

ФУНДАМЕНТАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

УДК 111; 130.3

Віктор Петрушенко
Національний університет “Львівська політехніка”

ЧОМУ – МЕТАФІЗИКА? (ДО ПИТАННЯ ПРО ПРИЧИНИ ТА НАСЛІДКИ МЕТАФІЗИЧНОГО РЕНЕСАНСУ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ)

© Петрушенко В., 2008

Констатовано, що сучасна філософія знову звернулася до метафізики після того, як у XIX ст. метафізику розглядали як територію вигадок та догматизму. Вдумливий аналіз процесів мислення, істотних характеристик та проявів людини засвідчив сьогодні виправданість використання у філософських дослідженнях звертань до безмежного, безумовного та надприродного.

Ключові слова: безмежне, безумовне, надприродне, цілісне мислення, метафізичні зацікавлення.

Viktor Petrusenko. Why metaphysics? (About the question of causes and consequences of the metaphysic renaissance in contemporary philosophy).

In the article is stated that contemporary philosophy came back to metaphysics after the period of XIX century when metaphysics was understood as territory of fiction and dogma. Meditative analysis of cognitive processes, substantive characteristics and manifestations of human being assured excuse of contemporary using of address towards unbounded, irrelative and supernatural in philosophical studies.

Key words: unbounded, irrelative, supernatural, whole thinking, metaphysical interest.

Метафізика – одна із давніх складових частин філософії, проте – із дещо сумнівною, або ж, принаймні, суперечливою репутацією (історичні перипетії метафізики певною мірою висвітлені в [18, с. 402–408]). З одного боку, її засновник Арістотель відразу ж надав їй титул „першої філософії”, а з іншого, історична доля метафізики була до певної міри сумною, оскільки саме її інколи розглядали як уособлення чогось протирозумного, антинаукового, догматичного і надуманого. Як відомо, термін „метафізика” запропонував у I ст. до н. е. Андронік Родоський, який, створюючи повний кодекс праць Арістотеля, наштовхнувся на факт наявності в них двох трактатів із схожою тематикою: один мав назву „Фізика”, а інший стосувався того, що йде за фізикою. Андронік і вжив вперше вислів „мета-та-фізика” – „те, що йде за фізикою” [21, с. 19–20]. Суто технічна (та навіть механічна назва) згодом виявилась дуже вдалою і влучною, оскільки в трактаті насправді йшлося про понадфізичні сутності – про начала буття як такого, про світовий першодвигун, про світобудову тощо. [20, с. 9–10] Згодом почав проступати й інший, спочатку не зовсім помітний аспект цієї назви: „фізис” давньогрецькою мовою означає „природа”; в прямому значенні – це є те, що здатне розбухати, розширюватись, довільно зростати (пор.: слов’янське слово – „при – родах”), тобто бути живим, рухомим, динамічним [25, с. 180–181]. Відповідно, якщо метафізика позначає те, що виходить за межі фізичного, тоді воно набуває якостей, протилежних динамічному. Цей аспект у змісті і значенні метафізичного вперше почав виявляти й акцентувати Гегель, а після нього – О. Конт, Дж.Ст. Мілл, К. Маркс та ін. [4, с. 133–147; 5, с. 40; 18, с. 402]. Отже, метафізика за критично-іронічного ставлення до неї постає за своїми спрямуваннями дещо одіозною: вона полює за примарними, неспостережуваними (а тому – вигаданими, ілюзорними) сутностями, а щоби підвести під

такі вигадані сутності переконливу підставу, їм ще й надавались якості незмінності, вищості та остаточності [13, с. 13–18]. Тому те, що іменувалось метафізичним, поставало понадприродним у двох значеннях: а) нефізичного, неспостережуваного; б) застиглого, остаточного.

Обидва значення в сутності метафізичного сприймалися і оцінювались позитивно цілою низкою епох та напрямів європейської філософії: антична філософія в особі більшості своїх представників була переконана в тому, що найперші засади світу не можуть збігтися із жодним реальним явищем, а до того ж ці засади повинні бути незмінними задля того, щоби світ в своєму плині не зник. Більшість античних філософів не могли погодитись із намаганнями прямо редукувати духовне до матеріального, тому прагнули якоюсь мірою виводити характеристики духовного за межі матеріально-тілесного. Особливо це наголошувалося в платонізмі та в провідних течіях пізньої античної філософії, що відкрили явище автономії людського розуму (духу) щодо реальних умов та обставин життя людини. Ще більшого пієтету здобула метафізика в духовній культурі європейського (і не тільки) середньовіччя, де, як відомо, філософія трактувалась як „наука всіх наук”, основним завданням якої було збирання численних знань та наук, їх осмислення, опрацювання із подальшим передаванням в розпорядження теології. Теологія поставала розумною, теоретичною („науковою”) складовою релігії, а метафізика, як складова філософії, виявлялась найбільше наближеною до теології, тому – найкращою частиною філософії, найбільше важливою, складною та вшанованою.

Таке – дещо піднесене – ставлення до метафізики зберігалось певною мірою і в наступні історичні часи: в епоху Відродження та Нового часу [18, с. 403]. Не тільки Р. Декарт, але й представники просвітництва, німецької класичної філософії віддали шану метафізиці. У класифікації наук Х. Вольфа метафізика як і раніше мала титул „першої філософії” [10, с. 8–9]. Г. Гегель, якого переважно розглядають як „панлогіста”, стверджував, що та логіка, яку він розробив та утверджував, тобто діалектична логіка, і є справжньою метафізикою [4, с. 120]. Проте саме Г. Гегель зробив багато задля дискредитації традиційної метафізики: як вже згадувалось, він виявив та піддав дошкульному критичному аналізу претензію метафізичних сутностей на незмінність, вічність, тобто – на перебування за межами змін, простору й часу. У школах гегельянства, які утворились ще за життя Г. Гегеля, критичне ставлення до метафізики набуло ще більших масштабів, особливо у так званих „молодших гегельянців”. Рішучий же удар метафізиці нанесли деякі філософські напрями ХІХ ст., які орієнтувались на, як тоді здавалось, „всепереможний” рух науки. Позитивізм, марксизм, природничий матеріалізм, неокантіанство, спираючись на досягнення наук, затаврували метафізику як свого роду інтелектуальний анахронізм. А.Шопенгауер в своїй програмній праці „Світ як воля та уявлення” наполягав на тому, що людина може вести більш-менш виправдані розмови лише про те, що вона в той чи інший спосіб могла сприйняти, і не інакше. О. Конт, як відомо, наполегливо боровся із метафізикою як історичною формою пізнавальної діяльності. Він засуджував обидві сторони метафізичного мислення – і орієнтацію на неспостережувані, а отже, вигадані сутності, та його догматичну схильність до оперування незмінними сутностями [13, с. 14–15]. Нищівну критику метафізики, знову-таки у двох її виявленнях, розгорнули засновники марксизму: весь свій полемічний талант та ерудованість вони спрямували на руйнування метафізичних орієнтацій, наполягаючи на матеріальності світу та на його динамічній, рухливій природі. „Для діалектичної філософії, – писав Ф. Енгельс, – немає нічого раз і назавжди встановленого, безумовного, святого” [18, с. 407–408]. Тривалий час (напевне, й нині) найбільшим звинуваченням своїх філософських опонентів у вустах марксистів було звинувачення у метафізичному мисленні або у схильності до породження метафізичних (читай – примарних) сутностей. У реальній соціальній практиці марксистів у країнах „перемігшого соціалізму” таке звинувачення спричиняло трагічні наслідки, оскільки схильності до метафізичного мислення сприймалися як ознака ворожої класової позиції. Неокантіанці марбурзької школи вважали метафізику (разом із онтологією) атавізмом – пережитком історично минулого невігластва. Філософськи орієнтовані науковці, прихильники психологізму та емпіризму, попередники аналітичної філософії, – всі одностайно засуджували метафізику, висловлюючись на її адресу винятково негативно та піддаючи її положення іронічній і нищівній критиці. На хвилі таких

панівних настроїв метафізика опинилась на маргіналіях історико-філософського процесу. Її сповідування розцінювалось як ознака реакційності, догматизму та невинного консерватизму. Таке ставлення до метафізики нібито підтверджувалось тим, що від неї вперто не бажали відмовлятися представники релігійної філософії (яких майже ототожнювали із представниками „релігійної реакції”) та особи містичного спрямування (як-от А. Бергсон). У цей час слова „метафізика”, „метафізичний” набули специфічного значення: так називали все те, що виходило за межі емпіричних чи експериментальних верифікацій. У своїх дослідженнях, присвячених Ф. Ніцше, М.Хайдеггер назвав його останнім метафізиком у тому сенсі, що Ф.Ніцше піддав сумніву та активній критиці цінності класичної європейської культури, вважаючи їх лицемірними, нещирими. Прив’язавши усі та усілякі прояви культурних та духовних явищ до проявів та потреб життя, Ф. Ніцше намагався усунути будь-які понадвітальні сутності, проте саме життя, а особливо його силу та внутрішню динамічну потужність звів до найвищого та позаемпіричного явища [27, II, с. 227]. Здавалося б, метафізику поховали назавжди.

Проте на початку ХХ ст. все частіше почали з’являтися праці, в яких метафізику знову не просто намагались реабілітувати, а й підносити над іншими філософськими напрямками та дисциплінами. М. Хайдеггер, М. Шелер, Н. Гартман, Е. Муньє, вже згаданий А. Бергсон, неогегельянці у Франції та Англії, навіть деякі представники аналітичної філософії звертались до метафізики як важливої галузі філософського пізнання, не піддаючи жодному сумніву її філософський статус. М. Хайдеггер у 1927 р. прямо писав про те, що в той час всюди „проголошувалось відродження метафізики” [28, с. 17]. Своїми працями він достатньо переконливо проводив думку про те, що найперші засновки та постулати філософське мислення отримує із метафізичних вбачань, міркувань та інтуїцій, а вже потім воно їх переводить у пов’язаний та систематизований дискурс. Людина початково перебуває *в буттєвій очевидності*, яку вона не може ні здолати, ні звести до емпіричних підтверджень. За відсутності таких очевидностей у людини немає ні вихідного імпульсу, ні ґрунту, ні простору для розгортання виправданих міркувань. Просто кажучи, те, що *щось є*, що ми здатні бути всередині світового процесу, мати справу саме із таким станом речей, який нам наданий, – все це ми не можемо перевести в якийсь логічно доведений спосіб міркувань, а змушені просто прийняти як попередньо та апіорно наданий нам факт. У лекціях, присвячених основним проблемам феноменології, М. Хайдеггер як заслугу Е. Гуссерля виділяв введення ним поняття „категоріального апіорі” [29, с. 78–85]. Що це таке? Як відомо, Е. Гуссерль вважав, що будь-яке чуттєве переживання („ноеза”) набуває предметної визначеності та усталеності лише завдяки тому, що групується навколо предметного та смислового ядра („ноеми”). За вихідним змістом „ноема” постає як характеристика *регіону буття*, а загальною підставою для ноематичних змістів постає буття як таке. Ця думка Е. Гуссерля була істотно підсилена М. Хайдеггером, оскільки останній вважав, що лише відкритість буття як такого дає змогу людині сприймати будь-що предметно, у характеристиках своєрідного статусу буття наявності цього „будь-що” в світі, а не у тих характеристиках речей, що відповідають вітальним потребам живого ества для його виживання. Лише буття є тою характеристикою (якщо так можна висловитись), яка притаманна будь-чому і яка тільки і робить це будь-що доступним для сприйняття як окремого суцього, тобто в його специфічному буттєвому прояві. У той же час буття як таке очевидно виходить за всі межі та постає в окресленнях трансцендування. Лише за умов прилучення людини до буття як такого вона може не просто реагувати на явища реальності, а й сприймати їх як окремі види реального існування, тобто „вирізати” їх із буттєвої суцільності і оперувати ними у будь-яких їх змінних проявах та формах як саме із предметно-буттєвими явищами. Тому необхідно припустити, що відношення до буття не лише надає нам можливість перебувати в особливому статусі буття – в статусі „вартових буття”, „отвору у бутті”, а й виходити за всі конкретно-предметні та речові межі. Це відношення є первинним і безумовним, воно надається і постулюється, не будучи предметом емпіричних спостережень чи інструментальних процедур [25, с. 165–166]. Отже, *людське відношення до буття – це явище винятково метафізичне*. Його не можна перевести у послідовний раціоналізований дискурс, проте його можна проводити через дискурсивне осмислення будь-якого суцього і навіть усіх суцих, разом узятих.

Врешті, навряд чи хтось із зятятих емпіриків або й представників науки заперечуватиме той факт, що істинність знання в остаточному підсумку визначається лише встановленням відношення цього знання до буття: лише те знання може мати статус істинного, зміст якого підтверджується встановленням його відношення до буття. Здавалося б, в науках існують прості процедури такого встановлення: вимірювання, порівняння, введення у зв'язок нових явищ із вже відомими та дослідженими та ін. Проте, як виявляється, тут не все виглядає так просто: без “проекції” на певний рід буття ми не можемо не тільки виміряти будь-яке явище, а й виділити його з-поміж інших. До того ж, треба на чомусь ґрунтувати нашу впевненість у тому, що досліджуване явище може мати якусь розмірність. Окрім того, у будь-якому міркуванні ми завжди рухаємось якимсь “маршрутом” тобто якоюсь певною лінією зв'язків дійсності; чи можливий рух ще якимись іншими лініями? Якимись іншими маршрутами? – Такими питаннями дослідники можуть взагалі не задаватись, враховуючи загальноприйняті в певних науках стандарти та парадигмальні норми. А це значить, що науковці користуються певними матрицями для фіксації своїх фактуальних тверджень, а самі ці матриці лише постулюються. Підтверджу цю думку конкретним прикладом: сьогодні навряд чи хто із фізиків-теоретиків (і, звичайно, практиків) зможе дати таке визначення предмету фізики, яке би влаштувало якщо не всіх, то хоча б більшість фізиків. Проте реально фізики щось досліджують, доводять, стверджують, – на основі чого? – На основі постульованих (але не доведених і часто – не прояснених) тверджень, які виходять далеко за межі емпіричних фактів, оскільки будь-який фізик чудово знає, що явищу під назвою “фізика” не відповідають і не можуть відповідати ні окремі емпіричні факти, ні їх фіксована сукупність. Отже, предметно-буттєві проекції будь-яких явищ дійсності постають позамежною, тобто метафізичною умовою будь-якого конкретно наукового пізнання і дослідження.

Ще раз зосередимо увагу на тому, як розгортається абстрактно-логічне міркування: ми робимо фіксовану кількість мислених актів і доводимо міркування до певного завершення (результату). Замислимося: ми вирушаємо у мислений шлях, який ще не завершений, який щойно починається, але чомусь ми рухаємось саме у певному напрямі. Що нас веде? – Звичайно, можна тут перерахувати низку чинників, проте ми їх ніколи не переберемо всі і ніколи доконечно не визначимо умов здійснення актів мислення. Але в загальному сенсі можна стверджувати: ці акти не можуть бути повністю визначеними наявними і вже здійсненими почергово ментальними актами, оскільки за такого підходу будемо змушені визнати, що здійснюємо не міркування, а лише експлікацію того змісту, який вже імпліцитно наявний в якійсь думці. Врешті, при цьому навіть може не бути потреби у дискурсивному міркуванні. Тут присутній момент детермінації цілим: певним цілісним полем і потенціалом нашої ментальності, яке “дозволяє” в цьому випадку вести думку саме в певному напрямі. Цілісне мислення – це також винятково метафізична сутність, адже вона не фіксується (бо ж цілісність!) набором (чи сукупністю) елементів змісту.

Л. Вітгенштайн, як відомо, прийшов до ідеї цілісного мислення шляхом суто емпірико-аналітичних досліджень мови: спочатку він вимагав усунути із коректних наукових текстів присутність природної мови, проте прискіпливий аналіз мови засвідчив, що мова не функціонує у варіанті локальних, вирізаних із живої мовної практики фрагментів [1, розд. IV]. Тому, наприклад, “класичний” варіант пошуку умов виразу істини в мові науки, запропонований А. Тарським (“Сніг білий” є істиною тоді і тільки тоді, коли сніг білий”), насправді може призводити до невизначеності і парадоксів, оскільки вираз “Сніг білий” в різних мовних контекстах може виражати майже все, що завгодно, а взятий локально він взагалі втрачає сенс.

Подальші філософські та наукові розвідки в різних напрямках спричинили висновки про те, що як мовні, так і когнітивні структури в своїх вихідних якостях нам вроджені, а це значить, що ми їх скоріше актуалізуємо, ніж створюємо [24, с. 212; 30, с. 36–37, 58]. Це, знову-таки, значить, що багато чого в їх проявах і характеристиках ніколи не відкривається нам остаточо, і, отже, ми опиняємося в спробах осмислити їх у сфері метафізичної проблематики. Зробивши крок ще далі, ми повинні визнати, що ні наш статус буття, ні наші антропологічні засади і характеристики нами не запроваджуються на основі якихось окремих або часткових досвідів, а постають вкоріненими в такі структури буття, космосу, природи, які навряд чи будуть нами колись висвітлені із належною

прозорістю та завершеністю. Чи можемо ми в реальному житті та пізнавальному процесі уникати названих засад і характеристик, абстрагуватись від них? – До певної міри, звичайно, можемо. Проте цим абстрагуванням ми не усуємо їх присутності в нашому життєвому досвіді і не заблокуємо їх проявів: вони все одно працюватимуть, оскільки постають фундаментальними передумовами самої можливості такого досвіду. У цьому пункті наших міркувань доречно позначити ще один ракурс присутності метафізичних тем (сутностей) в нашому ставленні до дійсності: йдеться про можливість вимірювати світ, космос, універсум властивостями, здібностями та проявами людини.

Проте невідворотність наших зустрічей із метафізичними вимірами дійсності найвиразніше проявляються в наших осмисленнях саме людини і людського буття. Попри те, що сучасні погляди на людину все більше схиляють нас до визнання величезної ролі тих її базових характеристик і здібностей, які вона отримує генетично, ми все ж чудово розуміємо, що власне людський спосіб буття, суто людські форми діяльності генетично не запрограмовані. І річ тут не лише в тому, що людина не набуває людських навичок життя і поведінки поза суспільними зв'язками, а й в тому, що генетичне наслідування типів поведінки та способів життя фактично перекреслило би історію, тобто ті історичні зміни, які ми спостерігаємо в усіх сферах людського життя в міру поступу соціально-культурного процесу. Генетичні програми життєдіяльності зумовили би виконання однотипних дій та способів поведінки із покоління в покоління. Але належне усвідомлення цього факту повинно підказати нам і те, що власне людське, “людське як таке”, перебуває поза межами людської біологічної структури та організації. Звідси, наприклад, випливають тези Ж. Батая та Р. Штайнера стосовно того, що власне людське проявляється в своїй якості, так би мовити, незаплямовано лише тоді, коли закінчується тілесне життя, тобто після смерті (біологічної) [22, с. 88–89]. Якщо прийняти ці тези хоч із якимось ступенем виправданості, треба буде визнати, що оте саме людське виявляє себе як позатілесне, не спостережуване, тобто – метафізичне. Суть справи ускладнюється ще більше тим, що без якогось зрощення органічного, природного, тілесного в людині із отим позатілесним та метафізичним людини як такої немає, але таке реальне та міцне зрощення є або неможливим, або проблематичним. Насправді, як можуть перейти в органічні структури нашої тілесності символи релігії Стародавнього Єгипту, гармонійні окреслення Венери Мілоської або теореми геометрії Евкліда? Вони не є ні частиною нашого організму, ні його набутими інстинктами. Тому найважливіше в людині перед нашим допитливим поглядом ніби провалюється в безодню, що у відношенні до звичних епістемологічних настанов набуває відверто метафізичних характеристик.

З позиції становлення і розвитку людської особистості тільки прояви метафізичної зацікавленості та метафізичної перспективи робить духовний світ людини гнучким, актуалізованим, динамічним. У цьому випадку йдеться про те, що емпірично фіксовані нами прояви людини (наприклад, такі, як її діяльнісний універсалізм, здатність поставати суб'єктом власних дій та вчинків, людська можливість внутрішнього духовного засвоєння будь-яких реалій дійсності та ін.) вимагають визнати наявними в природі людини таких начал, які явно виходять за межі всіх тих якостей, які ми сьогодні можемо приписати матеріальному фізичному суцільному. Якщо вдуматись у кожну з наведених у дужках рису людського ества, то не обминути метафізичних міркувань: ні наявні наукові теорії та концепції, ні досвід матеріально-практичної діяльності не дадуть нам вагомих підстав для того, щоби пояснити їх науковими парадигмальними твердженнями та переконаннями. Наприклад, людські пізнання та мислення явно нехтують фізичними законами “близької дії”, на якій ґрунтуються усі сучасні природничо-наукові знання та твердження, а здатність людини від себе самої приймати якість рішення та здійснювати вибір напряму своїх дій змушує припускати наявність в ній якогось своєрідного центру індетермінізму. Отже, без метафізичного вектора людська життєдіяльність стає площинною, втрачає глибину та навіть тіньову проекцію, яка надає людському відношенню до будь-чого елемент таємничості, прихованості, глибинної вкоріненості. Врешті, можна стверджувати, що протягом всієї відомої нам історії ми стикаємось із впертими проявами метафізичних людських зацікавлень, які, звичайно, ніхто не вигадав та не нав'язав людині штучно. Навряд чи їх можна пояснити також такими не рідкісними в історії аргументами, як невігластво, шахрайство, свідоме введення людей в якусь

оману або розумовий морок (хоча, звичайно, не можна заперечувати наявність цих явищ у людському середовищі).

Як можна позначити наслідки означеного метафізичного ренесансу в сучасній філософії? – Передовсім, вказавши на поширеність у ній звернень до метафізики та проявів метафізичних зацікавлень. Як вже було відзначено, навіть представники аналітичної філософії в наш час не відсторонюються від метафізики: вони не лише проявляють поміркованість щодо метафізики, але й використовують у своїх дослідженнях такі типово метафізичні поняття, як позамежне, безмежне, невизначене та ін. [6, с. 32–34; 12, с. 176–177] Більше того, сучасний філософський постмодернізм до певної міри “експлуатує” тему метафізики, щоправда, позначаючи свої метафізичні екскурси спеціальним терміном “постметафізика” [9, с. 261–262; 19, с. 599–601]. Під “постметафізикою” здебільшого мається на увазі не “антиметафізика”, а метафізичні за сутністю теми, які при цьому позбавлені раціоналістичного підходу та прагнень максимальної експлікації обговорюваних проблем: “Важлива відмінність новітньої культури філософування полягає в іронії над амбіціозними претензіями декларувати остаточні відповіді на метафізичні питання про те, як належить людині жити, пізнавати, творити та ін.” [23, с. 54–56]. Не важко помітити, що в таких міркуваннях метафізичні проблеми сприймаються лише у варіанті прихильності до догматичних тверджень, а не у варіанті виявлення та визначення того, як понадфізичні чинники включаються в суто людські справи. Але й при цьому метафізика все ж залишається метафізикою, хоча у підходах до її проблематики постмодерністи відмовляються від більш-менш визнаних та виправданих застосувань апарата логіки для розмірковувань на тему “позамежного”, “непостережуваного”. Вони наполягають на тому, що істинно метафізичне повинно утворювати лише своєрідну тіньову сторону певних наших розумових утворень й такими залишатися без спроб висвітлити або прояснити цю сторону. Адже істинно метафізичне все одно залишиться тінню.

Проте важливо зазначити, що метафізичні зацікавлення та наголоси найбільшою мірою проявляються в усіх тих тематичних спрямуваннях філософії, які стосуються питань осмислення людського буття, людського становища в світі та людського самоосмислення. Зокрема вони не обминають і конкретних наук, особливо тоді, коли йдеться про їх явні та неявні засади, постулати та форми прояву в них людського відношення до буття.

1. Бибихин В.В. *Витгенштейн: смена аспекта*. – М., 2005. 2. Вольф Х. *Метафізика // Християн Вольф и философия в России*. – СПб., 2001. – С. 227–359. 3. Габермас Ю. *Залучення іншого: Студії з політичної теорії*. – Львів, 2006. 4. Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук*. – М., 1974. – Т.: Наука логики. 5. Гусев В.І. *Вступ до метафізики: Навч. посібник*. – К., 2004. 6. Делез Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия?* – М., 1998. 7. Данто А. *Ницше как философ*. – М., 2000. 8. Деррида Ж. *Голос и феномен*. – СПб., 1999. 9. *Энциклопедия постмодернизма*. – К., 2003. 10. Жучков В.А. *Метафізика Вольфа и ее место в истории философии Нового времени // Християн Вольф и философия в России*. – СПб., 2001. – С. 8–106. 11. Карцев И. *Жиль Делез. Введение в постмодернизм. Философия как эстетическая имажинация*. – М., 2005. 12. Козловски П. *Миф о модерне. Поэтическая философия Эрнста Юнгера*. – М., 2002. 13. Конт О. *Дух позитивной философии*. – СПб., 2001. 14. Корет Э. *Основы метафізики*. – К., 1998. 15. Лиотар Ж.-Ф. *Ответ на вопрос: что такое постмодерн?* // *Ad Marginem* '93. *Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской Академии наук*. – М., 1994. – С. 303–323. 16. Лиотар Ж.-Ф. *Состояние постмодерна*. – М. – СПб., 1998. 17. Манегетти А. *Мудрец и искусство жизни*. – М., 2007. 18. *Метафізика // Философская энциклопедия. Т. 3*. – М., 1964. 19. *Постмодернизм. Энциклопедия*. – Минск, 2001. 20. Пукикин В.Г. *Сущность метафізики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру*. – СПб., 2003. 21. Романенко Ю.М. *Бытие и естество: Онтология и метафізика как типы философского знания*. – СПб., 2003. 22. Свасьян К. *Европа: два некролога*. – М., 2003. 23. Соболев О. *Постметафізика – майбутнє філософії?* // *Філософська і соціологічна думка*. – 1993. – № 11–12. – С. 46–60. 24. Фукуяма Ф. *Великий разрыв*. – М., 2003. 25. Хайдеггер М. *Введение в метафізику*. – СПб., 1997. 26. Хайдеггер М.

Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. 27. Хайдеггер М. Нищие. – СПб., 2006. 28. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб., 2001. 29. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Томск, 1998. 30. Хомський Н. Роздуми про мову. – Львів, 2000.

УДК 140.8

Борис Домбровський

Національний університет “Львівська політехніка”

СИМВОЛ ТА ПОНЯТТЯ З ОГЛЯДУ СЕМІОТИКИ

© Домбровський Б., 2008

Проаналізовано зв'язок символу і поняття у межах семіотики. Показано, що символ еволюціонував до поняття. Стверджується, що в результаті еволюції відбулася зміна засобів вираження від естетичних знаків до знаків лінгвістичних. Вказані основні характеристики символу до появи поняття і після.

Ключові слова: символ, поняття, семіотика, знак.

Dombrovski Borys. Symbol and concept with standpoint of semiotics.

Relationship of the symbol and concept is analysed in border of the semiotics. It is shown that symbol evolved to concept. Becomes firmly established that as a result of evolutions has occurred change the facility of the expression from aesthetic sign to sign linguistical. The main features of the symbol is specified before appearance of the concept and after.

Key words: symbol, concept, semiotics, sign

Мета роботи – проаналізувати в межах єдиної теорії генезис поняття, яке веде свій родовід, на думку автора, від символу.

Спочатку скажемо, чому для аналізу вибрані символ та поняття. З історичного погляду це, здається, перші витвори, які виникли в результаті творчої діяльності людини і виразно були відчужені не за бажанням людини, а в силу своєї природи. І обидва ці витвори з часом “почали жити” в мовних шатах, одне – поняття – раніше, друге – символ – пізніше. Але якщо розширити мову, в якій знаходить свій вираз поняття, а також інші штучні витвори, що послуговували для вираження символу, до знакової системи, то отримуємо те середовище і ті ситуації, які звикло називають семіозисом.

Всі три поняття у назві статті – символ, поняття та семіотика – є проблематичними. Комусь може видатись, що принаймні “поняття”, яке становить початок та фундамент такої точної дисципліни, як логіка, є всебічно вивчене і не викликає застережень. Насправді ми лише успадкували від Сократа поняття та надалі його родовидову систематизацію у вигляді древа Порфірія, а також встановили відому всім залежність між змістом та обсягом поняття. А до того ж закули його у термін. Генезис та сутність поняття залишились не виясненими. Зокрема всім відомо, що поняття узагальнює, але що воно може узагальнювати при пустому обсязі, або навіть тоді, коли його обсяг складається з одного елемента? Про складність проблеми поняття свідчать також сумнозвісні універсалії [1, с. 413]. Можна сказати, що філософія їх прожила у Середні віки та й відклала до кращих часів, які так і не настали.

Як було зауважено вище, спільним для символу та поняття є їх знакова природа, а тому вони розглядаються з позицій семіотики. Але в семіотиці становище ще гірше, ніж у логіці з поняттям. На підтвердження висловленого звернемось до А.Ф.Лосева: “Виявилось, що само поняття знаку оточено десятками різних інших понять, надзвичайно близьких до теорії знаку, але таких, що зовсім не співпадають з нею. Виявилось, що в головах і мовознавців і немовознавців панує величезна плутанина з приводу всієї цієї термінології; хіба що тільки обиватель продовжує розуміти, що таке