

ПАНОРАМА

Ірина Голуб (Київ)

ДЕКАРТОВЕ СОГІТО ЯК ОСНОВА ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО РОЗУМІННЯ СВІДОМОСТІ

Напевно, немає сенсу доводити неабиякий вплив філософії Рене Декарта на феноменологічну концепцію Едмунда Гусерля, позаяк про це писав і сам Гусерль у вступі до своєї праці «Картезіянські медитації», називаючи власну філософію «неокартезіанством» [6, с. 34]. А про нескінченні паралелі між Декартовим принципом сумніву і методом феноменологічної редукції чи то про подібність мотивів, що ними керувалися Декарт у побудові «універсальної математики» і Гусерль у пошуках безумовності науки, годі й говорити. Втім, ця стаття має на меті, оминаючи проблематику методологій та цілей, розгорнути тезу про надзвичайну важливість Декартового *cogito*, але радше не в контексті Гусерлевого розуміння свідомості, а з огляду на один із наслідків картезіянської позиції у рамках феноменології, а саме заторкнуті питання про можливість поняття «несвідомого» у феноменологічній психології¹.

Гусерлева феноменологія - це філософія свідомості, оскільки, за його означенням, саме досвід свідомості є тим первинним досвідом, що в ньому нам дані «самі речі», досвідом, який опосередковує будь-який «об'єктивний досвід». Повертаючись до безпосереднього досвіду, феноменологія розглядає світ у його даності свідомості, тобто як феномен. Зрештою, називаючи феноменологію філософією свідомості, ми можемо повсякчас полатися на Гусерля: наприклад, намагаючись окреслити тематику своїх досліджень в «Ідеях I», Гусерль визначає її як «сознание, или, точнее, переживание сознания вообще [...]» [5, с. 77].

Але що є свідомість у феноменології? Як відомо, Гусерль майже не дає визначень, і точності у розумінні тих чи тих феноменологічних понять можна досягти лише у процесі здійснення самого феноменологічного методу. Стосовно поняття свідомості Гусерль не робить винятків, але в його текстах є кілька моментів, від яких можна відштовхнутися, намагаючись осягнути сенс, що його німецький філософ надавав цьому поняттю. Наприклад, у тих самих «Ідеях I» він пише: «В качестве отправного пункта мы возьмем сознание в том четком смысле, в котором оно прежде всего предстает перед нами и который проще всего обозначить Картезиевым *cogito*, “Я мыслю”» [5, с. 77]. І в тому ж тексті: «[...] все комплексы *спонтанностей* моего сознания [...], многообразные акты и состояния душевного настроения и воления [...], простые

акты „я”, в которых я создаю мир, непосредственно наявный в спонтанном обращении к нему и его схватывании - объемлются Картезиевым выражением *cogito*» [5, с. 67]. Тобто, для Гусерля, Декартове *cogito* є достатнім і найменш проблематичним визначенням свідомості.

І, зрозуміло, не тільки для Гусерля, адже філософія Декарта, фундаментальним принципом якої є *cogito*, стала переворотом у філософії Нового часу, спричинивши радикальну трансформацію завдань та принципів філософування. Одним із наслідків цього перевороту стало те, що питанню про пізнаваність сутності речей починає передувати питання про можливість та умови пізнання. Первинним стає суб'єкт пізнання з його здатністю забезпечити абсолютно очевидні та надійні основи будь-якого знання, адже зусилля Декарта спрямовані на виключення із пізнання будь-яких припущень, гадок, ґрунтованих на авторитетах та стереотипах, і створення свого власного шляху роздумів на підставі одного, але абсолютно безперечного факту - *cogito*. На цьому факті, використуваному як критерій ясних та чітких ідей, Декарт планував (принаймні в ранньому тексті «*Regulae ad directionem ingenii*») вибудувати систему достовірного знання, так звану «універсальну математику», всі положення якої виведені шляхом дедукції із первинних інтелектуальних інтуїцій. Міцним фундаментом Декартової «універсальної математики» стає свідомість, очищена від чуттєвих компонентів, доступ до якої досягається через методичну процедуру сумніву.

У Декарта ж уперше оформлюється те поняття свідомості, яке є центральним у філософії та психології подальших століть. Воно істотно відрізняється від поняття «душа» (псюхе) в Аристотеля. «Із загального принципу життя, яким воно було для Аристотеля, душа, дух перетворюються на спеціальний принцип свідомості. У душі відбувається роздвоєння життя, переживання і пізнання, думки, свідомості» [12, с. 89].

Тут варто зазначити, що Декарт *лише лічені рази*² вдається в своїх текстах до самого терміну «свідомість» (*conscientia*), що, на той час, вживався переважно в моральній філософії! у значенні «сумління» і майже не мав епістемологічних застосувань. Здебільшого Декарт пише про «мислення» (*cogitatio*). Ретроспективний аналіз, себто проектування Декартових понять на сучасні, на нашу думку, дає змогу зробити висновок, що Декарт уводить принцип інтроспективного розуміння свідомості як замкненого у собі внутрішнього світу, що є відображенням не зовнішнього буття, а самого себе. Отже, мислення він розуміє не як потік сприйнятів чи асоціацій, а як фіксацію їх у статичних чуттєвих образах, уявленнях і поняттях. А відтак, із його концепції випливає, що мати уявлення чи переживання - це те саме, що й усвідомлювати його. Якщо мислення є єдиним атрибутом душі, то душа мислить завжди. Для неї припинення мислення означає припинення існування.

Звідси, Декартове «*cogito ergo sum*» означає, що мислення є не одним зі складників свідомости, а її невіддільним атрибутом, репрезентантом, який уможливує її структурну організацію. А розуміючи мислення як спосіб здійснення пізнавальної функції свідомости та як її основний структуротвірний чинник ми з необхідністю приходимо до ототожнення мислення зі свідомістю. Зафіксуймо це важливе для нас положення і повернімося до картезіанських мотивів у феноменології.

Наважуся стверджувати, що вплив Рене Декарта на Едмунда Гусерля (і, таким чином, на феноменологічну психологію) стосовно концепції свідомости певною мірою здійснювався через Франца Brentano, праця якого «Психологія з емпіричного погляду» частково побудована на Декартових сюжетах. За свідченням Brentano, він у своїй класифікації психічних феноменів орієнтувався на Декарта і подібно до нього проводив розрізнення між уявленнями, судженнями й емоційними переживаннями [11, с. 97]. Цей текст він писав за часів становлення наукової психології, тож найперше з його завдань полягало в обґрунтуванні психології як науки, яка мала б статус, подібний до статусу математики, хімії, фізики чи фізіології [4, с. 15]. Психологію Brentano визначає як науку про психічні феномени, на відміну від природничих наук, що вивчають фізичні феномени. Наступне завдання - розмежування фізичних і психічних феноменів, яке Brentano здійснює на підставі низки відмінностей, і головною з них, як відомо, є інтенціональність психічних феноменів. Але до цих відмінностей належить і те, що фізичні феномени даються нам у зовнішньому сприйнятті, натомість психічні - у внутрішньому, або, як пише Brentano, «сприймаються у внутрішній свідомості». Цей характерний термін запозичує й Гусерль і широко використовує у «Лекціях із феноменології внутрішньої свідомости часу». Поняття «внутрішня свідомість» відрізняється за змістом від традиційного «самосвідомість» - усвідомлення того, що всі акти свідомости, які я здійснюю, стосуються мене, мого внутрішнього «я». «Внутрішня свідомість» указує на інше: на можливість охоплення власних актів свідомости з очевидністю і розрізнення їх.

Наука про свідомість має, на думку Brentano, ґрунтуватися на внутрішньому досвіді, який слугує джерелом очевидности. Сфера очевидности внутрішнього досвіду дуже вузька, але вона існує. Ми усвідомлюємо, що в даний момент сприймаємо, а не складаємо судження, сумніваємося, а не передбачаємо тощо. На перший погляд, таке знання не має майже жодної користі, але з огляду на основну властивість свідомости - бути спрямованою на об'єкт - виявляється, що зовсім не зайве знати, якого роду предмет перед нами, наприклад, передбачуваний чи сумнівний [10, с. 51].

Психічні феномени дані нам у внутрішньому досвіді. Але чи можуть існувати психічні феномени за межами цього досвіду? У якому сенсі ми

могли б говорити про існування їх? Brentano загострює це питання переходом від терміна «психічний феномен» до терміна «свідомість». Розглядаючи багатозначність слова «свідомість», Brentano відмовляється віддавати перевагу будь-якому із значень. Він зазначає, що вживатиме цей термін як рівнозначний «психічному феномену». Таким чином, свідомість вирізняється інтенціональною присутністю в ній предмета, або, іншими словами, кожен психічний феномен становить свідомість про об'єкт. Тепер можна, застосовуючи категоріяльний апарат Brentano, переформулювати поставлене вище питання таким чином: чи існує психічний феномен, який не є об'єктом якоїсь свідомості? Або інакше: «Все психические феномены суть сознание - но осознаются ли так же все психические феномены, или, возможно, существуют неосознаваемые психические феномены?» [4, с. 46]. При цьому Brentano зазначає, що неусвідомлювана (чи несвідома) свідомість не є суперечністю, як, скажімо, невидиме видиме.

Зрозуміло, що після появи психоаналізу питання про несвідоме набуло значущости, а сам термін усталився в сучасній культурі. Але й за часів Brentano чимало філософів визнавали існування позасвідомих чи несвідомих уявлень. Утім, необхідно точно визначити, що саме кожного разу слід розуміти під свідомістю. Завважимо, зокрема, що у Зигмунда Фрейда поняття несвідомого є засадовим, але, по суті, немає аналізу свідомості. Для дефініції будь-якого поняття важливо зрозуміти протилежне йому, і якщо немає визначення свідомості, важко зрозуміти, що таке несвідоме [докл. див.: 10, с. 52].

У Brentano свідомість визначено досить чітко - це спрямованість на об'єкт. Сама ця спрямованість і спосіб цієї спрямованості є об'єктами свідомості, яка супроводжує їх. Можна сказати, що ця супроводжувальна свідомість і робить свідомість свідомістю, інакше кажучи, робить спрямованість на об'єкт усвідомленою. Тепер ми ставимо питання, чи можна говорити про психічні феномени, які не є усвідомлюваними, тобто не є об'єктом супроводжувальної свідомості? Виходячи із Brentанового визначення свідомості, відповідь на це питання не може бути ствердною.

Але тут є чимало не надто прозорих моментів, адже визнання того, що всі психічні феномени ми усвідомлюємо, тягне за собою висновок про безмежну складність душевного життя. Brentano намагається подолати це утруднення шляхом розрізнення первинної і вторинної інтенціональності та, відповідно, первинного і вторинного об'єктів свідомості: «[...] даже простейший психический акт имеет двойной - первичный и вторичный - объект. Например, простейший акт, в котором мы слышим, имеет звук первичным объектом, а вторичным - самое себя, психический феномен, в котором слышится звук» [4, с. 37]. Подвійна інтенціональність дає змогу Brentano обґрунтувати своє положення про усві-

домленість будь-якого психічного акту, оскільки його усвідомлення, таким чином, є даним у ньому самому, що дає підстави «употреблять слово “сознание” как равнозначное “психическому феномену” или “психическому акту”» [4, с. 46].

Дитер Мюнх, аналізуючи це питання, зазначає, що Франц Brentano деякі висловлювання використовує інакше, аніж заведено нині. Це стосується також поняття свідомости, яке, на жаль, дуже часто викликає непорозуміння [11, с. 97]. Наводячи приклади різного слововжитку та розуміння, Brentano пише, що подеколи під свідомістю люди розуміють спогади про свої минулі психічні акти, зокрема моральнісні, наприклад, кажуть: «Я не усвідомлюю своєї провини». Інколи цим словом позначають будь-якого роду знання про свої психічні феномени, а особливо сприйняття, що супроводжує актуальний психічний акт. В інших випадках слово «свідомість» використовують щодо зовнішнього сприйняття, маючи на увазі людину, що прокинулася чи прийшла до тями після запаморочення. Свідомістю називають також не тільки акт сприйняття чи пізнання, а й будь-який акт уяви. Якщо дещо є явленим у фантазії, ми говоримо, що воно «виникло у свідомості» [докл. див.: 4, с. 36].

У новоевропейській філософії під свідомістю розуміли самосвідомість і, оскільки розглядали її як характерну особливість людини, отожднювали з ментальним. Це, однак, не брентанівський слововжиток, вважає Мюнх, як зрозуміло з його праці «Психологія Аристотеля»: «Поскольку там сознание как раз не является специфическим свойством интеллектуальной души, и оно отличает уже чувственную душу от души вегетативной: животные не действуют как растения по слепому влечению, но они имеют свойство “стремиться сознанием”, благодаря тому, что они имеют уже собственно желание, и потому могут уже сознательно приводить в движение самих себя и других» [11, с. 98].

Якщо Brentano стверджує, що використовує слово «свідомість» у тому самому значенні, що й «психічний феномен», то із цього у жодному разі не випливає, що він обмежується сферою інтелектуальної душі. Те, що його поняття свідомости не можна отожднити із самосвідомістю, веде далі Мюнх, стає зрозумілим також із пояснень у «Психології з емпіричної точки зору». Там сказано, що вираз «свідомість» вказує на об'єкт, усвідомлення якого і є свідомість, а тому психічні феномени можна безпосередньо схарактеризувати за їхньою оригінальною властивістю інтенціонального внутрішнього існування об'єкта [4, с. 43]. Відповідно до цього, вираз «свідомість» передбачає для Brentano свідомість чогось і тим самим інтенціональне ставлення до змісту психічного акту [4, с. 39].

У зв'язку із питанням про свідомість та психіку Brentano досить детально розглядає проблему «несвідомого» і доходить висновку, що на

питання про існування «несвідомої свідомості» слід відповісти «рішучим “Ні!”» [4, с. 40]

Головний аргумент Брентано у спростуванні несвідомого полягає в такому міркуванні: мати знання про щось, у цьому разі про несвідомі явища, можна лише усвідомивши це щось, маючи його у свідомості; тобто, якби такі явища у повному сенсі слова були несвідомими, то ми не мали б змоги про них знати. Та навряд чи таке доведення є достатнім. І справді, якщо ми розмірковуємо про певне явище такого роду, то ми вочевидь усвідомлюємо це. Але момент розмірковування і момент здійснення в цьому випадку не збігаються. Наприклад, людина, занурена думками у проблематику несвідомого, гризе олівець, поки хтось сторонній не робить їй зауваження, і вона розуміє - усвідомлює, що робила це... несвідомо? Психолог, звісно, визначає це як неусвідомлювані автоматичні дії, а представник психоаналізу - і поготів у термінах «витіснення» та «оральної регресії». Але явище автоматизму визначається («Автоматизм - это действие, которое реализуется при отсутствии непосредственного участия сознания» [3, с. 51]) і досліджується у психології через діяльність, а дія, і тим паче діяльність, не може бути несвідомою, оскільки це суперечило б самій її сутності та зводило б її до простого руху. Але чим власне є це гризіння олівця, як не простими рухами? Поки ми не почнемо надавати сенсу цим рухам, поки ми не зробимо їх предметом своєї свідомості, це і є тільки рухом.

Але такі явища - лише один клас виявів несвідомого. Загалом сучасна психологія налічує їх чотири. В контексті психоаналізу згадаємо сновидіння, які, зрозуміло, істотно відрізняються від розглянутого вище класу. Представники інших напрямів [див.: 9, с. 154] взагалі остерігаються віднести сновидіння до сфери несвідомого, вважаючи більш до речним говорити про пригнічення свідомої психічної активності чи про певні зміни стану свідомості.

Отже, маємо два приклади явищ, які зазвичай називають несвідомими. В одному разі, напевно, адекватніше справді говорити про зміну в напруженні свідомості, аніж про її відсутність. Інше явище ми можемо, звісно, вважати «не свідомим» як, наприклад, рефлeksi, але не відсилаючи до відсутності свідомості, а розуміючи, що про свідомість тут не йдеться. Але вживаючи на позначення чогось поняття «несвідоме», мають на увазі певну причетність свідомості до цього «щось». Навряд чи такий слововжиток прийнятний у філософії. Дана проблематика радше належить до царини досліджень психофізіології й дуже малою мірою стосується філософії.

Проте є ще один момент. Стверджуючи «існує дещо, чого ми не усвідомлюємо» або «не існує нічого, що його ми не усвідомлюємо», ми використовуватимемо психологічне поняття «усвідомлення», а позаяк розуміння свідомості у філософії і в психології вочевидь різняться, то це

було б спробою визначати філософське через психологічне. І брентанівське спростування несвідомого є психологічним. Для Гусерля, з огляду на його бачення феноменології як засадничої стосовно психології науки, такої проблеми не існувало б. Він і не прагне визначати сферу свідомости, оскільки такі речі є не вихідним пунктом аналізу, який він прагнув здійснити, а, навпаки, можуть бути результатом складних досліджень.

Але у феноменологічній психології питання це поставало неодноразово. Так, Морис Мерло-Понті спробував витлумачити фрейдівське поняття несвідомого у термінах подвійности свідомости, заперечуючи саме несвідоме. Те, що психоаналітики позначають цим терміном, можна розуміти, на думку Мерло-Понті, лише як не сформульоване, не визнане знання, яким ми не бажаємо себе навантажувати. Він писав, що Фрейд стояв на порозі відкриття того, що інші (наприклад, представники Гештальтпсихології) вдало назвали «подвійним сприйняттям». Йдеться про свідомість, яка ледь торкаючись своїх об'єктів, ухиляється від них, не стільки визнає їх, скільки бере до уваги. Про свідомість, яка, знаючи про свої об'єкти, не знає про них.

Мерло-Понті в процесі дискусії, яка розгорнулася у 60-ті роки минулого століття і протиставила феноменологію психоаналізові, запропонував представникам останнього відмовитися від вживання поняття «несвідоме» і перейти до «подвійного сприйняття». Прибічники психоаналізу доводили, що замінити несвідоме імпліцитною свідомістю неможливо, позаяк це означало б втратити найцінніше із фрейдівських відкриттів. Ця дискусія передувала полеміці між Полем Рікером і прихильниками Жака Лакана, що її викликала праця Рікера «Тлумачення. Дослід над Фрейдом» (1969) [див.: 8, с. 34].

Швейцарський психіатр і філософ Людвіг БінсванГер, засновник Dasein-аналізу - концепції, Грунтованої на психоаналізі, з одного боку, та філософії Мартина ГайдеГера - з іншого, будучи певною мірою послідовником ЗиГмунда Фрейда, не міг оминати питання «несвідомого». БінсванГер не міг позбутися фрейдівського розуміння несвідомого ані в терапевтичній практиці, ані в теорії. Але, ознайомившись із феноменологією та екзистенціалізмом, він зізнався, що для нього зміст проблеми несвідомого істотно змінився, розширився і поглибився, позаяк несвідоме дедалі меншою мірою стало означати лише щось протилежне «свідомому». А відтак, БінсванГерова імпліцитна критика психоаналізу була спрямована не проти розширення за його допомоги сфери переживань, а проти вузького визначення поняття свідомости, яке Фрейд, оздобивши неГативними характеристиками, запозичив із науки свого часу.

Тобто прибічники психоаналізу з міркувань зручності можуть назвати будь-що «несвідомим», якщо їхні зусилля спрямовані на ефективне лікування (йдеться про психоаналіз як психотерапію), а не на пошук

істини. Нам же слід визнати, що розглядати такого роду явища, використовуючи поняття «несвідоме» з позиції філософії неможливо, адже це спотворювало б її основну ідею та її мету. Це не означає, що таких явищ не існує або ж вони не належать до сфери філософії. Проте філософія має їх досліджувати не вдаючись до поняття «несвідоме», бо просто не потребує його.

Ще раз підкреслимо, йдеться не про заперечення несвідомого взагалі, у будь-якому із можливих сенсів, але саме про несвідоме, виходячи із певного розуміння свідомості, яке можна знайти ще у філософії Декарта, а нині - у феноменологічній традиції. В цьому контексті несвідоме не може виступати як онтологічний рівень несвідомої психіки. Структура свідомості має доступні рефлексії рівні і ті, що в даний момент є латентними. Прихованість їх не означає, що вони є несвідомими - в тому сенсі що не є рівнями свідомості, які завжди мають пізнавальну спрямованість і власне змістове оформлення у можливих формах мислення.

ПРИМІТКИ

¹ - Ідеться про феноменологічну теорію пізнання психічного, що її впливу зазнали майже всі напрями психології та психіатрії ХХ століття, представники яких вважають Едмунда Гусерля своїм попередником. Але цю концепцію учні та дослідники Гусерля сприймали досить вибірково, а інколи навіть спотворено, що в підсумку призвело до утворення величезної кількості шкіл і течій, які називають себе феноменологічною психологією, а насправді мають дуже мало спільного між собою, а ще менше - з феноменологією у Гусерлевому розумінні. Стосовно ж проблематики даної статті погляди представників вказаних вище шкіл переважно збігаються, що дає підстави об'єднати їх під рубрикою «феноменологічна психологія».

² Найвідоміший з фрагментів: *Principiaphilosophise* I, 9. Причому, авторизований Декартом французький переклад цього твору не містить прямого французького еквіваленту «свідомості».

Латинський текст, власне Декартів (1644): «*Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quæ nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hęc quod cogitare*» (не зовсім точний російський переклад латинської версії виглядає так: «Под словом "мышление" я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить» [7, с. 316]).

У французькому перекладі абата Піко, авторизованому Декартом (1647), це місце виглядає так: «*Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immediatement par nous-memes: c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la meme chose ici que penser*» (підкреслення в усіх випадках моє. - О.Г.).

Тобто, з французького тексту бачимо, що conscientia для Декарта є просто здатністю «безпосередньо сприймати» те, що відбувається в нас.

ЛІТЕРАТУРА

1. Асмус В. Декарт. - М., 1959.
2. Бинсвангер Л. *Бытие-в-мире: Избранные статьи*. - М.: СПб., 1999.
3. Ребер А. *Большой толковый психологический словарь* : в 2-х т. - М, Т. 1, 2000.

4. **Брентано Ф.** *Избранные работы.* - М., 1996.
5. **Гуссерль Э.** *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.* Т. 1: *Общее введение в чистую феноменологию.* - М., 1999.
6. **Гуссерль Э.** *Картезианские размышления.* - СПб., 1998.
7. **Декарт Р.** *Первоначала философии* // Декарт Р. *Сочинения:* в 2-х т. - М., Т. 1, 1989, С. 297-422.
8. **Декомб В.** *Современная французская философия.* - М., 2000.
9. **Лири Т.** *История современной психологии.* - СПб., 2003.
10. **Молчанов В.** *Две лекции о Брентано* // *Логос*, 2002, № 1 (32), С. 46-67.
11. **Мюнх Д.** *Intentionale Inexistenz у Брентано* // *Логос.* - 2002. - № 1 (32). - С. 95-131.
12. **Рубинштейн С.** *Основы общей психологии.* - СПб., 2000.

Виталий Даренский (Киев)

КАНТ И «ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА»: ПАРАДОКСЫ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

Представление об Иммануиле Канте как реформаторе самого способа философствования в Новое время, существенно трансформировавшем его предметность и цели, давно стало общепризнанным. В связи с этим обычно указывают на «коперниканский переворот» в гносеологии и онтологии, построение им этики и эстетики на концептуальных основаниях, во многом не связанных с классическими античными представлениями, обоснование идеи философской антропологии и т.д. Вместе с тем, еще недостаточно обращено внимание на своеобразие преемственности по отношению к Канту некоторых течений философии XX века, на первый взгляд, не испытавших его прямого влияния и даже весьма критичных к его наследию. К числу последних может быть отнесено такое своеобразное направление как «философия диалога», представленное мыслителями разных мировоззренческих ориентаций, но при этом сохраняющее парадигмальное единство своей основной проблематики и поэтому достаточно обоснованно выделяющееся в самостоятельный феномен философии XX века. Основанием для этого является представленный в этой традиции специфический подход к пониманию антропологической проблематики.

В современных исследованиях философии Канта сложилась тенденция поиска в его концептуальных инновациях истоков наиболее своеобразных явлений в дальнейшем развитии философии. В частности, по этому принципу построен тематический выпуск журнала «Філософська