

послідовників (Освальд Швеммер, Юрген Міттельштрасс, Петер Яніх, Християн Тіль) полягала у створенні чітких методичних стандартів, які будуть слугувати критичною конструкцією та обґрунтуванням філософії та інших наук. Основні праці Пауля Лоренцена: «Вступ в оперативну логіку та математику» (1955), «Методичне мислення» (1969), «Конструктивна наукова теорія» (1974). Основні праці Вільгельма Камла: «Наука, істина, існування» (1960), «Самокритика Платона у діалозі «Софіст»» (1963), «Логічна пропедевтика» (1967) у співавторстві з Паулем Лоренценом.

З німецької мови переклав Володимир Абашишвілі

Загрійчук І. Д.

Український державний університет залізничного транспорту

ВИЗРІВАННЯ ПОНЯТТЯ У ФІЛОСОФІЇ ДОСОКРАТИКІВ

Формування понятійного мислення справа непросте, вимагає наполегливої праці і як проблема існує для кожної людини в процесі її освіти і саморозвитку. В силу того, що кожен із нас проходить у своєму становленні в скороченому вигляді всі ті етапи, що пройшло людство впродовж всього періоду свого існування, вкрай важливо для якісного становлення інтелекту вивчення історії філософії. Оскільки давня філософія, висловлюючись метафорично, є дитинством роду людського, то чому б нам не проявити інтерес до цього періоду так, як дорослі проявляють його до становлення дітей, які, як відомо не тільки зазнають виховного впливу з боку батьків, але й здійснюють на них вплив зворотний.

Саме з такого боку й підійдемо до аналізу давніх філософських вчень, в яких відбуваються перші спроби «вилуцнення» понять із повсякденного досвіду. В процесі аналізу таких вчень можна отримати перші навички системного мислення. Адже системне мислення – це мислення понятійне, теоретичне, філософське. Воно є вкрай необхідним не лише в наукових дослідженнях, але й в усіх сферах суспільного та особистого життя.

Від самого зародження філософія прагнула пізнати найглибші основи буття. Таке прагнення мало своєю причиною потребу знати світ як цілісність, яка в чуттєвому сприйнятті проявляється у формі розмаїття. Як це розмаїття можна було звести воедино? Тільки визнавши в якості основи світу щось єдине, одне. Такою основою, яка обумовлює зовнішнє різноманіття, стало первонаачало. У кожного філософа воно було своє, але

сутністю кожного з них завжди було те, що воно виступало фундаментом множинного світу матеріальних речей. Без виявлення такого фундаменту важко говорити про системність та цілісність світу, адже «думати – значить намагатися схопити через різноманіття аспектів будь-якої речі те, що може бути зрозуміле всім, а потім скорочувати це розуміння навколо утвореного поняття єдності, яке й буде їх логосом» [3, с. 88].

Фалес вважав основою світу воду. Вона у його філософії одночасно є природною стихією і принципом філософського світогляду. З одного боку, вона є матеріальним субстратом, з іншого, перетворюючись через згущення і випаровування, стає іншою, не водою, хоч залишається в усіх перетвореннях тією ж водою, але вже як принцип єдності всього існуючого. Тобто, вода, будучи природним елементом, його іменем, одночасно містить тенденцію до відриву від його матеріальної основи і перетворення в поняття. Вона виступає також як збірне поняття для цілої низки її видозмінених форм.

У Анаксимандра, на відміну від Фалеса, апейрон уже не має чуттєвої визначеності. Він є чимось невизначеним, звідки все виникає і куди все повертається після закінчення терміну свого явного існування. Апейрон, як безперервність постійно творить із себе скінчені речі, що є покладанням відмінностей, шляхом виділення із себе окремого існування. На відміну від невизначеного, чим є апейрон, виділені з нього окремі існування уже в силу того, що вони виділені, набувають статусу визначених, таких що мають межу, означені в просторі, відмінні від інших. Межа відділяє одне, виділене із невизначеного нескінченного, від такого ж іншого, покладеного тим же нескінченим. Правда, як фіксують доксографи, у Анаксимандра нічого власне нового не виникає в процесі діяльності апейрона, адже все, що з'являється, уже містилось в ньому раніше.

Виявляється, що виділення окремого із невизначеного апейрона не є, строго кажучи, необхідним, що є важливим для понятійного мислення. Відповідно, осягнення цілісності світу Анаксимандром назвати системним можна лише умовно. Оцінюючи таке розуміння світу, Гегель підкреслює, що «це «походження» не містить в собі ніякої необхідності, ніякої думки, ніякого поняття» [2, с. 214]. Сказано, очевидно, строго, але, за великим рахунком, вірно.

Анаксімен твердив, що первонаачало існує у формі повітря, яке нібито, на відміну від невизначеності апейрона є визначеним. Гегель, оцінюючи первонаачало Анаксімена, вважав, що повітря представляє собою «щось, подібне до душі» [2, с. 216]. Тут ми маємо дещо інший поворот у розумінні основи існування. Якщо згадати Фалеса з його твердженням, що й магніт має душу, – твердження, яке він допустив, щоб пояснити рух у світі, основою якого є вода, – то Анаксімен, прийдеться

визнати, виходячи з попередніх міркувань, по суті зробив первоначало рухомим. Те, що було у Фалеса розведеним, у Анаксімена стало єдиним. Він ототожнив рухоме і причину руху. Завдяки цьому уявлення про світ в його філософії здається нам більш системним.

Звичайно, системність філософії Анаксімена є досить умовною. Ще Арістотель у своїй «Метафізиці» підкреслював, що більшість філософів, котрі жили до нього, «вважали началом всього одні лише матеріальні начала» [1, с. 71]. Тим не менш, тенденції, які проглядаються в творчості перших філософів, зокрема й у Анаксімена, свідчать про їх прагнення, нехай до кінця й не усвідомлені, вийти за межі матеріального, чуттєво даного, виразити первоначало у формі думки, поняття. Про це говорить і Гегель, зауважуючи, що філософи, про яких йде мова, «не знають, що те, що вони висловлюють, є сутністю, яка належить сфері свідомості» [2, с. 218].

Інколи прикладом «нематеріальності» начала вважають число Піфагора. Однак, це не зовсім так. Спочатку він трактував числа як протяжні «речі», з яких складаються предмети чуттєвого світу. Під впливом критики первісне його формулювання набуло вигляду – не «речі суть числа», а «речі подібні до чисел». Та навіть таке визначення ще не робить число в повному сенсі ідеєю, яка тільки й може виступити тим єдиним, що робить наше пізнання зв'язаним, цілісним. Числа Піфагора займають середнє становище між ідеями і предметами матеріального світу. Такої думки дотримувався й Арістотель. А Гегель філософію Піфагора оцінив як таку, що «представляє собою перехід від реалістичної філософії до інтелектуальної» [2, с. 230].

Таким чином, Піфагор, як і його попередники, прагнучи системно осмислити світ, навіть, покладаючи в його основу чуттєво сприймані речі, неминуче виходили за межі цих чуттєво сприйраних речей. І все ж, поняття в їхніх вченнях ще не визріло в чисту мислительну форму. Первоначало, як сутність, ще не відноситься до самого себе, а тільки до іншого, до зовнішнього. А тому Гегель, виявляючи інтенцію цих вчень, зазначає, що «найближчий подальший погляд повинен би полягати в тому, щоб абсолютне розумілось не як природна форма, а як форма визначення думки» [2, с. 231].

Для того, щоб щось мало форму поняття, воно має бути визначеним в самому собі і співвідноситись зі своєю протилежністю. Розглянуті вище філософські вчення містять, звичайно, спроби вийти за межі чуттєво сприйраних речей, але в тій чи іншій мірі вони все ж оперують принципами у формі матеріальних речей. Навіть повітря або дихання Анаксімена, число Піфагора в намаганні надати їм статусу поняття, «чистої» думки не стали такими по суті. І лише філософія елейців демонструє нам вихід за межі чуттєво сприйраних речей, заглиблення в

сутність настільки, що, довіряючи тільки розуму, вони найшли в собі мужність заперечити існування руху.

Мова, звичайно ж, не йшла про невизнання руху на рівні чуттєвого сприйняття. Просто сприйняття руху чуттями виявилось недостатнім. Пізнання істини світу, його єдності вимагало пізнання основи мінливості. І хоч вирішити цю проблему елейцям не вдалось, однак їхня філософія свідчить про фіксацію уваги виключно на мисленні. Це дало підстави Гегелю визнати, що елейці здійснили величезний крок уперед у порівнянні зі своїми попередниками і прийшли до «чистої думки» і що «думка, власне кажучи, лише в елейській школі виступила, таким чином, вільно і самостійно» [2, с. 257].

У Зенона єдність, про яку йде мова, мертва, нерухома. Тим не менш, нерухоме єдине є у нього істинним, оскільки мінливе, на його думку, істиною бути не може. Але так potrакована істина суперечить мінливим скінченим речам. На противагу рухливим предметам матеріального світу незмінна сутність істинного буття залишається абстрактною. Вона тотожна з собою і знаходиться в єдності тільки з собою. Тоді як «скінчене, як обмежене, повинно мати свою основу в нескінченному» [2, с. 259].

Спробуємо проінтерпретувати сказане Зеноном і оцінене критично Гегелем з позицій сьогодишнього розуміння руху, використовуючи диференціальне та інтегральне обчислення. Міркування елейця стосовно неможливості руху з позицій істинного пізнання, якщо взяти його знамениту апорію: «Стріла, яка летить, стоїть на місці», будуються на диференціюванні відстані, в результаті якого рано чи пізно стріла опиниться в точці і стане нерухомою. Чи так це насправді?

Чуттєве сприйняття руху фіксує, але вже буденна свідомість не задовольняється тільки сприйняттям і, спираючись на формальну логіку та використовуючи арифметику, сумуючи стани спокою, отримує спокій, відірваний від руху. Але чому тоді ми переконані в тому, що рух абсолютний, а спокій відносний?

Бути відносним – означає відноситись до чогось, залежати від цього чогось, бути пов'язаним з ним. Виявляється, що спокій не є самостійним, що він залежить від руху, а якщо так, то його визначення можливе через свою протилежність, тобто через рух.

Перш ніж визначити рух через спокій, а спокій через рух, показати їх пов'язаність і взаємну негачію, звернемось до вищої математики, яка якраз і займається диференціальним та інтегральним обчисленням. Результатом диференціювання є нескінченно мала величина. Це означає, що вона прагне до нуля, але ніколи його не досягає. В математиці ця величина називається похибкою і її ігнорують в диференціальних та

інтегральних обчисленнях, так як вона настільки, як вважається, мала, що не впливає на результат обчислення.

Виходячи із сказаного, можемо стверджувати, що спокій – це не відсутність руху, а нескінченно мала його величина. Ми можемо проігнорувати його і прирівняти до нуля, як ми це робимо в диференціальних та інтегральних обчисленнях. А це означає, що істинне пізнання світу як цілісності вимагає системного, діалектичного мислення, мислення, яке вбирає в себе всю розмаїтість світу і виражає цю розмаїтість в поняттях, які чуттєво не сприймаються. Врешті-решт, поняття внутрішньо суперечливі і цю суперечливість можна пізнати тільки розумом. Як зазначає Гегель: «я можу ділити матерію до нескінченності, але я це лише – *можу* – я її в дійсності не ділю до нескінченності» [2, с. 279].

І ще про системність мислення у виконанні Гегеля. «Ділимість, як можливість, є всезагальне; в ньому покладені як безперервність, так і негативність, або точка, але покладені як моменти, а не як самі по собі суті» [2, с. 279].

Таким чином, можемо зробити висновок, що вже в перших філософських вченнях античного світу ми знаходимо спроби понятійного мислення, призначення якого полягає в цілісному відтворенні розмаїтого світу. Всі зусилля з пошуку первоначала були пов'язані з потребою зрозуміти мінливий світ як цілісність. Спроби розв'язати цю проблему, поклавши в основу матеріальний елемент, чи природну стихію, з необхідністю вели до виходу за межі чуттєво сприйманих речей і занурення в стихію «чистого» мислення, яке існує як поняття.

Мислити поняттями, «понимать», мислити розумом, мислити розумно, розуміти означає спроможність рухатись в стихії «чистого», змістовного, а не порожнього, чи навіть пустопорожнього мислення. Антична філософія в особі досократиків демонструє нам важкий шлях визрівання понять, їх вилучення із щоденного чуттєво-практичного досвіду. Знання цього процесу становить важливу складову сучасного теоретичного осмислення світу.

Література

1. Аристотель. Метафізика // Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63-367.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб: Наука, 2001. 350 с.
3. Хлебніков Г., Степанов В., Глущенко Ю. Платонівська рефлексія філософії. *Вісник Донбаського державного педагогічного університету*. Випуск 1 (10). Серія: Соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства. Слов'янськ, 2019. С. 84-96.