості, самосвідомості (*Я*) і розуму є використання Ф. Шеллінгом поняття «продуктивне споглядання» (здатність *Я* безсвідомого творення світу). Такий світ являє собою послідовний ряд речей і подій (у Ф. Шеллінга це послідовний ряд уявлень), що зазнають часових змін. Сюди відноситься й індивід з його свідомістю. Це так звана емпірична свідомість, вона ж є і емпіричний розум і визначена інтелігенція. Однак, існує, і *Я* як абсолютна інтелігенція, самосвідомість, вона ж і розум як чистий розум (на відміну від емпіричного). Такий розум є не що інше як так званий абсолютний синтез. Яке ж співвідношення зазначених протилежних феноменів? А таке, що послідовний ряд є не що інше як розгортання цього першопочаткового абсолютного синтезу і отже, те що в цьому ряду зустрічається, в тому числі і свідомість, вже наперед визначене цим синтезом. Як пише стосовно цього сам філософ «Послідовний ряд, в який вступила твоя свідомість, визначений не тобою в тій мірі, в якій ти являєшся цим індивідом, адже будучи таким, ти не виробляєш, а сам належиш до виробленого. Даний послідовний ряд є лише розгортання абсолютного синтезу, яким вже покладено все, що відбувається чи відбудеться» (23, 359). *Я* як абсолютна інтелігенція, чистий розум, за думкою Ф.Шеллінга, існує поза часом і на відміну від визначеної інтелігенції не усвідомлює себе. Про це філософ висловлює наступне судження: «Поза визначеної обмеженості лежить сфера абсолютної інтелігенції, для якої нічого не починається і не становиться, так як для неї все є водночас, чи, вірніше, вона сама є все. Таким чином, абсолютну інтелігенцію не усвідомлюючи себе такою, і інтелігенцію, володіючи свідомістю, розмежовує час. Для чистого розуму часу не існує, для нього все є і все водночас; для розуму, оскільки він емпіричний, все виникає, і все, що виникає, виникає послідовно» (23, 359).

Отже, як це видно, Ф.Шеллінг в основу процесу сходження за ступенями розвитку інтелекту ставить не свідомість, а розум (чистий) як абсолютну тотожність суб'єкта і об'єкта. Водночас це є абсолютна інтелігенція, *Я*, але яке поки що не усвідомлює себе (не таке, що самоспоглядається) таким. «... Я будучи споглядаючим, – підкреслює Ф.Шеллінг, – в продукуванні також повністю сковане і зв'язане і не може бути водночас споглядаючим і таким, що споглядається. Тільки тому продукування цілком сліпе і безсвідоме» (23, 332). Отже, свідомість є остання ланка в інтелектуальній послідовності «свідомість – самосвідомість – розум». Розум не завершення процесу, а його початок. Ця обставина цілком узгоджується із загальним принципом побудови системи філософського знання Ф. Шеллінгом: абсолютна тотожність суб'єкта і об'єкта, ідеального і реального як вихідне начало, а кінечним етапом – їх протилежність (відмінність) і виникнення протилежності «свідомість – буття». Такий принцип, але в його протилежній інтерпретації наявний в Г.Гегеля і реалізований ним, починаючи з його «Феноменології духу», про що мова буде йти далі.

Таким чином, філософія Ф.Шеллінга в цілому є «*філософія самосвідомості*». При цьому момент розумового чинника його філософії чітко простежується.

Логічне вчення Г. Гегеля – філософія розуму

Звичайно, Г. Гегель включив в свою філософію основні принципи вчень інших представників класичної німецької філософії. Йдеться про філософію самосвідомості Й. Фіхте і Ф. Шеллінга. При цьому Г. Гегель в межах своєї філософії трансформував їх ідеї і створив власну філософську концепцію, що означена як *філософія розуму*. Знаменно, що сам Г. Гегель не вказував на цю обставину, хоча само собою зрозуміло, що саме його філософія за логікою поступу свідомість – самосвідомість – розум відповідає критерію розумності. Звернемося до основного принципу філософії Г. Гегеля.

Таким є вже згадуваний принцип тотожності мислення і буття. Звичайно, такий принцип не звалився зі стелі для Г. Гегеля. Вже у філософії Ф. Шеллінга маємо принцип тотожності суб'єкта і об'єкта, мислення і буття, ідеального і реального, який і був запозичений у нього Г. Гегелем. Втім, сам Г. Гегель аналізуючи зв'язок шеллінгівської і кантівської філософії підкреслює: «Разом з тим Шеллінг кладе в основу принцип Якобі про єдність мислення і буття, але починає визначати його ближче (6, 540). Відмінність між інтерпретацією зазначеного принципу у Ф. Шеллінга і Г. Гегеля полягає в тім, що коли перший в основу своєї системи кладе абсолютну безсвідому тотожність мислення і буття, суб'єкта і об'єкта, а протилежність їх в нього є вже підсумком, результатом роздвоєння зазначеної тотожності і виникнення свідомості, то другий кладе в основу своєї системи, навпаки, протилежність (суб'єкта і об'єкта, свідомості і предмета), а свідомо тотожність (абсолютна) постає як підсумок, результат поступового зняття їх протилежності у формі абсолютного знання. Це і простежується у його праці «Феноменологія духу». В «Феноменології духу» я, – зазначає Г. Гегель, – представив свідомість в її поступальному русі від першої безпосередньої протилежності між нею і предметом до абсолютного знання. Цей шлях проходить через всі форми відношення свідомості до об'єкту і має своїм результатом поняття науки» (7, 101).

Саме ця праця в Г. Гегеля є його теорією пізнання і саме тому, що він виходив з наявності протилежності між суб'єктом і об'єктом, мисленням і буттям, свідомістю і предметом. Тому це і є та частина філософії, яка в межах філософії розуму Г. Гегеля є філософія свідомості. Звідси й підзаголовок цієї праці названий як «Наука про досвід свідомості». А у «Філософській пропедевтиці» Г. Гегель взагалі назвав свій «другий курс» «Феноменологія духу, або Наука про свідомість». Маючи на увазі, що «Наука логіки» є наука про мислення і що в її предмет включений метод філософії Г. Гегель наголошував: «... розкриття того, що єдино тільки й може бути істинним методом філософської науки, складає предмет самої логіки, адже метод є усвідомлення форми внутрішнього саморуху її змісту. В «Феноменології духу» я дав зразок цього методу стосовно до більш конкретного предмету, до свідомості» (7, 107). У «Феноменології духу» свідомість має загальний характер. Чуття, сприйняття, розсудок, розум він інтерпретував як види свідомості (відповідно, чуттєва достовірність, сприймаюча свідомість, розсудкова свідомість, розумна свідомість) і це вірно, адже, скажімо, «... в людському пізнанні відчуття і сприйняття мають осмислений характер і набувають значення *знань* опосередковуючись мисленням, співвідносячись з загальними знаннями дійсності. Чисті, безсміслені відчуття у людини можливі або в дитячому віці, або в безсвідомому стані, або як такі, що не доходять до свідомості чуттєві враження. В такому вигляді вони, дійсно, являються предметом вивчення переважно психології. Теорію пізнання відчуття цікавлять не самі по собі, а в плані гносеологічного відношення *свідомості до зовнішнього світу*» (24, 77). А крім того, оскільки йдеться про «Феноменологію духу» як своєрідну гносеологію (теорію пізнання, теорію знання),

а «Свідомість, – пише І. Бичко, – специфічний прояв духовної життєдіяльності людини, пов'язаний із пізнанням, яке робить відомим (свідомим), знаним зміст реальності, що набуває предметно-мовної форми знання ... то специфічними виявами свідомості є *мислення* як опосередкована, теоретична свідомість, що не може спрямовуватися на саму себе; розум як теоретична свідомість, що тотожна законам і формам об'єктивного світу; розсудок як форма логічного міркування; здоровий глузд як життєво-практичне міркування та інші вияви людської свідомості» (16, 567).

Нагадаємо, феноменологічна теорія пізнання виходить з факту відношення «свідомість – предмет» (таке відношення постає як протилежність). «Наше звичайне знання, – пише Г. Гегель, – представляє себе лише *предмет*, який воно знає, але в той же час не представляє собі себе, тобто самого знання. Ціле ж, яке наявне в знанні, це не тільки предмет, але і *Я*, яке знає, а також взаємовідношення між мною і предметом – свідомість» (10, с. 79). Предмет, не-*Я* протистоїть свідомості, *Я* як зовнішній і незалежний від неї, від *Я*. І водночас, істотна і свідомість, способом існування якої і є знання. Звідси, Г. Гегель робить висновок: «Суб'єкт, мислимий більш визначено, є дух. Дух *виявляє* себе, істотно співвідносячись з яким –небудь існуючим предметом, в цьому смислі він є свідомість. Вчення про свідомість є тому *феноменологія духу*» (10, 80).

Але феноменологічний рух відношення «свідомість – предмет» завершується тим, що свідомість «асимілює», засвоює предмет шляхом його пізнання і перетворює його в знання. А оскільки у філософії знання має категоріальний характер, а категорії мають всезагальний статус, то вони є втіленнями єдності (тотожності) мислення і буття (а не свідомості і предмета, суб'єкта і об'єкта). Втім, в даному випадку, за Г. Гегелем йдеться вже про іншу, більш високу науку, а саме «Науку логіки». Саме вона досліджує не відношення між свідомістю і предметом, суб'єктом і об'єктом, а між категоріями, які є загальними визначеностями мислення і буття. Абсолютне знання є результатом феноменології і водночас є початок і подальший рух логічної форми мислення, якою є логічні категорії (буття – ніщо, причина – наслідок, можливість – дійсність і т.д.). «Абсолютне знання, – пише Г. Гегель, – є *істина* усіх способів свідомості, тому що, як показав (описаний у «Феноменології духу») рух свідомості, лише в абсолютному знанні повністю долається розрив між *предметом* і *достовірністю самого себе*, і істина стала рівною цій достовірності, так само як і ця достовірність стала рівною істині» (7, 102). Але з появою логіки відходить на задній план і свідомість і на порядку денному постає вже самосвідомість, а тому й постає момент філософії *самосвідомості*. Саме цей аспект чітко простежується в наступній думці німецького мислителя: Логіка, як «Чиста наука, отже, передбачає звільнення від протилежності свідомості (і її предмету). Вона містить в собі *думку*, оскільки *думка є також і річ* (Sache) *сама по собі*, або *містить річ саму по собі*, оскільки *річ є також і чиста думка*. В якості *науки* істина є чиста самосвідомість, що розвивається і має образ самості (що виражається в тім, що *в собі і для себе суще є усвідомлене* (gewusst) *поняття*, а *поняття*, як *таке*, *є в собі і для себе суще*)» (7, 103). Отже, за Г. Гегелем самосвідомість (у формі логіки) постає в якості думки, яка водночас є предметом, річчю самої по собі, але, звичайно, все ж у формі самої думки, самого мислення (хоча, зрозуміло, логіка є сферою розуму, розумності, а тому й всезагальності). Як пише К. Ясперс «Самосвідомість цієї універсальної розумності розгортається, з боку його форми, як *філософська логіка*» (26, 141).

Однак, ця ж сама логіка (чиста наука) є сферою реалізації не лише самосвідомості, а, як вже відзначалося вище, й розуму. Це виявляється в тотожності (єдності) мислення і буття. Причому мислення постає як об'єднане мислення. Для Г. Гегеля мислення є об'єктивно суще мислення («логос» речей), уся дійсність, в тому числі і природна є логічна. Стосовно

цього перша думка філософа: «мислення» є вираз, який визначення, що міститься в ньому приписує переважно свідомості. Але так як кажуть, що *в предметному світі є смисл (Verstand), розум*, що дух і природа мають *всезагальні закони*, згідно яким протікає їх життя і здійснюються їх зміни, то визначають, що визначення мислення володіють також і об'єктивними цінністю й існуванням» (7, 104). Друга важлива думка: «Це об'єктивне мислення і є *зміст* чистої науки. Вона тому в такій мірі не формальна, в такій мірі не позбавлена матерії для дійсного й істинного пізнання, що швидше лише її зміст і є абсолютно істинне або (якщо ще користуватися словом «матерія») справжня матерія, але така матерія, для якої форма не є дещо зовнішнє, так як ця матерія є швидше чиста думка і отже, є сама абсолютна форма. Логіку, отже, слід розуміти як систему чистого розуму, як царство чистої думки. *Це царство є істина, яка вона є без покрить, в собі і для себе самої*» (7, 103). В цьому плані, безумовно, і співзвучна знаменита формула Г. Гегеля «Що розумне, те дійсне; і що дійсне, те розумне». В. Шинкарук оцінює такий підхід Г. Гегеля наступним чином: «Людина в силу самої природи речей стихійно переконана, що дійсність розумна, що процеси, які в ній відбуваються *законосумірні*. Помилка Гегеля полягала в тім, що він «розумність» дійсності витлумачив в буквальному смислі, тобто як підкорення її об'єктивно суцільному розуму – системі законів мислення. Тим не менше визнання розумності об'єктивної дійсності є вираз *раціоналізму* Гегеля» (24, 101). Переконання Г. Гегеля, що в предметному світі є смисл, розум, що дух і природа мають *всезагальні закони*, згідно яким протікає їх життя і здійснюються їх зміни, що визначення мислення володіють також і об'єктивними цінністю і існуванням» мають ключове значення для позитивної оцінки і адекватного усвідомлення сутності вищої інтелектуальної здатності – розуму. І, справді, розум це така форма мислення, це така мислительна здатність суб'єкта, яка спроможна подолати дуалістичне протиставлення законів мислення і універсально-всезагальних визначень об'єктивної дійсності. Тому розумна дискурсивність є явне зображення істини, тому розум у філософії є монізм, цілісність. Така дискурсивність є осягнення істини як руху за логікою самого предмету, як розгортання системи його поняттєвих визначень. Розум є втіленням суверенності людського мислення, його незалежності. Таку оцінку розуму і дав К. Маркс наступним чином: «Всезагальна скромність духу – це розум, та універсальна незалежність думки, яка відноситься до *будь-якої речі* так, як того вимагає *сутність самої речі*» (14, 7).

Яким же чином загалом реалізується синтез, поєднання свідомості і самосвідомості в розумі або ж яким чином синтез, поєднання філософії свідомості і філософії самосвідомості переростає Г. Гегеля у філософію розуму? Філософія свідомості реалізується у феноменологічній частині його філософії, де властивою є протилежність свідомості і предмету, але знання ще постає як обтяжене зовнішнім предметом. Причому, останній дається у формі чуттєвого явища, такого, що має тілесну, матеріальну визначеність. Тому, коли йдеться про свідомість то водночас йдеться і про об'єктивне. Навпаки, філософія самосвідомості, сферою якої теж є «Наука логіки», протилежність свідомості і предмета знята, а явище в його тілесності, матеріальній, чуттєвій визначеності вже усунене і знання має кореляцію з сутністю. Логіка координується з сутністю, зі сферою надчуттєвого. «Система логіки, – підкреслює філософ, – це царство тіней, світ простих сутностей, звільнених від *будь-якої чуттєвої конкретності*» (7, 113). Зазначене «царство тіней» і є *самосвідомість*, дещо суб'єктивне. Нарешті, *розум*. Розум не лише співвідносний з сутністю, а він мислить свою сутність як дещо об'єктивне. Він є синтез об'єктивного і суб'єктивного, буття і мислення. Така тотожність, синтез і слугує основним принципом «Науки логіки» як науки про мислення, а «чисті сутності» за Г. Гегелем і є категорії логіки, вони, їх саморух є такі форми мислення, які є єдино предметом розуму. Саме категорії і втілюють в собі

універсальну єдність (синтез) буття і мислення об'єктивного і суб'єктивного, ідеального і реального, що і є показником їх розумності. «...Таким чином я спробував у «Феноменології духу» – констатує Г. Гегель, – зобразити *свідомість*. Свідомість є дух, як конкретне знання, і при тім, що загрузло у зовнішньому. Але рух форм цього предмету, подібно розвитку будь-якого природнього і духовного життя, ґрунтується тільки на природі *чистих сутностей*, складаючих зміст логіки. Свідомість як дух ,який охоплює лише явища і який звільняється на своєму шляху від своєї безпосередності і зрощеності зі зовнішнім, стає чистим знанням, даючим собі в якості предмету вказані чисті сутності, як вони суть самі по собі. Вони чисті думки, мислячий свою сутність дух. Їх саморух є їх духовне життя і являє собою те, що конститує науку і зображенням чого вона являється» (7, с. 79). Але, згідно рефлексії як форми діалектичного, кожна з протилежних сторін містить в собі протилежну, хоча й в якості моменту. Це постає тут таким чином, що, зокрема «Феноменологія духу» як філософія свідомості опосередкована в собі в якості обмеженого моменту чи сторони самосвідомості (елемент філософії самосвідомості). Так, у зазначеній праці Г. Гегеля має місце окремий пункт «В. Самосвідомість». В ньому йдеться: «IV. Істина достовірності себе самого: А. Самостійність і несамостійність самосвідомості; панування і рабство. В. Свобода самосвідомості; стоїцизм, скептицизм і нещасна свідомість» (11, с. 439). Самосвідомість є якісно нова, вища ступінь ніж свідомість, але оскільки йдеться загалом про феноменологію як про досвід свідомості то свідомість зберігається в межах самосвідомості. Г. Гегель зауважує: «...свідомість є з одного боку усвідомлення предмету, а з другого боку, усвідомлення самого себе: свідомість того, що для неї є істинне, і свідомість свого знання про це» (11, 48). Інша думка цього плану: «[1. *Самосвідомість в собі*.] – Отже, з самосвідомістю ми вступаємо тепер в рідне її царство істини. Подивимося, в якому вигляді насамперед всього виступає форма самосвідомості. Якщо ми розглянемо цю нову форму знання – знання про себе самого, стосовно попередньому – до знання про деяке «інше», то це останнє знання, правда, зникло, але його моменти в той же час також збереглися; і втрата полягає в тім, що вони тут такі, які вони суть *в собі*» (11, 93-94).

Але це стосується однієї сторони, філософії свідомості, викладеної Г. Гегелем у «Феноменології духу», в межах якої представлений логічний момент – самосвідомість. Проте, і в сфері «Науки логіки», тобто сфері самосвідомості, наявний протилежний, збережений протилежний момент – свідомості, а отже філософії свідомості. Хоча, зрозуміло, визначеність в цілому належить самосвідомості (логічній). Виявом чинника свідомості в межах останньої є категоріальні форми логічного буття (якості, кількості, міри). Саме вони і являються об'єктами свідомості, в даному випадку, чуттєвої. Маючи на увазі «Науку логіки» як науку про мислення (а останнє і є сферою самосвідомості, про що мова вже йшла вище) Г.Гегель пише так: «Названі тут три форми буття саме, тому, що вони перші, суть разом з тим і самі бідні, тобто самі абстрактні. Безпосередня чуттєва свідомість, оскільки вона також і мислить, обмежується переважно абстрактними визначеннями якості і кількості. Ця чуттєва свідомість звісно розглядається як найбільш конкретне і, отже, разом з тим і найбільш багате: вона, однак, така лише по матеріалу; але з точки зору її мислительного змісту вона, навпаки, є сама бідна і абстрактна» (8, 216).

Отже, як засвідчують ідеї І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля цілком можливим і продуктивним являється усвідомлення процесу зміни, процесу руху філософських систем за критерієм субординації фундаментальних форм інтелектуальної діяльності, а саме, свідомості, самосвідомості, розуму. Подальшим перспективним напрямом досліджень в цьому плані являється з'ясування генези сучасних філософських систем шляхом усвідомлення і вирішення властивих свідомості, самосвідомості, розуму внутрішніх суперечностей.

Список літератури:

1. Бекхёрст Д. Формирование разума. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2014. – 368 с.
2. Булатов М. Немецкая классическая философия. В 2-х частях. Часть I. Кант. Фихте. Шеллинг. – К.: Стилос, 2003. – 322с.
3. Булатов М. Філософський словник. – К.: Стилос, 2003. – 575с.
4. Гайденок П. И.Г.Фихте. // История диалектики: Немецкая классическая философия. – М.: Мысль, 1978. – С.101-150.
5. Гегель Г. Философия духа // Сочинения в 3 т. Энциклопедия философских наук: в 3 т. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3. – 471с.
6. Гегель Г. Лекции по истории философии. СПб: Наука, 1994 – Книга третья. – 573с.
7. Гегель Г. Наука логики // Сочинения в 3 т. М.: Мысль, 1970. – Т. 1. – 501с.
8. Гегель Г. Наука логики // Сочинения в 3 т. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. – Т. 2. – 452 с.
9. Гегель Г. Феноменология духа // Сочинения в 11 т. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. – Т. 4. – 440 с.
10. Гегель Г. Философская пропедевтика. Работы разных лет. В двух томах. М.: Мысль, 1971. – Т. 2. – 630 с.
11. Дюзинг К. Кантовское определение чистого «Я мыслю» – Программа теории субъективности? // Иммануил Кант: наследие и проект. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2007. – 624 с.
12. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в 6 т. – М.: Мысль, 1964 – Т. 3. – 799 с.
13. Кушаков Ю. Нариси з історії німецької філософії Нового часу. Навчальний посібник. – К.: Центр навчальної літератури, 2006.– 572 с.
14. Маркс К. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 1 – С. 3-27.
15. Татаркевич В. Історія філософії Нового часу до 1830 року. // Історія філософії в 3 т. Львів: Свічадо, 1999– Т. 3 – 352 с.
16. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002 – 742с.
17. Фихте И. Второе введение в наукоучение // Сочинения в двух томах.– СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. – С. 477-546.
18. Фихте И. Опыт нового изложения наукоучения // Сочинения в двух томах.– СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. – С. 547-562.
19. Фихте И. Основа общего наукоучения // Сочинения в двух томах. – СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. – С. 65-337.
20. Фихте И. О понятии наукоучения или так называемой философии // Сочинения в двух томах.– СПб.: Мифрил, 1993. Т.1. – С. 65-337.
21. Фихте И. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. – СПб.: Издательство С. Петерб. ун-та, 2006 – 619 с.
22. Шеллинг Ф. К истории Новой философии (Мюнхенские лекции)//Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1989 – Т. 2 636 с.
23. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения в двух томах, – М.: Мысль, 1987 – Т. 1 – 637 с.
24. Шинкарук В. Логика, диалектика и теория познания Г. Гегеля. – К.: Издательство Киевского ун-та, 1962. – 295 с.
25. Шинкарук В. Теория познания, логика и диалектика И. Канта: И. Кант как родоначальник немецкой классической философии – К.: Наукова думка, 1974. – 335 с.
26. Ясперс К. Разум и экзистенция. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2013. 336 с.

**CONSCIOUSNESS – SELF-CONSCIOUSNESS – REASON AS THE LOGIC
OF THE ASCENSION OF CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY****Vasyl Lysyi***Ivan Franko National University of L'viv
Universytetska str., 1, L'viv, 79000, Ukraine
e-mail: k_filos@franco.lviv.ua*

In the paper there is an attempt to establish an unconventional typology of the stages of the classical German philosophy progressive movement. As the main milestones of this movement the sequence of philosophical concepts of I. Kant, J. Fichte, F. Schelling, and G. Hegel are considered. Herewith the criterion of this sequence is the basic forms of human intellectual activity: consciousness – self-consciousness – reason.

Applied the methodological scheme of adequate estimation of the mentioned philosophical doctrines, and their upward movement: consciousness and self-consciousness are the opposition, reason is their synthesis, combination. At the same time, taking into account G. Hegel's dialectics, the determined moments in their totality are components of the processional mechanism of progress of the German philosophical systems of the second half of the XVIII century – the first half of the XX century. This methodological basis led to a general conclusion, that I. Kant's philosophy is the philosophy of consciousness, J. Fichte's philosophy – of self-consciousness, F. Schelling's philosophy is a combination of self-consciousness and reason, and G. Hegel's philosophy – of reason. At the same time, it is emphasized that in each of these philosophies, these three forms of intellectual activity are a subject of research, but with the predomination of one of them.

Distinguished criteria of historical progress of classical systems of German philosophy actualize the study of various forms of human intellectual life in the direction of their ordering. I. Kant's philosophy is a philosophy of consciousness because there is a phenomenological relation «consciousness – subject». And at the same time there is a transcendental unity of self-consciousness of *I* (*I* think). But the one is only a particular case. Reason in I. Kant's «critical» philosophy is not a synthesis of consciousness and self-consciousness.

According to J. Fichte «critical» philosophy, on the contrary, comes from the absolute self-conscious *I*, thus it eliminates I. Kant's thing-in-itself. At the same time, the phenomenon of consciousness in foundations of the science of knowledge follows from the factor of *not-I*'s «impetus» on *I*, in order to lead *I* to action (to cognize). However, in general the phenomenon of consciousness appears as a subordinate moment, because this phenomenon is determined by self-consciousness. Meanwhile, reason does not appear (as well as in I. Kant's theory) as a combination of consciousness and self-consciousness.

F. Schelling's philosophy of nature did not give the opportunity (due to the specifics of its subject) to distinguish the problem of the relationship of consciousness, self-consciousness, and reason. The basic principle of F. Schelling's transcendental philosophy is the principle of subjectivity, self-consciousness (*I*): through the act of self-consciousness *I* becomes an object of oneself. *I* as an absolute intelligentsia is both self-consciousness and pure reason (absolute synthesis). Instead, consciousness appears as a moment of self-consciousness.

G. Hegel in the «Phenomenology of Spirit» considered consciousness in its opposition to the subject. In the «Science of Logic» implemented the principle of identity of consciousness and the subject, and, therefore, on the agenda is self-consciousness. The subject is realized as a thinking of oneself. Logic at the same time is the sphere of reason's realization, where there is domination of identity (congruence) of thinking and being. However, logic also contains the moment of consciousness (and not only the moment of self-consciousness), which can be traced in the presence in it of the forms of sensory consciousness (quality, quantity, measure). G. Hegel's philosophy of reason is an incarnation of the philosophy of consciousness and the philosophy of self-consciousness.

Key words: thinking, being, subjective, objective, I, consciousness, self-consciousness, reason (theoretical and practical).