

УДК 1.101.13

**ФІЛОСОФСЬКІ НЕКЛАСИЧНІ СТУДІЇ
XIX-XX СТОЛІТЬ ЩОДО ПІДХОДІВ
ДО ПРОБЛЕМИ САМОПІЗНАННЯ****PHILOSOPHICAL NON-CLASSICAL
STUDIES OF THE XIX-XX CENTURIES
ON APPROACHES TO THE PROBLEM
OF SELF-KNOWLEDGE****Чекаль Л. А.,**

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри соціальної роботи та
реабілітації, Національний університет
біоресурсів і природокористування
України (Україна, Київ),
e-mail: L_chekal@meta.ua,
ID:orcid.org/0000-0002-3081-3876

Chekal L. A.,

Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor, Associate Professor of the
Department Social Work and Rehabilitation,
National University of Bioresources and Nature
Management of Ukraine (Ukraine, Kyiv),
e-mail: L_chekal@meta.ua,
ID:orcid.org/0000-0002-3081-3876

Дана стаття присвячена завжди актуальній та невичерпній для людства проблемі самопізнання. У цій роботі подано дослідження неklasичних антропологічних студій щодо зазначеної проблематики у XIX-XX сторіччях. Розглянуто особливості підходів та контекстів проблеми самопізнання, які містяться у працях таких видатних мислителів, як С. К'єркегор, А. Шопенгауер, З. Фрейд, К. Юнг, Е. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр, О. Конт, Л. Вітгенштейн та інших. Відповідно до контексту концепцій зазначених авторів, до дискурсивних сфер даної статті залучено також аналіз використаних ними категорій та методологій. Розглянуто також аспекти впливу усвідомлення та опрацювання даної проблематики на людину в цілому, її соціальний вимір, стосунки з іншими людьми.

Ключові слова: свідомість, самосвідомість, рефлексія, воля, релятивність, іманентність, раціональність, несвідоме, сублимація, соціальна цензура, феноменологія, інтенційність, психоаналіз, екзистенціалізм, емпіризм, позитивізм, верифікація.

This article is devoted to the ever relevant and inexhaustible problem of self-knowledge for mankind. This paper presents a study of non-classical anthropological researches on this subject in the XIX-XX century. The autor reviews different approaches and contexts to the problem of self-knowledge featured in the works of such prominent thinkers as S. Kierkegaard, A. Schopenhauer, Z. Freud, K. Jung, E. Husserl, M. Heidegger, J. P. Sartre, O. Comte, L. Wittgenstein and others. In line with the context of the concepts of

these authors the discursive areas of the article also include an analysis of the categories and methodologies used by them. The author also examines the aspects of awareness and elaboration influence on a person as a whole, their sociological perspectives and relations with other people.

Keywords: consciousness, self-consciousness, self-reflection, volition, relativism, immanence, rationality, unconscious mind, sublimation, social censorship, phenomenology, intentionality, psychoanalysis, existentialism, empiricism, positivism, verification.

Першим з мислителів XIX ст., хто відверто виступив проти європейської метафізики та панлогізму і позначив добу антропологічно-іраціональної проблематики в філософії, - був датський теолог С. К'єркегор. Можна зазначити, що саме з його ім'ям пов'язане вкорінення на західному ґрунті проблематики східної парадигми філософування. Йдеться про суто людські, антропологічно-екзистенційні, релігійно-етичні проблеми: сенс життя, добро і зло, свобода і необхідність, віра та екзистенція. Вихідна позиція критики європейського раціоналізму в К'єркегора - це «гріх розуму», який у марних спробах осягнути суб'єктивність наштовхується на стіну. Тому суб'єктивна рефлексія має спиратись не на раціональність чи науку, а на віру. Саме віра уможливує сприйняття закритого для розуму. Актуалізується «*verum est, quia absurdum est*» К. Тертуліана. Оскільки через «гріх розуму» людина втратила залученість до Божественного «все можливо» і опинилась під тиском необхідності, вона має повернутись до віри, до Бога. Саме віра дає людині сподівання здолати жорстку необхідність, породжену пануванням розуму, детермінізму та раціональності. На відміну від Теодицеї Г. Лейбніца, де Бог теж відновлюється у Його функціях і статусі, - у С. К'єркегора Бог є суто іраціональним, або, коректніше - надраціональним. Людина не є спроможною сягнути своїм розумом задуму і дій Бога, трансцендентальності. На місце сократівської раціональної рефлексії («Пізнай самого себе») К'єркегор ставить морально-етичне «Вибери себе». Така рефлексія зумовлює ступінь зрілості особистості, яка здійснює вибір між людським і Божественним, між аморфним і досконалим, між тимчасовим і вічним.

Німецький представник волюнтаризму А. Шопенгауер розглядав світ виключно як людську уяву, як суб'єктивну реальність. За Ведами об'єктивна реальність - це тільки ілюзія, на кшталт буддистської «ковдри Майї». З точки зору А. Шопенгауера, за цією ковдрою ховається інший світ. Він не є уявним. При цьому для поєднання цих двох світів потрібне дещо інше, ніж раціональне пізнання та рефлексія. Людина ж як суб'єкт є присутньою у обох цих світах водночас. Її тіло постає для неї у двох певних іпостасях. По-перше, у зо-

внiшньому спогляданнi, чи в уявленнi, - воно є об'єктивним. А за умов внутрiшнього сприйняття, в iррацiональнiй рефлексiї воно постає як воля. А. Шопенгауер, таким чином, ототожнює акти волi та тiлеснi процеси. Іншими словами, тiло є об'єктивованою волею. Людина в процесi самопiзнання сприймає власне тiло водночас i як уявлення, i як волю. За А. Шопенгауером, за феноменами й речами-тiлами свiту уявлень ховається свiт волi. Таким чином А. Шопенгауер розглядає двоїстiсть свiту. Йдеться про справжнiй свiт, або ж свiту волi, - та свiт, схожий на ковдру Майї - свiт уявлень. Можна навести певну аналогiю з кантiвською "рiччю-у-собi", яка мислиться як сукупнiсть ноумену та феномену. Свiт уявлень, очевидно, i є тим самим феноменом. Водночас воля, сама по собi, постає кантiвським трансцендентним, закритим для рацiонального пiзнання ноуменом. Вона знаходиться поза свiтом причинно-наслідкових та просторово-часових вимiрiв. Отже, за А. Шопенгауером, є два свiти i вони є трансцендентними. При цьому воля постає iррацiональним, активним початком цiлiсної реальностi. Традицiйно у європейськiй метафiзицi таким началом конституювався Бог. Деякi онтологи покладались на матерiю як на первень. А. Шопенгауер розглядає волю як волю до життя, а, отже, вона є боротьбою, змаганням, суперництвом, i тому вона виповнена болем i стражданням. Якщо вона є первнем, то суто iррацiональним. У цьому контекстi самопiзнання, рефлексiя набувають характеру засобiв виживання iндивiда й роду. Розум же постає певним знаряддям, iнструментом реалiзацiї волi й продовженням її активностi. Воля безперервно спонукає людину до гонитви за здiйсненням бажань, i тому її тимчасове й iлюзорне життя виповнене бiллю, скрутою та стражданням.

На думку Шопенгауера, реальний iснуючий свiт не є досконалим. Він навiть не є ані розумним, ані прогресивним. Ми живемо у найгiршому з можливих свiтiв. Щастям, при цьому, - є лише мить, радше iлюзорна, нiж реальна. I тiльки митець спроможний на деякий час звiльнитись вiд марноти й страждань в процесi творчостi. Саме в художньому пiзнаннi iндивiд здатний втримати, вхопити волю, залучаючись таким чином до свiту iдей, якi захищенi у кожному феноменi «свiту уявлень».

Гносеологiчний волюнтаризм рефлексивної концепцiї А. Шопенгауера значною мiрою позначився як на «фiлософiї життя» Ф. Нiцше, так i на психоаналiзi З. Фрейда.

Ф. Нiцше, застосовуючи порiвняльний аналіз, вбачає у психiцi iндивiда наявною боротьбу двох начал: дiонiсiйного та аполлонiвського, якi, на його думку, є притаманними не тiльки давньогрецькому мiфологiзму, але й культурi в цiлому. Йдеться про опозицiю рацiонального (розумового, впорядковуючого, гармонiйного i свiтлого в нiй) та iррацiонального (вибух

стихийного, несвiдомого, екстатичного й емоцiйного в людинi). При цьому Ф. Нiцше надає перевагу дiонiсiйнiй iррацiональнiй стихiї. На погляд мислителя, перемога аполлонiвського начала в людинi й культурi тягне за собою повний декаданс i занепад. Воля постає домінантною щодо розуму. Ф. Нiцше оспiвує природне, тiлесне життя в усiх його виявах. Саме життя i є тiєю субстанцiєю, яка перебуває у безперервному русi, становленнi, яскравому виявленнi та боротьбi.

Рушiйною силою усiх свiтових процесiв, на думку Ф. Нiцше, є воля, яка є значно доскональшою й гармонiйною, нiж розум. Саме дiяльнiсть волi зумовлює можливiсть адекватного самопiзнання та самоствердження. Соцiалiзацiя призвела до пiдмини в людинi бiологiчних iнстинктiв на розум, перетворила її на хвору тварину. Але, на погляд Ф. Нiцше, тiло людини є бiльш потужним чинником, нiж розум. I, в цьому сенсi, критерiями iстини мають бути цiнностi життя та волi. Процес пiзнання та самопiзнання перетворюється при цьому на спрощення свiту i себе, яке забезпечує ефективнi практичнi дiї. Iстина, таким чином, стає знаряддям. iнструментом для успiшної дiяльностi, а отже - набуває релятивностi. Вона тут втрачає свою цiннiсть, порiвняно з найцiннiшим - життям.

Аналіз iррацiональної рефлексiї З. Фрейда пов'язаний з конституюванням несвiдомого, пiдсвiдомого (Воно) як глобального чинника в структурi психiки та й в усiй життєдiяльностi людини. «Воно» розглядається Фрейдом як чотири шари iнстинктiв, рефлексiв й потягiв. Нижчий шар характеризується проявами «первісного дикуна», з його вибуховими афектами. Так, всеохоплюючий страх перед загрозливим невiдомим призводить до емоцiйних дiї. Ще один шар у структурi "Воно" пов'язаний зi спогадами дитинства - сукупнiстю емоцiйних дефiцитiв та нереалiзацiї, з комбiнацiї яких утворюються так званi "комплекси". З. Фрейд, спираючись на мiф про царя Едiпа, аналізує "Едiпiв комплекс", який виникає в дитинствi. Так само впливає на доросле життя i комплекс вiдмови в любовi до дитини, зумовлений, примiром, ранньою втратою батькiв. Зазначається тут i про нацiональнi й расовi iнстинкти, якi можна тлумачити як особливостi ментальностi певної нацiї або вияви несвiдомих вподобань даного етносу. Визначальним чинником вищого шару структури несвiдомого є сексуальний iнстинкт, або "лiбiдо". Присутнi у структурi "Воно" й iншi пiдсвiдомi чинники: честолюбство, потяг до влади, тощо. Усе зазначене i утворює "темну масу Воно" - найпотужнiшу частину психiки людини. З. Фрейд розглядає психiку як сукупнiсть "Воно", "Его" та "Супер-Его". За характером взаємодiї несвiдомого (Воно) та свiдомостi (Его) Фрейд розрiзняє два типи особистостей стосовно усвiдомлення, сублiмацiї (трансформованої реалiзацiї) чи

витіснення підсвідомих потягів та інстинктів. Передусім йдеться про “сублімуючий” тип особистості, яка, усвідомивши певну частину своїх потужних несвідомих потягів, знаходить сили для їхньої непрямой реалізації у будь-якій сфері діяльності, чи у творчості. Так, приміром, на думку Фрейда, мистецтво - є компенсацією нереалізованого лібідо. Другим типом особистості є «витісняючий». Йдеться про людей із загострено проявленою совістю. Вони соромляться своїх несвідомих потягів і, не дозволяючи реалізуватись, повертають назад у підсвідомі структури. Така ситуація призводить до формування неврозів. Розвиваючи психоаналіз, З. Фрейд розробив низку психотерапевтичних заходів, які застосовував у лікуванні психічних розладів.

На думку З. Фрейда, найслабшою ланкою в структурі психіки, є свідомість, або “Его,” на яке тисне “темна маса Воно”, намагаючись домогтись усвідомлення та прямої чи сублімованої реалізації. На вразливе «Его» тисне також і «Супер-Его», або соціальна цензура, моральні норми з їх вимогами й табу. «Супер-Его» є певною маскою, за якою ми приховуємо власне несвідоме, соромлячись його проявів. Свідомість (Его) грає, за Фрейдом, в структурі психіки другорядну роль, у порівнянні несвідомим. Через свою вразливість та нестабільність свідомість людини увесь час перебуває у певній двоїстості. В цьому і виявляється специфіка психічної рефлексії.

Свою концептуалізацію проблеми самопізнання та структури психіки подав послідовник З. Фрейда швейцарський психоаналітик К.Г. Юнг. Досліджуючи особливості людських сновидінь, він дійшов висновку, що існують психічні явища, які не обмежуються нашими уявами про простір та час. Психіка людини не залежить від таких обмеженостей, як тримірність простору й часу, вона не детермінується фізичними законами. Для К. Юнга, як і для будь-якої віруючої людини, є очевидним, що й після смерті тіла психіка індивіда у своїх трансформаційних формах продовжує існувати. Таким чином, К. Юнг додає до фрейдистської структури психіки ще один, «надперсональний шар психіки».

Звернувшись до соціально-історичних детермінант психіки та поведінки людини, К. Юнг вирішує концептуалізувати свої погляди щодо національно-расових особливостей ментальності людей. Він здійснює порівняльний аналіз психіки європейців та американців. При цьому мислитель формулює перспективні висновки щодо особливостей співвідношення раціонального та ірраціонального в процесі рефлексивного аналізу.

Німецький філософ Е. Гуссерль з феноменологічних позицій розглядає рефлексію як універсальний спосіб аналізу свідомості. Якщо в І. Канта категорія “феномен” є синонімічною до категорії “явище”, то в Е. Гуссерля

категорія “феномен” залучається з метою дослідити саму свідомість, безвідносно до індивіда. Це - трансцендентальну свідомість, узагальнена і об’єктивна. Вона є певною сукупністю правил функціонування людської свідомості. Існування зовнішнього світу при цьому не береться до уваги. Сприймаючи певний контекст, свідомість сприймає, за Е. Гуссерлем, не самий його зміст, а потік феноменів. Для людини він є очевидною даністю - тобто, сприймається, приміром, не зміст речення лектора, а його інтонація, жести, кольори одягу, запах парфумів. Йдеться про інтуїтивну рефлексію. Саме інтуїцію Е. Гуссерль застосовує як метод дослідження свідомості. Сприймаючи реальність, ми маємо справу одиничними фактами. А в інтуїції, за Е. Гуссерлем, маємо справу з «ейдосами», або - сутностями, які є вже загальним, а не одиничним. Щодо фактів ейдоси первинні. Вони апріорні і не залежать від фактів. На думку Е. Гуссерля, сутності уможливають існування одиничних фактів за аналогією з платонівським «світом речей». Очевидно, наявність раціоналізму у вищенаведених міркуваннях Е. Гуссерля надає нам підстав вважати феноменологічну рефлексію ірраціонально-раціональною.

Якщо звернутись до концепції екзистенційної рефлексії М. Хайдеггера та Ж.-П. Сартра, то знаходимо тлумачення її як джерела неадекватного самоусвідомлення людини. Такий контекст свідчить про принципову ірраціональну реакцію з боку екзистенціалістів щодо науково-теоретичного пізнання. Єдиною реальністю вони визнають «екзистенцію». Йдеться про буття людини в усій невимішеності її наявних відчуттів, яке ніби зафіксоване саме тут і зараз.

В класичній філософії наявні принаймні дві онтологічні концепції, які розгортаються, починаючи з категорії «буття» (в елеата Парменіда і німецького класика Г. В. Ф. Гегеля). Буття вони мислили як об’єктивне ідеальне начало. У хайдеггерівському «Час і Буття» філософ з ірраціоналістичних позицій формує антропологічну онтологію людини, розпочинаючи її з категорії “небуття”. І це - не метафізичний буттєвий первень, а буття людини, її екзистенція. У М. Хайдеггера бачимо чуттєво-інтуїтивне сприйняття реальності-екзистенції. При цьому дана реальність є “небуттям”. Буття людини тут є принципово іншим, ніж наявне буття речей, хоча й проявляється воно через свою відкритість світу та нерозривний органічний зв’язок з ним. Індивід переживає не тільки цілісність своєї екзистенції, але й буття іншого.

Структуру людського буття в її цілісності М. Хайдеггер позначає як «турботу». Вона може бути розглянута як сукупність трьох буттєвих складових: «буття-у-світі», «забігання уперед», «буття-у-іманентно-світовому-сущому». Людське буття відрізняється від

будь-якого буття речей тим, що постійного тікає від себе уперед. Воно завжди є чимось більшим, ніж воно є даної миті. Проектуючи себе наперед, воно стає можливістю. Людський простір і людський час відрізняються від «фізичного простору і часу» своїм суб'єктивним виміром. М. Хайдеггер виокремлює три моменти людського часу. Минулий час є відповідним до «буття-у-світі». Майбутній час характеризується «забіганням уперед». А «буття-у-іманентно-світовому-сущому» фіксує теперішній час. Щодо минулого часу тут мають місце асоціації з покинутістю. Теперішній час асоціюється з приреченістю до сущого, а майбутній - з проектом. При цьому людина не здатна сприймати і цінувати кожну мить свого наявного буття, - вона перебуває у згадках про минуле, яке вже є небуттям, або сподівається на краще майбутнє, яке ще не стало буттям, а тому теж є небуттям. Таким чином, людина не переживає й не цінує саме буття, оскільки перебуває у небутті. Ця нестабільність породжує неспокій і турботу, які викликають у людини «метафізичну нудоту»: в неї паморочиться у голові від безперервного плину над поверхнею буття. Під тиском чужих думок, пріоритетів і впадощів, під анонімним впливом спільноти чи соціуму людина втрачає відчуття своєї екзистенції - справжності, цілісності, буття. В полоні небуття її охоплюють тривога і страх. У своїй турботі людина потрапляє в глухий кут межових ситуацій. Але саме в них, коли вона опиняється між життям та смертю або відчуває безвихідь, провини і страждає, - актуалізується екзистенційна рефлексія. Йдеться про реалізацію можливості чуттєвого самопізнання, самовиявлення, коли індивід повертається до власної екзистенції, відкриває своє справжнє буття, пізнає його. Концепцію людського небуття-буття М. Хайдеггера продовжив Ж.-П. Сартр у книзі «Буття та Ніщо».

Розглядаючи таку важливу функцію екзистенції, як комунікація, Ж.-П. Сартр вбачає «буття з іншим» впланованим в структуру мого буття, а це зумовлює можливість для суб'єктивної екзистенції розкриватись в процесі неформального спілкування з іншою екзистенцією. Підчас чуттєвого, щирого спілкування істина твого існування сприймається іншою людиною. Проливається світло на іншу суб'єктивну екзистенцію, яка стає можливістю бути іншим, обираючи різні проекти майбутнього. Так здійснюється, на думку Ж.-П. Сартра, екзистенційна свобода, яка є спроможністю обирати себе, але іншого себе. Це і є моральний вибір, коли людина, ризикуючи, чинить на власний розсуд. На цьому шляху її переслідують відчуття страху і тривоги, які маємо сприймати як платню а свободу.

В процесі формального, поверхневого спілкування такої глибинної взаємодії екзистенцій не відбувається, вони лишаються прихованими. Люди прагнуть благ, слави, статусів, пере-

творюючись на функцію і навіть сутність цих чинників. І якщо людина не отримує бажаного, вона визначає себе, свою сутність негативно, стає для себе несправжньою. Індивід позиціонує себе не як «Я є», а як «Я маю (або не маю)». Втрачаючи можливість екзистенційної рефлексії, людина ніде не відчувається такою самотньою, як у натовпі.

Усі чотири історичні форми позитивізму позиціонувались як критичні щодо класичної метафізики. Але вони були опозиційні і щодо неklasичних антропологічних концепцій. Першими позитивістами, які висунули програму реконструкції філософії, були англійці Г. Спенсер і Дж. Ст. Мілль, а також французький засновник соціології О. Конт. Програма позитивної філософії обґрунтовувала заперечення метафізики як теорії, яка виходить із визнання існування та можливості пізнання об'єктивної реальності. О. Контом було розмежоване метафізичне і позитивне знання. Метафізика в контексті науковості оголошувалась приреченою на крах, бо наука, на думку позитивістів, не потребує філософської підтримки і має спиратись тільки на себе. Традиційна ж метафізика з її проблематикою, на їх погляд, не має користі. Треба побудувати нову філософію, яка має бути продовженням тієї діяльності, яку здійснюють представники природничих та суспільних наук. Вона має виконувати лише позитивні (прикладні) функції, обслуговуючи науки. Якщо метафізика намагається, на відміну від науки, аналізує, що є сутністю явищ та речей світу, то наука відповідає на питання про те, як відбуваються процеси у явищах та як вони існують. Категорія «позитивне» мислилась О. Контом як фактично дійсне, безсумнівне і при цьому корисне та конструктивне. Йдеться про те, що можна спостерігати і водночас - про те, що має утилітарне значення. В цьому сенсі рефлексія, за концепцією першого позитивізму, є сукупністю конкретно-природничого наукового знання про свідомість людини та особливості її процесу пізнання. Філософія самостійно не спроможна здобути свій матеріал. Вона отримує його саме через конкретні науки. Специфіка метафізичного абстрактного знання, його принципова відокремленість й віддаленість від емпіричного фактичного матеріалу призводить до втрати філософією можливості виробити власні коректні істини. Вона має сенс тільки як чинник узагальнення конкретно-наукових знань. Позитивна філософія повинна отримувати результат своїх пошуків через емпіричний досвід шляхом виявлення законів, за якими відбувається мислительна діяльність. І таким чином ми отримуємо коректне знання щодо загальних правил, які мають спрямовувати пошуки свідомістю істин про світ та саму себе. Такі загальні розумові правила, мають бути найширше сприйняті і застосовані в різних соціальних (політичній, моральній, тощо)

сферах і це буде запобігати, на думку О. Конта, розумовій анархії та різного роду суспільним кризам. Отже, метою позитивної філософії, за О. Контом, має бути систематизація людського життя. А Дж. С. Мілль вбачав цю мету у встановленні принципів впорядкування явищ у свідомості людини.

“Друга хвиля” позитивізму з’явилась на початку ХХ століття під час і після великих наукових відкриттів, що змінили існуючу наукову картину світу. Австрійський фізик і філософ Е. Мах, вважаючи науку спробою економного використання досвіду, наголошує на необхідності для неї, по-перше, рішуче позбутись метафізичних конструкцій і, по-друге, завдяки методам, які дозволяють водночас стисло й в найкоротший термін описати максимальну кількість фактів, - заощадити на досвіді, застосувавши замість нього понятійну репродукцію та передумання фактам. Йдеться про залучення однієї стислої формули для широкого застосування в межах процедури – замість величезної кількості дослідної роботи з обробки фактів. На думку Е. Маха, пізнання в цілому та рефлексія, зокрема, є процесом прогресивної адаптації людини до середовища. Наука ж в цьому контексті є адаптацією ідей до певної сфери досвіду. Найбільша частина концептуальної адаптації відбувається несвідомо і зумовлюється переважаючою кількістю сенсорних фактів. Деякі нові, незвичні й особливі феномени, що контрастують зі звичайними фактами, привертають до себе увагу і діють як стимул, який, маючи практичні мотиви, породжує інтелектуальний дискомфорт та бажання здолати дисонанс чи суперечність. А це, у свою чергу, призводить до нової концептуальної адаптації. Так відбувається процес інтенціональної понятійної адаптації, тобто дослідження. Виникнення проблем, за Махом, є результатом неузгодженості між думками та фактами, або ж і між самими думками. Результатом процесу пізнання чи, зокрема, рефлексії, - є «елементи мислення», які здатні подати картину дослідження як певну цілісність. Щодо метафізичних констант, таких як абсолютний простір, абсолютний час, детермінізм чи атомізм, - то Мах вважає їх «концептуальними примарами», породженими середньовіччям. Такі думки Е. Маха є цілком синонімічними фізичним поглядам А. Ейнштейна. Отже, із картою царини різнобарвних кольорів, звуків, смаків, ароматів, які є присутніми у даному просторі і даному часі, наша пам’ять і мова виокремлюють більш-менш сталі й неодноразово повторювані комплекси елементів мислення, які зрештою і є тими «речами» чи «тілами», яким ми надаємо певних імен.

На думку іншого представника другої хвилі позитивізму швейцарського філософа Р. Авенаріуса, процес пізнання – є, з одного боку, інтродукцією – тобто перенесенням побаченого, почутого ззовні – в глибини іманентних

структур самого індивіда, який сприймає себе й оточення. З іншого боку, процес пізнання є принциповою координацією, тобто емпіричною адаптацією нервової системи індивіда до середовища. Це певна процедура відновлення рівноваги в процесі взаємодії індивіда та оточуючого середовища. Йдеться про адаптаційний процес біологічного рівня, де розбіжності між фізичним та психічним є несуттєвими. Щодо нашого «Я», то воно не має категоріальних апріорностей, на відміну від уявлень І. Канта. Воно є комплексом наших уяв, який ми отримали в результаті нашої успішної адаптації до себе та оточуючого середовища. При цьому центральним загальним поняттям, у контексті якого можна конституювати усє суше, - є «відчуття».

Третя хвиля позитивізму, яка актуалізувалась у 20-30-х роках ХХ ст., - це неопозитивізм. Найвідомішими з представників цієї течії є учасники Віденського гуртка (М. Шлік, Р. Карнап, Л. Вітгенштейн). З творчістю значених філософів пов’язані такі популярні категоріальні сполучення, як «система верифікації», «лінгвістичний аналіз» або «мовний позитивізм». Йдеться про те, що у працях цих філософів (йдеться передусім про «Логіко-філософський трактат» Л. Вітгенштейна) розглядаються проблеми розбіжностей у мові та мисленні, співставлення судження та емпіричних (атомарних) фактів. У цьому зв’язку розгортається аналіз коректності наукових суджень та ступеня науковості даної сфери знань. Саме для такого аналізу і була створена опційно-досконала система логічної перевірки істинності (або відповідності до атомарних емпіричних фактів) - система верифікації. Оскільки в основу такого аналізу покладається можливість доведення істинності наукових суджень з різним рівнем абстрагування шляхом їхньої верифікації – спеціально розробленої логічної конкретизації аж до найпростіших конкретних понять – атомарних (фактів), - то видається очевидною спроба неопозитивістів ґрунтуватись на вихідній позиції розуміння нашої свідомості як дзеркала, або екрану, на якому може відобразитись оточення. Але ж ще І. Кант глибоко й переконливо проаналізував процес пізнання як активну діяльність суб’єкта зі специфічного перетворення реальності. Тому природньо, що в процесі верифікації виявилось, що не тільки високоабстрактні філософські, але й значна кількість абстрактних суджень з різних сфер знання не піддаються такій, хоча й логічно досконалій, верифікації. Зміст таких суджень принципово не піддається конкретизації. І це пов’язане передусім із тим високим рівнем абстрагування, який є необхідним для оптимальної інтерпретації даного змісту. А тому подібні критерії коректності-науковості знання (і передусім – метафізичного) з часом були знеохочені. При цьому неопозитивісти сформулювали нагаль-

ні у своїй переконливості проблеми людства. Йдеться про проблему порозуміння між людьми різних мов, традицій, культур. У цьому контексті не останньою за своєю значущістю видається актуалізації проблеми вдосконалення «мовних каркасів» з метою запобігання міжлюдських антагонізмів. Очевидно, саме такі ідеї в подальшому зумовили спроби створення штучних мов міжнародного спілкування, на кшталт «есперанто», а можливо - нових інформаційних технологій й мов.

Список використаних джерел

1. Гуссерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки. Київ: ППС-2002, 2009. 356 с.
2. Кант І. Рефлексії до критики чистого розуму. Переклад з німецької: І. Бурковський. Київ: Юніверс, 2004. 464 с.
3. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Книга 2. СПб: Сирин, 1990. 416 с.
4. Причепій Є. М., Черній А. М., Чекаль Л. А. Філософія. Підручник. Вид. 3-тє. Київ: Академвидав, 2009. 592 с.
5. Фихте Й. Г. Философские произведения. Москва: Академический проект, Гаудеамус, 2013. 504 с.
6. Фрейд З. Психология бессознательного. Москва: Просвещение, 1990. 448 с.
7. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Москва: АСТ, 2015. 928 с.
8. Хайдеггер М. Время и Бытие. Москва: Республика, 1993. 447 с.
9. Шопенгауэр А. Собрание сочинений в пяти томах. Том 1. Перевод: Ю. И. Айхенвальда. Москва: Московский клуб, 1992. 672 с.
10. Юнг К. Г. Архетипи і колективне несвідоме (Переклад українською). Львів: Астролябія, 2012. 588 с.

References

1. Husserl' E. Dosvid i sudzhennya. Doslidzhennya henealohiyi lohiky. Kyiv: PPS-2002, 2009. 356 s.
2. Kant I. Refleksiyi do krytyky chystoho rozumu. Pereklad z nimets'koyi: I. Burkovs'kyu. Kyiv: Yunivers, 2004. 464 s.
3. Nytsshe F. Po tu storonu dobra y zla. Knyha 2. SpB: Syryn, 1990. 416 s.
4. Prychepiy YE. M., Cherniy A. M., Chekal' L. A. Filosofiya. Pidruchnyk. Vyd. 3-tye. Kyiv: Akademydav, 2009. 592 s.
5. Fykhte Y. H. Fylosofskye proyzvedenyua. Moskva: Akademycheskyu proekt, Haudeamus, 2013. 504 s.
6. Freyd Z. Psykholohyya bessoznatel'noho. Moskva: Prosveshchenye, 1990. 448 s.
7. Sartr Z. H.-P. Bytye y nycho. Moskva: AST, 2015. 928 s.
8. Khaydehher M. Vremya y Bytye. Moskva: Respublyka, 1993. 447 s.
9. Shopenhauer A. Sobranye sochynenyu v pyaty tomakh. Tom 1. Perevod: YU. Y. Aykhenva'da. Moskva: Moskovskyy klub, 1992. 672 s.
10. Yunh K. H. Arkhetypy i kolektyvne nesvidome (Pereklad ukrayins'koyu). L'viv: Astrolyabiya, 2012. 588 s.