

УДК 100.7

ПРЕДМЕТНІСТЬ ЗНАННЯ В ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОМУ ОКРЕСЛЕННІ

Віктор Петрушенко

*Національний університет "Львівська політехніка",
вул. С. Бандери, 12, м. Львів, 79013, Україна,
e-mail: polyfil@rambler.ru*

Доведено, що для належного осмислення й розв'язання таких традиційних проблем філософії, як співвідношення теорії та емпірії, природи судження і ролі мовної складової в діяльності людського інтелекту, потрібно здійснити епістемологічний аналіз явища предметності знання й пізнання. Предметність – проміжна ланка між сприйняттям та інтелектуальними актами, тому її аналіз дає змогу осмислити механізми взаємодії одного й іншого.

Ключові слова: теорія, емпірія, інтелектуальні акти, предметність.

Поняття предметності не є ні провідним, ні активно досліджуваним у сучасній філософії загалом й епістемології зокрема. І це попри те, що один з найчастіше згадуваних у філософських працях мислителів – Імануїл Кант – не лише запровадив це поняття, доводячи, що зміст знання безпосередньо пов'язаний не з "річчю-в-собі" (об'єктом), а з предметом, а й започаткував такими твердженнями відповідну історико-філософську проблематику. Відокремлення предмета й об'єкта в подальшій традиції німецької класики зумовило активне опрацювання проблематики трансцендентальної філософії, згідно з вихідними постулатами якої надійні знання можуть базуватися лише на тих "чистих" визначеннях, що їх зможе продукувати розум (свідомість) із себе самого (або наодинці з собою). Класична демонстрація того, як розум, що пізнає, працює з предметом, а також чому потрібно розрізняти об'єкт (річ) і предмет, – "Вступ" до фундаментальної праці Г. Гегеля "Феноменологія духу" [2, с. 41–50]. На хвилі обговорень цієї проблеми у філософії виокремилася низка інтелектуальних альтернатив, які так і не розв'язано на належному рівні. Ідеться про співвідношення емпірії й теорії, логіки й наочності, апіоризму й апостеріоризму, психологізму й логіцизму та ін.

Сьогодні філософи майже не вивчають означених проблем або принаймні не виявляють зацікавлення до їх актуалізації. Хвиля неklasичних і постмодерністських експериментів у філософії призвела до того, що тематичні альтернативи традиційної філософії вміщено у зовсім інший текст і контекст: як відмінності в межах відповідних мовно-інтерпретативних побудов, але відмінності динамічні, їх легко можна трансформувати в інші форми вияву – уже не як реальні проблеми, а лише як ракурси суб'єктивних підходів і трактувань [5, с. 327]. Проте від

того, що ми не помічаємо наявності й гостроти філософсько-світоглядних проблем, що набувають альтернативних форм вияву, вони навряд чи зникнуть або притупляться. Як так звані “вічні проблеми”, вони знову виникають на кожному повороті історичного розвитку філософії, своєю альтернативністю окреслюючи дистанцію наших інтелектуальних експериментів і ту “топографію” нашого руху, яку ми здатні вибудовувати, виборюючи простір свободи. **Мета статті** – довести, що осмислення такого виду альтернативних виявів деяких традиційних проблем філософії може бути продуктивним у контексті епістемологічного аналізу явища предметності людського знання й пізнання. На жаль, у сучасній українській філософській літературі це явище, як уже зазначено вище, спеціально не аналізують. Про те, що традиційні філософські проблеми не втратили актуальності, свідчать численні приклади; розглянемо деякі з них.

У своїх знаменитих “Логічних дослідженнях” Е. Гусерль свого часу висловився проти двох позицій, схвалення яких, на його думку, знецінювало науку і навіть загрожувало її знищити: психологізму та емпіризму. Психологізм так чи інакше узалежнював наукове пізнання (і пізнання загалом) від психічних станів людини, що, звісно, неприйнятно. Унаслідок емпіризму, на думку Е. Гусерля, будь-яке знання розчинялося в нескінченних змінах і варіаціях виявів реальності, а деякі знання поставали як неможливі. Точність, однозначність і бездоганність наукових положень, на думку філософа, могла забезпечити лише логіка з її жорсткими й однозначними вимогами до руху думки. На чому базуються переваги логіки? Чи можна узалежнювати логічні принципи і закони від реальності? У жодному разі, стверджував Е. Гусерль, спираючись на вже наведені аргументи; логіка ґрунтується на безпосередній внутрішній самоочевидності думки. Думка, що обернена на саму себе, засвідчує, наприклад, неприпустимість порушення її ж тотожності в процесі розумових актів. Е. Гусерль готовий був визнати близькість своїх тверджень до платонізму, оскільки говорив про “чисті” утворення думки як про вирішальну умову пізнання речей. Але яким чином ці “чисті” утворення потім поєднуються з “нечистими” речами, що їх ми пізнаємо? Відповідь на це запитання Е. Гусерль шукав, докладно заглиблюючись у “механіку” людського сприйняття дійсності, в якому важлива роль належить поняттям предмета й предметності. За Е. Гусерлем, найнадійніший тип пізнання, що його він означив як “пізнання, що дає із самого першоджерела”, вже початково структуроване так, що в ньому наявні інтенційні переживання та інтенційні предмети, інтенційні акти і їх “гілетична” (матеріальна) складова. Якщо цього не визнати, стверджував Е. Гусерль, тоді нам не уникнути божевілля, над чим удосталь іронізував Л. Шестов. Хай там як, але без поняття предметності гусерлівська концепція неможлива, проте філософ окреслив його дуже складно й туманно, суперечливо, не запропонувавши чіткого формулювання.

Проте питання, яке порушив Е. Гусерль, і порушив категорично, вимагає конкретної відповіді. Це питання має також альтернативний вияв, і його можна сформулювати так: якщо логіка орієнтується виключно на внутрішні очевидності свідомості, то не допоможе в пізнанні речей; якщо ж вона зважає на реальний стан справ, то перестеє бути імперативно обов’язковою для будь-яких актів мислення.

Означена таким чином одна з пізнавальних альтернатив частково нагадує ті проблеми, з якими зіткнувся Платон і платоніки, запроваджуючи так звану

“теорію ідей”. Ідеї, як запорука непорушності та єдності буття, постають, однак, не універсальним світовим монолітом, а подрібнюються відповідно до реальних розрядів чи класів речей. Отже, окреслилася альтернатива: якщо саме ідеї, як чисті непорушні сутності, є в основі буття речей, то вони не можуть залежати від речей, проте їх змістові характеристики потребують, щоб ідеї залежали від речей, оскільки їхня кількість відповідає кількості різновидів речей.

Наступний приклад. Західний філософський світ досі перебуває під заворожливим впливом ідей Л. Вітгенштайна, який продемонстрував, що більшість філософських проблем можна обмежити до критики мови [1, с. 19]. Але водночас Л. Вітгенштайн вибудовує й своєрідну онтологію. Він стверджує, що світ – сукупність фактів, які утворюють події, а структура подій – інваріантна логічній структурі мислення, яка, зі свого боку, інваріантна структурам мови [1, с. 20]. Мислитель без жодних вагань оперує такими надскладними поняттями, як світ, структура, подібність, тотожність та ін., які принципово не можна обмежити ні до окремих “атомарних фактів”, ні до їх сукупності; отже, за його власними рекомендаціями, тут йому слід було б мовчати. Здавалося, мовні одиниці можна замкнути на системі мови, але це, як відомо, неможливо.

Ще один приклад. У цікавих та аналітично проникливих лекціях про примітивні релігії Е. Еванса-Причарда, які він прочитав в Оксфорді, наскрізним рефреном проходить мотив: вивчаючи примітивні релігії, потрібно враховувати лише факти. Е. Еванс-Причард аналізує здебільшого й насамперед такі підходи до примітивних релігій, які він називає “інтелектуалістськими” (таку саму назву Г. Райл дає концепціям, що визнають реальність існування свідомості [9, с. 39]), тобто створеними на основі теоретичних міркувань. Як правило, аналіз будь-якої позиції з такого погляду він завершує схожими пасажами: усе це може бути цікавим і навіть повчальним, але... От характерні цитати з цих лекцій: “Ідеї душі та духу могли виникнути тим шляхом, який припускає Тайлер, але про це немає жодних доказів” [11, с. 31]. “Очевидно, попри оригінальність і вишуканість такого типу пояснень, вони не були й не могли бути підтвержені адекватними історичними свідченнями і приречені в кращому разі на статус здогадок ерудитів” [11, с. 29]. “Тотемізм міг виникнути із стадного почуття, але немає доказів, що це так” [11, с. 69]. Кілька разів автор повторює загальний висновок про ті концепції примітивної релігії, які розглядав: “Щодо всіх цих теорій, які в широкому значенні можна назвати інтелектуалістськими, то їх не можна ні визнати, ні відкинути з простої причини – немає жодних відомостей про те, як виникла релігія” [11, с. 35; також с. 69 та с. 111]. У цих міркуваннях Е. Еванса-Причарда досить очевидно сформульована класична проблема співвідношення фактів (емпірії) і теорії, подана з окремими елементами альтернативності. Автор розв’язує цю проблему на користь фактів, хоча текст його лекцій засвідчує: не можна стверджувати, що він надто затятий емпірик – мислитель визнає значення узагальнень, але тільки на базі фактів [11, с. 111]. Доцільно було б і його запитати: *що*, власне, і *за якими ознаками* ви фіксуєте *як факти*, що мають стосунок до релігії (у цьому разі – примітивної); на яких саме підставах деякі події зараховуєте до фактів релігії і тільки релігії? Адже на спостережуваних явищах немає наліпок, що сповіщали б нам про їх предметний клас (різновид). І далі: а де дослідник загалом бере такі слова, як світ, реальність, свідомість, релігія, адже будь-які

узагальнення будь-яких фактів ніколи самі не подарують нам цих термінів із їх значеннями. Отже, незаперечно те, що добираючи факти в процесі досліджень, учений враховує попередні орієнтири, зафіксовані в поняттях, які навряд чи можна подати як опис фактів, інакше опинимося в “зачарованому колі”: шукаємо факти, які раніше вже якимось чином розпізнано саме як факти цього типу (не кажучи вже про те, що наукові факти завжди теоретично “навантажені”). Більшість філософів або мислячих науковців, найімовірніше, розуміє: людське пізнання принаймні *двополюсне*, воно передбачає інтелектуальну (розумову, теоретичну) діяльність, а також використання наочно наданого, фактів. Проблемою є не визнання такого стану, а конкретний, виправданий і осмислений перехід від одного полюсу когнітивного процесу до іншого, тобто проблема – поєднати, синтезувати означені полюси. Навряд чи хтось заперечуватиме, що розкриття ланок і особливостей такого поєднання сприяло б кращому розумінню діяльності людського інтелекту, а отже, дало б змогу її оптимізувати. Методологічні промахи достатньо відчутні тоді, коли хтось намагається повністю охопити означене двополюсне поле когнітивного процесу однією з його складових: подати поле або як суто теоретичне, інтелектуально-споглядальне, або як емпіричне, наповнене лише фактами. Інакше кажучи, методологічно недоцільним є намагання прямо поєднати між собою інтелектуальні акти й емпірію, інтелектуальне споглядання і чуттєво спостережуване. Тому потрібно визнати також неможливість прямого переходу від одного до іншого; треба віднайти й окреслити в цьому переході проміжні ланки.

На мою думку, такою проміжною між теорією та емпірією ланкою когнітивного процесу є *предметність*. Урахування її природи і характеристик дає нам змогу окреслити раціональне розв’язання не лише питання поєднання теорії та емпірії, а й деяких інших проблем філософії. Марксистські філософи вважали, що предметність – зіставлення якогось когнітивного (знаттєвого) утворення з предметом, що реально існує. Якщо прийняти таке розуміння предметності, потрібно визнати, що існують предметні й безпредметні знання. Наприклад, знаємо дещо про сфінкса, однак таке знання в контексті окресленого підходу є безпредметним, оскільки не існує реального предмета, з яким можна було б зіставити це знання. Щобільше, нам довелося б стверджувати, що такі когнітивні утворення не можуть існувати, оскільки їх неможливо підтвердити жодними реальними спостереженнями (відчуваєте схожість із деякими положеннями Е. Еванса-Причарда?). Окрім того, предметність надає когнітивного визначення будь-яким чуттєвостям нашого сприйняття, а тому безпредметне знання має бути воістину незнанням, оскільки не може мати когнітивної, прийнятної для інтелекту визначеності. Зрештою, явище предметності зумовлене тим, що всі межі та визначення у сфері чуттєвості, пов’язані з діяльністю органів чуттів, є умовними і відносними; ніколи й з допомогою жодної кількості спостережень нереально виявити тотожності чуттєвих вражень, бо вони значною мірою миттєві, плинні й неповторні. Лише коли відповідне чуттєве враження зіставити з межами, які приймаємо за *розмежування у сфері буття, буттєвості загалом або способу (чи статусу) буття*, це враження можна ідентифікувати, фіксувати, вводити в когнітивний процес. Важливо наголосити на такому принциповому аспекті: предметність фіксує не межі чуттєвого, хоча вона з ним пов’язана, а бут-

теві межі, тобто розмежування в рамках того, що для нас має статус буття. Тому це розмежування реалізують не органи чуттів (аж ніяк не все те, що фіксують органи чуттів, стає явищем знання; щобільше, доступне чуттєвому спостереженню зовсім не обов'язково доступне знанню), а схематизми інтелектуальної діяльності (інтелектуальних актів) у сфері інтелектуального споглядання або інтелектуальної уяви, які в епістемології називають "екраном свідомості".

Щоб краще відчуті особливості предметності, наведу два приклади. Перший приклад. Коли лікарі знайшли спосіб відновлювати зір людям, що народилися незрячими, з'ясувалося, що отримавши здоровий орган зору, пацієнти деякий час нічого не бачать, оскільки не мають досвіду предметних визначень та ідентифікацій чуттєво доступного тепер для них матеріалу [4, с. 38–39]. Другий приклад. Як засвідчують сучасні дослідження нейрофізіологічних процесів, сприйняття не є результатом діяльності органів чуттів як таких; воно передбачає надсилання відповідних нервових імпульсів від вищих відділів мозку до органів чуттів [6, с. 162]. Тобто відбувається своєрідне "налаштування" процесів відчуття на основі психічної діяльності вищого рівня. Тому з погляду епістемології потрібно розрізняти відмінні між собою вияви відчуттів, хоча традиційно вважаємо відчуття чимось простим.

Передусім відчуття – явище *нейрофізіологічне*, тобто реальний процес, що відбувається в організмі і представлений нервовими сигналами, збудженнями відповідних ділянок нервової системи та ін. Така якість відчуттів може залишитися для наших когнітивних процесів явищем закритим, невідомим, адже в організмі людини відбувається чимало нервових сигналів, не фіксованих на рівні свідомості. Крім того, відчуття – явище *психологічне*: беруть участь у складній діяльності психіки, яка регулює процеси життєдіяльності розвиненого живого організму; долучаються до рухів і реакцій організму, які можуть бути досить складними. Ця якість відчуттів значною мірою закрита, невідома для нашого пізнання: адже коли бачимо, то не сприймаємо й не фіксуємо механізмів бачення, тобто не бачимо свого бачення. У межах двох означених якостей людські відчуття постають насамперед і здебільшого як явище *екологічне*: відомий американський психолог і нейрофізіолог Дж. Гібсон досить переконливо довів, що з фізіологічного й психічного погляду наші відчуття – результат еволюції форм життя, тому вони чудово пристосовані до умов функціонування живих організмів і виживання [див. 3]. Але водночас відчуття не є явищами *когнітивними*. Пізнавального значення вони набувають лише тоді й настільки, коли й наскільки їх фіксують інтелектуальні акти нашої свідомості, наділеної унікальною здатністю до саморефлексії (думаю, це цілком зрозуміло й незаперечно). Інтелектуальні акти мають якість, принципово відмінну від якості психічних і нейрофізіологічних процесів, тому, коли фіксуємо такими актами факт сприйняття якогось кольору, наш інтелект і його акти не забарвлюються в цей колір, а коли фіксуємо той чи інший смак, інтелект його також не набуває (доречно зазначити, що вперше цей факт усвідомив і окреслив Анаксагор [10, с. 529]). З іншого боку, навряд чи хтось сумніватиметься в тому, що людський інтелект, розум, свідомість не мають особливих і додаткових органів чуттів порівняно з тими, що притаманні людському організмові. Тому розум не сприймає чуттєвості в її автентичних виявах. У яких же формах зафіксовано в діях інтелекту ту чут-

теву інформацію, яка в ньому виявляється, входить із ним у зв'язок? Зрозуміло, що лише у формах, іманентних діяльності інтелекту в полі його споглядання, тобто у формах інтелектуальних актів, а врешті – у формах схематизму таких актів. Або, як сформулювали б ми сьогодні, – у формі алгоритмів інтелектуальних дій. Оскільки такі дії “промальовуються” на екрані свідомості, то вони і їх результати мають ідеальний, тобто щодо наочно, чуттєво наданого – умовний характер. У цій сфері, інтелектуальній, немає субстратів, немає матеріальних одиниць – носіїв цих актів; вони вільні від матеріально-фізичного та всіх його характеристик. Тому в полі зору свідомості такі алгоритми або інтелектуальні схеми мають стале, надійне значення, які фіксовані у своїх якостях також стало, остаточно, завершено, а їх параметри не підпадають під довільні зміни.

Сутність таких форм давно й плідно опрацьовано в історії європейської філософії: починаючи від Парменіда та Платона, доведено, що незаперечними внутрішніми орієнтирами для дій свідомості можуть бути лише ідеалізовані, еталонні форми, тобто форми, в яких конкретні відношення, властивості, параметри доведено до гранично можливих вимірів. Для свідомої інтелектуальної рефлексії саме уявлення про ідеально пряму лінію дає змогу визначати й ідентифікувати явище прямизни. Але водночас з'ясовується, що для цих еталонних вимірів дійсності також характерна максимальна, а тому – істинна буттєвість, бо ж саме ідеальна пряма демонструє нам спосіб “бути прямим” найбільшою повнотою [8, с. 59–64]. Це означає, що продукуючи форми визначеності будь-чого, людський інтелект працює не в сфері сущого, наданого, *онтичного*, а в сфері буття, сфері *онтологічного*. Для людського інтелекту тільки те може набути статусу буття, що він може засвоїти через зіставлення відповідного “дещо” із *системою визначень, які створила свідомість у сфері чистих предметних форм*. Якщо ж ми навіть перебуваємо у чуттєвому контакті з окремими явищами, але не маємо для них відповідних предметних форм, що дали б змогу їх буттєво визначити, тоді такі речі для нас когнітивно не визначені й буттєво не ідентифіковані (ми кажемо: щось непевне, невиразне, незрозуміле...).

Отже, між тим, що я можу вибудувати у своїй свідомості як буттєву одиницю, і тим, що можу сприймати, немає і не може бути прямої тотожності; сприйняте потрібно відразу ж зіставити з двома принципово відмінними рядами явищ: явища наочно наданого через чуттєвий контакт (1) та явища предметно визначеного через ідеалізаційну саморефлексивну діяльність інтелекту (2). Людський інтелект, людський розум працює у власному особливому режимі чи статусі, який не редукується до діяльності органів чуттів. Заперечувати наявність у людського інтелекту іманентних йому властивостей чи способу функціонування означало б загалом перетворити його на ніщо, а потім відкинути через те, що від нього нема реальної пізнавальної користі. Так можна оцінити позицію Г. Райла та деяких інших представників аналітичної філософії, які заперечують реальність існування свідомості, оскільки не бачать у ній нічого принципово відмінного [9, с. 124, 129 та ін.], так можна оцінити й марксистський підхід до людського розуму, якому надавали функції відображення й тасування наданого чуттями. Тим, хто приймає такі позиції, навіть не спадає на думку вдатися до елементарного самоспостереження й помітити, що коли людина, обдарована розумом, дивиться на просту річ, наприклад на квітку, то бачить у ній не лише чуттєві “елементи”

чи барви, а й колосальний культурно-історичний зміст і контекст, зокрема те, що квітка – рослина, у клітинах якої відбувається обмін речовин, що її, наприклад, зображували на gobеленах XVII ст.; адже ні рослини як такої, ні обміну речовин, ні, тим більше, старовини в цю мить людині чуттєво не надано, і загалом чуттєво надати неможливо. Якщо від людського ества відрізати те, що називаємо розумом, свідомістю, тоді потрібно або принципово не визнавати можливості досвіду такого змісту, або вважати, що його причина – в окремих органах тіла, а це нонсенс.

Коли сформована, нормально розвинена людина сприймає дійсність, вона здатна сприйняти щось як конкретне, визначне лише тоді, коли зможе зіставити чуттєве враження з якоюсь предметно-буттєвою сферою; наприклад, це рослина, це квітка та ін. Коли чуттєві враження предметно не ідентифіковано, можемо говорити тільки про непевні, невизначені, безпредметні враження (наприклад, безпредметна тривога та ін.). Е. Гуссерль вважав, що сам потік феноменів містить відмінні складові, поза єдністю яких феномени не виявляються як феномени. Загальні предметні орієнтири він окреслив терміном “регіони буття”. Пізніше М. Гайдеґер назвав одним із суттєвих досягнень феноменології так зване “категоріальне апіорі”, тобто здатність людини сприймати будь-що із буттєвим, тобто предметним визначенням цього “щось”. Щоправда, і той, і той філософи не пов’язували ці аспекти з діяльністю свідомості чи інтелекту.

Коли явище предметності випадає з аналізу людського знання й пізнання, виникає дивна позиція зіштовхування між собою “сирої” чуттєвої інформації і вишуканих інтелектуальних конструкцій, що, очевидно, спонукає до думки про їх повну несумісність і виникнення різних варіантів “силового” розв’язання проблеми, тобто – насилля над інтелектуальними процесами. Поза визнанням сутності і ролі предметності важко пояснити динаміку людського пізнання (яка є значною мірою процесом предметного вичерпування об’єктивно-речового змісту дійсності), а також таке, наприклад, явище, як членування реальних речей на їх певні “зрізи” або проєкції задля пізнання: адже ні чуття, ні “моделювання” дійсності такого не дає.

Тому й підвищувати пізнавальну цінність будь-яких предметів нашого пізнання можна лише поглиблюючи ретельність спостережень і підсилюючи витонченість наших інтелектуальних побудов. Одні вивчає наукова емпірія, інші – теорія й теоретичні розмірковування. Об’єднати їх можна тільки тоді, коли зможемо зрозуміло і чітко сформулювати запитання про те, як саме й наскільки коректно сформульовано предметні визначення, якими ми в цьому виді пізнання користуємося. Але зіштовхувати між собою теоретичні конструкції й емпіричні спостереження – річ невдячна. Факти потребують зіставлення їх і їхніх характеристик з конкретними предметними визначеннями. Предметні визначення, зі свого боку, не можна розглядати як саму дійсність, а лише як її конструювання інтелектуальними засобами, які, звісно, потрібно корелювати з фактами; але плутати ці речі – значить прагнути в явищах, що мають два аспекти, бачити тільки один із них. Реальний процес пізнання тому й становить своєрідну інтригу та мистецтво, бо вимагає занепокоєного руху розмежування й поєднання означених органічних складників знання.

Класична проблема природи судження в логіці також потребує врахування предметності знання та свідомості. Позиції, що окреслилися в суперечці про те,

що позначає судження: факт реального існування чогось (Ф. Brentano), зміст наших уявлень (К. Твардовський), відношення всередині дійсності (Б. Бозанкет, Г. Стаут), – можна примирити, якщо визнати, що судження фіксує відношення в межах предметного змісту нашої свідомості, тобто фіксує межі, характер відношень не речей і не термінів, а тих визначень, з якими наш інтелект зіставляє і може зіставити відповідні реальні явища, речі, терміни.

Отже, врахування епістемологічного окреслення явища предметності свідомості, знання та пізнання може слугувати надійним методологічним орієнтиром для розв'язання таких традиційних і фундаментальних проблем філософії, як співвідношення емпірії та практики, природи суджень і особливостей функціонування мовно-термінологічної складової людської ментальності.

Література

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. I. С. 1–73.
2. *Гегель Г.* Феноменология духа // Система наук. Часть первая. М.: Соэкгиз, 1959.
3. *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988.
4. *Голдстейн М.* Как мы познаем. Исследование процессов научного познания. М.: Знание, 1984.
5. Енциклопедія постмодернізму. К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003.
6. Механизмы деятельности мозга человека. Ч. I. Нейрофизиология человека. Л.: Наука, 1988.
7. *Никоненко С.* Английская философия XX века. СПб.: Наука, 2003.
8. *Петрушенко В.* Епістемологія як філософська теорія знання. Львів: Вид-во держ. ун-ту “Львівська політехніка”, 2000.
9. *Райл Г.* Понятие сознания. М.: Идея-Пресс; Дом интеллект. книги, 1999.
10. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомизма. М.: Наука, 1989.
11. *Эванс-Причард Э.* Теории примитивной религии. М.: ОГИ, 2004.

EPISTEMOLOGICAL DIGRESSION OF INTELLECTUAL OBJECTIVITY OF SCIENCE

Victor Petrushenko

National University “Lviv Polytechnica”,
Bandery Str., 12, Lviv, 79013, Ukraine,
e-mail: polyfil@rambler.ru

In the article is argued, that proper intelligent analysis and decision of such traditional philosophical problems as correlation between theoretical and

empirical studies, the nature of judgement and role of language component in activity of mans intellect needs the epistemological analysis of intellectual objectivity of knowledge and knowing process. Intellectual objectivity exists between intellectual acts and perception and permits to understand their interaction.

Keywords: theoretical and empirical studies, intellectual acts, intellectual objectivity.

Стаття надійшла до редколегії 23.11.2009

Прийнята до друку 20.01.2010