

ПАНОРАМА

Андрій Богачов

ДО ПИТАННЯ ПРО ДІАЛЕКТИЧНЕ ОБГРУНТУВАННЯ ОНТОЛОГІЇ

Новітня філософія рішуче відмовилася від метафізичної онтології. Один лише здогад, що онтологічна теорія має хоч яке метафізичне підґрунтя, знецінює теорію в очах наших сучасників. Постають питання: Що зумовлює таку трансформацію? Як сьогодні ставитися до обґрунтування онтології?

На перший погляд, ця трансформація зумовлена революційною думкою Карла Маркса – філософа, економіста й активіста XIX століття. Намагатимось, однак, показати, що *діалектичний матеріалізм* не варто вважати доктриною, що позбулася метафізики. Хоча Маркс завзято відкидав метафізику, звинувативши її в недіалектичності, він сформував своє вчення на основі метафізичних передсудів.

Щодо обґрунтування онтології слід насамперед проаналізувати засади *спекулятивного ідеалізму* Георга Гегеля. Бо не лише Марксу, а й багатьом нинішнім дослідникам ця доктрина здається довершенням метафізичної традиції, попри те що сам Гегель наполягав, що його система радикально відмінна від метафізики минулого. Спробую довести, чому Гегель краще за Маркса підготував ґрунт для відмови від метафізики.

Зрештою, Гегель – це перший філософ, що застосовує діалектику¹ для розв'язання проблеми *онтологічної диференціації*², найзначнішої у справі неметафізичного обґрунтування онтології. У статті йтиметься про цю проблему; з особливою увагою до того, як метафізичні передсуди Гегеля і Маркса стають на заваді обґрунтуванню онтології.

Стаття обмежується розглядом онтологічної диференціації як питання структури буття всього суцього³, а порушене Мартином Гайдегером питання про сенс буття править тут за горизонт критики цього розуміння онтологічної диференціації та метафізичного обґрунтування онтології. Отже, *іманентна критика* прояснить метафізичні суперечності Гегеля і Маркса, тоді як *трансцендентна критика* здійснюватиметься в плані феноменологічного принципу постмодерністичної онтології, а також принципу метамодерністичного синтезу діалектичної класики й посткласики Модерну⁴. Такий

© А. Богачов, 2017

¹ У статті термін «діалектика» вжито в сенсі, звичному сьогодні. Гегель, зрозуміло, свою філософію вважав спекулятивною, а не діалектичною, бо догегелівська діалектика не засновувалась на спекулятивному принципі синтезу понять (зняття; заперечення заперечення) як принципі абсолютної рефлексії.

² Поняття Мартина Гайдегера.

³ Іншими словами, це проблема обґрунтованої відмінності буття, як способу єдності (структури цілості) різновидів суцього, від самих різновидів суцього, або царин суцього, які окремо вивчаються науками.

⁴ Нового часу.

критичний підхід і більшість його результатів є власним історико-філософським здобутком автора.

1

Спершу декілька слів про *субстантивізм*, бо Маркс претендував передусім на те, що відкинув метафізичний пошук субстанції – чи незмінної сутності – людини й відкрив її соціально-змінну природу⁵. Справді-ж, його концепція визначала *трудові й розподільчі відносини* як базові умови людського життя і пізнання. Дехто вважає, що так Гегелеву метафізику *субстанції-абсолюту* (онтологічна концепція Бога) заступає Марксова онтологія *праці* як історичної «субстанції» – «предметної діяльності» [Marx 1982b: 370], неодмінної практичної основи (Praxis) усіх соціальних взаємин, отже, усієї соціальної природи людини (матеріалістична концепція розвитку суспільства)⁶. Однак, як на мене, такий «практичний» підсумок марксистської онтології є однобічним⁷.

На підставі цього тлумачення, звісно, можна критично довести, що Маркс редує соціальне буття до *утилітарних* (ціле-раціональних) взаємин виробництва й розподілу матеріальних благ, а потім указувати, що Маркс не враховує *нормативного* (ціннісно-раціонального) виміру буття взагалі⁸, позаяк цей вимір не зводиться до «матеріального базису»⁹, до псевдотеології¹⁰ матеріалістично осмисленої історії¹¹.

⁵ «In seiner Wirklichkeit ist es [das menschliche Wesen] das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse» [Marx 1982b: 371]; «das abstrakte Individuum [...] in Wirklichkeit einer bestimmten Gesellschaftsform angehört» [Ibid.: 372]; «Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch» [Ibid.: 372]. «У своїй дійсності [людська сутність] є ансамбль суспільних відносин»; «абстрактний індивідуум [...] у дійсності належить певній формі суспільства»; «Суспільне життя є істотно практичним» (Пер. мій. – А.Б.).

⁶ Див., наприклад: [Lukács 1984-1986].

⁷ Це однобічне тлумачення наголошує, що здолаття метафізики полягає в заміні метафізичної (вічної, надчуттєвої) субстанції на субстанцію історичну («практична чуттєво-людська діяльність» [Marx 1982b: 371]). Щоправда, Маркс думав, що в його матеріалістичній теорії суспільства йдеться не про таку заміну, а про остаточне скасування метафізичного поняття субстанції. Він не зауважив, що Гегель уже розумів субстанцію не тільки як вічну сукупність сущого, а також як фундаментальну структуру буття, рефлексію, у якій і матеріальне суще, і суспільство, і свідомість – елементи одного цілого, духа. Згодом Енгельс доводив, що свідомість не слід розглядати (як це зараз продовжує робити натуралістична філософія) лише як елемент матеріальної субстанції, або фізичної природи. Мовляв, ця субстанція має загальну властивість рефлексії (відбиття), тому свідомість – не просто частина матеріального світу, а вища форма в еволюції матеріальних форм рефлексії, причому – як суспільна свідомість і як суспільна форма розвитку матерії. Див. про марксистську «теорію відображення», напр.: [Klaus, & Buhg 1972: 32-35].

⁸ Це відома Марксова теза, що суспільна свідомість визначається суспільним матеріальним буттям. Отже, нормативний вимір буття Маркс розглядає як зміст суспільної свідомості, тобто як надбудову, яка суперечливим чином (ідеологічно) відображає суспільний базис. Іншими словами, цей зміст не автономний щодо матеріальних взаємин, бо неодмінно формований характером і рівнем розвитку цих взаємин як буттям людини, тобто базисом. До речі, деякі сучасніші, як і домарксистські, спроби обґрунтувати суспільні норми й цінності мають за їхній базис усе-буття, тобто організацію всього сущого, а не тільки спосіб організації матеріальних взаємин (марксизм) або мовної комунікації (сучасні теорії). Отже, мораль вони виводять із цілої організації всього сущого, з екології та цінності збереження людства. Див., напр.: [Jonas 1994: 128-146].

⁹ Поняття «матеріального» в суспільстві, а також «базовості» відносин виробництва і розподілу матеріальних благ – це, як на мене, слабе місце марксизму. Це теоретична фікція, передсуд: що основна, найважливіша комунікація людей є матеріальною в сенсі задоволення їхніх суто фізичних потреб.

¹⁰ Оскільки комунізм як ціль світової історії – це реальне майбутнє за Марксом, така реальність не може спрямовувати розвиток як «цільова причина», що має лише ідеально існувати на початку, в минулому всього розвитку. Про це К.-О. Апелъ: Перед онтологічною метафізикою Ге-

Словом, існує підстава демонструвати розбіжність матеріального і комунікативного, щоб по-кантіанському говорити про автономність останнього, відповідно, незвідність *практичного* розуму, царини моралі й права, до історично-змінюваної «матеріальної основи суспільства». Проте, на мій погляд, критика насамперед мусить торкатися іншого, а саме: Маркс не мав *моністичної теорії* про буття взагалі. Більше того, марксизм не здатен бути цілісною онтологічною теорією, хоча й намагається, не обмежуючись соціально-економічною доктриною.

На доказ цього твердження зіставимо принципи спекулятивного ідеалізму Гегеля з принципами діалектичного матеріалізму Маркса. Найперше впадає в око, що Маркс не дотримує *основної умови монізму* – єдності фундаментальної онтологічної структури й логіко-теоретичного самообґрунтування. Гегель же такої умови загалом дотримує завдяки *принципу абсолютної рефлексії*¹². Для метафізики, гадаю, це єдиний спосіб мислити онтологічну різницю *буття і суцього*¹³.

Отже, не матеріалістична *ідентифікація буття із суцим*, до якої вдався Маркс, а розуміння онтологічної *диференціації буття і суцього* справді торує філософський шлях у напрямі від метафізики. Гегель зупинився на початку цього шляху. Маркс, однак, навіть не здогадувався про його початок. Спробую описати цей початок, докладніше зіставляючи засади й упередження¹⁴ Гегеля і Маркса.

2

Окреслю *вихідну історико-філософську ідею*. Якщо застосовувати поняття посткласики, назвімо посткласичними вчення модерної доби, що так чи інакше надають *субстанційного* значення¹⁵ деякій тотальності суцього, тобто окремії царині дійсно-

геля, як ідеалістичною філософією рефлексії та спекулятивно-ідеалістичною філософією історії, постало завдання реконструювати майбутню дійсність як «розумну» щодо дійсності загалом. Ця проблема стає центральною для таких філософів майбутнього (Zukunftsphilosophen), як А. Цешковський, М. Гес і К. Маркс. Відтак спекулятивна філософія історії Гегеля перетворюється на «історичний матеріалізм», який, однак, у кінцевій версії Маркса й Енгельса і насамперед у радянській ортодоксії знову стає онтологічною метафізикою, а саме: концепцією «діалектичного матеріалізму», вже не поєднаною зі свободою, емансипаційною здатністю і непевністю людського праксису [Apel 2017: 9].

¹¹ Енгельсова характеристика марксистського напрямку: «Die neue Richtung, die in der Entwicklungsgeschichte der Arbeit den Schlüssel erkannte zur Verständnis der gesamten Geschichte der Gesellschaft...» [Engels 1982: 369]. «Новий напрям, який в історії розвитку праці знайшов ключ до розуміння всієї історії суспільства» (Пер. мій. – А.Б.).

¹² Монізму Гегеля на засадах рефлексії абсолюту, однак, бракує єдності фундаментальної структури (онтологія), самообґрунтування (методологія та гносеологія) з морально-правовим принципом особи як самоцілі. Докл. про це в 4-му параграфі.

¹³ За Гегелем, буття не тотожне суцьому, бо останнє – принципово партикулярне й множинне, проте буття тотожне цілості всього суцього, котрою є мислення як рефлексія абсолюту.

¹⁴ Принципи – це засновки, на яких автор конструктивно ґрунтує свою теорію, тоді як упередження – засновки, чия присутність у теорії не ясна, але не обов'язково деструктивна. Іманентна критика теорії обмежується доказом хибності висновків і неузгодженості принципів, трансцендентна критика, навпаки, указує на упередження, передсуди. Якщо історію філософії як фах зводять до доксографії, то вважають, що фахова критика теорії – лише іманентна, бо трансцендентна критика має спиратись на сучасну теорію, що справді перевершує ту, яку вона критикує.

¹⁵ Значення буття в цілому. Метафізичне поняття буття – це *субстанційна* цілість (тотальність) усіх різновидів, або царин, суцього. Буття в цілому, отже, – те саме, що буття як таке, чи буття загалом. Тому не слід отожднювати буття в цілому (конкретне, структуроване буття) з пре-

сті. З погляду посткласики, людська сутність належить до буттєвої цілості суцього зовсім не так, як класична теорія Гегеля розкривала нашу суто інтелектуальну належність до «істинної» *рефлексійної* цілості, отже, до гіпостазованого суб'єкта (духа). «Дійсні цілості», що почергово набули в посткласичних концепціях буттєвого статусу, – це все якраз *нерефлексійне* суще¹⁶. Отже, теорію Маркса слід зарахувати до посткласичних доктрин, що впадінюють буття деякому ніби *самодостатньому* суцьому. Автори цих доктрин не зауважують *диференціації онтологічного й онтичного*¹⁷, тобто не бачать істотної різниці між буттям і сущим, а крім того – буттєвого стосунку між царинами суцього¹⁸. Мабуть, неясність *онтологічної різниці*¹⁹ притаманна всій класичній і посткласичній філософії, хіба що за частковим винятком Гегеля. Маркс теж не вгледів цієї різниці, позаяк зводив буття до суцього: або в річищі соціальної онтології (матеріальні відносини), або в річищі натуралістичної онтології (матерія як субстанція).

3

Тепер про *основний історичний контекст*. Марксове ігнорування онтологічної диференціації не дуже відрізняється від античного²⁰. Давні метафізики намагалися звільнити розум і думку про надчуттєву сутність від впливу почуттів і пристрастей. Оскільки спосіб існування будь-чого трактували на кшталт існування речі (філософська парадигма *об'єктивізму*²¹), то мали справу лише з *онтичною* протилежністю розуму і предмета, «метафізичного і фізичного». *Неоплатонічний еманационізм*, здається, найпоплідніше осмислює цю суперотивність, бо розглядає еманацию – ви-

дикатом буття як просто наявність, існуванням. Докл. про поняття буття в §1 «Буття і часу» М. Гайдегера [Heidegger 2006: 2-4].

¹⁶ «Філософія підозри» (вираз П. Рікера) є посткласикою в тому сенсі, що в діях рефлексії, актах свідомості індивіда, вона передбачає неусвідомлюваний – «підозрілий» для розуму – прояв «субстанційної» реальності, а саме: світової волі (А. Шопенгавер), виробничих і розподільчих відносин (К. Маркс), волі до влади (Ф. Ніцше), несвідомого (З. Фройд). З другого боку, підозрілою стає будь-яка ідеологія, бо вона – сукупність суспільних цілей, котрі, мовляв, насправді аж ніяк не однакові думки загалом, не універсальні, а приховано партикулярні, класові тощо, оскільки не обґрунтовані загально, остаточно й раціонально. Будь-яке «емоційне», «мистецьке» обґрунтування спільних цілей (цінностей) посткласика розглядає як підозріло «несвідоме», тобто несправжнє, бо воно приховує інструменталізацію одних членів суспільства іншими чи «маніпуляцію» індивідами з боку субстанції.

¹⁷ Онтичне – це поняття графа П. Йорка, позначає будь-яке суще.

¹⁸ Цей буттєвий стосунок – діалектичний. Наприкінці 4-го параграфу його окреслено як завершальний пункт діалектичної онтології.

¹⁹ Гадаю, попереднім роз'ясненням Гайдегерового погляду на історію метафізики як на «забування буття» є думка, що цій історії бракує розуміння онтологічної диференціації.

²⁰ Не йдеться про версію натуралістичної онтології, яку намагався розробити Ф. Енгельс у недописаній «Діалектиці природи» і яку підтримав В. Ленін. У цій версії найбільше важить згадана в примітці 7 «теорія відображення», що передбачає принципову рефлексійність матеріальної субстанції. Цей принцип матеріальної квазірефлексії як «відображення» істотно наближає марксистсько-ленінську (радянську) онтологію до гегельянської. Хоча перша й не гіпостазує рефлексію як духа, однак прагне пояснити свідомість і суспільство як елементи матеріального цілого природного світу.

²¹ Тут і далі про філософські парадигми йдеться в значенні, близькому до Апеллевої думки про парадигми: об'єктивізм (онтологічна метафізика) Античності та Середньовіччя, суб'єктивізм (трансцендентальна філософія суб'єкта свідомості) Нового часу, інтерсуб'єктивізм сучасності (трансцендентальна семіотика комунікативної та інтерпретативної спільноти) [Apel 2011: 11].

плив енергії – як медіальне в буттєвій ієрархії, де визначено інтелектуальну вершину і речовинні низи.

Перехід метафізики на суб'єктивістичне підґрунтя (філософська парадигма *суб'єктивізму*) почався тоді, коли європейська думка, – мабуть, перший був Микола Кузанець [Гайденко 2003: 201-215], – замість *ієрархічного принципу ланцюга буття* (Єдине обмежує все суще, яке в буттєвій ієрархії нижче від Єдиного, однак Єдиного таке суще не обмежує) утверджує *принцип нескінченного й субстанційного мислення* (у самодостатній думці наявне також протилежне до неї, себто те, що її обмежує).

Німецький ідеалізм остаточно ділить ідею і річ за модусом існування. Він перетворює неречовинне (надчуттєве, метафізичне) існування ідей, загальну думку суб'єкта, в основу існування речей. *Принцип загального мислення стає принципом буття в цілому*. Гегель упроваджує в модерну онтологію аргумент, що лише мислення має *структуру*, в якій суперечне думці, тобто предметність, зводиться до думки. Ця структура – *рефлексія*: самоусвідомлювальне повернення до себе (віддзеркалення думки) з протівної об'єктивності, чи предметності. Отже, будь-яка об'єктивність супротивна мисленню лише в ньому самому. Вона – «своє-інше» думки. Таким чином Гегель зріднює Кантового трансцендентального суб'єкта зі Спінозовою субстанцією та Шелінговим абсолютом. Йому допомогла концепція Й.Г. Фіхте про самоафіціювання (*Selbstaffizierung*), спонтанність свідомості. Зрештою Гегель отримав структуру *абсолютного суб'єкта*, натяки на котру він знаходив ще в Аристотелевій «формі форм». Однак, – слід підкреслити, – цей абсолютний суб'єкт, якого Гегель називає *духом*, є продукт саме новочасного трактування духової діяльності як єдності розуму й волі («Hegels Metaphysik des absoluten Wissens als des Willens des Geistes»²² [Heidegger 2000: 74]).

Дух – це *розум, що воліє*. Він відчужений від предмета, бо інакше не волів би його, точніше, не волів би в ньому самого себе. Отже, предметна *дійсність* є не тільки чимсь потойбіч, що *діє* на дух, тобто обмежує його як скінченного суб'єктивного духа людини; *дійсність* також є змістом *діяльності* нескінченного духа, чи Бога, вірніше, – його самодіяльністю як цілковитою дійсністю. «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig»²³ [Hegel 1970b: 24].

Ось тому *роль філософії* за Нового часу, особливо спекулятивної, полягала в індивідуальному здобутті раціональної свободи як самодіяльності духа, що усунув – власне, зняв – те, що супротивне йому самому, тобто відчужену «об'єктивність» світу, а відтак має змогу розгортати дух «у собі й для себе», попри звичайні межі існування окремої особи. Таке гносеологічне ототожнення суб'єкта індивідуального пізнання з надіндивідуальним вічним духом заперечує *неминущу скінченність людини*, обіцяє звільнення думки з лабетів часу, в яких вона перебувала протягом історичного розвитку.

4

Діалектичний збіг структури людської свідомості, тобто суб'єктивного духа, і структури абсолютного духа – це, як на мене, Ахіллесова п'ята Гегеля. Якщо дух – це розум, що воліє предмет, а в предметі – себе самого, то *фундаментальна структура рефлексії* – це структура свідомості, сутнісна риса якої – *воля*. Тому я вважаю за потріб-

²² «Гегелева метафізика абсолютного знання як волі духа».

²³ «Що розумне, те дійсне; а що дійсне, те розумне».

не говорити про «свідомість Бога» як *основний передсуд Гегеля*. Звісно, цей викривальний²⁴ термін неприйнятний для самого Гегеля і традиційної християнської теології.

Як бачимо, головне гегелівське переконання – те, що для *абсолютної свідомості* Бога, яка ідентична буттю взагалі, предметність – не зовнішнє суще, як для *скінченної свідомості* людини, а тільки її внутрішній елемент, її власне створіння та умова (само)пізнання. Діалектика абсолютної та скінченної свідомості тримається на цьому *спекулятивному понятті предметності*, бо супротивність іманентного (внутрішнього) і трансцендентного²⁵ (зовнішнього) не має в спекулятивній онтології абстрактно-контрарного сенсу. Зі спекулятивного погляду, не існує *фундаментального* поділу на предметність у свідомості й об'єктивну предметність²⁶, який мотивує картезіанський дуалізм²⁷. Обґрунтування цієї тези – мета «Феноменології духа». Заразом це обґрунтування *спекулятивного розуміння онтологічної диференціації*: рефлексія – це структура буттєвої тотальності, а предметність – конститутивний елемент цієї тотальності. Фундаментальною структурою є онтологічна цілість рефлексії, а не онтичне подвоєння субстанцій. Отже, для Гегеля природа насправді є елементом самопізнання Бога (рефлексії абсолюту), бо засадничо вона схожа на предметність, яка виступає структурним елементом, «дзеркалом», рефлексії людського розуму, який воліє в предметності себе самого.

В цьому *структурному збігу* абсолюту (цілість буття) і людської свідомості²⁸ – сила і слабкість онтологічної системи Гегеля як *обґрунтування буттєвого стосунку (єдності) всіх царин суцього*²⁹. Поясню свою оцінку. Ідеться про силу системотвірного принципу і слабкість його як упередження. Спочатку про силу. За допомогою вказаного збігу Гегель розв'язує онто-теологічне питання *стосунку Бога і світу*, відповідно, питання метафізичної гносеології – *пізнаванності Бога і світу*. Світ як Боже «своєінше» не обмежує всемогутності Творця, бо нескінченний не світ, а Бог, котрий є абсолютним ставленням до себе, тобто *субстанцією-суб'єктом*. Бог – це в жодному разі не сам світ (пантеїзм), останній є елементом божественної абсолютної рефлексії. Світ ґрунтується в Бозі, а не є Богом. Творець містить в собі основу свого існування, але потребує предметного світу як умови досконалого існування у вічному поверненні до себе зі створеного ним («відчуженого») світу, тобто у вічному процесі самоусвідом-

²⁴ У сенсі деструкції системи Гегеля.

²⁵ Не будь-яка предметність у свідомості є водночас трансцендентною за змістом способу своєї даності. Для теоретичної свідомості крім предметності світу існує іманентна предметність (трансцендентальні форми, «вроджені ідеї» тощо).

²⁶ У цьому разі об'єктивний предмет, загалом матеріальний світ усвідомлені як заперечення (антитеза) в ніби контрадикторному стосунку зі спекулятивною логікою (теза), а ось абсолютний дух постає як синтез, що утворюється через рефлексійне повернення з відчуження. У цій фундаментальній «контрадикції» важить те, що дух діє: він заперечує себе та збагачений повертається до себе з об'єктивності як самозаперечення, як продукту власної «мовної», «логосної», активності.

²⁷ У 6-му параграфі йдеться, що Гегель, уникнувши картезіанського дуалізму, таки поділяє головний картезіанський передсуд рефлексії.

²⁸ Це згадуване вище гносеологічне отождолення індивідуального суб'єкта пізнання з надіндивідуальним вічним духом. Урешті йдеться про єдність гносеологічного, методологічного й онтологічного принципів. Без розуміння цієї триєдності неможливо збагнути суть спекулятивної діалектики й гегелівське поняття рефлексії як зняття (онто-методо-гносеологічних) суперечностей.

²⁹ Гегель за такі царини суцього передусім має трансцендентальну логіку, природний світ і духа (свідомість і суспільство). Згадані царини доказово об'єднуються в Бозі, тому для Гегеля Бог як абсолют є буття, а не наявне суще.

лення («зняття відчуження», «розпредметнення»). Через подібність структури людської свідомості, що пізнає, до структури самопізнання Бога будь-який предмет, той же Бог, є не потойбіч людської свідомості, тож у принципі пізнаваний.

А зараз про слабкість Гегеля, коли головний принцип його теорії постає як деструктивний передсуд. Отже, раціоналістична система абсолюту збудована на кшталт *гносеологічного суб'єкта*, бо в ній *послідовно* взята до уваги тільки царина природного світу як ніби вся можлива предметність у свідомості, що пізнає. По-перше, зазначимо паралель із природознавством. Абсолют *структурно* збіжний з *теоретичною* свідомістю натураліста, а ніяк не свідомістю гуманітарія. Якщо перший за предметність має природу, то другий – ще й світ свободи, *практичні* стосунки³⁰. Через цей натуралістичний пересуд³¹ система має фатальну ваду. Їй бракує потрібної відповідності між *дедуктивно-категоріальною конституцією абсолюту*, окресленою в "Науці логіки", і такою частиною *реальної філософії*³² Гегеля, як філософія духа. Власне, трансцендентальній логіці Гегеля бракує трансцендентальних категорій людських взаємин, тобто нормативно-універсальних понять світу свободи [див., наприклад: Хєсле 1992: 144-145, 152-154], хоча формально Гегель убудовує соціальну реальність у свою систему, яка обґрунтовує тотожність буття і мислення. Причина в тому, що *абсолютний суб'єкт* стосується до необхідної природи як до предметного «свого-іншого», це креативно-пізнавальний стосунок; однак *інший вільний суб'єкт*, певно, не може бути тільки цим предметним елементом вільного суб'єкта. Через одиничність абсолютного суб'єкта неможливо в його логічній конституції мати апіорно-неодмінні категорії особових взаємин³³. Як указував Кант, апіорна основа істинно справедливих взаємин – це практичне поняття *кожної людини як самоцілі*. Ясна річ, воно суперечитиме «релігійному» принципу системи Гегеля – поняттю *іншого суб'єкта (людини) як елементу й засобу самопізнання абсолютного суб'єкта*³⁴, а також самопізнання людини.

По-друге, Гегель не досяг *завершального пункту діалектичної онтології*. На мій погляд, він досяжний за такого *принципу буттєвої єдності*: Природа і суспільство – це не тільки предметний елемент свідомості (духа), бо природа і суспільство –

³⁰ Як стверджував Кант, предметом практичного розуму є все, що можливе завдяки свободі. Натомість теоретичний розум розглядає те, що існує неодмінно (закономірність об'єктивно суцього). З цього можна висувати, що природознавець пізнає об'єкт, а гуманітарій розуміє (інтерпретує) сенс.

³¹ Гегель намагався подолати кантівський дуалізм теоретичного і практичного розуму людського суб'єкта через зняття цієї онтичної диференціації онтологічним монізмом абсолютного суб'єкта, чия рефлексійно-пізнавальна структура збігається зі структурою вічно-неодмінного творення світу.

³² Це філософія природи й філософія духа (див. Гегелєву «Енциклопедію філософських наук»). Об'єднання в понятті реальності царин природної необхідності та свободи відповідає загальній думці Гегеля, що філософія як наукова система визначає тільки необхідне, тобто є логікою всієї реальності. Однак, при цьому реальність духа, зокрема об'єктивний дух як царина соціальної реальності, принципово натуралізується в системі самопізнання абсолюту; тобто спосіб існування цього реального духа таки вподібнюється природі настільки, що втрачає загально-системні категорії для нормативних понять справедливих взаємин; утім, ці поняття, узяті самі по собі, без «чистої логіки», окреслено в Гегелєвій філософії права.

³³ До речі, російська релігійна філософія цікава своїми спробами подати взаємини св. Трійці як джерело апіорних норм людських взаємин. Та й справді, Гегель не зміг переконливо довести, що св. Трійця є абсолютотом.

³⁴ Теоретичне розуміння іншого суб'єкта як лише предмета власної свідомості та засобу досягнення загальної істини надто близьке до аморальної інструменталізації людини. Пор.: [Gadamer 1999: 364-367].

це дійсність, стосовно якої свідомість є не тільки цілим, що включає до себе цю дійсність (теза модерної класики), а водночас є елементом, отже, природа і суспільство є цілим стосовно свідомості (антитеза посткласики).

Маркс так само не досяг цього пункту *завершального синтезу*, бо виходив з того, що свідомість – це тільки елемент у тотальності матеріальної природи або матеріально-суспільних взаємин. Він ніколи не думав, що свідомість, суспільство і природа – це супротивні царини, які діалектично узгоджені в *стосунку одне до одного як разом і елемент, і ціле*. Для онтичної думки це справді абсурд: разом і елемент, і ціле в одному й тому же стосунку трьох царин³⁵.

5

З пропонуваного *синтезу класики й посткласики* також випливає, що не слід рівняти посткласику до класики. Мовляв, новочасна класика мала свідомість за ціле, а природу й суспільство – за її елементи, а посткласика лише «поставила з голови на ноги», перевернула стосунок: природа, суспільство тощо є ціле, субстанційні тотальності, а свідомість – їхній елемент. Навпаки, важить те, що діалектична *класика* намагалась обґрунтувати фундаментальну онтологічну структуру – структуру нескінченної тотальності суцього. Гегель доводив, що буття як цілість не зводиться до своїх елементів (абсолютна ідея, природа, свідомість, суспільство), а *посткласика*, антитеза гегельянству, цього взагалі не завважувала³⁶.

Однак, попри цю перевагу тези над антитезою, передсуди Гегеля завадили завершити діалектичне визначення онтологічної диференціації, яке б унеможливило метафізику, тобто ідентифікацію буття із субстанцією. Скажу знов, таке діалектичне визначення, на мою думку, має окреслювати кожен з трьох царин – природу, свідомість і суспільство – як *разом і ціле, і елемент одне одного*. Це *фундаментальна структура буття*, висловлена в поняттях, успадкованих від давньої метафізики (об'єктивізм) та новочасної (пост)метафізики (суб'єктивізм), що розглядали буття «по-науковому», ззовні³⁷, не як феномен³⁸.

Якщо одну із царин суцього визнати за ціле, а інші – за його елементи, матимемо метафізичну *субординацію* царин, чи буттєву ієрархію в традиційному розумінні. Якщо ж насправді кожна з них – і ціле, і елемент для кожної іншої, тоді, вважаю, слід говорити про *координацію* царин. Ця координація існує як структура цілості буття. І не існує як структура наявного суцього.

³⁵ Метафізична думка здатна досягнути предмет як одночасно елемент і ціле тільки в стосунку до інших предметів.

³⁶ Див., наприклад, міркування Ф. Енгельса з «Фойєрбаха і кінця німецької класичної філософії» (розділ IV), що марксизм просто приймає дійсний світ так, як він будь-кому даний без ідеалістичних вигадок, як відповідний самим фактам без їхнього фантастичного зв'язку, і як такий, що є природою та людською історією, які діалектично розвиваються в причинному зв'язку; відповідно, діалектика – це наука про загальні закони руху зовнішнього світу й мислення: два ряди законів, що насправді тотожні [Engels 1982: 354-355].

³⁷ “(...) die Metaphysik oder Ontologie, in der die Welt als begrenztes Ganzes von außen gedacht wird, z.B. von einem göttlichen Standpunkt aus (...)” [Apel 2017: 7]. «(...) метафізика чи онтологія, у якій світ як обмежене ціле обмірковували ззовні, наприклад, із божественного погляду (...)» (Пер. мій. – А.Б.).

³⁸ Відмова Гайдегера будувати онтологію з використанням метафізичних категорій, таких як суб'єкт, об'єкт, свідомість тощо, спричинена тим, що, на його думку, неодмінні умови розуміння сенсу буття, даного безпосередньо («внутрішньо», феноменологічно) у досвіді існування, визначаються не категоріями суцього, а екзистенціалами.

Цю координацію не знайти в класичній *структурі абсолютної рефлексії* як *фундаментальній структурі буття*. Однак ця структура таки проявлена в *повсякденній свідомості*, до котрої зверталась посткласика як до своєї головної теми. Хоч би як трактувала посткласика радикальну залежність цієї свідомості від ідеології, матеріальних відносин, несвідомого, волі до влади тощо, структура цієї свідомості також виступала в тому, що ми для себе водночас і частина світу, і ціле нашої свідомості, до якого входить як предмет (частина) світ природний та соціальний. Це онтологічне формулювання так званого *парадоксу суб'єктивності*.

Отже, у повсякденній свідомості присутні як координація царин суцього, так і зазначене роздвоєння, викликане рефлексією. Проте, цього роздвоєння не містить *феномен дорефлексійної відкритості* мене до світу, а світу – до мене. Цей феномен має *структуру сенсу буття*, в якому координовані та безпосередньо суміщені всі царини суцього.

З погляду теоретичного суб'єкта, сконструйованого Декартом, *очевидність* цієї структури – *парадокс*³⁹. Тому феноменологія Гегеля за вихідну⁴⁰ структуру свідомості мала не структуру відкритості первинного досвіду, а *структуру пізнавального досвіду свідомості*⁴¹. За Гегелем, істина світу, супротивного суб'єкту пізнавального досвіду, постає як цілковита належність цього же світу, як предметності, до будови абсолютного суб'єкта самопізнання. Картезіанський передсуд Гегеля призводить до висновку, що «неістинна» роздвоєність пізнавального досвіду людини знімається «істинною» структурою упредметнювальної рефлексії абсолюту.

Гегель не бачив онтологічної диференціації у світлі сенсу буття, адже поділяв *гносеологічну акцентуацію Декарта*. Він розвинув картезіанство – у широкому значенні це модерна метафізика суб'єктивізму – до зняття протилежності суб'єктивної (*res cogitans*) та об'єктивної (*res extensa*) субстанцій завдяки субординації царин суцього в ідеї (структурі) абсолютної рефлексії самопізнання. Тож гегелівське вчення – це ідеалістичний різновид картезіанства⁴².

³⁹ Декарт замість цього створив теорію дуального суцього. Зрештою, він пропонував покласти на посередництво Бога, котрий гарантує – бо найдосконаліший не бреше, – що протяжна субстанція здатна адекватно відобразитися в субстанції, котра пізнає.

⁴⁰ Істинна, гранична обґрунтованість філософії означає, за Гегелем, що вихідний (теза) і завершальний (синтез) пункти поняттєвої системи мають збігатися завдяки єдиному принципу максимально абстрактного поняття (початок) і максимально конкретного (завершення) [Hegel 1970с: 24-28]. Наприклад, Гегель за вихідний пункт своєї ранньої феноменологічної системи взяв чуттєву достовірність фізичних речей, тобто взяв пізнавальний досвід свідомості, тому як завершальний пункт отримав абсолютне знання. Див.: [Hegel 1970с: 82-106, 575-591].

⁴¹ «Das unmittelbare Dasein des Geistes, das Bewußtsein, hat die zwei Momente, des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit» [Hegel 1970с: 38]. «Безпосереднє існування духа, *свідомість*, має два моменти: знання і предметність, негативну щодо знання» (Пер. мій. – А.Б.).

⁴² Іншим різновидом картезіанства є феноменологія Е. Гусерля. Вона стверджує, що для філософії як строгої науки об'єктивність (трансцендентність щодо свідомості) деяких предметів – це лише питання способу даності цих предметів, тобто питання інтенційного змісту активів свідомості, який указує на «потойбічність» такої предметності. Це ніяк не «метафізичне питання» пізнаваності царини суцього, справді потойбічної для свідомості. Зауважмо, що Гегелева феноменологія теж вивчає способи даності предметності, аби врешті дійти істини, що для абсолютної свідомості (духа) немає жодної потойбічної предметності, жодного роздвоєння на предмет у свідомості та предмет сам по собі.

Розгляньмо докладніше *картезіанське підґрунтя новочасної онтології*. Передовсім ідеться про *передсуди рефлексії та двох світів*. Отже, в чому суть подвоєння світів як підстави соліпсизму/суб'єктивізму, а не якоїсь давньої думки про неземний, вічний світ? Ось вона. Неможливо довести, що образи усвідомленої картини світу справді відповідають їхньому позасвідомому джерелу, тобто світу, спільному для людей. Відтак не можна *теоретично* спростувати тезу, що ці образи світу – лише наслідок неусвідомленої самодіяльності (самоафіціювання) одиничної свідомості або маніпуляції нею з боку анонімних сил⁴³. Словом, картезіанське упередження прирікає на *теоретичні* міркування про самодостатню свідомість і світ як її елемент, тоді як *практично* ми легковажимо переконливість цих міркувань і віримо, що свідомість одночасно належить до позасвідомого, об'єктивного світу, який охоплює – як цілість суцього – її та впливає на свідомі дії⁴⁴.

Щоб усунути цю суперечність, відкиньмо нав'язану нам думку, що світ, *даний безпосередньо*, насправді є репрезентацією дійсності, яка, будучи об'єктивною, протяжною, існує потойбіч свідомості та всього в ній даного. Побачимо, що *життєсвіт*, тобто світ первинного досвіду, – це справжня цілість усього суцього, а подвоєння світів на внутрішній і зовнішній тут ніяк не обґрунтоване, це звична *метафізична конструкція* (ієрархічного) стосунку царин суцього. Справді очевидним є не вторинний характер світу, що ніби в первинно даній свідомості незнамо як репрезентує первинний світ⁴⁵, а те, що безпосередній світ – це вся можлива реальність, отже, немає ніякого трансцендентного світу як, мовляв, оригіналу й джерела для іманентного світу-копії, або предметності у свідомості.

Це лише картезіанський забобон: із двох царин – свідомості та світу якраз свідомість дана сама собі – рефлексія – первинно, тобто *не конструйована*, є феноменом, а світ, даний у свідомості, навпаки, є вторинним, бо первинний світ – це протяжна природа, потойбічна для свідомості. Передсуд *феноменальної* даності свідомості без первинного світу – це класична версія картезіанського забобону рефлексії: існує унікальний предмет, пізнання якого може бути *цілком достовірним*, а не конструюванням, бо цей предмет не суб'єктивне відтворення потойбічного предмета, натомість ідентичний із суб'єктом цього *філософського* пізнання. Тобто мова йде про самоданість як тотожність суб'єкта й об'єкта⁴⁶, відповідно, про структурну континуаль-

⁴³ На очевидній неспростовності теорії соліпсизму будуються не тільки філософські концепції на кшталт беркліанства, а й сучасні явища масової культури. Наприклад, у фільмі «Матриця» (реж. брати Вачовські, 1999 р.) ідеться про те, що насправді тілесний носій людської свідомості перебуває в капсулі, ніяк не рухається, не існує в тому світі речей, що уявляє як світ свого рухливого життя, – він тільки підживлюється для підтримки свого існування в стані неусвідомленої керованості (запрограмованості) з боку анонімних сил справжнього світу, де люди ув'язнені в капсулах.

⁴⁴ Тільки людині Нового часу теоретичний соліпсизм здається такою ж вихідною ідеєю, як і загальнолюдський практичний плюралізм. Маркс у другій тезі про Фойєрбаха скасовує згаданий соліпсизм як «схоластичне питання», бо вважає практику за критерій теоретичної істини [Marx 1982b: 370]. Гегель, натомість, обстоював теоретичний критерій (голізм системи) теоретичної істини.

⁴⁵ Розвиток модерного суб'єктивізму йде від аргументу онтологічної первинності свідомості як єдиної самоданості (не репрезентації) аж до спекулятивного гіпостазування свідомості в отождженні мислення і буття на підставі структури рефлексії.

⁴⁶ Своє-інше свідомості як предметності свідомості є конститутивним елементом свідомості, натомість уся свідомість (суб'єкт) як одиничний предмет свого пізнання (об'єкт) є цілим, що тотожне собі як своєму конститутивному елементові.

ність і необхідність змісту *філософського* пізнання, а не про дискретність звичайного об'єкта й *гіпотетичність* його пізнання.

Тепер нам ясно: свідомість як наша самоданість – це теж інтелектуальна конструкція; самосвідомість у жодному разі не вихідна й неспростовна очевидність. Моя первинна єдність зі світом, моя відкритість до світу, а світу до мене – ось що є вихідною, феноменальною даністю. Це *дотеоретичний життєсвіт* мислення⁴⁷. Тематизуючи самість, ми упредметнюємо свою особу в теоретичному ставленні й отримуємо конструкцію непротяжної та темпоральної свідомості. Одночасно змушені конструювати протяжний світ і його непротяжну предметність у свідомості, тобто світ форм як прообразів і світ непросторових образів (форм-уявлень). Але простір і час моєї первинної єдності зі світом, тобто *буття-у-світі*, – це не фізичні простір і час, не «властивості» царин природи та людського суб'єкта. Первинні простір і час – смислові, вони неодмінні умови мого перебування у *світі*, або відкритості мене і світу назустріч одне одному. Ось чому протяжність світу не робить нашу думку відсутньою в цьому світі. Коли, наприклад, *обмірюємо* речі, то *обмірковуємо* саме в цьому світі, наше предметне міркування цілком просторове, воно не десь там у непротяжному усвідомленні речей. Так виявляється буттєва координація царин суцього – думок і речей.

7

Субстантивізм, що мав усунути дуалізм речей і думок, зрозуміло, не зважає на феномен життєсвіту. Гегель мислить у межах картезіанства, тому його основна ідея – це соліпсична ідея *самоафіціювання*, піднесена з гносеологічного рівня самодіяльності окремої свідомості до онтологічного рівня *нескінченності абсолютної свідомості*⁴⁸, себто тотожності мислення і буття.

За Гегелем, субстанція – нескінченна в сенсі *необмеженості*: це неможливість другої субстанції, що «зовні» обмежувала би першу. Тож нескінченною субстанцією здатна бути лише свідомість, що себе афіціює – є основа себе самої («*causa sui*»). Таким чином «протяжна субстанція», природа, десубстантивується, стає моментом у діяльності абсолютної свідомості, *предметністю* як представленням для суб'єкта в його суб'єктивності. Отже, до суті свідомості, що вертається зі своєї предметності, тобто до рефлексії духа, належить неодмінність і досконалість свого існування, бо для неї немає нічого потойбічного, здатного її знищити, детермінувати або інакше обмежити. За своєю сутністю вона виключає своє небуття⁴⁹.

⁴⁷ «Мислення відбувається до розрізнення між *theoria* та *praxis*. Тут Гайдегер обдумує людське мислення, спираючись на буття, а не на якийсь-то різновид картезіанського самообґрунтування» [Vambach 2017: 66].

⁴⁸ Прірва між Кантом і наступними класиками пролягла саме тут. Для Канта свідомість скінченна в тому сенсі, що вона завжди афіційована річчю самою по собі – на свідомість постійно діє трансцендентна дійсність, отже, матерія нашої чуттєвості має позасвідоме джерело. Фіхте натомість казав про спонтанність свідомості. Мовляв, суб'єкт не обмежений трансцендентною дійсністю, не детермінований нею, бо сам себе афіціює, отже, слід відкинути поняття речі самої по собі як непізнаваної дійсності, що спричиняє матерію чуттєвості. Зауважмо, «спір про атеїзм» Фіхте увиразнив соліпсичний обертон його ідеї самоафіціювання.

⁴⁹ Ідеться про Гегелеву модифікацію онтологічного доказу існування Бога, яке запропонував Ансельм Кентерберійський (б. 1033-1109). Ця модифікація полягає в докладнішому витлумаченні поняття найдосконалішої істоти, неодмінне існування котрої, за Ансельмом, – умова повної досконалості. За Гегелем, тільки рефлексійна структура буття цієї істоти неодмінно вможливило заперечення будь-яких зовнішніх обмежень її буття, отже, це структура буття абсолютної субстанції, субстанції-

Ось чому послідовний субстантивізм, тобто монізм, розглядає себе як здійснення великої мети: *самообґрунтування філософського знання*. Гегель веде до того, що *граничне обґрунтування* не спирається на закон достатньої підстави, тобто *принцип зовнішнього обґрунтування* (каузально-речовинного), а має рефлексійну, циклічну структуру, коли і ґрунт і те, що на ньому ґрунтується, становлять одне ціле. Гранично обґрунтованим є те, що самообґрунтоване: у собі має свою основу. Отже, *філософія тотожності* – ідентичності принципу *самосвідомості* з принципом *буття* – окреслює потрібну *структуру нескінченної субстанції* (буття) за допомогою поняття спекулятивної рефлексії. Тому спростування філософії тотожності рівнозначне для неї доказу скінченності (само)свідомості⁵⁰.

Ця філософія відповідатиме на заперечення ось так: Припустімо, нескінченна субстанція, що включає до себе людське буття, не має рефлексійної структури. Яку ж тоді фундаментальну структуру вона має? Як інакше – без структури рефлексії – пояснити необмеженість єдиної субстанції, тобто *буттєву цілісність як очевидний взаємозв'язок усього суцього*? Якщо взагалі немає тотального взаємозв'язку, то неможливі не лише онтологія, а й знання як таке. Оскільки ж ми певні, що *animal rationale* дещо все-таки знає, мусимо також визнати, що остаточне обґрунтування цього знання можливе за умови, що вже пізнані зв'язки речей узгоджені з найзагальнішими зв'язками всіх царин суцього, тобто з пізнаванням буттям. Отже, *обґрунтування онтології* – це обґрунтування способу пізнання нескінченного предмета, а без цього пізнання неможливе й *остаточне* знання скінченних, онтичних предметів. Тому завдання філософії – знати, як онтологічне пізнання відрізняється від онтичного пізнання та обґрунтовує його⁵¹.

8

В чому суть онтологічного пізнання за Гегелем? У тому, що для пізнання *нескінченного* предмета, – вічної субстанції, дедуктивних визначень її категоріальної конституції, – слід дотримувати не *формально-логічного закону суперечності*⁵², а *принципу заперечення заперечення* як принципу упредметнювальної рефлексії. У спекулятивній діалектиці категорії логічної дедукції суперечать собі *в одному й тому же стосунку*, тобто вони у своїх супротивних категоріях – у антитезах як своїх чистих предметах – «віддзеркалюють» власний зміст, а повертаючись до себе (синтез), вони одночасно збагачуються змістом цих антитез, отже, заперечують себе й не заперечують (знімаються).

Логічний закон суперечності – який не зводиться до *закону виключеного третього*⁵³ – править за *онтичний принцип*⁵⁴, що фіксує необхідність уявлення (споглядання)

суб'єкта. Таким чином Гегель відхилив контраргумент Канта, що думка (поняття) про найдосконалішу істоту не дорівнює неодмінній дійсності цієї істоти.

⁵⁰ Самосвідомість, за Гегелем, – це сутність свідомості, відповідно, це его як ставлення до себе самого через посередництво того, що йому супротивне.

⁵¹ Те, що стверджується в цьому абзаці, дзеркально заперечується в негативній діалектиці Теодора Адорно, тобто в критиці Модерну з боку модернізму як радикалізації модерної посткласики. Див.: [Adorno 1975].

⁵² Закон суперечності (the law of contradiction): два суперечні судження (Аристотель «Метафізика», 1011b13-14), як і два протилежні, не можуть бути водночас істинними в одному й тому же стосунку. Наприклад, два протилежні судження «Цей аркуш є білим» і «Цей аркуш є чорним» – взаємовиключні, суперечні судження «Цей аркуш є білим» і «Цей аркуш не є білим» – взаємовиключні; обидва протилежні судження можуть бути хибними, якщо цей аркуш насправді жовтий, однак із двох суперечних суджень одне обов'язково істинне.

⁵³ Закон виключеного третього (law of excluded middle): з двох суджень – А чи не А – одне обов'язково істинне. Наприклад, «Сократ є греком» чи хибно, що «Сократ є греком».

для пов'язування будь-якого суцього (логічний суб'єкт S) з його властивістю (предикат P). Натомість заперечення заперечення як принцип самовідбиття (speculum – «дзеркало») – це *онтологічний принцип*. Тому спекулятивна⁵⁵ логіка є діалектичним методом обгрунтування онтології.

Оскільки *діалектика Платона* теж визначала взаємний перехід понять одне в одне, варто запитати, чи для неї має значення онтичний принцип, зразково сформульований⁵⁶ Аристотелем у «Метафізиці» (1005b19-20)? Гадаю, коли В.Ф. Асмус та інші дослідники кажуть, що Платон завжди дотримувався закону суперечності [Асмус 1976: 216-218], їм насправді йдеться про онтичний принцип. Ключовим є питання, чи здатна платонівська діалектика, застосовуючи супротивні⁵⁷ категорії, розглядати їх як одночасне заперечення самих себе *в одному й тому же стосунку*? Наприклад, чи може буття вважатись і єдиним, і множинним не в різних стосунках (буття єдине в стосунку до множини, але множинне в стосунку до єдиного), а в одному й тому же стосунку? Платон відповів заперечно («Федон», 103b-c). На мій погляд, ця відповідь загалом виявляє *особливість античної діалектики*. Платон і його послідовники міркували про цілісність всього суцього як про *речовинний космос*, тож розглядали категорії як предикати логічного суб'єкта, врешті – *скінченного* космічного буття. Метафора споглядання, «інтуїція речі» за О.Ф. Лосевим⁵⁸, що наклала свій карб на весь античний спосіб думки, не дала змоги уявити стосунок категорій безвідносно до того *скінченного*, яке вони визначати. Отже, ця думка загалом обмежувалася *зовнішнім стосунком*, навіть якщо обговорювався взаємний перехід категорій.

Коли Платон у «Софісті», «Парменіді», «Тимей» тощо досліджує супротивні категорії, у його розгляді одна з супротивних категорій стає ніби *суб'єктом* для іншої, яка таким чином перетворюється на *предикат*. Потім цей стосунок у суб'єктно-предикатній структурі судження обертається на зворотний. Принципову невичерпність предикації логічного суб'єкта неоплатонізм найкраще виразив у понятті непізнаного Єдиного. Однак, насправді кожний наявний предмет завжди більше за будь-яку множинну його предикатів. Це врешті метафізичний *принцип надсумарності* (Übersummativität): ціле більше за суму всіх його частин. Так визнається *принципова нетотожність* повноти

⁵⁴ Неможливо, щоб одне й те ж одночасно належало й не належало одному й тому же в одному й тому же стосунку (Аристотель «Метафізика», 1005b19-20). Інша інтерпретація: одна й та сама річ (S) не може одночасно мати і не мати одну й ту же властивість (P). Мабуть, спочатку закон суперечності стосувався апріорного способу мислення, зводився до закону виключеного третього (Аристотель «Метафізика», 1011b13-14), а онтичний закон стосувався мислення спогляданих протилежностей, тобто – контрарного протиставлення, а не контрадикторного. Втім, метафізика якраз передбачала можливість умоспоглядання – споглядання надчуттєвого як пізнання об'єктивованого буття.

⁵⁵ Звичне тлумачення терміна «спекуляція» виводить його від speculatio – латинського перекладу грецької θεωρία, те саме що contemplatio. Однак Гегелева трансцендентальна/чиста логіка – не просте умоспоглядання, а дедукція апріорних категорій як визначень абсолюту, отже, вона побудована за принципом самопізнання абсолюту – рефлексія, віддзеркалення. Тому «спекуляція» в цьому контексті відсилає до лат. слова speculum (speculum mentis). Між іншим, Гегель намагався, як показує Г.-Г. Гадамер, приписати об'єктивістичній діалектиці Платона початок спекулятивної філософії [Gadamer 1999a: 17-18].

⁵⁶ Платон згадує цей принцип у «Державі» (436b-c).

⁵⁷ Протилежні (контрарні) поняття (a ∨ c) є супротивними так, що між ними, на відміну від суперечних (контрадикторних) понять (a ∨ ā), можливі проміжні поняття (b, d тощо). Однак, стосовно спекулятивних категорій поділ на протилежні й суперечні поняття – недоречний.

⁵⁸ «Речовинно-тілесну діалектику» Античності (об'єктивізм) О.Ф. Лосев рішуче протиставляв «персоналізму» християнства і «колективізму» радянського соціалізму [Лосев 1989: 21, 25, 29, 32-33].

існування предмета і його конструктивного пізнання. Скінченна єдність властивостей предмета, дана спогляданню, повсякчас буде неосяжним носієм (ідея, підмет, *substantia*) своїх властивостей та в жодному разі не зводиться до пізної суми всіх властивостей. Мабуть, звідси походить своєрідна неоплатонічна феноменологія: містика екстатичного вбачання ідей та Єдиного, яких розум не здатен конструювати.

Відмінність спекулятивної діалектики від об'єктивістичної античної полягає в тому, що Гегель дедукує апріорну цілісність усього сущого за допомогою категорій, які в неспогляданній – тільки мислимій – вічності всі разом «віддзеркалюються» одне в одне. Він не підпорядковує супротивні категорії *онтичному принципу*, оскільки уникає *зречення буття*, обернення його на скінченний предмет споглядання. Тому в спекулятивній діалектиці стосунок категорій скидається на *контрадикторний*, бо цей стосунок належить апріорній думці, а не спогляданній реальності, найзагальнішим принципом пізнання якої є онтичний принцип. Що ж далі впливає з висновку про діалектичну нерелевантність онтичного принципу, який забороняє разом приписувати одному предмету несумісні властивості?

У системі Гегеля категорії постають як *форми апріорної думки*, тому здається, що антитетичну категорію тут слушно назвати суперечною (контрадикторною); відповідно, стосунок діалектичних категорій, мовляв, потрапляє під дію *логічного закону виключеного третього*, що регулює *контрадикторний* стосунок, у якому щоразу є заперечний акт мовлення (*dictio*), тобто є висловлена *думка* ($a \vee \bar{a}$), а не протилежність *реальних* атрибутів ($a \vee c$). Проте суть у тім, що онтологічні категорії спекулятивної діалектики рівні за обсягом, – хоча тут навряд чи цілком придатний термін «обсяг», – оскільки вони *інтенсійні*, змістові категорії, на протилежність *екстенсійним* поняттям формальної логіки. Отже, заперечна категорія (\bar{a}), антитеза, у діалектичній парі не вказує на непевну множину можливих атрибутів, з яких один може бути істинним, а нагадує *контрарну* категорію (c), позаяк її антитетичність (негативність) у жодному разі не виключає її цілком певного змісту. Таким чином, деяка схожість діалектичних категорій одночасно з контрарними і контрадикторними поняттями говорить про стосунок цих категорій як до *синтетичного знання*, отриманого за умови заборони приписувати предмету контрарні атрибутивні поняття, так і до *апріорного знання*, отриманого за допомогою контрадикторних понять, наприклад, наявних у дедукції математичної логіки. На підставі сказаного можна стверджувати, що думка, яка спекулятивно⁵⁹ оперує діалектичними категоріями, претендує на *синтетичне апріорне знання*, відповідно, на трансцендентально-дедуктивну логіку.

Отже, зіставивши діалектику Платона з діалектикою Гегеля, можна сказати, що німецький філософ зробив важливий крок до розречення буття, бо осмислює взаємну заперечність онтологічних категорій у циклічно-спіральної, дедуктивній структурі нескінченного твердження (чиста рефлексія), а не в старій лінійній структурі суджень, де споглядання об'єктивованого буття імплікує зв'язок суб'єкта і предиката⁶⁰. Лише таким рефлексійним чином діалектичні категорії набувають рухливості й забезпечують *позадосвідне зростання знання*, спекулятивний синтез.

⁵⁹ Тобто щоразу дедуктивно знімає взаємне заперечення пари діалектичних категорій, отже, досягає їхнього синтезу завдяки спекулятивному принципу рефлексії як принципу заперечення заперечення.

⁶⁰ У гегелівській версії історії філософії діалектика Платона постає ближчою до спекулятивної істини самого Гегеля, ніж пізніша метафізика, яка насамперед звинувачена в безплідній предикації об'єктивованого буття. Див. про це: «Енциклопедія філософських наук», §§27-31 [Не-

Чим же є діалектика, яку Маркс «демістифікує» таким чином, що відокремлює від спекулятивного зростання знання чистої рефлексії та перетворює на закономірність «загальних форм руху» [Marx 1982a: 427]? Спробую коротко відповісти, сказавши й про метафізичні передсуди марксистського матеріалізму. По-перше, Маркс використовує термін *заперечення заперечення* [Marx 1962: 791], але відкидає «нематеріалістичний» онто-гносеологічний *принцип рефлексії*, попри те що в моністичній системі Гегеля останній відповідає логічному запереченню заперечення, бо система передбачала відповідність фундаментальної онтологічної структури й логіко-теоретичного самообґрунтування. По-друге, Маркс обстоював *нескінченність матеріальної субстанції*, тобто її онтологічну (субординація) й генетичну первинність щодо свідомості; одночасно він визнавав *тотожність форм дійсності та свідомості*⁶¹, а також *цілість буття* як конкретну тотожність (принцип матеріальної єдності світу). По-третє, Маркс застосовував свою *діалектичну методологію щодо соціальних і природних процесів, визначених онтичними поняттями*.

Зі сказаного вище про онтологію Гегеля, думаю, випливає, що *саморозвиток матерії* – це еволюційний постулат марксизму, неприйнятний для цієї онтології, бо вона ґрунтується на тому, що процесуальність має *буттєву структуру суб'єктивності*, яка відрізняється від онтичної структури зовнішнього стосунку (каузальність і рядопокладеність). Іншими словами, йдеться про відміну від *структури матерії* телеологічну структуру рефлексії⁶², або діалектичного заперечення⁶³.

Природному процесу, вочевидь, притаманний перехід кількості в нову якість⁶⁴, одного стану – в інший (наприклад, вода перетворюється на пару), однак марксистському описові суті цього процесу насправді бракує логіки *діалектичного заперечення* (зняття), на яке, втім, марксизм посилався [Engels 1962b: 121-133]. Наприклад, не є *запереченням заперечення* те, що Енгельс і радянські марксистки⁶⁵ окреслювали у своїй натуралістичній онтології як зняття нижчих «форм руху» матерії [Engels 1962a:

gel 1970a: 94-98]. Отже, ця історія філософії містить думку про, сказати б, забування буття, а не тільки про прогрес філософського пізнання.

⁶¹ Тут можна згадати слова з післямови до 2 вид. 1 т. «Капіталу» про те, що ідеальне – це не що інше, як матеріальне, пересаджене в людську голову й перекладене в ній: «Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle» [Marx 1982a: 427].

⁶² Найабстрактніше протиставлення свідомості та матерії – це протиставлення їхніх «сутнісних рис»: структурна континуальність проти каузальної дискретності. Вочевидь, зрозуміти цю континуальність можна тільки діалектично – через її протилежність, дискретність. Отже, свідомість і матерію осягають через їхню супротивність.

⁶³ Це «спекулятивне заперечення» як спекулятивний синтез (заперечення заперечення як зняття).

⁶⁴ До речі, сума частин, що мають певні якості, завжди переходить у якість їхнього цілого, яку не має жодна з його частин. (Згадаймо відповідні апорії Зенона й Евбуліда: «Медим зерна», «Куча», «Лисий» тощо.) Це метафізичний закон надсумарності, який і зараз активно використовують, приміром, у гештальтпсихології та теорії емерджентності. Це в жодному разі не «діалектичний закон», що нібито відкрив Гегель. Марксистки тлумачать цей «закон переходу кількісних змін у якісні» цілком у метафізичному дусі рядопокладення: додавання до певної кількості елементів нових елементів, що мають якості, ідентичні з якостями старих елементів, урешті породжує нові якості їхнього цілого. Див.: [Engels 1962a: 348-353].

⁶⁵ Як філософська традиція, «діамат та істмат» доволі схожі з неоплатонізмом. Тут знайдемо Маркса-«Платона», Енгельса-«Аристотеля» і радянський марксизм-ленінізм. Через свій об'єктивістичний «онтологізм» ця традиція істотно відрізняється від західного неомарксистського «соціологізму».

509-520] вищою формою, бо між цими формами – не *діалектична суперечність* (Widersprüchlichkeit), а *онтична протилежність* (Gegensätzlichkeit). Для діалектичного заперечення в природі, за Гегелем, потрібно, щоб уже до «другого заперечення» існували в ідеї обидві супротивні форми, а також існувала, якщо метафізичною мовою, «цільова причина», а точніше: рефлексійне обернення як умова «другого заперечення» – синтезу як діалектичного повернення зі «свого-іншого».

Тому маю повторити, що *контрадикторні* стосунки онтичних понять у судженнях – це тільки зміст логічної операції: судження про хибність (\bar{a}) позитивного визначення реальної властивості (a). Коли ж ідеться про поняття з однаковим обсягом і однаковим стосунком до одного денотата, то це *контрарні*, протилежні поняття реальних властивостей ($a \vee c$). Отже, у діалектиці зняття суперечностей взаємозаперечними поняттями мають бути не контрарні поняття, що використовуються марксистами в описах «діалектики матеріальних процесів», а поняття, що є денотатами для самих себе (самореференція), отже, які дістали свій зміст аж ніяк не в акті споглядального віднесення до денотата.

Діалектичний матеріалізм Маркса спирається на нерелевантне, з погляду спекулятивного ідеалізму, розуміння розвитку матерії як «зіткнення протилежностей», яке саме по собі має наслідком вищу єдність (синтез) – якісну зміну. Натуралістична онтологія Маркса не визнає головної умови розвитку – *телеології*, що спирається на мислення, бо лише думці властива єдність актуального і потенційного, коли діяльності від початку задане її закінчення і призначення. Маркс просто відкинув, як ненауковий, онтологічний засновок Гегеля, що розвиток у просторі й часі вкорінений у розвитку, який «є» у вічності абсолюту як *структурному* стосунку понять реального розвитку, а сказати без ідеалізму: що в буттєвому сприйнятті та осмисленні розвитку *координовано* царину рефлексійної організації структурного стосунку з матеріальною цариною каузального детермінізму. Словом, Марксу здавалося, що для розуміння кожного розвитку достатньо, за догматичним висловом радянського марксизму-ленінізму, «єдності та боротьби протилежностей», хоча якраз відкинутий ним принцип абсолютної рефлексії структурно збігається з принципом *діалектичного заперечення*, або *зняття суперечності*, отже, є потрібним для сприйняття та осмислення розвитку.

Щоб підкреслити цю розбіжність діалектичних учень Маркса і Гегеля, зазначимо, що з ідеалістичного погляду рух і зміну не можна пізнати діалектичним методом *розвитку* (*дедукції*) *понять*, якщо використовують онтичні визначення думки, а не буттєву рефлексію спекулятивних категорій. Відтак «зенонівська діалектика матерії», яку Гегель уважав і дотепер неспростованою⁶⁶, довела, що за допомогою онтичних понять ніколи не зрозуміти руху і зміни речей.

Які *висновки та історичні узагальнення* впливають з міркувань, наведених вище? Аналіз основ найважливіших діалектичних методів показав, як діалектичне обґрунтування онтології трансформується від об'єктивізму (Платон) через суб'єктивізм (Гегель) до нового об'єктивізму як натуралізму (Маркс). Автор статті стверджує таке: Діалектику Платона визначає онтичний принцип, а діалектика Гегеля натомість постає з окресленої в статті концептуальної потреби в онтологічній диференціації. Крім того, якщо класична діалектика Гегеля не ототожнює буття із

⁶⁶ «Zenons Dialektik der Materie ist bis auf den heutigen Tag unwiderlegt (...)» [Hegel 1970d: 304].

сущим, то посткласична діалектика Маркса не зауважує цієї диференціації, тож повертається на початку нового історичного циклу до об'єктивізму, уречевлення буття.

Автор пропонує тезу, що посткласичний принцип онтології – це метафізична субординація царин сущого, коли свідомість підпорядковано нерелекційним царинам; у Маркса, Енгельса і в радянському марксизмі-ленінізмі – з наголосом на об'єктивній закономірності історичного розвитку та квазірефлекційності матерії (марксистська «теорія відображення»).

Стаття виразноє, що матеріалістична діалектика Маркса не є трансцендентальною логікою (дедукцією) онтологічних категорій, бо Маркс відкинув спекулятивний принцип, що уможлилював таку логіку як одночасне обґрунтування онтології, – це принцип абсолютної рефлексії. Останній в онто-гносеологічному плані обґрунтовує предметність як конститутивний елемент свідомості, а також єдність усіх царин сущого в цілості буття (абсолют); у логічному плані цей же принцип обґрунтовує синтез суперечних онтологічних категорій як зняття суперечності (заперечення заперечення).

Автор звертає увагу, що посткласики (Шопенгавер, Маркс, Ніцше, Фройд) розглядали свідомість насамперед як повсякденну свідомість, підпорядковану певній квазісубстанційній царині сущого. Тому, на погляд автора, посткласика висвітила парадокс суб'єктивності як суперечність структури первинного досвіду і структури пізнавальної рефлексії. У статті запропоновано спосіб, як усунути цей парадокс через виявлення передсудів картезіанства, тобто метафізичних упереджень філософського суб'єктивізму.

У теперішньому історичному циклі побудови онтології посткласика поступилася місцем розумінню онтологічної диференціації в плані феноменологічно даної конституції буття-у-світі, сенсу буття (Гайдегер). Прояснення онтологічної диференціації тут супроводжувалося відмовою від «зовнішнього» логосу, теоретичного способу думки, зрештою, від діалектичного обґрунтування онтології. Наслідки цієї відмови, яку Гайдегер розпочав ще в 20-х роках минулого століття, сьогодні можна об'єднати під назвою постмодернізму.

Здається, для завершення нашого циклічного періоду (посткласика, постмодернізм, сьогоденний стан) ми потребуємо діалектичного заперечення постмодернізму, тобто синтезу класики і посткласики. Історико-філософське зіставлення принципів і упереджень Гегеля і Маркса дало змогу авторові запропонувати принцип згаданого синтезу як принцип онтологічної координації царин сущого. Можливо, його варто осмислити в контексті метамодернізму.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Аристотель. (1976). *Метафізика*. In Аристотель, *Сочинения в 4-х т.* (Т. 1, с. 63-367). Москва: Мысль.
- Асмус, В. Ф. (1976). *Античная философия*. Москва: Высшая школа.
- Гайденко, П. П. (2003). *Научная рациональность и философский разум*. Москва: Прогресс-Традиция.
- Лосев, А. Ф. (1989). *История античной диалектики в конспективном изложении*. Москва: Мысль.
- Платон. (1994). *Государство*. In Платон, *Сочинения в 4-х т.* (Т. 3, с. 79-420). Москва: Мысль.
- Платон. (1993). *Федон*. In Платон, *Сочинения в 4-х т.* (Т. 2, с. 7-80). Москва: Мысль.
- Хёсле, В. (1992). *Гении философии Нового времени. Лекции в Институте философии РАН*. Москва: Наука.
- Adorno, T. W. (1975). *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (2011). *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven - transzendentalpragmatischen - Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (2017). *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Bambach, Ch. (2017). *Ethos - Aufenthalt. Heideggers heraklitische Kritik an der metaphysischen Ethik*. In *Heidegger-Jahrbuch* (Bd. 10, S. 62-78). Freiburg, & München: Karl Alber.
- Engels, F. (1962a). *Dialektik der Natur*. In K. Marx, & F. Engels, *Werke* (Bd. 20, S. 305-570). Berlin: Dietz.
- Engels, F. (1962b). *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*. In K. Marx, & F. Engels, *Werke* (Bd. 20, S. 32-135). Berlin: Dietz.
- Engels, F. (1982). *Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. In K. Marx, & F. Engels, *Ausgewählte Schriften* (Bd. 2, S. 328-369). Berlin: Dietz.
- Gadamer, H.-G. (1999a). *Hegel und die antike Dialektik*. In H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* (Bd. 3, S. 3-28). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1999b). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* (Bd. 1). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hegel, G. W. F. (1970a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*. In G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden* (Bd. 8). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden* (Bd. 7). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970c). *Phänomenologie des Geistes*. In G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden* (Bd. 3). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970d). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden* (Bd. 18). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2000). *Überwindung der Metaphysik*. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976* (Bd. 7, S. 67-98). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Jonas, H. (1994). *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Klaus, G., & Buhr, M. (Hrsg.). (1972). *Abbildtheorie*. In *Philosophisches Wörterbuch, 2 Bände* (Bd. 1, S. 32-35). Leipzig: Verlag Enzyklopädie.
- Lukács, G. (1984-1986). *Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, 2 Bände*. Hermann Luchterhand Verlag.
- Marx, K. (1962). *Das Kapital, Band I*. In K. Marx, & F. Engels, *Werke* (Bd. 23). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1982a). *Nachwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes des „Kapital“*. In K. Marx, & F. Engels, *Ausgewählte Schriften* (Bd. 1, S. 424-427). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1982b). *Thesen über Feuerbach*. In K. Marx, & F. Engels, *Ausgewählte Schriften* (Bd. 2, S. 370-372). Berlin: Dietz.

Одержано 27.08.2017

REFERENCES

- Adorno, T. W. (1975). *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (2011). *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven - transzendentalpragmatischen - Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (2017). *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Aristotle. (1976). *Metaphysics* (A.V. Kubitskiy, Trans.). [In Russian]. In Aristotle, *Works in 4 vol.* (Vol. 1, pp. 63-367). Moscow: Mysl.
- Asmus, V. F. (1976). *Ancient philosophy*. [In Russian]. Moscow: Vysshaya Shkola.
- Bambach, Ch. (2017). Ethos - Aufenthalt. Heideggers heraklitische Kritik an der metaphysischen Ethik. In *Heidegger-Jahrbuch* (Bd. 10, S. 62-78). Freiburg, & München: Karl Alber.
- Engels, F. (1962a). *Dialektik der Natur*. In K. Marx, & F. Engels, *Werke* (Bd. 20, S. 305-570). Berlin: Dietz.
- Engels, F. (1962b). Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. In K. Marx, & F. Engels, *Werke* (Bd. 20, S. 32-135). Berlin: Dietz.
- Engels, F. (1982). Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In K. Marx, & F. Engels, *Ausgewählte Schriften* (Bd. 2, S. 328-369). Berlin: Dietz.
- Gadamer, H.-G. (1999a). Hegel und die antike Dialektik. In H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* (Bd. 3, S. 3-28). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1999b). Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. In H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* (Bd. 1). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gaydenko, P. P. (2003). *Scientific rationality and philosophical understanding*. [In Russian]. Moscow: Progress-Traditsia.
- Hegel, G. W. F. (1970a). Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. In G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden* (Bd. 8). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970b) Grundlinien der Philosophie des Rechts. In G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden* (Bd. 7). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970c). Phänomenologie des Geistes. In G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden* (Bd. 3). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970d). Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden* (Bd. 18). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2000). Überwindung der Metaphysik. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976* (Bd. 7, S. 67-98). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Höle, V. (1992). *The geniuses of modern philosophy. Lectures at the Institute of Philosophy of the RAS*. (A. K. Sudakov, Trans.). [In Russian]. Moscow: Mysl.
- Jonas, H. (1994). *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Klaus, G., & Buhr, M. (Hrsg.). (1972). *Abbildtheorie*. In *Philosophisches Wörterbuch, 2 Bände* (Bd. 1, S. 32-35). Leipzig: Verlag Enzyklopädie.
- Losev, A. F. (1989). *The history of ancient dialectics in a summary*. [In Russian]. Moscow: Mysl.
- Lukács, G. (1984-1986). *Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2 Bände. Hermann Luchterhand.
- Marx, K. (1962). *Das Kapital, Band I*. In K. Marx, & F. Engels, *Werke* (Bd. 23). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1982a). Nachwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes des „Kapital“. In K. Marx, & F. Engels, *Ausgewählte Schriften* (Bd. 1, S. 424-427). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1982b). Thesen über Feuerbach. In K. Marx, & F. Engels, *Ausgewählte Schriften* (Bd. 2, S. 370-372). Berlin: Dietz.
- Plato. (1993). *Phaedo*. [In Russian]. In Plato, *Works in 4 vol.* (Vol. 2, pp. 7-80). Moscow: Mysl.
- Plato. (1994). *Republic*. [In Russian]. In Plato, *Works in 4 vol.* (Vol. 3, pp. 79-420). Moscow: Mysl.

Received 27.08.2017

Andriy Bogachov

On the dialectical justification of ontology

The paper considers principles and preconceptions of some dialectical theories of ancient and modern philosophy which are used for justification of ontology. The author pays most attention to proving his thesis that in the history of justification of ontology classical modern dialectics prevented the reduction of being to entity. Hence, he seeks to determine historical paradigms and types of dialectical theories of ontological knowledge depending on how the principles of these theories correspond with the understanding of the ontological difference, i.e. the difference between being and entity. In particular, the author argues that Hegel's classical dialectics partly corresponds with the understanding of the ontological difference, and Marx's postclassical dialectics do not. The paper contains the criticism of the metaphysical prejudices of Hegel and Marx which is particularly based on the principle of the phenomenological understanding of being, as well as on the author's principle of the dialectical resolution of the well-known paradox of subjectivity.

Andriy Bogachov, Doctor of sciences in philosophy, professor of Department of Theoretical and Practical Philosophy at Taras Shevchenko National University of Kyiv.

Андрій Богачов, д. філос. н., професор кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Андрей Богачёв, д. филос. н., профессор кафедры теоретической и практической философии Киевского национального университета им. Тараса Шевченко.

e-mail: a.bogachov@gmail.com
