

---

## Круглий стіл з нагоди 250 річниці від дня народження Г.В.Ф. Гегеля

### ГЕГЕЛЬ У СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

В. Козловський, О. Гомілко, Д. Кірюхін, В. Терлецький, Ю. Джулай

---

*29 жовтня 2020 року Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України спільно з громадською організацією «In situ» провели online круглий стіл, присвячений 250-річчю з дня народження Г.В.Ф. Гегеля (1770–1831). У заході взяли участь не лише наукові працівники Інституту філософії, а й викладачі та дослідники провідних вищих навчальних закладів України – Національного університету «Києво-Могилянська академія», Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди, а також незалежні вітчизняні дослідники філософії Гегеля. Із вступним словом до учасників круглого столу звернувся директор Інституту філософії, член-кореспондент НАН України, доктор філософських наук, професор Анатолій Єрмоленко, який наголосив актуальність розмаїтої спадщини німецького філософа для сучасного філософського дискурсу і потребу в поглибленому дослідженні його творчості з огляду на сучасні реалії. Учасники круглого столу не лише зробили цікаві доповіді, присвячені різним аспектам філософії Гегеля, а й активно обговорювали й дискутували складні та неоднозначні питання системи абсолютного ідеалізму. Наводимо доповіді кількох учасників заходу, які дали згоду на оприлюднення своїх матеріалів.*

**Віктор КОЗЛОВСЬКИЙ**, кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії та релігієзнавства  
Національного університету «Києво-Могилянська академія»

#### **ВІД «ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ДУХУ» ДО «ФІЛОСОФІЇ ДУХУ»: КІЛЬКА РЕФЛЕКСІЙ ЩОДО «СМИСЛОВИХ РОЗРИВІВ»**

Мабуть, «Феноменологія духу» є одним із ключових текстів європейської філософії поряд із діалогами Платона, «Метафізикою» Аристотеля, працями Томи Аквінського, «Розмислами про метод» Декарта, «Критикою чистого розуму» Канта.

Вперше «Феноменологія духу» побачила світ у 1807-му, але шлях до цього видання був тернистим. Відомо, що Гегель писав свій текст уривками, з перервами.

Оприлюднив він цей трактат із «довгою» назвою: «Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes. System der Wissenschaft. Erster Teil: Die Phänomenologie des Geistes». Як бачимо, «феноменологія духу» фігурує двічі — на першій титульній сторінці як наука феноменології духу, а на другій, уже як перша частина «системи науки». Примітно, що є ще одна назва, так би мовити,

неофіційна, бо вона не винесена на титульні сторінки. Ця назва така: «Наука досвіду свідомості» («Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins»). Вона фігурувала в першому виданні після «Передмови» й перед «Вступом». Дивина цієї назви полягає в тому, що вона відсутня у «Змісті» трактату і доконечно зникає в другому виданні, 1832 року. Відомо, що цій назві надавав великого значення Мартин Гайдегер, вбачаючи у тлумаченні «Феноменології...» як «науки про досвід свідомості» ключ до її розуміння. Дехто з вітчизняних дослідників надавав цій назві і, відповідно, такому тлумаченню «Феноменології...» якогось особливого сенсу. У цьому є певні резони, проте, це окрема тема, яку я детально не розкриватиму. У межах теми моєї доповіді важливим моментом є заявка Гегеля на нову систему, де «Феноменологія духу» має виконувати функцію першої частини. Згодом стало зрозуміло, що цей твір можливо розглядати як цілком «автономний», самостійний текст, який побудовано на кількох смислових рівнях — філософсько-спекулятивному, культурно-історичному і літературно-художньому. «Феноменологія духу» є складною конструкцією зі своїми філософськими сюжетами, естетичною виразністю, поетикою та виразним авторським літературним стилем. Не випадково вже за життя Гегеля його «Феноменологію духу» порівнювали з «Божественною комедією» Данте, маючи на увазі саме поліфонічність тексту, його насиченість художніми образами, «смисловими персонажами», які в трактаті виконують філософську та естетичну функції й відіграють власну роль у складній партитурі цього тексту.

Та якщо це перша частина системи, то потрібно було створити й інші. Зазначу, що впевненості щодо реальності цих амбітних планів Гегелю надавали лекційні курси, які він читав студентам Єнського університету у 1801—1807 роках. Ми маємо змогу ознайомитись із цими лекційними матеріалами, оскільки на початку 1930-х років вони були надруковані. Ці манускрипти свідчать про потужну інтелектуальну роботу Гегеля в університеті, інтенсивне розроблення власної — так званої Єнської — системи (Jenaer Systementwürfe). Надруковані матеріали підтверджують, що в Єнському університеті Гегель читав курси з логіки, метафізики, а також систему спекулятивної філософії, до якої увійшла «філософія природи і духу» (Philosophie der Natur und des Geistes). І все ж «Феноменологія духу» не є скороченим викладом цих лекційних курсів. Ані за формою, ані за змістом вона не відтворює їхньої тематики, точніше, відтворює лише окремі сюжети, зокрема сюжети манускрипту «Philosophie des Geistes». Поки що це не та система, до якої ми всі звикли, а лише її абрис. З часом, уже в Берлінському університеті, цей абрис трансформувався у завершену Гегелеву систему. Щоправда, головних своїх рис система набула ще тоді, коли Гегель очолював гімназію в Нюрнберзі. Про це свідчить його «Філософська пропедевтика» (1808—1811, надрукована у 1840-му), де фактично вже наявні всі частини системи. Цікаво, що Гегель читав цей курс у молодших, середніх і старших класах. Саме в середніх класах німецький філософ читав «Феноменологію...» і «Логіку». У Нюрнберзі

він написав свою знамениту «Науку логіки» (1812—1816) — базову працю для його системи. Наступний крок — нетривале (два роки) викладання в Гайдельберзькому університеті. Визначною ця короткочасна діяльність стала тому, що тоді вийшло друком перше видання «Енциклопедії філософських наук» (1817) — своєрідне завершення системи, причому під кутом зору її пристосування до потреб академічного викладання студентам.

До «Енциклопедії філософських наук» увійшли окрім «Науки логіки» як її першої частини ще й «Філософія природи» і «Філософія духу» — як друга і третя частини нової філософської системи. Варто згадати, що перше видання «Енциклопедії...» — вельми лапідарний текст, що унаочнюється одним невеличким томом. У цьому томі розділи мали дещо інші назви порівняно з подальшими виданнями — а їх було три ще за життя Гегеля. У першому виданні відсутні назви «антропологія», «феноменологія» і «психологія». Щодо психології, то, на мою думку, це вочевидь правильне рішення. Тобто там фігурують не науки, що вивчають певні предметні сфери людської суб'єктивності, а самі ці предметні сфери — душа, свідомість, дух.

Після видання «Енциклопедії...» виявилось, що завершена система мала вже не такий вигляд, як це собі уявляв Гегель раніше, під час написання «Феноменології духу» (а це приблизно 1804—1806 роки). За таких обставин потрібно було відмовитись від попереднього плану, де «Феноменологія духу» відігравала роль першої частини системи. Її місце посіла спекулятивна логіка як базова засада «абсолютного ідеалізму». Хочу підкреслити — абсолютний ідеалізм є альфою і омегою системи Гегеля. Зазначу, що цей різновид ідеалізму відрізняється не лише від суб'єктивного ідеалізму, що, мабуть, є очевидним, а й від об'єктивного ідеалізму, принаймні, абсолютний ідеалізм має додаткові конотації щодо об'єктивного ідеалізму. І саме формування абсолютного ідеалізму вимагало від Гегеля опертя на спекулятивне мислення. Це вирішальний момент Гегелевого філософування — визнання безумовного значення і сили спекулятивного розмислу, методу, що як червона нитка «пронизує» всі частини системи.

Отже, «Феноменологія духу» мусила зійти з п'єдесталу; Гегель зберіг її як частину «Філософії духу», де вона постала всього-на-всього як один із невеличких підрозділів вчення про «суб'єктивний дух». Тож не дивно, що тематика «Феноменології духу» в складі «Філософії духу» звузилася і втратила свій концептуальний масштаб. Гегель залишив їй лише декілька тем — свідомість, самосвідомість і розум, а решту — дух, право, моральність, звичаєвість, державу, мистецтво, релігію і філософію — перемістив до складу вчення про «об'єктивний» і «абсолютний дух». Так «Феноменологія духу» втратила статус філософсько-спекулятивного зображення формотворення духу, що має на меті досягнення статусу абсолютної науки (у цьому понятті цілком очевидне відлуння «Вчення про науку» (Wissenschaftslehre) Фіхте). Лише абсолютна наука може бути дійсним ученням про Абсолют як Дух, де дух не відокремлений від актів усвідомлення абсолюту — через свідомість,

самосвідомість, розум і, зрештою, дух, де Гегель майстерно аналізує гешталти Духу — мораль, звичаї, право, мистецтво, релігію і науку. Він зазначає, що у «Феноменології духу» відстежується сходження свідомості на Голгофу абсолютного духу — знаменита Гегелева метафора. Ця метафора свідчить, що для нього це трагічний процес, зі своїми здобутками та лихами, ризиком втрати не лише свободи, а й власного життя (згадаймо хоча б популярний сюжет про пана і раба).

При цьому Гегель розглядав це сходження водночас як занурення духу в самого себе, бо визначальною рисою свідомості є її належність до абсолютного духу, чи, як він писав пізніше, свідомість є «моментом одного» (*moment des Eins*), тобто на всіх етапах гешталти свідомості по-різному, у різній спосіб, з різним смисловим наповненням унаочнюють абсолютний дух. «Феноменологія...» відстежує рух природної свідомості («*natürliche Bewußtsein*» — важливий концепт Гегелевої «Феноменології...», особливо «Вступу») до Абсолютного духу, де свідомість постає в різних іпостасях — як емпірик, скептик, стоїк, як персонаж із «нешасною свідомістю», «нищою свідомістю», «чистою душею», як свідомість «пана і раба», як щиро віруюча свідомість, як моральний ригорист тощо.

Досить швидко, вже під час створення «Філософської пропедевтики» Гегель змінює свої візії щодо «системи науки». У структурі «Філософії духу» феноменологія втратила не лише тематичний обшир, а й змістовну «глибини», бо відбувся розрив смислового топосу, точніше, цей топос «ущільнився», звівся до рівня руху свідомості, самосвідомості й розуму. Проте навіть ці теми скорочено до простої «аббревіатури в думці» (вислів самого Гегеля). Примітно, що й надруковані останнім часом студентські конспекти лекцій Гегеля з «Філософії духу» свідчать, що таке скорочення дійсно відбулося, так би мовити, «тотально». На мою думку, це зумовлено не лише дидактичними вимогами — необхідністю стислого викладу системи, а й концептуальними. «Філософія духу» в складі «Енциклопедії...» розв'язувала інші в зіставленні з «Феноменологією духу» питання: вона має сенс як елемент системи, де спекулятивна логіка посіла виняткове, ключове місце, піднеслася на рівень базового знання про Абсолют. Тобто «Логіка» постала не лише як перша частина цієї системи (а не «Феноменологія...», як вважав філософ під час написання цього тексту), а й як фундаментальна, засаднича частина всієї системи. В «Енциклопедії...» Гегелю важливо було не простежити етапи формування свідомості, «досвід свідомості», а викласти свою нову систему, де кожна частина має виконувати свою чітко визначену функцію. Тому саме тут, на мою думку, спостерігається те, що я позначаю як «смислові розриви». Якщо «Феноменологія...» — це систематично викладений шлях «природної свідомості» до Абсолюту, трагічний досвід такого сходження, який водночас є своєрідним зануренням в Абсолют, бо останній не є чимось радикально відмінним від природної свідомості, то «Філософія духу» суттєво розриває зв'язок із «Феноменологією...», бо ставить за мету дослідити філософські за-

сади тих наук і культурних феноменів (антропологія, феноменологія, психологія, право, держава, мистецтво тощо), що уможлиблюють систему, її формування. Головне — це система, її завершення. Це і є альфа і омега «Філософії духу», як і «Енциклопедії...» загалом. Це вже інша візія, тож не дивно, що «Феноменологія...» як ціле втратила свій сенс і була редукована до кількох тем у складі «Філософії духу».

Отже, після «Енциклопедії...» система спекулятивної філософії Гегеля набула завершення у вигляді трьох частин, а не чотирьох, де «Феноменологія духу» зберігала би першість. Крім того, завершена система Гегеля жорстко вибудовувалася на засадах трьох фаз руху спекулятивного мислення, що зумовлювало не лише форму, а й зміст Гегелевого філософування, надаючи йому інколи штучного, а то й кумедного вигляду. До речі, Жан Іполіт, відомий французький перекладач та інтерпретатор «Феноменології духу», вважав, що первинно цей текст мав складатися лише з трьох частин: *Bewußtsein*, *Selbstbewußtsein* та *Vernunft*. І лише згодом Гегель вирішив розширити свій проєкт і додав ще й такі частини: *Der Geist*, *Die Religion*, *Das absolute Wissen*. Наразі важко уявити «Феноменологію духу» без цих частин — вони є її прикрасою, квінтесенцією.

Відомо, що за кілька місяців до смерті Гегель узявся до редагування «Феноменології духу». На жаль, смерть зупинила розпочату роботу: Гегель не встиг переглянути та виправити і сорока сторінок першого видання, тобто він відредагував лише частину «Передмови». Цей, так би мовити, трохи «оновлений» текст вийшов друком у першому зібранні творів Гегеля в другому томі. І це видання мало вже скорочену назву — «Феноменологія духу». Гегель відмовився від усіх «розширених назв» першого видання й залишив одну, ключову. Водночас, як зазначав редактор другого видання Йоган Шульце, Гегель перед смертю наполягав на збереженні першого видання без суттєвих змін. Отже, «Феноменологія духу» зберігала для Гегеля значення самостійного тексту, від якого він не відмовився і не намагався його радикально змінити для нового перевидання. Важко сказати, яким був би цей текст, якби автор його повністю відредагував, але навіть ті сторінки, що були відредаговані, свідчать про те, що Гегель вельми обережно ставився до свого дітища, розуміючи його вагомий статус у своєму творчому спадку. Що ж до «Філософії духу», то тут ситуація інша — третє видання (1830) розпухнуло, набунявіло через численні доповнення, додатки, як авторські, так і редакторські, що вимагає від дослідників уважного ставлення до цього тексту, усвідомлення того, що це лише посібник для студентів, на підставі якого Гегель читав свої лекційні курси. Крім того, «Філософія духу» виразно унаочнює, так би мовити, «замкнутість» цієї системи, її претензію на філософсько-спекулятивне охоплення всіх сфер суцього. Звісно, у повному обсязі система репрезентована не в «Енциклопедії...» — це лише ескіз системи; а в лекційних курсах, які Гегель читав студентам, зрозуміло, на підставі «Енциклопедії...». Та все ж таки курси лекцій із численних дисциплін суттєво увиразнили Гегелеву систему.

А курси ці дійсно масштабні — від лекцій із логіки та філософії духу до лекцій з естетики та філософії релігії.

Якщо «Феноменологія...» осмислює шлях свідомості до абсолютного знання, шлях трагічний, ризикований і неоднозначний, то «Філософія духу» є частиною системи, в якій послідовно викладено філософсько-спекулятивні засади тих наук, що досліджують, вивчають наявні, сталі форми духу — від суб'єктивного до абсолютного духу. Для «Філософії духу» не є важливим приєднання, освоєння індивідуальною свідомістю цих форм духу: це, так би мовити, похідний момент від вагомішого аспекту — розкриття спекулятивного змісту цих форм духу, з'ясування їхнього місця в системі. Без урахування цього розрізнення ми не зможемо наблизитися до розуміння Гегелевого філософування. Саме це розрізнення унаочнює як смислові, так і структурні «розриви» між «Феноменологією духу» і «Філософією духу».

**Ольга ГОМІЛКО**, доктор філософських наук,  
провідний науковий співробітник відділу філософії культури,  
етики та естетики Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

### **ФІЛОСОФІЯ ГЕГЕЛЯ У КОНТЕКСТІ ДИСКУРСУ ТІЛЕСНОСТІ**

Про тілесні сюжети філософії Гегеля ще десять років тому мені довелося робити доповідь на теоретичному семінарі кафедри філософії та релігієзнавства Києво-Могилянської академії. Згодом на цю тему була опублікована стаття<sup>1</sup>. Запамяталися досить критичні зауваги колег стосовно правомірності залучення Гегеля до дискурсу тілесності. Адже його передусім сприймають як філософа свідомості. Ось чому деконструкція та над-інтерпретація стали мені в нагоді. Завдяки ним вимога лише однієї інтерпретації тексту знімається. Опертя на ці дослідницькі методи уможливорює аналіз філософії Гегеля на підставі розпізнання того прошарку ідей, експлікувати котрі можна або завдяки виходу за її межі, або через виявлення її прихованих суперечностей. В обох випадках йдеться про непряме тлумачення текстів. Унаслідок деконструкції та над-інтерпретації вималюється наближений дискурсу тілесності образ Гегеля. Очевидно, що цей образ лише нагадує тілесного філософа, але одночасно розкитує підмурки непорушної постаті мислителя абсолютного духу.

Амбітна мета Гегеля створити систему абсолютного ідеалізму виштовхує його за межі дуалістичного протиставлення духу і тіла, а тому необхідно підводить думку Гегеля до осмислення тілесності. Відповідно, тілесні сюжети Гегеля занурені в логіку подолання класичної дихотомії духу і тіла, а тому виявляють суголосність сучасному дискурсу тілесності. Тілесні сюжети філософії Гегеля вказують на те, що чимало ідей філософа ще потребують ґрунтового переосмислення. Зробити це вимагає не лише дослідницька логіка, але й жива практика сьогодення.

---

<sup>1</sup> Див. Гомілко, О. (2010). Ресоматизаційний панлогіст: філософія Гегеля у контексті дискурсу тілесності. *Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*, 12, 181—189.

Навіть побіжний огляд подій, пов'язаних із 250-річним ювілеєм Гегеля, свідчить про зростання інтересу до його філософської спадщини. Здавалося б, сучасний світ постправди й соціальних мереж складно зацікавити обтяженими хитромудрим викладом та політичними двозначностями Гегелевими текстами. Однак сьогодні про Гегеля пам'ятають не лише у вузькому колі науковців. Полишивши академічні стіни, його ідеї виходять у простір життя. Завдяки своєму евристичному потенціалу вони стають корисним інструментом прийняття важливих концептуальних рішень, котрих потребує сучасний світ.

Втім, Гегель досі залишається суперечливою постаттю. Не випадково видання *The Guardian* опублікувало статтю із назвою про те, що Німеччині все ще складно любити Гегеля навіть за 250 років після його народження<sup>2</sup>. У статті згадано курйозний випадок, що демонструє несподіваний запит на його філософію. Так, у Штутгарті, де народився Гегель, відбувались активні протести коронавірусних скептиків. Вони вочевидь не є прихильниками строгої раціональної аргументації. Попри це, відомий німецький комік Флоріан Шредер, щоби втихомирити натовп і знайти з ним порозуміння, звернувся зі сцени з пропозицією — поговорити про діалектику. Його вибір не був випадковим. Адже саме діалектика в умовах загострення суспільної поляризації сучасного світу пропонує метод аргументації, що покладається на суперечливий процес між протилежними сторонами. Шредер почав міркувати про діалектику свободи, заявивши, що свобода не означає безвідповідальність. А тому свобода, котра виражає себе як безвідповідальність, віщує кінець свободи. Зрозуміло, що ці слова не сподобалися розлюченим протестувальникам, адже їхня позиція щодо обмежувальних заходів під час пандемії є гранично ліберальною. Ось чому після слів про діалектику натовп став гучніше освістувати Шредера. На що він знову згадав Гегеля, зазначивши, що свобода також означає те, що вони мають терпіти й такого, як він. «Це, друзі, і є діалектика!» — завершив свою промову Шредер. Ідеться не про позицію байдужості та безпринципності, яка в епоху постправди досить популярна. Гегель вчить логіки взаємодії та порозуміння, що сприяє розширенню зони свободи людей на підставі подолання їхньої взаємної непримиримості.

Говорити про актуальність діалектики Гегеля трохи складно. Внаслідок особливого її «пошанування» радянським марксизмом вона зазнала значних репутаційних втрат. Утім, серед українських філософів ще зберігається надмірне захоплення нею. Нерідко воно супроводжується некоректним застосуванням діалектичного методу. Також трапляється, що діалектику Гегеля використовують більше для маскуванню браку думки, ніж для її обґрунтування. А тому тінь підозри на діалектику Гегеля кидає не лише радянський марксизм, а й недолугі спроби її використання сучасними дослідниками.

<sup>2</sup> Oltermann, P. (2020). Germany finds it hard to love Hegel 250 years after his birth». *The Guardian*. Retrieved from: <https://www.theguardian.com/world/2020/aug/27/germany-finds-it-hard-to-love-hegel-250-years-after-his-birth>

Однак, якщо радянська філософія завинила перед Гегелем, монополюючи підпорядкувавши його собі, то завдяки Гегелеві їй іноді вдавалося зберігати живе дихання. Не випадково великої популярності серед тогочасного філософського студентства зажили гегелівські гуртки. Учасник цього круглого столу Віктор Козловський був одним із натхненників цієї справи. Цікаво, що іноді філософія Гегеля ставала психотерапією, допомагаючи зцілювати вже не розум, а серце. Пам'ятаю, як ввечері в гуртожитку філософського факультету, коли більшість його мешканців зазвичай заклопотані побутовими речами, один студент почав скаржитися на глибоку тугу. І ось для покращення настрою він обрав Гегелеві тексти. Не знаю, чи допоміг тоді йому Гегель, але багатьох філософів радянської доби німецький філософ надихав до свободи мислення, що вберігало їх від відчаю та безнадії.

Відтоді світ принципово змінився. Сьогодні він перебуває у стані відкритої війни між розумом та реальністю. За цих умов Гегель знову може стати у пригоді. Уникнути поразки розуму можна, озброївшись його діалектикою — методом подолання розділення, зокрема у мисленні розуму і тіла. Принцип абсолютного зняття та метод універсальної діалектики теоретично уможливають дотичність Гегеля до феномену тілесності. Адже здійснення абсолютного зняття передбачає перехід від однієї сутності до іншої, де певна сутність постає лише як суто момент переходу. Тому в межах становлення абсолютного духу має бути представленим тіло, котре постає не як епіфеномен, але як дійсність, що являє собою момент становлення. Варто вказати, що тоді тіло виражає таку сутність, що не суперечить принципу розумності. Навпаки, Гегель надає тілу шанс стати розумним.

Звернення до філософії Гегеля в контексті тілесної проблематики актуалізує цифрова доба. Адже зараз про людину дедалі важче міркувати в установлених поняттях на кшталт антропоцентризму чи дуалізму розуму і тіла. Про втрату людиною своєї винятковості та визнання її спорідненості із іншими формами життя говорить сучасна філософія. Але логіку цих процесів знаходимо в Гегеля. Ймовірність появи штучного інтелекту породжує не лише технологічні виклики. Перспектива існування небіологічного інтелекту кидає явний виклик філософії. Для неї настав час дати чіткі відповіді на фундаментальні питання про життя, людину та світ. Адже штучний інтелект загрожує людині не своїми лихими намірами, а компетентністю у сфері людського. Йдеться про універсальні знання про людину, її природу, цінності, цілі, котрі можуть стати підґрунтям для алгоритмів взаємодії людей та розумних машин. Дихотомія розуму і тіла суттєво обмежує такі знання. Не випадково, що її подолання є одним із ключових завдань сучасного дискурсу тілесності. А розмежування понять живого тіла і тіла як речі уможливує його філософське розв'язання.

Філософія Гегеля пропонує цікаві стратегії спростування дихотомії розуму і тіла на підставі виокремлення живого тіла і тіла як речі. Концепція тіла як феномену, що має власний іманентний принцип дії, а саме те, що можна



назвати інтенційністю, є центральним моментом Гегелевого розуміння тіла. А тому для Гегеля тіло є тією сутністю, що здійснює власну роботу для *Я*, не потрапляючи у сферу самосвідомості. Завдяки тому, що Гегель надає тілесності таку характеристику, як інтенційність, стає можливим виокремлення стадій становлення живого тіла. *Physis*, *Hexis* і *Logos* фіксують у міркуваннях Гегеля логічні детермінанти та стадії розвитку живого досвіду *Я* або, як каже Гегель, тілесності самосвідомості<sup>3</sup>. Відомі Гегелеві екзистенційні сюжети, як-от життя, стосунки пана і наймита та боротьба на смерть — три логічних обґрунтування концепту тілесності, завдяки яким у кожному сценарію *Я* виявляє єдність *в* та *через* відмінність. Так, *Physis* виражає сюжет життя та означає природне тіло, тоді як *Hexis* позначає вироблене культурою людське тіло. Сюжет взаємин господаря та наймита виражає логіку становлення людського тіла завдяки формуванню звички, котра змінює природну конфігурацію тіла відповідно до зміни бажань. Завершує логіку становлення тілесності самосвідомості *Logos*, який виявляє тілесність як буття-для-інших себе, тобто у її інтерсуб'єктивній іпостасі як розумну тілесність. Абсолютне знання є завершенням не тільки розвитку самосвідомості *Я*, а й тіла. Розвиток *Я* завершується в концепції комунікативної спільноти, де її члени спілкуються один з одним в єдиній системі живого досвіду. Тож визнання Гегеля як тілесного філософа має підстави та продуктивні перспективи.

**Денис КІРЮХІН**, кандидат філософських наук,  
науковий співробітник відділу соціальної філософії  
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

### ГЕГЕЛЬ ТА СУЧАСНА ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Перша половина ХХ століття є періодом, коли Гегелева філософія відіграла одну з визначальних ролей у політичних процесах та політичній теорії. Не випадково Микола Бердяєв свого часу сформулював дуже дотепну тезу про те, що «під Сталінградом зіткнулися дві гегелівські школи». Хоча, наприклад, Карл Шміт із ним не погодився б, адже, висловлюючи жаль із приводу того, що Німеччина, як він пише у своєму «Глосарії», «проминула щось важливе в Гегелі», він констатує: Гегель присутній «лише в ленінізмі та муссолінізмі». Але такі дещо різні оцінки Гегелевого впливу на Німеччину 1930-х років насправді є свідченням того, наскільки значущим був Гегель для політичної думки того часу. І дійсно, боротьба між консервацією і революцією — а саме ці дві інтерпретації Гегелевої спадщини були панівними — визначила собою політичну історію (та й теорію) початку минулого століття, а її відгомони можна помітити навіть у бурхливий період кінця 1980-х — початку 1990-х років у Східній Європі.

Як здається на перший погляд, у другій половині минулого століття спадщина Гегеля стає дедалі менш актуальною для політичних філософів

<sup>3</sup> Гегель, Г.В.Ф. (1977). *Енциклопедія філософських наук. Т. 3. Філософія духа* (с. 241). Москва: Мысль.

(за винятком поодиноких випадків, як-от Чарльз Тейлор). І таке враження не є випадковим. Адже, по-перше, завдяки працям, зокрема Джона Ролза, Ганни Піткін та Майкла Сендела, котрі залучили аналітичну традицію і філософію мови до розв'язання політичних питань, політична філософія переорієнтовується на проблематику свободи та рівності, а саме — з проблеми влади на проблему справедливості та, відповідно, з проблеми організації держави на проблему базових принципів, що на їхній основі вибудовуються політичні інститути. А звідси увага сучасних політичних філософів до Сиджвіка і Канта, Аристотеля і Вітгенштайна. По-друге, під впливом трагічного досвіду ХХ століття в політичній філософії формується певна недовіра до «великих» філософських теорій, на кшталт Гегелевої. Адже, як зазначає Майкл Волзер в одному зі своїх інтерв'ю: «корисно мати (окремі) шматки теорії, тоді як великі метатеорії частіше породжують зарозумілість та авторитаризм в (суспільно-політичному) русі або в державі».

Але насправді інтерес до філософії Гегеля зберігається. В першу чергу йдеться про такі елементи його вчення, як теорія визнання, критика Кантової філософії та вчення про звичаєвість (*Sittlichkeit*).

Так, по-перше, вже Ролз, який пише про себе, що він лише перекладає Кантову філософію сучасною політичною мовою, нічого не додаючи від себе, насправді, якщо уважно придивитися до його праць, не зміг втриматися суто в межах Кантового підходу. Ролз у своїх «Лекціях з історії моральної філософії» сам визнає: «"Теорія справедливості" дотримується Гегеля, коли розглядає базову структуру суспільства як *перший* предмет справедливості... Концепції людини та суспільства взаємопов'язані; кожна вимагає іншої й жодна не стоїть окремо»<sup>4</sup>. Але суть не лише в інститутах. Ролзове розуміння початкової позиції, в якій досягається угода щодо принципів справедливості, змінювалося. У ранніх працях, зокрема у статті «Справедливість як чесність», цілком у дусі Гегеля він демонструє важливість визнання для встановлення згоди між індивідами, та й, за великим рахунком, системи справедливих соціальних відносин загалом.

Власне, саме «гегельянські мотиви» в Ролза відкривають шлях для контекстуалістської інтерпретації його теорії, що дає підставу подолати ті положення цієї теорії, що стали предметом обґрунтованої критики.

По-друге, Гегелева теорія визнання набуває розвитку й у комунітаристів. Ідеться, зокрема, про програмну працю Волзера «Сфери справедливості», що є не просто критичною реакцією на Ролза, а альтернативою Ролзовій теорії справедливості. Проте Волзер дає інше тлумачення визнання — воно, згідно з його підходом, є одним із тих благ, що потребує справедливого розподілу.

Але набагато більшу зацікавленість комунітаристів викликала Гегелева критика Кантового контрактуалізму. Йдеться, зокрема, про уявлення Гегеля, що індивід нездатний розвиватися як повністю відповідальна та автономна

<sup>4</sup> Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy* / Ed. by V. Herman (p. 366). Harvard University Press.

істота поза певного способу життя, який підтримується, тобто відтворюється й охороняється певними політичними інститутами. Тейлор пише у зв'язку з цим: Гегелеве «уявлення, що найвищого й найбільш повного морального існування ми можемо досягти, лише будучи членами спільноти, абсолютно чітко виводить нас за межі модерної контрактуралістської теорії природного права».

Гегель намагався примирити права та інтереси індивіда й права та інтереси суспільства, що суголосно з комунітаристським підходом. До кінця життя німецький філософ зберігав глибоку повагу до цінностей свободи і права, що надихали його від часів юнацького студентського захоплення Французькою революцією. Гегель, котрий уважно читав Жан-Жака Русо і був добре знайомий з ідеями романтиків та Йогана Готліба Фіхте, дуже точно вловив, яка альтернатива лібералізму почала формуватися на початок ХІХ століття, багато в чому під впливом романтизму, що набував популярності. Йдеться про (німецький) націоналізм. І якщо лібералізм Гегель критикує за формалізм та однобічність, то націоналістичний підхід він зневажливо називає поверховим, оскільки для нього неприйнятна ситуація, коли закони і державні інститути ставляться в залежність не від думки, а від суб'єктивного почуття, приватної гадки і свавілля. Так, філософ не скупиться на невтішні відгуки щодо Якоба Фридриха Фриза, чію політичну теорію романтичного націоналізму критикує в передмові до «Філософії права».

Нарешті, по-третє, Гегелева теорія визнання реінтерпретується й у межах сучасної лівої політичної теорії.

Якщо впродовж майже всього ХХ століття центральним питанням соціальної боротьби було питання рівності, то вже напередодні століття ХХІ поряд із рівністю в центрі уваги постає питання відмінності. Сьогодні запит на політику, спрямовану на підтримання та захист ідентичності (політику визнання), став одним із ключових у демократичних суспільствах. Цьому сприяло, зокрема, те, що боротьбу за визнання легко артикулювати в термінах боротьби за соціальну справедливість. Завдяки цьому вимоги, пов'язані з визнанням расової, гендерної, культурної, релігійної та етнічної ідентичностей, постали поряд із соціальними та стали одними з ключових у лівому політичному русі.

У різних інтерпретаціях боротьби за визнання, що їх пропонує цілий шерег сучасних теоретиків, як-от Джеймс Талі, Ненсі Фрейзер, Аксель Гонет, Чарльз Тейлор, можна виокремити два домінуючі підходи. Перший, представлений Ненсі Фрейзер, розглядає визнання як «один із найважливіших, але обмежених аспектів соціальної справедливості». Значно ширше тлумачення боротьби за визнання дає Аксель Гонет. Цілком у Гегелевому дусі він розглядає визнання як вітальну потребу людського суб'єкта. Відповідно, боротьба за визнання для Гонета пов'язана із формуванням інститутів справедливого суспільства загалом, а не лише з розв'язанням питання соціальної справедливості або як у варіанті Фрейзер.

У підсумку зазначу, що хоча відродження політичної філософії в другій половині ХХ століття не було безпосередньо пов'язане з переосмисленням Гегелевої філософії, а проте її подальший розвиток у багатьох аспектах відбувається саме завдяки рецепції Гегелевої спадщини.

**Віталій ТЕРЛЕЦЬКИЙ**, кандидат філософських наук,  
старший науковий співробітник відділу історії філософії України  
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

### **ГЕГЕЛЬ І ТРЕТЯ «КРИТИКА» КАНТА: РЕЦЕПЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕЙ**

Мабуть, не потребує особливого доведення теза, що філософія німецького ідеалізму (Фіхте, Шелінга і Гегеля) у розбудові своїх масштабних систематичних проєктів виходила з мотивів Кантової філософії. Водночас загальнопоширеною є думка, мовляв, засадничим текстом була і залишається перша «Критика» Канта, в якій саме й були сформульовані принципи трансцендентальної філософії та з якої, як з ідейного джерела, впливають і вчення про науку Фіхте, і філософія тотожності Шелінга, і, зрештою, система абсолютного ідеалізму Гегеля. На користь такого погляду можна навести щонайменше два аргументи. По-перше, змістовий аргумент, який полягає в тому, що як у Канта, так і в головних текстах німецьких ідеалістів ідеться передусім про теорію, відповідно, теоретичне обґрунтування пізнання. По-друге, історико-філософський аргумент переконує, що будь-які серйозні й компетентні виклади зародження та еволюції ідеалістичних систем (Рихарда Кронера, Ніколая Гартмана або нещодавній Вальтера Ешке / Андреаса Арндта) тільки підсилюють припущення, що перша «Критика» є — висловлюючись разом з Отфрідом Гьофе — «основною книгою модерної філософії». Інакше кажучи, проблематика пізнання і є тим мотивом і рушієм, що започаткував і сприяв розвиткові ідеалістичних спекуляцій.

Утім, дослідження останніх двадцяти–тридцяти років, менш загальні та глобальні, а радше мікроскопічні та конкретизовані, спонукають до думки, що саме третя «Критика» Канта постала тим текстом, який задав певну атмосферу для «філософського само-знаходження ... не лише для Шилера та Фіхте, Гольдерліна та Шелінга ... [а] також для Гегеля»<sup>5</sup>. І справді, можна навести чимало свідчень зі спадщини ідеалістичних філософів, які демонструють ледь не захоплення цим Кантовим твором. Мабуть, найбільш промовистими є такі рядки з листа Шелінга до Фіхте від 3 жовтня 1801, де він каже, що для пояснення його поняття абсолюту можна покликатися «заради стислості на Кантову “Критику здатності судження” § 76 Заувага»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Majetschak, S., Fulda, H.-F., Horstmann, R.-P. (Hrsg.) (1992). Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“. In: *Kant-Studien*, 83 (3), 368.

<sup>6</sup> *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel* / Hrsg. von J. H. Fichte, K.F.A. Schelling. (1856, S. 94). Stuttgart, Augsburg: Cotta.

Звісно, говорячи про певну Гегелеву рецепцію третьої «Критики», слід зважати не лише на тогочасних (кінець XVIII — початок XIX століття) філософів, а також на своєрідне прочитання й засвоєння цього твору Канта такими авторами, як Шилер і Гьольдерлін. Поза сумнівом, через низку певних чинників (тогочасна популярність, особисте знайомство, листування тощо) ці видатні німецькі поети посприяли тому, що третя «Критика» стала чільним твором в інтелектуальному середовищі того часу. Однак цей момент згадано тут лише побіжно.

У «Лекціях з історії філософії» (останнього берлінського періоду) Гегель після докладного відтворення ходів думки перших двох «Критик» переходить до змісту третьої «Критики»<sup>7</sup>. Тут він детально зупиняється на задумі цього твору, який має бути опосередкуванням між царинами природи і свободи, наводячи водночас розлогі цитати зі «Вступу» до твору. Згадані також такі основні поняття, як сила судження, ціль, доцільність, співвіднесення естетичної сили судження із суб'єктивною доцільністю, а телеологічної сили судження — із об'єктивною доцільністю. Загалом варто зауважити, що Гегель майже не вдається тут до розгляду змістових моментів ані естетики, ані телеології, а обмежується, власне, наголошенням систематичного значення третьої «Критики» із «Вступу».

Однак водночас Гегель увиразнює кілька разів один сюжет: «Кант говорить про якийсь споглядальний розсуд, це є глибоким визначенням; він дає загальні закони, але так само визначає особливе»<sup>8</sup>. Також Гегель згадує слова Канта про «інтуїтивний розсуд», але зазначає, що Кант «не доходить до того», що цей розсуд є «справжньою ідеєю розсуду»<sup>9</sup>. Цю ідею «інтуїтивного розсуду» Гегель дуже високо оцінює в Канта, тут «уявлення конкретного входить у Кантову філософію»<sup>10</sup>.

Певна річ, не обходиться й без закидів на адресу Канта: він виходить із «філістерського уявлення про нашу людську спроможність пізнання», а тому він хоч і висловив «справжню ідею» про інтуїтивний інтелект, але не визнав за ним спроможності пізнати істину. Зрештою, все зводиться до відомих закидів у суб'єктивізмі та дуалізмі Кантової філософії, яка є «завершеною філософією розсуду, яка зрікається розуму»<sup>11</sup>. Звичайно, Гегель визнає в Канта також позитивні здобутки, але ми оминемо це поцінування.

Така відома настанова Гегеля щодо Кантової філософії загалом і щодо третьої «Критики» зокрема навряд чи вартувала б особливого розгляду, якби вона не мала тривалої передісторії, що сягає перших систематичних праць філософа. І справді, у трактаті «Віра і знання» (1802) — першій праці, що не мала характеру рецензії — Гегель у довільній формі критикує філософії

<sup>7</sup> Hegel, G.W.F. (1986). *Theorie-Werkausgabe* (Bd. 20, S. 372). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

<sup>8</sup> Ibid., S. 374.

<sup>9</sup> Ibid., S. 380

<sup>10</sup> Ibidem

<sup>11</sup> Ibid., S. 385.

Канта, Якобі та Фіхте як представників «філософії рефлексії»: позиції, «що знання є формальним, а розум як чиста негативність є абсолютним потойбіччям»<sup>12</sup>.

Якщо зіставити виклад Кантової філософії в цьому ранньому тексті із відповідним викладом у «Лекціях», то відразу впадає в очі систематичний спосіб опрацювання Кантової думки, з мінімальною кількістю цитат, а радше вказівок. Звісно, Гегель критично налаштований щодо ідеалізму Канта, який він таврує як філософію «суб'єктивності» і «абсолютної скінченності», зрештою, як «дуалізм»<sup>13</sup>. Утім, тут ми знаходимо такі сюжети й пасажі, яких немає в пізніх «Лекціях», однак які самі по собі вкрай показові як одна з перших глибоких спроб критичного переосмислення критичної філософії Канта, а також — в історичному контексті — як перша фаза рецепції третьої «Критики».

Гегель тлумачить продуктивну силу виображення як «перше і початкове» і для суб'єктивної сфери, і для об'єктивного світу та ідентифікує її із «самим розумом», що «з'являється у сфері емпіричної свідомості». На відміну від Канта, для якого сила виображення є «середньою ланкою» між чуттєвістю і розсудом, що забезпечує пов'язання пасивно-рецептивного сприймання розмаїтого зі спонтанним синтезом в єдиному акті, Гегель спекулятивно перетлумачує її не як окрему спроможність (її статус, як відомо, змінився в другому виданні першої «Критики» в зіставленні з першим виданням), а як одну-єдину інстанцію, що виявляє себе і як розсуд (через категорії), і як розум, вона є «одним-єдиним апріорним»<sup>14</sup>. Таку реінтерпретацію свідомо зроблено для того, щоби відмежуватися від романтичного піднесення сили виображення.

У подальшому викладі Гегель полемізує з Кантом передусім через те, що Кант не припустив того, що розум як найвища пізнавальна спроможність може давати позитивне пізнання світу, тобто розум залишається негативним. У цій полеміці Гегель вказує на «найцікавіший пункт Кантової системи», а саме на визнання тут «певного регіону» як «середини між емпіричним розмаїттям і абсолютно абстрактною єдністю»<sup>15</sup>. Певна річ, мається на увазі концепція третьої «Критики».

Зрозуміло, що й тут Гегель дорікає Кантові в низці пунктів, які він фіксує. Рефлексувальна сила судження, яка для Канта ніби відповідальна за цей «регіон тотожності» (природи і свободи), за Гегелем має бути насправді розумом, «справжнім і єдиним розумом». Кантові пояснення «естетичної ідеї» (таке уявлення сили виображення, яке спонукає багато мислити, хоча йому все-таки не може бути адекватною жодна визначена думка, тобто *поняття*,

---

<sup>12</sup> Hegel, G.W.F. (1986). *Glauben und Wissen*. In: G.W.F. Hegel, *Theorie-Werkausgabe* (Bd. 2, S. 332). Frankfurt a.M.: Suhrkamp,

<sup>13</sup> *Ibid.*, SS. 303, 314.

<sup>14</sup> *Ibid.*, SS. 308-309

<sup>15</sup> *Ibid.*, S. 322

§ 49) Гегель розцінює як «вельми емпіричні»<sup>16</sup> — знову ж таки через віддаленість їх від розуму. Кантову засадничу тезу, що естетична ідея не є пізнанням (бо для неї «ніколи не можна адекватно знайти якийсь поняття», тому вона є «неекспонентним уявленням сили виображення»); тоді як ідея розуму, що містить поняття про надчуттєве, теж не стане пізнанням, вона є «недемонстровним поняттям розуму» § 57 Заувага I), Гегель намагається діалектично опосередкувати і «скасувати»: «немовби естетична ідея не мала б своєї експозиції в ідеї розуму, а ідея розуму не мала б у красі того, що Кант називає демонстрацією, а саме зображенням поняття в спогляданні»<sup>17</sup>.

Хоча надчуттєве є «принципом естетичного» (підставою доцільності природи для нашої спроможності пізнання), через те, що ми нічого не знаємо про це надчуттєве, «прекрасне» залишається чимось «нескінченим і суб'єктивним»<sup>18</sup>.

У телеології як другій частині третьої «Критики», за Гегелем, «ідея розуму ... виражена більш визначено, ніж у попередньому понятті гармонійної гри сил пізнання», а саме «в ідеї споглядального розсуду» або «інтуїтивного розсуду»<sup>19</sup>.

У § 77 Кант говорить про «інтуїтивний розсуд», характеризуючи його як такий, для якого збігаються можливість і дійсність, який не прямує від загального до особливого (через поняття), тобто він є недискурсивним, для нього немає *випадковості* у злагодженні природи в її продуктах згідно з особливими законами із розсудом, у ньому можливість частин залежить від цілості.

Варто зауважити, що Кант запроваджує поняття інтуїтивного розсуду в третю «Критику» в цілком певному контексті: щоби виправдати застосування поняття природної цілі в разі розгляду організмів, виходячи при цьому зі своєрідності наших пізнавальних спроможностей<sup>20</sup>. Такий розсуд припущений лише як можливий, існування такого розсуду, за Кантом, ми не пізнаємо, і це поняття має лише негативне значення.

Гегель натомість пропонує позитивне тлумачення такого розсуду. Він зазначає, що «ідея цього прообразного, інтуїтивного розсуду, власне, є нічим іншим, як цією самою ідеєю трансцендентальної сили виображення ... трансцендентальна сила виображення є себе споглядальним розсудом»<sup>21</sup>. Гегель дорікає Кантові, що він, дотримуючись «досвіду та емпіричної психології», тобто позиції «людської спроможності пізнання», «зневажив» цю ідею інтуїтивного розсуду, хоча в своєму мисленні прийшов до цієї «абсо-

<sup>16</sup> Ibid., SS. 322-323.

<sup>17</sup> Ibid., S. 323.

<sup>18</sup> Ibid., S. 324.

<sup>19</sup> Ibid., S. 324.

<sup>20</sup> Düsing, K. (2012). Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistiche Umdeutung. In: K. Düsing, *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik* (S. 311). München: Fink.

<sup>21</sup> Ibid., S. 325.

лютно необхідної ідеї»<sup>22</sup>. Хоча Кант і не вважав неможливим, що механізм природи та її телеологічний техніцизм є одним і тим самим, однак, через те, що він послідовно дотримувався «абсолютно скінченної і суб'єктивної» людської спроможності пізнання, Кант оголосив трансцендентним «пізнання розуму, для якого організм, як реальний розум, є вищим принципом природи і тотожністю загального і особливого»<sup>23</sup>.

Зрештою, ми маємо добре пам'ятати про те, що така оцінка і перетлумачення Гегелем певних положень Кантової третьої «Критики» тримається на засадничому принципі Гегелевої філософії: цілковитому розумовому пізнанні абсолюту.

Хоча третя «Критика» й була опублікована останньою з трилогії «Критик», в процесі *рецепції* Кантової філософії на ранньому етапі зародження і формування ідеалістичних систем вона постала ледь не головним текстом Канта, і це чинне не лише філософії.

Для еволюції творчості Гегеля ця рання критика Канта згодом мала продовження й зазнала певної модифікації в «Енциклопедії» та в «Естетичі».

Насамкінець, у дещо ширшому контексті — в дусі «історії ідей» — варто згадати одне небезпідставне положення, висунуте Екартом Фьорстером у праці «25 років філософії» (2012), а саме, що теза Канта про інтуїтивний розсуд із § 77 третьої «Критики» має кардинальне значення для німецької філософії 1790–1806 років.

**Юрій ДЖУЛАЙ**, кандидат філософських наук,  
доцент кафедри культурології, філософії та релігієзнавства  
Національного університету «Києво-Могилянська Академія»

### **«ЛОГІКА ГЕГЕЛЯ» В КОНТЕКСТУАЛЬНІЙ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ІСТОРІЇ ЛОГІКИ МИРОСЛАВА ПОПОВИЧА**

Серед праць академічного осередку філософів кінця 70-х років ХХ століття особливе місце посіла праця Мирослава Поповича «Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте». У вступі до цієї праці автор звертає увагу читача на те, що процес позитивного переосмислення історії формальної логіки, яку розкривали праці з історії ідей математичної логіки, поклали край енциклопедичним описам у жанрі її закономірних «меж»<sup>24</sup>. Зразком останнього опису, як вказував Попович, можна вважати класичну працю Карла Прантля «Історія західної логіки»<sup>25</sup>. Про поворот до нового позитивного оцінювання формальної логіки з погляду математичної логіки як довершений факт існування нового концептуального простору репрезентації

---

<sup>22</sup> Ibid., S. 326

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Попович, М.В. (1979). *Очерк развития логических идей в культурно историческом контексте* (с. 7). Киев: «Наукова думка».

<sup>25</sup> Prantl, C. (1855–1870). *Geschichte der Logik im Abendlande* (Bd. 1–4), Leipzig.



історії логіки свідчив переконливий перелік праць, який дійшов до широких осередків вітчизняної академічної філософської спільноти через переклад у 1959 році російською мовою праці Яна Лукасевича «Аристотелева силлогістика з точки зору сучасної формальної логіки»<sup>26</sup>. А списки праць із переосмислення історичних зразків праць із формальної логіки крізь концепції математичної логіки, які містилися в дослідженнях радянських філософів Павла Попова та Ніколая Стяжкіна<sup>27</sup>, не тільки вражали, а й унаочнили новий феномен: різницю між історичною формою існування ідей формальної логіки і тією реконструкцією, тлумаченням та концептуальною модернізацією, якої вони зазнають у теоріях та поняттях сучасної математичної логіки<sup>28</sup>.

Всупереч формату «продовження» ідей формальної логіки у сучасній математичній логіці як історії логіки, що триває, Мирослав Попович пішов шляхом історичного контекстуалізму. Він увів історичний розгляд концептуального діалогу філософії і формальної логіки у коло світоглядних, методологічних і соціально-культурних обставин його існування<sup>29</sup>. Саме в межах ідеології історичного контекстуалізму Попович і намагався додати нові штрихи до описів ставлення Гегеля до формальної логіки у відповідному розділі «Гегель»<sup>30</sup>. Звернення Поповича до критики комбінаторного аналізу суджень і понять Готфрида Ляйбніца та обчислень Готфрида Плуке з боку Гегеля<sup>31</sup> не мало за мету знайти в них щось більше, ніж добре розуміння Гегелем їхньої сутності та складності вибудови тез спекулятивно-діалектичної концепції розвитку поняття в розумі як виразної і послідовної антитези ідеологіям силлогістики або комбінаторики суджень<sup>32</sup>. Саме звернення до Гегелевої «Феноменології духу» у частині його критики застигання думки у силлогізмах, що постійно звертаються до спостережувальної свідомості та виображення<sup>33</sup>, дало змогу побачити, що для Гегеля прорив спекулятивного поняття за межі силлогістики та пасивної самосвідомості спостереження відкривається у горизонті поняття про нескінченне судження, в якому триває самоусвідомлення його життя<sup>34</sup>. Але альтернативний горизонт перспектив накопичення

<sup>26</sup> Лукасевич, Я. (1959). *Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики* (пер. Н.И. Стяжкина, А.Л. Субботина). Москва: Изд-во «Иностранной литературы».

<sup>27</sup> Див.: Стяжкин, Н.И. (1967). *Формирование математической логики*. Москва: Наука; Попов, П.С., Стяжкин, И.И. (1974). *Развитие логических идей от Античности до эпохи Возрождения*. Москва: Изд-во «Московского университета».

<sup>28</sup> Попович, М.В. (1979). *Очерк развития логических идей в культурно историческом контексте* (сс. 8–9). Киев: Наукова думка.

<sup>29</sup> Там само: с. 9.

<sup>30</sup> Там само: сс. 227–234.

<sup>31</sup> Гегель, Г.В.Ф. (1972). *Наука логики*. В 3-х т. (т. 3, сс. 126–131). Москва: Мысль.

<sup>32</sup> Попович, М.В. (1979). *Очерк развития логических идей в культурно историческом контексте* (с. 229). Киев: Наукова думка.

<sup>33</sup> Гегель, Г.В.Ф. (1959). *Феноменология духа*. В: Г.В.Ф. Гегель, *Сочинения* (т. IV, с. 186). Москва: Изд-во социально-экономической литературы.

<sup>34</sup> Там само: с.187.

досвіду оперування поняттями без силогістики і комбінаторики, яка нескінченно винаходить нові обставини спостереження речей, примушує Гегеля більш жорстко репрезентувати слабкість ідей представників школи обчислення поняття, для яких легко знайти логічні пастки. Одну з таких уявних пасток демонструє теза Гегеля з «Феноменології духу»: він засуджує безупинну біганину емпіричного спостереження речей у колі обставин, яка ігнорує прив'язування спостережуваного явища до чогось «загального»<sup>35</sup>. Але ця Гегелева заувага, яку підсилювала теза про відсутність привілею наведення голих фактів без відповідного їх узагальнення у теоретичних дискусіях, на думку Поповича, аж ніяк не була сильним аргументом Гегеля, а свідчила радше про обмежено-полемічне розуміння ним наукового знання як неповної індукції або обчисленої ймовірності існування речей у певних станах<sup>36</sup>.

Окрім цього вказана ідеологема «життєздатності» спекулятивного поняття, на думку Поповича, привела Гегеля до певного прообразу аналітичного методу нової спекулятивної логіки. По-перше, Гегель вводить відношення породження між блоками парних категорій і цим робить їх майже живими істотами<sup>37</sup>. По-друге, саме необхідність виведення рефлексивного мислення за межі спостережувальної свідомості зробила Гегеля потужнішим, ніж романтики, майстром художнього оперування картинами та образами життя або символічним значенням понять та образів. В цьому питанні Попович спирався на працю Наума Берковського «Романтизм в Германії», зокрема на пояснення того, як художні тропи знімають ізоляцію образів, понять, слів всередині фрази<sup>38</sup>. Тому й розрив із філософуванням в межах шкільної «логіки — діалектики» відбувся у Гегеля, на думку Поповича, саме через романтичну словотворчість. Часто-густо силогістичне «виведення» Гегелем понять заміщувала поетична аналогія, яка відіграла засадничу роль у такій системі логіки, яка була вже істиною для її творця і не потребувала обґрунтування<sup>39</sup>. І тому відмова Гегеля від аналізу історичного руху мислення як опанування самопізнання духу у системі категоріального розвитку мислення, на думку Поповича, назавжди відокремлює «Науку логіки» Гегеля від концептуального досвіду аналізу категоріальних структур мислення у судженнях або будь-яких логічних обчисленнях і у такий спосіб стверджує відповідність методу і системи «Науки логіки»<sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup> Там само: с. 131.

<sup>36</sup> Попович, М.В. (1979). *Очерк развития логических идей в культурно историческом контексте* (с. 230). Киев: «Наукова думка».

<sup>37</sup> Там само: с. 231.

<sup>38</sup> Берковский, Н.Я. (1973). *Романтизм в Германии* (с. 31). Ленинград: Художественная литература.

<sup>39</sup> Попович, М.В. (1979). *Очерк развития логических идей в культурно историческом контексте* (с. 230, 232). Киев: «Наукова думка».

<sup>40</sup> Там само: с. 233.