

суперечності відношення духовного і фізичного не є взаємно заперечними властивостями, а фактично доповнюються одне одним, про що свідчить саме людське існування.

1. Акимов А.Е., Шипов Г.И. *Сознание, физика торсионных полей и торсионные технологии // Сознание и физическая реальность*. – 1996. – № 1–2. – С. 66–72. 2. Амосов Н.М. *Моё мировоззрение*. – Донецк, 2003. 3. Анохин П.К. *Избранные труды*. – М., 1978. 4. Гегель Г.В.Ф. *Собр. Соч.: В 8 т.* – М., 1989. 5. Ершова Г.Г., Черносветов П.Ю. *Наука и религия: новый симбиоз? Моделирование картины мира: исторический, психологический, системный и информационный аспекты*. – СПб., 2003. 6. Коллинз К. Джон. *Наука и вера. Враги или друзья?* – Черкассы, 2005. 7. Лесков Л.В. *Нелинейная Вселенная: новый дом для человечества*. – М., 2003. 8. Меркулов И.П. *Эпистемология (когнитивно-эволюционный подход). Т. I*. – СПб., 2003. 9. Налимов В.В. *Осознающая себя Вселенная // Астрономия и современная картина мира*. – М., 1996. 10. Петрушенко В.Л. *До питання про атрибутивні риси свідомості // Вісн. Нац. ун-ту “Львівська політехніка”*. – 2007. – № 578. – С. 3–9. 11. Прист С. *Теории сознания*. – М., 2000. 12. Скратон Р. *Коротка історія новітньої філософії*. – К., 1998. 13. Філберт Б. *Світи перед богом*. – Львів, 1996. 14. Honderich T. *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience and Life-Hopes*. – Oxford, 1998.

УДК 165.322

Любомир Федорів

Національний університет “Львівська політехніка”

ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ І ВИЯВЛЕННЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО В КЛАСИЧНІЙ ТА НЕКЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

© Федорів Любомир, 2008

Досліджено одну із важливих філософських проблем – проблему трансцендентного. Проаналізовано особливості класичного та некласичного розуміння та виявлення трансцендентного. На підставі виконаного аналізу зроблено висновок про те, що у разі переходу від класичної до некласичної філософії трансцендентне позбавляється свого онтологічного, субстанційного статусу та виявляється в формі окремих актів нашої свідомості – як те, без чого ми не можемо вступити в контакт з дійсністю.

Ключові слова: трансцендентне, трансцендентальне, іманентне, феноменальне, онтологічне.

In this article the author examines one of important philosophical problems – the problem of the transcendent. Classical and non-classical understanding and manifestation of the transcendent is analyzed. On the basis of a detailed examination of this notion the author makes conclusion that the transcendent lost its ontological and substantial features after the passage from classical to non-classical philosophy. Now the transcendent manifests itself as important element of consciousness, because without it we can't deal with actuality.

Key words: transcendent, transcendental, immanent, phenomenal, ontological.

Ідея трансцендентного була і залишається актуальною темою філософських досліджень упродовж багатьох тисячоліть аж до сьогодні. Філософія, філософські дослідження, сам спосіб постановки філософських питань завжди характеризуються гранично широким ступенем узагальнення. Будь-який предмет філософського аналізу постійно виводиться на рівень “сутностей як таких”, чистих понять і розглядається з погляду абсолютного, граничного, або в перспективі буття та небуття. Саме це виведення аналізу будь-якого явища чи предмета на граничний рівень буття та небуття і надає тому чи іншому дослідженню філософського характеру та визначає зміст філософського підходу. Найповніше ці особливості філософського мислення та способу

філософування загалом концентруються та проявляються саме в проблемі трансцендентного (в її постановці та дослідженні).

Трансцендентне (в докантивській філософії з цим терміном ототожнювалось і трансцендентальне) – фундаментальне філософське поняття, яке позначає те, що виходить на певні грані, межі, а також переступає їх, виходить за їхні межі.

Актуальність та важливість проблеми трансцендентного у філософії полягає передовсім у методологічній площині. Трансцендентне (трансцендування) як досягнення абсолютних граней та подолання їх постає вихідним орієнтиром для розроблення окремих методологічних позицій філософських досліджень, а також для способу постановки філософських питань загалом. У будь-якому “справжньому” філософському аналізі з необхідністю явно чи неявно присутній принцип трансцендування, адже він завжди спрямований на подолання граней, на вихід за межі емпірично сприйманого, за межі іманентного, та досягнення перспективи абсолютного, граничного, тобто трансцендентного. Проблема трансцендентного, отже, виразно присутня і в самому змістовому, предметному наповненні філософського дослідження, а розгляд питання про внутрішню сутність трансцендентного та особливості його розуміння дасть змогу краще осмислити детермінації процесу розгортання філософської думки.

Вираховуючи актуальність та важливість проблеми трансцендентного для філософського дискурсу, яка супроводжувала його на всіх етапах його історичного становлення, а також недостатність її дослідження та неоднозначність вирішення можемо говорити про теоретичну актуальність теми цієї статті.

Проблема трансцендентного постає актуальною також з погляду перспектив розробки антропологічних досліджень. Говорячи про людину, про її буття у світі, однією із сутнісних його ознак можна назвати відношення, перебування людини у ситуації відношення. Цитуючи М.Бубера, можна сказати, що “людська доля пов’язана з відношенням” [2, с. 7]. Це відношення потрібно розглядати як буттєву характеристику людини, відношення як спосіб буття: “той, хто знаходиться у відношенні, той бере участь в реальності, тобто у бутті...” [2, с. 40].

Про людину також варто сказати, що її буття не визначається тільки зовнішніми, емпіричними обставинами та відношеннями. Помітне і навіть вирішальне значення в житті людини мають ідеальні, трансцендентні сутності. Найпритаманнішим людині, специфічно людським відношенням є відношення до абсолютного, до трансцендентного. Для сучасної філософської антропології важливою постає думка про те, що людське життя торкається абсолюту в силу його діалогічного характеру, оскільки людина, в силу своєї унікальності, хоче доторкнутися до безумовного, безмежного, трансцендентного виміру. Основними проявами прилучення людини до трансцендентного можна вважати такі, як релігійне відчуття, відчуття нашої глибинної укоріненості у найперші засади буття, здатність мати у нашому інтелекті дещо таке, чого немає і принципово не може бути у вигляді емпіричного досвіду. Можна погодитись із думкою про те, що “уся людська культуротворчість, смисложиттєві пошуки і вчинки неодмінно пов’язані із абсолютним або відбуваються під модусом абсолютного” [12, с. 33]. Все людське життя, сам спосіб перебування людини у світі, є апеляцією її до трансцендентного, що постає основною онтологічною характеристикою людини та вихідним екзистенціалом її буття.

Проблема відношення людини до трансцендентного найбільшої своєї актуальності набуває саме тепер, в сучасних антропологічних студіях. “Людина за своєю природою є істота недосконала, досконалою вона може стати тільки в світі трансцендентних цінностей” [3, с. 10]. Сучасна багатовимірна культурна традиція поставила проблему трансцендентності. Чи може людина подолати свою недосконалість у трансцендентних вимірах, чи вона приречена? Саме так звучить одне із основних питань сучасної антропології. Людина – єдина істота, для якої її власне існування виступає проблемою, яку вона повинна вирішити і від якої вона не може втекти. “Людина завжди хоче бути чимось великим та іншим і їй присутня здатність піднятися над самою собою, ідеально відійти від своєї емпіричної природи, і піднявшись вийти за неї, трансцендуючи за межу даності, розуміючи своє особисте буття” [3, с. 10]. Тобто, трансцендентне, апелювання до трансцендентного постає вагомою характеристикою людського буття, а тому актуалізація та аналіз цієї проблематики

розкриває нові можливості та горизонти для сучасних антропологічних досліджень. Тут нам варто враховувати як історичні форми трансцендентного, так і результати сучасних та перспективи майбутніх досліджень цього поняття.

Мета статті полягає в тому, щоб розкрити особливості виявлення трансцендентного в класичній та некласичній філософії.

Під час підготовки статті використані праці деяких представників середньовічної філософії, таких, як Аврелій Августин, Фома Аквінський, Микола Кузанський. Проаналізовано також основні праці представників німецької класичної філософії (І. Канта, Й. Г. Фіхте, Й. Шеллінга, Г. В. Ф. Гегеля), в яких знайшла своє завершення класична модель трансценденталізму, а також праці представників некласичної філософії (Е. Гуссерля, Г. Ріккєрта, В. Дільтея, В. Віндельбанда, М. Хайдеггера і ін.), в яких репрезентована некласична модель трансценденталізму. Серед сучасних зарубіжних та вітчизняних авторів дослідженням проблеми трансцендентного займаються П.П. Гайденко, Л.А. Мікешина, С.Б. Кримський, А.М. Лой, В.Л. Петрушенко та ін.; результати їх досліджень також використані в статті.

Трансцендентне – одне із основних понять філософії і теології, яке під час історичного становлення зазнало істотних змін в своєму значенні. Витоки становлення поняття “трансцендентне” необхідно шукати в античній філософії. У ній своє завершення воно знайшло в неоплатонізмі, в якому воно використовувалося в двох значеннях: трансцендентне як вищий ступінь буття щодо підпорядкованого їй ступеня, і абсолютно трансцендентне по відношенню до всього буття загалом (єдине).

Перше із наведених значень зустрічається у Августина, який говорить про самотрансцендування: “Прийшли ми до душі нашої і вийшли із неї (transcendimus), щоб досягнути невичерпної повноти” [1, с. 228]. Душа досягає буття у власному смислі, оскільки Бог є субстанцією, трансцендентною всьому, що створене і мінливе.

Друге значення зустрічається у Діонісія Ареопагіта і у вченні Миколи Кузанського про збіг протилежностей в єдиному, що трансцендує все наше мислення. Максимум і мінімум Кузанець бере як “трансцендентні межі з абсолютною значимістю: підносячись над всім, що визначене в кількості об’єму або сили, вони вміщують у своїй абсолютній повноті все” [10, с. 55]. Граничні протилежності, які збігаються в єдиному, є трансцендентними поняттями в абсолютному значенні і можуть мислитися тільки у виході за межі будь-якого раціонального розуміння. Після М. Кузанського неоплатонівське розуміння трансцендентного майже не зустрічається і на перший план виходить протиставлення трансцендентного (те, що виходить за межі будь-чого) та іманентного (те, що знаходиться в цих межах).

У докантивській філософії поняття трансцендентного розроблялось також у межах середньовічного вчення про трансценденталії (нагадаємо, що тут між поняттями трансцендентне та трансцендентальне існує тільки граматична відмінність, але не понятійна); найістотніший для трансцендентного теологічний аспект цього вчення. Уже Діонісій Ареопагіт говорить про суще, єдине, істинне, благе як про божі імена. Фома Аквінський неодноразово обґрунтовує трансценденталії, також пов’язуючи їх з божественними властивостями [11, с. 104]. Всі трансценденталії розглядаються як такі, які виходять за межі категорій і є вихідними характеристиками сущого. Підкріплене авторитетом Фоми, таке розуміння трансценденталій стало всезагальним надбанням схоластичної метафізики.

Ф. Бекон називає приходящі властивості сущого трансценденціями; до них він зараховує велике і мале, подібне і відмінне, можливе і неможливе, буття і небуття і ін. Дж. Бруно виділяє два види форм: “трансцендентні, які стоять вище роду і називаються початками, і форми відомого роду, відмінні від другого роду. Трансцендентні форми є властивостями єдиної універсальної субстанції до розподілу на тілесне і безтілесне” [11, с. 97].

Дж. Берклі розумів під трансцендентальними положення, які виходять за межі окремих наук і впливають на всі спеціальні науки. Лейбніц вживає поняття трансцендентного в своєму власному, ще неусталеному значенні в математиці; він пише про трансцендентне число, трансцендентну

алгебру і геометрію тощо. Трансцендентними є для нього величини і функції, які не можуть бути зображені звичними арифметичними операціями. Найістотнішою трансформацією після Фоми поняття трансцендентального було піддане в трансцендентальній космології Х. Вольфа. Трансцендентальна космологія розглядає світ загалом і розкриває, що спільного є у дійсного світу із будь-яким можливим і розвиває ці загальні поняття. Як онтологія розробляє загальні поняття для філософських дисциплін, так і трансцендентальна космологія здійснює це для фізики. Це нове значення трансцендентального більше не є надкатегоріальністю характеристик сущого, а зв'язане з апіорними поняттями для емпіричних наук; трансцендентальне тепер полягає у всезагальності апіорі у відношенні до одиничного досвіду. Якщо у Вольфа ще зберігся зв'язок між трансцендентальною космологією і вченням про трансценденталію, то у його послідовників зникає зв'язок між трансцендентальною космологією і онтологією. Але в метафізиці Вольфа зберігається і середньовічне значення трансцендентального як онтологічного: трансцендентальна істина є властивість самої речі, впорядкування ознак, притаманних якій-небудь речі, трансцендентальне благо є повнота в багатоманітному, а їх трансцендентальна єдність – це єдність у відношенні властивостей, які визначають сутність речі.

Отже, докантівська філософія репрезентує нам розробку онтологічного розуміння поняття трансцендентного. Тут трансцендентне виявляється, в основному, у формі певного всезагального абсолюту, наперед заданої реальності, субстанції (або атрибутів цієї субстанції), яка обумовлює все існуюче, тому розуміється як над-часткове та над-індивідуальне.

Проблема трансцендентного (і трансцендентального) постає основною у німецькій класичній філософії, в якій вона набуває якісно іншого характеру дослідження та систематизації. Проблема свідомості, самосвідомості та їх трансцендентного виміру займалися І. Кант, Й. Фіхте, Ф. Шеллінг, Г. Гегель та їх послідовники – представники неокантіанства та младогегельянства.

У філософських ідеях представників німецької класики подана якісна зміна, трансформація в підходах до розуміння трансцендентного, які розвивалися в межах класичного трансценденталізму. Основна новизна філософії Канта полягала у розмежуванні понять трансцендентного та трансцендентального. Якщо у схоластичній філософії трансцендентне і трансцендентальне використовувалися як синоніми і означали те, що піднімається над усіма категоріями і родовими поняттями, то Кант заперечує тотожність трансцендентного і трансцендентального. Кант стверджує, що “терміни трансцендентний і трансцендентальний не тотожні” [7, с. 217]. Цим він закінчує багатовікову традицію ототожнення трансцендентного і трансцендентального і перетворює граматичну відмінність у понятійну: “слово трансцендентальне означає не те, що виходить за межі будь-якого досвіду, а те, що досвіду хоча і передує, але призначається лише для того, щоб зробити можливим досвідне пізнання. Коли ці поняття виходять за межі досвіду, тоді їх застосування називається трансцендентним і відрізняється від іманентного застосування, тобто такого, яке обмежується досвідом” [8, с. 199]. Детальніше тлумачення цієї проблематики знаходимо в основній праці Канта “Критиці чистого розуму”, де трансцендентальним він називає “будь-яке пізнання, яке займається не стільки предметами, скільки видами нашого пізнання предметів, поскільки це пізнання повинно бути можливим апіорі” [7, с. 44]. Найвідоміше його визначення звучить так: “трансцендентальним слід називати не будь-яке апіорне знання, а тільки те, завдяки якому ми визнаємо, що ті чи інші уявлення застосовуються і можуть існувати виключно апіорі, а також те, як це можливо” [7, с. 217].

Кант вперше показує, що єдиним способом функціонування самокритично налаштованого розуму є створення трансцендентальних апіорних конструктів, які й задають умови будь-якого мислення, тобто умови існування чистого мислення. Трансцендентне ж Кант визначає як те, що виходить за межі можливого досвіду, відкидає межі можливого досвіду і переступає їх, як те, що виходить за межі області, в якій допустима діяльність чистого розсудку. Інакше кажучи можемо зазначити, що трансцендентне Кант визначає як позамежне, тобто те, що принципово виходить за межі будь-якого досвіду та пізнання, а трансцендентальне – те, що передує досвіду апіорі та робить можливим саме пізнання. Отже, якщо трансцендентне протиставляється іманентному, то трансцендентальне – емпіричному. Деякі дослідники вважають, що в своїй трансцендентальній філософії Кант “від індивідуального суб'єкта перейшов до поняття суб'єкта трансцендентального

досвіду, що конструює світ, але не стосується речей-в-собі, які являють собою в кантівській системі дещо самосуше (трансцендентне – авт.) – те, що в традиційній метафізиці розумілося як субстанція” [9, с. 223]. Це положення сприймалося деякими критиками Канта як залишок догматичної метафізики, що демонструє обмеженість кантівського трансценденталізму.

Отже, трансцендентне у кантівській концепції знаходить свій вияв у формі певної недосяжної сутності, розуміється як те, що для суб’єкта перебуває принципово за межами пізнаваності, за межами його можливого досвіду та пізнання, оскільки його пізнання обмежене гносеологічними можливостями самого суб’єкта. Тому кантівський підхід до розуміння трансцендентного доцільно назвати гносеологічним. Трансцендентне тут позбавляється свого онтологічного статусу, якого воно набуло в докантівській (переважно в середньовічній) філософії.

Й.Г. Фіхте протиставляє трансцендентне іманентному, розуміючи під першим вихід науки за свої межі і визнання існування речей поза свідомістю. В питанні розрізнення трансцендентного та трансцендентального Фіхте йде вслід за Кантом. Особливістю фіхтевського розуміння трансцендентального є його тлумачення “трансцендентального пункту”, який розуміється ним як опис інтелектуального споглядання в тому вигляді, в якому він може мислитися. Побуває думка, що “Фіхте претендує на більш послідовний, ніж у Канта, критицизм” [9, с. 223]. Річ-у-собі, як відзначав Фіхте, є залишок природи, що мала для попередників Канта не тільки феноменальне, а і ноуменальне значення. На відміну від догматизму, що виходить із речі та субстанції, трансцендентальний ідеалізм Фіхте за точку відліку вибирає “Я”. Фіхте відкидає кантівську річ-у-собі, пов’язуючи можливість нашого мислення і пізнання із діяльністю суб’єктивного “Я». Фіхте стверджує, що “судження “Я” = “Я” (суб’єктивне Я як самототожне собі – авт.) є тим механізмом, який продукує із себе і органічну, і інтелектуальну діяльність, постійно пов’язуючи їх між собою” [17, с. 136]. Саме суб’єктивне “Я» постає у Фіхте тим трансцендентальним пунктом, який уможлиблює і на основі якого здійснюється наша пізнавальна та мисленнева діяльність, постаючи, отже, синтезом “Я” та “не-Я”. І всі інші синтези вміщуються тому у цьому вищому синтезі, який встановлює тотожність “Я” та “не-Я”. На цьому абсолютизація фіхтевського “Я” не закінчується. Суб’єктивне “Я” в нього постає не тільки першоджерелом нашого пізнання, але і джерелом практичної діяльності та вищим принципом всього існуючого взагалі – те, що Шеллінг пізніше назвав абсолютизацією діяльності “Я”. Відповідно до науковчення Фіхте “Я – це і суб’єкт, і об’єкт, одночасно і те, що мислить і те, що мислиться, і те, що усвідомлює і те, що усвідомлюється” [17, с. 140]. Внаслідок цього тільки через самого себе “Я” може бути тим, чим воно є. Всі мої дії тому повинні бути свобідними і виходити безпосередньо із мене самого, я повинен діяти як винятково самотійна істота. Як відомо, Кант розглядав інтуїцію як споглядання суб’єктом власної діяльності. Через свою діяльність людський інтелект не в змозі здійснити саме буття – інтелект, за Кантом, творить лише форму, у якій річ йому з’являється. Фіхте ж із “Я” як першопричини виводить не тільки форму, але і весь зміст сущого. Саме тому, що за всіма нами стоїть одне і те ж трансцендентальне “Я”, до якого ми в своєму призначенні повинні прагнути, у нас є згода щодо споглядання і законів мислення, і тільки в силу цього всі ми виявляємо один і той самий чуттєвий світ. Інакше кажучи, чуттєвий світ постає для нас одним і тим же в силу тієї простої обставини, що “він всюди реалізує єдність синтезу понять і уявлень, які творить розум, “Я” першого основоположення” [17, с. 142]. Трансцендентальний суб’єкт у Канта не є “творцем світу” в тому смислі, в якому ним є абсолютне “Я” у Фіхте. Отже, неможливість інтелектуального споглядання для Канта є тотожною непізнаваності речі-в-собі як трансцендентного. Науковчення Фіхте стало першою моделлю філософії тотожності. Вся ця філософія виводиться із одного єдиного положення про тотожність “Я» як вищої форми будь-якого синтезу, причому під таким “Я» мається на увазі єдність теоретичного і практичного розуму. Фіхте як філософ тотожності вбачав реальність в тому, що не тільки умосяжний, а і весь інший світ живе і діє згідно з принципами специфічної самототожності “Я”. Всі реальні сили світу тою самою мірою є проявами трансцендентального суб’єкта, в якій і понятійні сфери світу умосяжного.

Відмовляючись від кантівського дуалізму (розмежування сфер трансцендентного та трансцендентального), Фіхте фокусує трансцендентне та трансцендентальне в діяльності “Я”, яке

виступає джерелом нашої пізнавальної та практичної активності, а також, що дуже важливо, найпершим принципом всього існуючого. Тому трансцендентне у філософії Фіхте набуває онтогносеологічного розуміння.

Традицію трансцендентального іdealізму Фіхте продовжив інший представник німецької класичної філософії – Шеллінг. У своїй “Системі трансцендентального іdealізму” він доповнив вчення Фіхте розумінням трансцендентального суб’єкта як принципу природи, тим самим покінчивши із розрізненням на розумоосяжний і чуттєвий світ. Кантівське завдання апіорного синтезу як єдності форми і змісту вирішується тепер побудовою єдиної логіко-онтологічної конструкції. Трансцендентальна філософія раннього Шеллінга як єдина, абсолютна, найперша підстава будь-якої реальності і принципу пояснення всього існуючого приймає суб’єктивне і намагається вивести із нього об’єктивне, або “природу із інтелігенції” [16, с. 234]. Завдання трансцендентальної філософії Шеллінг бачить у відповіді на питання “як можливо одночасно мислити уявлення як такі, які узгоджуються з предметами, а предмети – такими, які узгоджуються з уявленнями” [16, с. 234]. Роль межі знань розглядає як необхідну даність, яка обумовлює саму можливість знань. Шеллінг визначає філософію як науку не про буття, а про знання. Згідно з його точкою зору трансцендентальний філософ шукає принцип знання всередині знання і основне питання для нього формулюється так: що є остаточним у самому нашому знанні, за межі якого ми вийти не можемо? Отже, свідомість, яка не має можливості осягати трансцендентне, усвідомлює трансцендентне, тобто позамежне. Шеллінг, як і Фіхте, усвідомлює необхідність переходу в розумінні трансцендентного від гносеології до онтогносеології, що деякі дослідники вважають альтернативою агностицизму суб’єктивного іdealізму. Характеристиками трансцендентного у Шеллінга наділяється “всезагальний суб’єкт”, який, перебуваючи у процесі постійної самооб’єктивації, постає вихідною підставою пізнавальної активності, а також вищим, абсолютним принципом всього існуючого. Згідно з Шеллінгом, “можна навіть довести, що, прийнявши в якості первинного об’єктивне, ми ніколи не вийдемо за межі самосвідомості. Ми або ж будемо відходити в наших поясненнях до безкінечності, переходячи від обґрунтованого до основи, або будемо вимушені перервати цей ряд, приймаючи в якості первинного дещо абсолютне, яке є причина і дія самого себе” [16, с. 246]. Шеллінг також постулює деяке перше основоположення, із якого повинно витікати будь-яке знання, визначаючи його як “інтелігенцію” – діяльну силу самої природи, як певний трансцендентальний суб’єкт. Оскільки інтелігенція продукує матеріал і форму із себе самої, вона абсолютно органічна. У початковій послідовності уявлень вона постає для нас як діяльність, яка постійно слугує причиною і дією самої себе. Інтелігенція як вища рефлексія в самій собі все зовнішнє стосовно себе привносить із середини. В органічній же природі інтелігенція споглядає себе “в послідовності своїх же уявлень, яка постійно повертається до себе, тобто, в продуктивному і циклічному переході від причини до дії. Такою послідовністю, яка повертається до самої себе, є організація” [17, с. 148]. Шеллінг доходить висновку, що “трансцендентальний суб’єкт (інтелігенція) є не тільки формою, а й змістом будь-якого явища, оскільки кожен феномен володіє статусом існування тільки в тому випадку, якщо його можна виразити через посередність поняття» [17, с. 149]. При тому Шеллінг не визнає “Я” вищим, трансцендентним принципом усього існуючого. Він вважав, що, ототожнивши абсолют з діяльністю “Я”, Фіхте тим самим психологізував абсолют. Також, на відміну від Фіхте, який відмовив природі в самостійному бутті, Шеллінг виділяв натурфілософію в окрему від трансцендентальної філософії галузь.

Як відзначають деякі дослідники, трансцендентальна онтогносеологія Шеллінга в деяких своїх аспектах наближається до теології. Зокрема П. Гайденко характеризує позицію Шеллінга як сприйняття точки зору не людини, а Бога, абсолюту.

Отже, концепції Фіхте і Шеллінга репрезентують онтогносеологічне розуміння трансцендентного, яке виступає тут у формі вихідної основи пізнавальної діяльності і водночас вищого, абсолютного принципу всього існуючого (суб’єктивне “Я” Фіхте, “трансцендентальний суб’єкт» (інтелігенція) Шеллінга). Інакше кажучи, обидві ці позиції виходять із онтогносеологічного трансцендентного абсолютного початку, намагаючись при цьому зайняти “золоту середину” між догматизмом і крайнім суб’єктивізмом, рухаючись до неї, правда, по-різному.

У подібному значенні поняття трансцендентного вживається і у Гегеля, в якого трансцендентальне істотної ролі не відіграє. Пояснюючи кантівське поняття трансцендентального, Гегель зближає трансцендентне і трансцендентальне: “тотожна з собою і безмежна в собі самосвідомість також являє собою трансцендентне, на відміну від буденної свідомості... Кант, однак, називав цю єдність самосвідомості лише трансцендентальною, припускаючи, що ця єдність лише суб’єктивна, а не належить також самим предметам, як вони існують в собі” [4, с. 159]. Гегель, тобто, об’єктивізує інтелектуальні акти суб’єктивної свідомості, наголошуючи на тому, що “свідомості повинно видатися досить дивним твердження, що можна розглядати категорії тільки як такі, що належать нам (як суб’єктивні)... Хоча категорії належать мисленню як такому, із цього зовсім не випливає, що вони тільки наші визначення, а не визначення також самих предметів” [4, с. 159]. Більше того, категорії у філософії Гегеля, позбавляючись кантівського трансцендентального розуміння, набувають не просто об’єктивного, а і взагалі онтологічного статусу. Адже вони є не тільки формами функціонування суб’єктивного мислення, а вихідними принципами становлення та розвитку об’єктивної реальності загалом. І в цій якості вони постають формами виявлення та формами саморозгортання трансцендентного онтогносеологічного початку – абсолютного розуму. Трансценденталізм тому розуміється Гегелем як філософія, яка показує джерела того, що стає трансцендентним.

Отже, у межах класичної філософії відбувається трансформація поглядів та підходів до розуміння трансцендентного (моделей трансценденталізму): від онтологічного розуміння трансцендентного (докантівська філософія) до його гносеологічного (Кант) та онтогносеологічного розуміння (Фіхте, Шеллінг, Гегель).

Із поданого вище матеріалу видно, що в класичній філософії були закладені основні напрямки філософської думки, в межах яких пізніше відбувалося вирішення однієї з основних філософських проблем – проблеми трансцендентної реальності. Трансцендентне тут виступає, в основному, в формі абсолюту, певної наперед заданої реальності, яка обумовлює все існуюче (як мислення та пізнання, так і буття загалом).

Проблема трансцендентного, трансцендентальний метод, розроблялися і пізніше в неокантіанстві, феноменології, філософії життя, екзистенціалізмі, аналітичній психології – тобто в межах неокантіанської філософії, де висвітлювались з різних боків і в різних аспектах. У цьому разі варто говорити про розширення сфери значень поняття трансцендентного, що обумовлене відходом більшості напрямків від реалістичної традиції, яка ототожнювала діяльність суб’єкта з мисленням. Так у неокантіанстві, філософії життя та екзистенціалізмі присутня інша постановка проблеми трансцендентного, відмінна від кантівської, а також від післякантівської онтогносеології. Тут варто, насамперед, звернутися до філософії неокантіанства, яка розробила оригінальне вчення про цінності як одну із форм прояву трансцендентного. В основі неокантіанської аксіології лежить дуалізм іманентного буття і трансцендентних цінностей. Наприклад, згідно з Н. Гартманом, існує деяке царство цінностей, що живе для себе, яке знаходиться за межами як дійсності, так і свідомості і яке є невід’ємним, однак, у нашій практичній та теоретичній діяльності. В. Віндельбанд також стверджував, що норми керують не тільки моральними діями, а й лежать в основі теоретичної (тобто пізнавальної, мисленнєвої) діяльності. Цінність, за Віндельбандом, – не безпосередня діяльність, а мета, ідеал, еталон, носієм якого є трансцендентальний суб’єкт.

Великий внесок в розробку неокантіанської аксіології зробив представник Баденської школи Г. Ріккерт, який вважав вчення про цінності основою істинного знання. Теорію пізнання Ріккерт розумів як науку про трансцендентні цінності. Акт пізнання являє собою визнання цінності відчуття, а значить “пізнання є процесом визнання або заперечення даної цінності, тобто будується на стверджувальних і заперечувальних судженнях” [16, с. 290]. Характер безумовної необхідності судженню надає відчуття, що в ньому стверджується. Те, що керує моїм процесом судження і, отже, моїм пізнанням, є безпосереднє відчуття, що я повинен міркувати так, а не інакше. На цій підставі істинність судження ґрунтується не на відповідності реальному буттю, а на дотриманні повинності. Повинність постійно супроводжує будь-яке наше судження, задає саму його можливість, і саме його потрібно вважати трансцендентальною умовою нашого пізнання. Крім того, таку повинність

варто розглядати і як трансцендентне, адже предметом трансцендентального пізнання виступає трансцендентне, постійно проблематичне. “Предмет пізнання, з яким повинно узгоджуватися пізнання, щоб бути об’єктивним, не може бути ні просторовим зовнішнім світом, ні змістом свідомості, а лише трансцендентним об’єктом. Основна проблема теорії пізнання, тому, є проблема трансцендентності” [13, с. 26]. Я ж не бачу самої повинності, але я бачу феномени завдяки їй. Отже, істинність судження надається адекватним зверненням до трансцендентної повинності, хоча поза судженням повинність зустріти неможливо. Ця трансцендентна повинність є абсолютною цінністю, додосвідною, позбавленою будь-чого емпіричного, але, разом з тим такою, що апріорно обумовлює будь-який досвід. Пізнати – означає зайняти певну позицію щодо трансцендентних цінностей. На думку Ріккерта, ні суб’єктивізм, ні об’єктивізм не виходять за межі дійсного буття, яке є тільки частиною світу: “Суб’єкти разом із об’єктами складають одну частину світу – дійсність. Їм протистоїть інша частина – цінності. Лише сукупність буття і цінностей складає те, що заслуговує імені світу” [3, с. 112]. Отже, цінності у Ріккерта є дечим повністю безвідносним і в цьому сенсі трансцендентним по відношенню як до буття, так і до суб’єкта, який пізнає. Трансцендентне тут проявляється у формі всезагальних цінностей, які виступають, водночас, універсальним імперативом, універсальною повинністю, еталоном для нашої пізнавальної та мисленнєвої діяльності.

Головне завдання трансцендентальної філософії, згідно з Дільтеєм, “знаходження вищої трансцендентальної підстави не тавтологічного мислення, тобто такого безумовного начала, яке забезпечило б саму його можливість” [16, с. 299]. Під час цього пошуку Дільтей виявляє, що таким началом повинно бути життя як те, що початково надане в полі своїх саморепрезентацій. Життя є дещо спільне для всіх духовних предикатів, хоча саме по собі воно і є чимось дологічним. У цій своїй безумовній наданості життя і виступає трансцендентальною умовою пізнання. У той же час, “будучи об’єктом (регулятивним принципом), життя постає також істинно трансцендентним” [16, с. 299], а тому Дільтей і говорить про “загадку життя”. Відповідно, постаючи умовою виявлення будь-яких духовних предикатів, життя у Дільтея постає основою будь-яких еволюційних рядів як каузальних, так і телеологічних. Відповідно “життя слід розглядати в якості предмета як наук про природу, так і наук про дух» [16, с. 299].

Альтернативний підхід у вирішенні проблеми трансцендентного щодо її ціннісного тлумачення подає феноменологія Е. Гуссерля. Тут цю проблему піддано найістотнішій трансформації після Канта. Трансцендентальна феноменологія як універсальне вивчення свідомості взагалі призвела Гуссерля до зміни кантівського смислу трансцендентального та до розширення сфери значень цього поняття. У книзі “Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія” Гуссерль писав “Я вживаю слово трансцендентальне” як позначення оригінального мотиву... Цей мотив – повернення до питання про останнє джерело всякого пізнання, обґрунтування суб’єктом пізнання самого себе і свого пізнавального життя” [11, с. 101]. Джерело трансценденталізму, за словами Гуссерля – це Я-сам, з моїм сукупним дійсним або можливим пізнавальним життям, а також моє конкретне життя взагалі. Вся трансцендентальна проблематика обертається навколо ставлення мого Я-сам до душі, а потім знову навколо ставлення цього Я до життя моєї свідомості – до світу. Гуссерль розглядає поняття трансцендентального поряд з його корелятом – поняттям трансцендентного. Я, яке несе в собі світ як значимий смисл, Гуссерль називає трансцендентальним. До власного ж смислу світу належить, за Гуссерлем, трансцендентність як ірреальна включеність в Я. Як пише Гуссерль “в дійсності природному буттю світу в якості самого по собі більш первинного буття передує буття чистого его. Природний ґрунт буття за своєю буттєвою значущістю є вторинний, він постійно передбачає трансцендентальний” [5, с. 78]. Цим трансцендентальним підґрунтям всього існуючого для нас і виступає Я-его як інтенція, потік феноменів нашої свідомості. “Якщо до власного смислу світу, – за словами Гуссерля, – належить ця трансцендентність, яка полягає в його ірреальній включеності в Я, то саме Я, яке несе в собі світ як значущий смисл, називається в феноменології трансцендентальним, а філософські проблеми, які витікають з цього – трансцендентально-філософськими” [5, с. 86]. Однак жодна трансцендентність світу не є безвідсною до людської свідомості, оскільки, продовжує Гуссерль, “та обставина, що буття світу трансцендентне свідомості і з необхідністю залишається трансцендентним їй, нічого не

мінняє в тому, що тільки в житті свідомості, як невіддільна від неї, конститується будь-яка трансцендентність, і що тільки це життя, зокрема, як усвідомлення світу, несе в собі невіддільний від неї смисл, який полягає в слові “світ”, а також у виразі “цей дійсно суцільний світ”. Тільки розкриття горизонтів досвіду прояснює дійсне існування світу і його трансцендентність і показує потім, що він невіддільний від трансцендентальної суб’єктивності, яка конститує смисл і дійсність буття” [5, с. 140].

Отже, у феноменології Гуссерля трансцендентне і трансцендентальне пов’язуються з діяльністю Я (сфера суб’єктивної свідомості). Трансцендентальне тут виступає у формі інтенціональних актів Я, проявляється в сфері потоку феноменів свідомості (те, з чим тільки і може вступити в контакт наша свідомість). В акті інтенціональності виявляється, що все, що тільки існує для нас, існує завдяки трансцендентальному его. Трансцендентальне, тобто, отожднюється з протікаючою в часі свідомістю Я, яка не зводиться та не визначається раціонально-логічними, чітко структурованими поняттями та принципами (на відміну від класичного підходу). Трансцендентність світу постає корелятом трансцендентального. Вона не є безвідносною до нашої свідомості хоча б тому, що усвідомлюється нею (свідомість – це завжди усвідомлення чогось), а тому постулюється та конститується нею, постаючи, отже, ірреальною включеністю в Я.

Проблема трансцендентного аналізується також представниками європейського екзистенціалізму, в концепціях яких вона також набуває свого неklasичного окреслення та розуміння. Так один з найперших представників філософії екзистенціалізму М. Хайдеггер пов’язує трансцендентальне пізнання “з переступанням (трансценденцією) чистого розуму до суцільного” [15, с. 9], а проблему, яка формує трансцендентність, називає трансцендентальною. Сутність трансценденції робить можливими трансцендентальні здатності нашої душі. За Хайдеггером, “буття є трансцендентне просто. Трансценденція буття присутності особлива, оскільки в ній лежить можливість і необхідність радикальної індивідуалізації. Будь-яке розмикання буття як трансценденція є трансцендентальним пізнанням” [14, с. 38]. Трансцендентне буття Хайдеггера, продовжуючи традицію неklasичного філософствування, не розглядає як безвідносно до нашої свідомості. Адже будь-яка свідомість – це завжди тут-буття, через яку буття як трансценденція актуалізується та постулюється (бо тільки людина запитує про буття). Тому людська свідомість у Хадеггера постає переступанням граней трансценденцій, входженням в її сферу. Трансценденція “зтягує” буття в точку тут-буття, і щоб усвідомити це тут-буття людина повинна прийняти на себе трансценденцію. Приймаючи ж на себе трансценденцію, людина набуває в собі багато екзистенцій, постає певним пунктом тут-буття, при-бутті-перебуванням. Отже, є підстави зробити висновок про те, що у фундаментальній онтології Хайдеггера трансцендентне виявляється у формі певного предметного наповнення, предметного горизонту нашої свідомості, який завжди проявляється та “проговорює” через неї (трансцендентне буття, що завжди проявляється через свідомість як при-бутті-перебування). Людська свідомість тому у Хайдеггера завжди постає носієм та актуалізацією трансценденції.

Схожої точки зору притримувався і Ж. П. Сартр, на думку якого людина постійно здійснює трансценденцію, перетворюючи світ в об’єкт пізнання і, отже, сама є трансценденцією.

Роблячи висновок, зазначимо, що в неklasичній філософії поняття трансцендентного остаточно позбавляється свого субстанційного, онтологічного визначення, якого воно набуло в докантівській та німецькій класичній філософії. Особливостями виявлення трансцендентного в класичній філософії було те, що в ній воно поставало у формі абсолюту, певної наперед визначеної, незалежної від суб’єкта реальності, у формі субстанції, яка обумовлює все існуюче (як мислення та пізнання, так і буття загалом).

Особливістю ж неklasичного виявлення трансцендентного є те, що тут воно виступає вже не у формі якоїсь позасуб’єктної реальності (кантівська річ-у-собі, наприклад, чи певний абсолют, який обумовлює все існуюче). Трансцендентне в неklasичній філософії набуває свого суб’єктивізованого визначення, виявляється у формі окремих актів нашої свідомості – те, без чого ми не можемо вступити в контакт з реальністю (цінності як універсальні повинності, еталони нашого мислення, життя у формі своїх саморепрезентацій, потік феноменів нашої свідомості та світ як ірреальна включеність в Я і ін.). Тобто тут трансцендентне поза іманентним не розглядається. Тим

самим воно, позбавляючись онтологічного, субстанційного статусу, виконує функцію орієнтативну, аксіологічну, гносеологічну, світоглядну, сенсоформуючу тощо, тобто ті, які пов'язані винятково із людським відношенням до дійсності, до собі подібних та до самої себе.

Звичайно, проаналізованими вище концепціями далеко не вичерпуються всі підходи до розуміння поняття трансцендентного. Насамперед це стосується некласичної філософії, де можна було б розглянути особливості виявлення трансцендентного, пов'язані з лінгвістичним поворотом у філософії, з трансцендентально-прагматичним розумінням мови та сучасними когнітивними дослідженнями, а також ті, які сформувалися в сучасній комунікативній філософії та у філософії постмодернізму. Однак, по-перше, в межах однієї статті важко виконати детальне дослідження одного з найважливіших філософських термінів, по-друге, в сучасних філософських течіях репрезентоване постнекласичне розуміння трансцендентного; основні ж особливості класичного і некласичного виявлення та розуміння трансцендентного подані, на мою думку, в працях згаданих вище авторів. Але одне можна відзначити напевне: поняття трансцендентного є далеко неоднозначним, що доволі виразно постулюється зокрема і сучасною філософією. Філософській думці сьогодення з її розмаїттям підходів та парадигмальних установок притаманна багатоваріантність трактувань трансцендентного, співіснування багатьох точок зору щодо цього поняття. З іншого боку, у багатьох сучасних філософських концепціях поняття такого високого ступеня абстракції розкривається порівняно односторонньо та поверхнево, тут ми доволі часто зустрічаємося із не зовсім завершеним аналізом поняття трансцендентного та недостатньою його розробкою. Тому цю статтю можна розглядати як один із підходів, один із перших кроків на шляху ґрунтовного дослідження цього поняття.

1. Августин А. *Исповедь*. – М., 1991. 2. Бубур М. *Я и Ты*. – М.: Высш. шк., 1993. 3. Гайденко П.П. *Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века*. – М., 1997. 4. Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук*. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1. 5. Гуссерль Э. *Картезианские размышления*. СПб. Наука, 2001. 6. Дмитриева Л.М. Бернадская Ю.С. *Понятие трансцендентного в истории философской мысли // Омский научный вестник*. – 2001. – Вып. 1. – С. 3–43. 7. Кант И. *Критика чистого разума*. – М., 1994. 8. Кант И. *Соч. в 6 т. Т. 4, ч. 1*. – М., 1965. 9. Мельник В.В. *Идея трансцендентного в классическом измерении // Філософські пошуки*. – Львів-Одеса, 2006. – Вип. XX. – С. 220–230. 10. Николай Кузанский. *Об ученом незнании: Соч. в 2 т. Т. 1*. – М., 1979. 11. *Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН*. – М.: Мысль, 2001. – Т. 4. 12. Петрушенко В.Л. *Епістемологія як філософська теорія знання*. – Львів, 2000. 13. Риккерт Г. *Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания*. – К., 1904. 14. Хайдеггер М. *Бытие и время*. – М., 1997. 15. Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики*. – М., 1997. 16. Шеллинг Ф. *Система трансцендентального идеализма. Соч. В 2 т. Т. 1*. – М., 1987. 17. Шуман А.Н. *Трансцендентальная философия*. – Минск: Экономпресс, 2002.