

ХАРЬКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

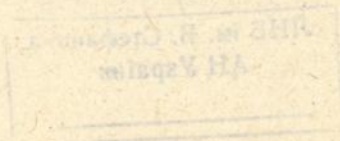
КАЧУРОЕ Евгений Васильевич

ФИЛОСОФИЯ ИДЕОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО РАССУДКА

09.00.11 - социальная философия

А в т о р е ф е р а т
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Харьков - 1995



11.7:316

ДВ 33.136

Диссертация является
Работа выполнена в Харьк
им. Н.Е. Жуковского,
Научный руководитель

ЛНБ України ім.В.Стефаніка



00761162 (N)

Вайрачний Ким Алексеевич

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
Мамалуй Александр Александрович;
кандидат философских наук, профессор
Ефимец Александр Петрович

Ведущая организация - Национальная юридическая академия
Украины, г. Харьков.

Защита состоится "17" сентября 1995 г.
в 15 часов на заседании специализированного ученого
совета Д 02.02.05 при Харьковском государственном уни-
верситете по адресу: 310077, Харьков, пл. Свободы, 4, ауд. 1785

С диссертацией можно ознакомиться в Центральной научной
библиотеке Харьковского государственного университета:

Автореферат разослан "17" сентября 1995 г.

Ученый секретарь
специализированного ученого совета


Морозко Л.Г.

ЛНБ ім. В. Стефаніка
АН України

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования. Из всех сущностей сущность человека самая отрицательная. Она такова потому, что отрицательна, прежде всего, по отношению к себе самой. Только человек изначально не есть то, чем он должен быть, только для него быть свободным (т. е. стать самим собой) значит больше, чем просто быть.

Находясь в природе, человек чувствует себя вообще "вне себя". Стремясь быть "у себя", он создает институты семьи, права, религии и проч. Наконец, он отождествляет свое существо с духом определенной исторической эпохи, которую называет "современность" и считает "своей". В этом смысле человек участвует в истории, творит её и есть сама история.

"*Inter-esse*" значит: быть среди вещей, между вещей, находиться в центре вещи и стойко стоять при ней¹. Мы интересуемся всемирной историей, потому что чувствуем себя посреди своей сущности - свободы. Но интересуясь этой сущностью, т. е. проникая в неё в форме познания, мы находим субстанцию истории (и себя в ней) не до конца самосозданной, не полностью свободной. Всегда остается какой-то остаток (нечто трансцендентное), который извне определяет её. С одной стороны, история во всех своих проявлениях остается сама собой (и мы в истории Др. Китая, Индии, Греции и проч. равно чувствуем себя "у себя"), с другой - рассыпается на многообразие отрицающих друг друга особенностей. Один народный дух (Гегель) теснит на арене истории другой, затем на смену обоим приходит третий и т.д. Причем, каждый предлагает свою, отличную от других систему "выших ценностей". Сквозь ценности "завета с Судом", "эллинистических добродетелей", "божественного провидения", "мусульманского рая" или "коммунистического будущего" идея "ценности всех ценностей" пытается реализовать себя для себя.

Но идея истории в истории отрицает себя еще непосред-

венным образом. Вот почему всемирно-исторические народы только пытаются выйти из истории, только эпатируют "самыми совершенными" ценностями. Эти народы находятся в эпицентре не идеи, а её идеологии.

И здесь, на почве субстанции народного духа и его доктринами ценностной достоверности, идея истории во второй раз подвергает себя отрицанию. Появляется дух субъективности, дух индивидуального самосознания, который задается вопросом о "переоценке всех ценностей" (Ницше). Свобода "в себе", будучи подопятой, разобщенной "от себя" в истории, стремится "к самой себе" в этом вопросе.

Идея свободы (идея тотального опосредствования), вызывающая ход истории, непосредственна и неопределена в своем моменте всеобщности. Поэтому о ней ничего нельзя сказать определенного. Эта же идея в самой истории, в многообразии политической эмпирии великих культур и цивилизаций, консолидируясь то в одном, то в другом народном самосознании, есть идеология. Прекращением же истории ("логическое" у Гегеля, "сверхчеловеческое" у Ницше или "истинно историческое" у Маркса) может быть только то, что выполнит задачу деидеологизации, задачу переоценки всех ценностей в том смысле, что на исторической почве еще господствующего духа ценностей современной эпохи в ней самой будет осуществлена всеобщность как таковая.

Главная задача диссертационного исследования - реализация философского выхода не только за пределы современного типа идеологии (высших ценностей XX века), но и за пределы идеологии как таковой. И если все, что есть в человеке собственно человеческого, направлено на манифестацию духа свободы, то "предполагание идеи истории, затем полагание её и особенно снятие её идеологических доктрин" делает актуальным предпринятое исследование.

Субъективность планирует это предприятие, но препятствует реализации последнего вопроса: чем она обладает, что могла бы обеспечить ей успех; что есть в духе индивидуального самосознания, что помогло бы ему противостоять субстанции духа своего же народа, своей же эпохи? Не нужно ли ему, размышляя-

щему о "пределе" идеологических ценностей, прежде продумать пределы своего собственного размышления, помыслить само мышление?

Метод исследования. Ничего, кроме мышления, нет у человека для реализации своей свободы. Более того, сами грандиозные деяния истории произведены мыслящим человеком и есть сама запечатленная мысль. Каким же основным свойством обладает мышление и причем здесь свобода - самосозданная сущность человека?

"Что есть то или иное сущее?" - в суете повседневности спрашивает человек. Он спрашивает, потому что чувствует себя покинутым этим "есть", сущим, бытием. Или, наоборот, он спрашивает и чувствует, что уже зачем-то вышел за пределы того, о чем спрашивает. Мысля, мы от-ходим, от-двигаемся от того, что мы мыслим, от-брасываем его и, от-вернувшись от него, от-цаиваемся от этого "от".

Из вопроса утраченном рождается мысль. Или, наоборот, из-за мышления о бытии, последнее ставится под вопрос.

Думает ли домохозяйка о погоде, судья - о справедливости, финансист - о биржевых новостях, все они в этом размышлении уже по ту сторону предмета размышления. Ни к погоде, ни к справедливости, ни к курсу валюты полнота их существования более не сводится. Существо мышления есть только в одном моменте непосредственность бытия предмета размышления. В нем (в существе мышления) есть, в нем наличествует (хотя и не так, как прежнее "есть") еще и то, что предоставляет возможность для вопроса, для "выхода за пределы". Что же есть "это"?

"Ничто" - отвечает Хайдеггер, "определенность Метода" - отвечает Гегель. И тот, и другой одинаково правы и называют одно и то же, только по-разному.

Значит, быть - это одно; мыслить же - это больше, чем просто быть. Мыслить - это значит полагать сущее с одновременной рефлексией его в не-сущее (т.е. в такое несущественное, которое, тем не менее "несет" на своих плечах бытие и в этой своей несущественности важно, необходимо для последнего). Мыслить - это значит быть и не быть одновременно; участвовать в

чем-то и, тем не менее, иметь возможность наблюдать его со стороны.

Даже непосредственное, наивное, обыденное мышление в общем чувствует этот "отход" от бытия. И такого рода свобода "от" увлекает его. "Что есть сущее, и больше ничто?" - спрашивает обыденность. "Поразмыслим над сущим, и больше ни над чем!" - предлагает здравомыслящий рассудок и т. д. И мы могли бы сразу же воспользоваться этой формой мышления, и вроде бы она как нельзя лучше подходит для задачи "переоценки ценностей" именно благодаря природе этого "от" (от-хода, от-двигания, наконец, просто, от-рицания), если бы не обратили своевременно внимание на то, что, во-первых, сам этот здравомыслящий рассудок почему-то скрывает этот отход от бытия в своем мышлении (скрывает удвоенность бытия в самом мышлении) и, во-вторых, что у самой истории, т.е. у того, что надо подвергнуть отрицанию (помыслив её), есть так же свое мышление и что у неё есть так же свой способ реализации себя, свое видение отношения бытия и ничто, предмета и метода. Каково же оно? - Тот же самый рассудок, тот же самый вопрос только о сущем, только о бытии.

Всю свою архитеконику идея истории создала посредством здравомыслящего рассудка повседневности, и даже тогда, когда она нуждалась в исторических преобразованиях, в смене одних, уже отслуживших ценностей, на ценности более высокие, история позволяла рассудку повседневности спросить лишь о возможности другого сущего. Эллинистические добродетели уходили в прошлое, на смену им появлялись христианские представления о смысле происходящего, затем социализм всех направлений возвещал о "смерти бога" и проч., а история, несмотря ни на что, продолжалась. Продолжалась, так как рассудок по-прежнему хотел заниматься только сущим - и больше ничем. Все исторические подвиги вызывались простым размышлением о налично существующих ценностях эпохи, и это же простое размышление заново окутывало идею истории в "туман" исвой идеологии.

Вот это "неучтенное" ничто оригинальнейшим образом истит

как идеи истории, так и её способу реализации - обыденному рассудку. Все народы появляются на всемирной арене уверенные в том, что именно они раскроют, наконец, смысл истории, а уходят, уверенные в прямо противоположном - в невозможности сделать это. Таким образом, история в целом никогда не налично, никогда не есть для себя.

Неустроенность человека в бытии идеологической свободы толкает его к такому способу мышления, в котором суть его (мышления) - отношение противоположностей (бытия и ничто, предмета и метода, объективного и субъективного), соответствовала его явлению, его вопросу. И тогда вопрос к бытию приобретает совершенно непривычную для рассудка обыденности форму (но единственную форму, через явленность которой можно решить вообще проблему свободы человека): что есть сущее в ничто? что есть предмет, рассматриваемый через свое отношение к методу, и наоборот?

Только спрашивая так, мы попадаем в центр метафизического вопрошания. Только размышляя так, мы, может быть, сделаем действительно актуальным само размышление, отойдем от отхода рассудка от бытия и узнаем действительную природу действительного сущего. Философия от Парменида и Аристотеля до Гегеля и Хайдеггера своим вниманием к удвоенной природе мышления не только ставила под вопрос рассудок - мышление обыденности (и противопоставляла ему разум), но и задним числом отбирала у самой истории почву для распространения.

Философский способ рассмотрения, отрывая человека от рабской заботы о сущем, как нельзя лучше подходит для мероприятия "переоценки всех ценностей". История ни на что не может использовать философский разум по той простой причине, что ни чем судим он не интересуется. Вернее, интересуясь сущим, он тут же обесценивает свой собственный интерес только к сущему одновременным интересом к ничто, к методу.

Таким образом, всего-то и есть на свете три рода сущего: бытие (мир природы), рассудок (мир конечного духа человека - сознание, право, история и проч.) и разум (философия)

Быть - это одно. Просто мыслить - это больше, чем просто

быть. Мыслить разумно - это больше, чем просто быть и просто мыслить.

Философское произведение есть особого рода сущее, в глубине которого таится такая сущность, имя которого - "ничто". И все равно, что из них именуется методом, а что предметом. Главное это то, что их взаимоотношение образует "целое" произведения. Последнее ничто, ни откуда и нигде не заимствует; все в нем, посредством него и для него. Поэтому три части диссертации: введение, основное содержание и заключение - являются тремя моментами идеи её. Во введении идея "переоценки ценностей" (идея деидеологизации) должна получить свое обоснование, в основном содержании предположенное различие предмета и метода полагается на лицо, и в заключении намечается перспектива для снятия этой противоположности.

Новизна проведенного исследования. Задавшись вопросом о новом в науке, мы, уже присмотревшись к сути метафизического бытия, начинаем понимать, что он (этот вопрос) прямо его не касается. Вопрос о новизне имеет смысл только по отношению к чему-то, еще становящемуся, к чему-то, еще неопределенному в себе и для себя, "для себя" которого прояснено лишь для постороннего, для того, кто интересуется: что нового?

Ход истории тогда оказывается бегством от вопрошания этого постороннего.

Философия нигде, ни в чем и ни из чего не начинается; она, так же ни в чем, кроме самой себя, и не заканчивается. Философия позволяет судить о себе только философии, дух есть только для духа, свободная сущность проявляет себя только для такой же свободной. Метафизический вопрос саморазрушается в метафизический ответ, так как он в пределе ставит самого себя под вопрос. Но и ответ так формулируется, что в итоге - он есть вопрос.

Рассудок же, это неразкрывшееся для себя мышление, разгоряченный спором о исторической новизне своего народного духа, и, будучи сам распространением последнего, представляет науку чем-то себе подобным. Он думает, что обращается с вопросом к чему-то, не имеющему "начала и завершения", к чему-

то вроде строящегося здания, в стены которого одни закладывают кирпичики нового, и уходят, уступая место другим... (подробнее см. главу диссертации под названием "идеология рефлексивной истины").

Но уйти от этого вопроса "о новом", уклониться от него, используя аргумент "не по адресу!" - это одно, а остановить его собственный смысл и далее продолжить его из него самого - это другое, более соответствующее философскому размышлению.

История и философия не изолированы друг от друга; они стремятся навстречу. Более того, сама наука есть ничто иное, как саморазрушение истории, её собственный момент "для себя". Потому-то между ними и образовался "мост" сущности, которая по своей природе уже не история, но ещё не философия. Это - история философии. Первый, а потому ещё непосредственный отрыв свободы от истории (от становления для другого), вовлекает саму абсолютную свободу в историю. Греческая, римская, арабская, немецкая философии - что же это еще, как не история!

Но тогда подойти к этому явлению истории свободы с точки зрения самой свободы, т. е. рассмотреть философски историю философии - это значит рассмотреть её как освобождение от истории. В самой истории философии необходимо было такое философское произведение, которое, позаботясь о сути истории философии (многообразии философских систем, лишь по видимости отрицающих друг друга), отразило бы, тем не менее, эту суть в ничто метода и наоборот. Немецкая классическая философия (еще немецкая, т. е. историческая) взялась за решение этой задачи. И. Кант своим вопросом: как возможна наука?, казалось, вообще не затрагивал вопрос об истории, о новом. Но это была только видимость. Фихте и Шеллинг, продолжая начатую Кантом работу над статусом научного знания, натолкнули Гегеля на мысль о двойной отрицательности (или, как он её называл - "абсолютной отрицательности").

Таким образом, история, один раз подвергнув себя отри-

цанию, образовала феномен истории философии (см. подробнее стр. 14 диссертации), а отрицание истории философии (наука как таковая) выдвинуло на передний план вопрос о "конце" истории. В лице Гегеля впервые исторически заявила о себе мысль, что только неисторическое есть действительно самсозданная свобода. Система философских наук - с одной стороны, и тщательно разработанная история философии и особенно публичность их обнаружения - с другой, подобно несомненно мощной "исторической" бомбе разорвались на субстанции исторического духа европейских народов.

С середины 19 столетия исторический рассудок вынужден был мириться с таким мышлением, которое уже ни с чем мириться (т. е. быть расположенным) более не намерено. Философия не хотела более признавать такое историческое бытие, которое было создано иным для неё духом - религией. И для того, чтобы быть признанной, история ретрается на внедрение в себя нового рода ценностей. В начале XX века вызывается к исторической жизни дух народов, "дремавших" доселе на периферии всемирной истории - дух славян. Научная идеология, т.е. наука в качестве ценности всех ценностей, становится своего рода нравственной доктриной народов СССР. В течении 70-ти лет эта доктрина полностью усваивается государственной организацией, и к концу XX столетия, исчерпав свое субстанциональное бытие, рассеивается.

Возникает проблема помыслить дух XX века, дух, пронизанный феноменом проникновения философии в историю; причем помыслить так, чтобы при этом не продолжить его историю, а снять её.

История философии - это одно. Философия как наука - это другое. Философия же, образующая целую историческую эпоху - это третье. Отсюда следует новизне предмета данного диссертационного исследования, вызванная самой попыткой преодоления новизны (истории), которую предпринимает стремящийся к бытию свободы человек. Три принципиальных момента определяют особенность позиции, с которой рассматривается сущность мыш-

ления XX века:

1. История философии (от Парменида до Лейбница) и её логическая форма (Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель) не знали феномен идеологии науки. Этот феномен возник позднее, хотя был вызван самой философией. Причина не знала свое следствие, так как их развело историческое время.

2. С одной стороны, новоевропейское мышление (в виде субъективной рефлексии) XX века, оттесненное уже от этого всемирно-исторического явления, потеряло под собой историческую почву и все время ставило вопрос "о новизне". А он-то и оказался совершенно "не нов". Впрочем, надо признать, что различные направления этого мышления то и дело фиксировали наличие в реальности этого феномена - идеологии науки (Камю, Фейербах, Хайдеггер и т. д.).

С другой стороны, советская философия (диалектический и исторический материализм), в свою очередь, озабоченная уже не историко-философской новизной, а исторической новизной науки как субстанционального духа ("движущая сила истории"), по понятию отстала от метафизического вопроса и занялась только вопросом о сущем. Слишком соблазнительным оказалась возможность осуществления свободы в духе субстанциональности как таковой (коммунизм и социализм).

3. Наконец, только тогда, когда индивидуальный дух укоренился в духе субстанциональном (история философии), и наоборот, субстанциональность укоренилась в индивидуальном (дух XX века, страны социализма), можно и должно поставить вопрос о взаимосвязности этих двух проникновений.

Рассудок, никогда не выходящий из сферы внимания классической философии (Платон, Спиноза, Кант и Гегель) как феномен на исторической почве XX века, полностью видоизменился. Теперь он сам, имея за плечами "экзистирование философской свободы в виде истории философии, из себя самого предполагает высшие ценности, затем, полагает их (проверяет их), и сам же стремится их снять, произвести их "переоценку".

В данной диссертации его боля к свободе в качестве пред-

мета исследования дополняется волей к свободе метода, которая только в целом, т. е. будучи на самом деле одним и тем же, достигают результата.

Значение работы. Данная диссертация может служить первой частью логического исследования мышления современного духа. По содержанию оно должно ограничиться изложением только момента всеобщности. Логика же момента особенности, характеристика форм политико-идеологических структур XX века должна следовать из логики идеологии как таковой и составит второй момент планируемой работы. Наконец, связь первого и второго момента в отношении к содержанию всемирной истории как таковой предполагается осуществить в третьей части.

Основные идеи по всем трем частям автор заявил в следующих работах: "Философия социализма" ст. в сб. "Проблемы перестройки в общественных науках" (ХАИ 1991), "Идея идеологии" тез. конф. (Витебск 1990), "Вуз в системе постисторического бытия" тез. конф. (ХАИ 1993), "Філософське дослідження основ держави і права" консп. лекцій з І спекурсу (ХАИ 1994).

Структура работы. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Философское произведение есть целое, есть в себе самом такая противоположность метода и предмета, в которой предмет, будучи абсолютно самостоятельным (самостью), разворачивая только свои собственные определения, завершает себя, тем не менее, абсолютным методом, и наоборот. Введение, основное содержание и заключение потому смогут образовать целое, что в своем развитии они будут ступенями движения одного и того же. В этом смысле первое, будучи непосредственным единством метода и предмета, собственным развитием подготавливает проблему для второго. И только заключение "закругляет" движение рефлексии метода и предмета основного содержания, рефлексии, которая стремится "увести" противоречие в дурную бесконечность, завершает идею данного произведения, указывая на то что итог,

полученный здесь, может служить началом развития другого целого.

Во введении, исходя из природы обычного высказывания, идея высказывания исследования, развивая противоречие формы и содержания (момента "как?" и момента "что?" ("о чем?")), и стремясь избавиться от непосредственного тождества этих двух составляющих, попеременно отдает предпочтение то одному, то другому. Отсюда идея феноменального высказывания (прерогатива момента "как?") переходит в идею высказывания как исуменна (прерогатива момента "что?"), т.е. в свою собственную противоположность, и наоборот. Только идея действительного высказывания, претендуя на статус науки, способна удержать в себе два уже развитых момента в их противоположности и в их единстве.

Но идея науки, как было уже замечено выше, как только завершила себя, тут же начинает противопоставлять себя себе же. Так образуется феноменальный ноумен идеологии науки, который, в свою очередь, становится исходным пунктом для идеи основного содержания диссертации.

Весь ход рассмотрения идеи основного содержания есть рассмотрение чистой формы идеологии. Не случайно исторически сам термин "идеология" получил свое широкое применение в 19 и 20 веках. Идеология противоположна идею, рассудок противоположен разуму. Значит, в этой части работы метод исследования должен оказаться с необходимостью "по ту сторону" предмета (по крайней мере для самого предмета). Отсюда, если во введении примечания и прибавления служили только для пояснения представлению логических переходов и исторических ссылок, здесь они к тому же будут еще нести нагрузку фиксации момента метода (или как он здесь обозначен: момент "для нас").

Ответ на вопрос: "Что есть сущее?", становится организующим центром вопросов о бытии для культур разных исторических эпох. Шпенглеровская попытка найти единое основание между "дорической колонной и геометрией Евклида, дифференци-

альным исчислением и династическим принципом правления Людовика XIV" есть пример выйти на различие форм сознания, различие, которое образуется в следствие различного ответа на этот вопрос. Современность оригинальнейшим образом говорит, что: "Сущее есть продукт научной образованности". Но в себе, в силу природы идеи как абсолютной отрицательности, этот ответ трижды модифицируется, трижды пытается отстоять свою историческую актуальность. Современный рассудок должен:

- сначала проявит себя в форме непосредственной самостоятельности. Данная система достоверности (ответ на вопрос: "Что есть сущее?") именно в силу непосредственности своей позиции совершенно не различает в себе собственные моменты метода и предмета, субъективного и объективного. Вопрос о критерии достоверности, т. е. вопрос о том, через что непосредственно можно выйти на искомое сущее, приобретает здесь чрезвычайно важную роль. Сверхчувственным мирам религии и спекулятивной философии этот рассудок смело противопоставляет простую всеобщность ощущений человека. "Только то, что доступно чувственному восприятию, существует на самом деле!" - таков ответ Здравого Смысла современного рассудка;

- затем, когда самостоятельная простота непосредственности уже будет не в силах скрывать рефлектированность формы и содержания собственных высказываний о чувственно наличном мире вещей, т. е. когда она, пытаясь сохранить свое собственное здравомыслие, начнет "подравлять" непосредственность видения, слушания и проч., тогда сам Здравый Смысл органичит свою собственную позицию и станет проводить в жизнь прямо противоположный принцип - принцип отношения. Рассудок, который станет держаться последнего как единственно истинного основания, получит название "Рассудок рефлексии".

Первая глава диссертации потому первая и потому носит название "Непосредственный рассудок. Идеология Здравого Смысла", что здесь рассудок буквально мыслит, но при этом вообще не догадывается, что он мыслит. Рассудок XX века, при всем своем многообразии так называемых "точных" наук,

так сильно кичится своей чувственной точностью и эмпирической проверяемостью, что если бы не было двух его дальнейших форм, а был бы только Здравый Смысл и критерий достоверности последнего — ощущения, то могло бы создаться впечатление, что ученые, только некая, созерцая, слушая окружающую реальность, каким-то удивительным образом получают многообразие понятий об этом окружающем нас мире.

Но самая многообещающая, самая богатая по заявке форма современного рассудка на деле оказывается самой бедной по содержанию, так как ровным счетом ничего, кроме "есть", о своем предмете она сказать не может. Все моменты различения, рефлексии понятий и развития их остаются на долю метода исследования. Здравый Смысл XX века, проповедуя идеологию непосредственного знания в культуре, остается, тем не менее, абсолютно наивным. Но, несмотря на это, он — фундаментален, и действительно дает момент устойчивости современной науке. Эта фундаментальность заключается вовсе не в том, что он думает о самом себе. Не содержание ощущений есть истинно действительное, а то, что через них Здравый Смысл пытается реализовать требование первой формы развития: всеобщность и необходимость непосредственности, т.е. необходимость исходить из самого себя.

Деятельность Здравого Смысла есть проверка критерия ощущений. "Я вижу уходящий поезд. Он кажется мне не больше спичечной коробки. Но не самом деле я знаю, что он гораздо больше". В третьем параграфе идеологии Здравого Смысла непосредственный рассудок начинает активно изменять своей собственной идеи непосредственности. Здесь он начинает, сам того еще не замечая, опосредствовать "данное" ощущений. Он в последствии, конечно, обнаружит, что мысль имеет в себе какую-то собственную определенность. Он обнаружит, что ощущения человека при условии, если этот человек обладает действительным Здравым Смыслом (а не сошел с ума), должны с необходимостью содержаться в себе и элемент этой мысли.

Столкнувшись с неминуемым моментом опосредствования и рефлексии, теперь рассудок самым непосредственным образом

бросает этот, не выдержавший испытания принцип простоты и всеобщности, и объявляет единственным истинным прямо противоположный - принцип относительности и рефлексии противоположностей.

Вторая глава диссертации, соответственно, носит название: "Опосредствованный для себя самого рассудок. Идеология рассудка рефлексии".

Для этого рассудка не существует более предмета науки самого по себе. Он знает, что всякая объективность опосредствована субъективностью и наоборот. Рассудок рефлексии, прежде всего, старается провести различие по сущности этих двух моментов, а, значит, принять один момент за определяющий, а другой - за определяемый. Если принимается непосредственным образом первичность предметной стороны высказывания, то рассудок разворачивает форму, рассмотренную в первом параграфе этой главы под названием: "Теоретический рассудок. Идеология материализма". Если точно таким же образом принимается обратное, то мы имеем форму под названием: "Практический рассудок. Идеология идеализма". Интересно здесь то, что целые ступени историко-философских систем используются современной идеологией науки, но используются "творчески", т. е. заранее снимаются в своем противопоставлении друг другу. С невероятной легкостью достоверность теории рефлектирует в достоверность практики и наоборот.

Диалектика рассудка рефлексии из себя самой приводит его вновь и вновь к идее всеобщности и непосредственности. Но просто вернуться к позиции Здравому Смыслу - значит заново проделать уже проделанный опыт проверки. Непосредственное и опосредствованное, субъективное и объективное, всеобщее и особенное и т. д. есть два момента противоположности одного и того же. Рассудок теперь на стадии завершения своей рефлексивной формы начинает это понимать. Он начинает активно работать над представлением, в котором равно бы реализовалась и противоположность моментов и взаимопроникновение их. Тогда получается, что должно существовать нечто такое, что из себя полагает себя в противоположность себе же. и в этом про-

тивоположнии снимает ант гснизм к себе и возаращается в се-
бя. " Материя рарчиывается!" - торжественно возвещает рассу-
док, котори мы будем слодить в третьей главе диссертации,
носящей название "Свободный рассудок. Идеология развития".

Начинает этот рассудок с попытки удержать два момента,
составляющих его собственное содержание (метод и предмет,
субъективное и объективное). Но так как "свое" только тогда
действительно свое, когда оно есть результат своего станов-
ления, то вначале идеологии у свободного рассудка нет ниче-
го, кроме фрагментов, уже разрушенных им доктрин Здравого
Смысла и рассудка рефлексии. Единство противоположностей дол-
жно быть единством противоположности метода и предмета, но
непосредственность начала заставляет их тут же распасться.
Рассудок вынужден смириться с этим, что ему удастся, так как
открывается возможность конструировать развитие одной из них.
Свободный рассудок современности прибегает для этого к ста-
ринной форме - представлению.

Первый параграф третьей главы подучает соответствующее
название: " Свободный рассудок. Часть I. Представление о раз-
вивающейся материи".

Сначала предмет этого рассудка не доставляет ему осо-
бенных хлопот. Из разных исторических традиций он заимствует
определенности форм и последовательность эволюционирующей
материи. Замечая, к примеру, что физическая и химическая ма-
терия сложнее материи механической, рассудок строит гипотезу
о развитии второй в первую. А то, что органика состоит из
химической, физической и механической природы подсказывает
рассудку мысль об органике как результате последних. С чело-
веком и с его происхождением, вообще, было ясно изначально
- "венец природы". Но вот здесь, представляющий развитие
материи субъект, наконец, начинает замечать, что на самом
деле ни о какой "чистой объективности" развивающейся сул-
ности он еще не имеет никакого понятия. Окаказывается, что уже
в самом начале конструирования материи Вселенной он, сам
того не подозревая, "лепил" ее по своему образу и подобию.

И здесь, не оставляя уже своего законченного представ-

ЛНБ ім. В. Стефанива
АН України

ления о развивающейся материи, рассудок стремится внести свой собственный момент субъективности не только в представление, а в саму развивающуюся материю. Надо заметить, что теперь, находясь в своей свободной форме, рассудок ничего не оставляет. Все заключается в содержание его деятельности. Древнейшее представление о культуре — это представление о действии по преимуществу. Индивидуальность в нем практически преобразует себя в бога. Так же как и наоборот — бог реализует себя через индивидуальность. Поэтому, суть современной культуры выражает содержание параграфа: "Свободный рассудок. Часть 2. Воля к развитию".

Первое, что удается "воле к развитию", так это обесценить самость в развивающейся материи. Сознательное нивелирование момента для себя предмета в пользу для себя субъекта — есть сущность воли, занятой созданием механизмов. Это — техническая воля. Для чего она нарушает естественный ход вещей, для чего она в него привносит то, что изначально в нем не содержится? — можно понять. Она воля, а, значит, её интересует вначале не столько вопрос "для чего?", сколько сам процесс "прерывания" естественного хода мироздания. Лишь второй момент воли к развитию ("демократическая воля") в себе самом начинает рефлектировать сначала различные средства и цели, а затем различие себя самой как единичной (воля гражданина демократического государства) и себя же как всеобщей воли (воля демократического государства как таковая).

Но исторический прогресс, будучи вне-себя-бытием как той, так и другой демократической воли, заставляет свободную в себе и для себя волю приступить к образованию тотальности всеобщей и индивидуальной воли. Последняя начинает считать своей принципиальной задачей снятие истории как таковой. Это — воля революционснера, которая мерит все идеалом революции.

В действительности же, снимается история не всемирно-историческими событиями. Революционная воля призвана всего лишь доставлять материал для такого рассудка, который прибегнет для разрешения исторического противоречия к более уникальной, чем воля и представление, форме. Представление ограничено в силу пассивности момента субъективности, воля же, наоборот, органичивает момент предметности и нарушает право его. Вследствие этого возни-

кает третья, заключительная ступень свободного рассудка (последняя в ряду всех форм современного сознания): "Рассудок идеи духовного произведения".

Здесь в одном и том же должна получить свое осуществление и развивающаяся материя Вселенной, и революционно преобразующий эту материю пафос свободной воли, творящей из себя и для себя. "Художественная культура современности" - первая форма, которая пытается решить эту задачу. Искусство XX века непосредственно возникает из пафоса революционной воли, питающего её. Их отношение не случайно, а необходимо, так как они в одном, в содержании дополняют друг друга. Художник пытается в своем произведении ("здесь и теперь") выразить то, что движет партией, классы и государства. Как никогда, эстет атомного века в своей мастерской ставит задачу пересоздать Вселенную, завершить эпоху, нанести последний штрих к закату истории.

"Идеология научного сообщества", первоначально возникая из определенной рефлексии искусства над своим собственным произведением, непосредственному единству чувственного образа предпочитает более универсальную истину научной корпорации. В последней достоверность сущего изымается из случайной формы индивидуально-художественного творчества. Не объективно закрепленное и легализованное творчество - суть иракобесие. В сообществе истина только по видимости на лицо. В действительности, наоборот, она скорее бежит от него. Дух есть только тогда дух, когда в нем ничто не закреплено, "не прибито гвоздями" (Гегель) традиций, школ и направлений. Дух есть абсолютная отрицательность.

Свободный рассудок требует возврата к целостности художественного произведения, не прибегая, тем не менее, к форме чувственного созерцания. Его заинтересовала форма понятия, к которой он приблизился, обесцеливая идеологию научного сообщества. Более того, оказывается, что в понятии ему удается достичь того, чего не удается достичь художественному творчеству: в понятии, и нигде больше, самость метода, оставаясь самостью, и не затрагивая самость предмета, тем не менее столь же свободно проникает в него, так что составляет душу последнего, и наоборот.

Современный дух в философском методе, полученным им заново из самого себя, из развития своего собственного представления о сущем, учится понимать себя и свои собственные истоги. Он получил в качестве результата собственную философию, и именно вследствие этого стал понимать философию в истории и историю как историю. Понимание смысла философии от Парменида до Гегеля возникло в нем тогда, когда он осознал свое становление от идеологии себя как Здравого Смысла к идеологии себя как рассудка рефлексии, к себе как свободному рассудку. Таким образом, он осознал свой собственный разум. Этот опыт есть опыт деидеологизации современной идеологии рассудка. Последний параграф диссертации носит название: "Идея современной философии".

В заключении намечена возможность дальнейшего исследования формы современного духа, когда результат станет абстрактным определением начала исследования особенных формаций современного духа.

Основные положения и выводы диссертации нашли отражение в следующих публикациях:

1. Философия социализма // Проблемы перестройки в общественных науках: Сборник научных работ кафедр общественных наук ХАИ. - Харьков, 1991. - 0,5 п.л.
2. Філософське дослідження основ держави та права // конспект лекцій до студентів. - Харків, ХАІ, - 1994, - 1,6 п.л.
3. Вуз в системе постисторического бытия // Инженерное образование - единство технического и гуманитарного образования: тезисы межвузовской научно-методической конференции. - Харьков, 1993, 1993. - 0,1 п.л.
4. Идея идеологии // Идеология и перестройка: тезисы республиканской научно-методической конференции. - Витебск, 1990, - 0,1 п.л.

Качуров В.В. Філософія Ідеології сучасного розуму.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук по спеціальності 09.00.02 - соціальна філософія, Харківський державний університет, Харків, 1995.

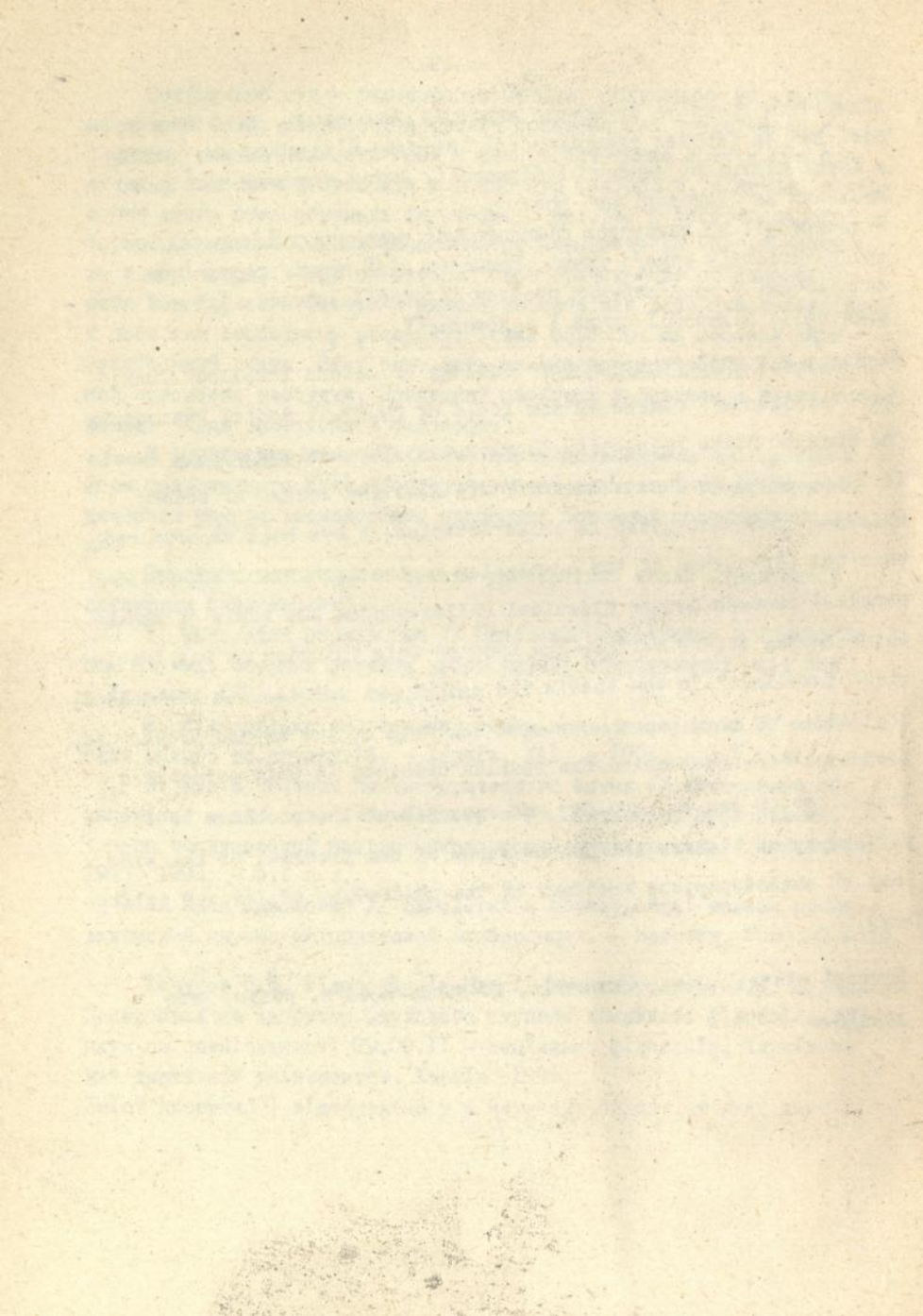
Зміст дисертації відображено у 4 наукових працях, в яких дос-

ліджується сутність сучасного мислення. Встановлено, що в його основі лежить феномен завершеності Історико-Філософського процесу у формі німецької класичної філософії. Автор визначає тип цього мислення як "Ідеологічний розум".

В дисертації за допомогою філософської реконструкції проведена деідеологізація даного явища. Висновки цієї праці можуть бути використані у дослідженнях проблем філософії Історії, Історії філософії, філософії права і політології.

Kashurov J.V. Philosophy of the ideology of modern intellect. Thesis for a candidate's degree in the field of 09.00.11 Social Philosophy The Kharkov State University, Kharkov, 1995. The content of the thesis is represented in four scientific articles. The nature of modern thinking is investigated in these articles. It has been ascertained that the phenomenon of the completion of the historical and philosophical process (German Classical Philosophy) is the basis of modern thinking. The author defines the type of this thinking as the ideological intellect". In the thesis the author has carried out the deideologization of this phenomenon with the help of the method of the philosophical reconstruction. The results obtained in this scientific investigation can be used for the research of the problems of the philosophy of history for the research of the problems of the history of philosophy, the problems of the philosophy of law and politicalology.

Ключові слова: Ідея, Ідеологія, деідеологізація, розум, рефлексія.



MS. 2. 156

68/11/11

AB 33.136