

15. Ополев П. П. Особенности бытия сложного соцума / П. П. Ополев / Грамота. – 2014. – №6 (44). – С.146–149.

16. Пунченко О. П. Фреймы для репрезентации современного этапа цивилизационного развития / О. П. Пунченко // Философия и социальные науки: Научный журнал. – Минск: Белорусский государственный университет. – 2014. – №2. – С.26–30.

### References

1. Bazaluk O., Blazhevich T. Cosmic Education: Formation of a Planetary and Cosmic Personality / «Philosophy and Cosmology». – Kiev: ISPC, 2013. – Vol.12. – P.147–160.

2. Bazaluk Oleg. The basic postulates of the universal evolution model «Evolving matter» / «Philosophy and Cosmology». – Kyiv: ISPC, 2015. – Vol.14. – P.11–20.

3. Beh V. P. Filosofija social'nogo mira: gnoseologicheskij analiz: [Monografija] / V. P. Beh. – Zaporozh'e: «Tandem-U», 1999. – 284 s.

4. Vashkevych V. M. Istorychna svidomist' suchasnoi' molodi: do metodologii' doslidzhennja / V. M. Vashkevych // Vyssha osvita Ukraïny. – 2005. – №4. – S.74–79.

5. Voronkova V. G. Upravlenie kak edinyj social'nyj organizm / V. G. Voronkova // Nova paradygma: [Al'manah naukovyh prac']. – Zaporizhzhja, 1999. – Vyp.10. – S.8–19.

6. Voronkova Valentina, Maksimenyuk Marina, Nikitenko Vitalina. Humanistic Management in the Context of Philosophic Anthropology: Human Dimension / «Intellectual Archive». – Ontario, Kanada, 2016. – Vol.5, No.1. – P.37–48.

7. Gorskiy Ju. M. Gomeostatika: modeli, svojstva, patologii // Gomeostatika zhivyh, tehniceskikh, social'nyh i jekologicheskikh sistem / Ju. M. Gorskiy. – Novosibirsk: Nauka, Sib. otd., 1988. – 322 s.

8. Kastel's Manujel'. Stanovlenie obshhestva setevyh struktur / Manujel' Kastel's // Novaja postindustrial'naja volna na Zapade: [Antologija] / pod red. V. L. Inozemceva. – M.: Academia, 1999. – S.494–505.

9. Kastel's M. Informacionnaja jepoha: jekonomika, obshhestvo, kul'tura / M. Kastel's; [per. s angl. O. I. Shkaratana]. – M.: GU VShJe, 2000. – 607 s.

10. Kastel's M. Internet i Galaktyka: Mirkuvannja shhodo Internetu, biznesu i suspil'stva. Per. z angl. – K.: Vyd-vo «Vakler» u formi TOV, 2007. – 304 s.

11. Luman Nikolas. Obshhestvo kak social'naja sistema / Nikolas Luman; [per. s nem. A. Antonovskij]. – M.: Logos, 2004. – 232 s.

12. Mesarovich M. Obshhaja teorija sistem. Matematicheskie osnovy / Ja. Tahakira. – M.: Mir, 1978. – 110 s.

13. Maksymenjuk M. Ju. Organizacii' jak ob'jekt publicnogo administruvannja: teoretyko-metodologichni vymiry / M. Ju. Maksymenjuk // Gumanitarnyj visnyk Zaporiz'koi' derzhavnoi' inzhenernoi' akademii': [zb. nauk. pr.]. – Zaporizhzhja: Vyd-vo ZDIA, 2015. – №63. – S.237–251.

14. Okinavskaja hartija global'nogo informacionnogo obshhestva [Elektronnyj resurs]. – Rezhym dostupu: <http://www.iis.ru/events/okinawa/charter.ru.html>.

15. Opolev P. P. Osobennosti bytija slozhnogo socuma / P. P. Opolev / Gramota. – 2014. – №6 (44). – S.146–149.

16. Punchedko O. P. Frejmy dlja reprezentacii sovremennogo jetapa civilizacii / O. P. Punchedko // Filosofija i social'nye nauki: Nauchnyj zhurnal. – Minsk: Belorusskij gosudarstvennyj universitet. – 2014. – №2. – S.26–30.

*Voronkova V. G., Doctor of Philosophy Sciences, Professor, Head of the Department of Management of Organizations and project management, Zaporizhzhya State Engineering Academy (Ukraine, Zaporizhzhja), valentina-voronkova@yandex.ru*

*Maksimenyuk M. Yu., PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Management of Organizations and project management, Zaporizhzhya State Engineering Academy (Ukraine, Zaporizhzhja), marina.maximenuk@mail.com*

### Self-extracting organization as a complex hierarchical system in conditions of information society stohastichnosti

The article discusses the socio-philosophical foundations of self-extracting complex hierarchical systems under conditions of uncertainty, that manifested especially in terms of the stohastichnosti information society and network economy. Self-extracting organization as a complex hierarchical system demonstrates the transitions as from one State to another, both in terms of ontogenesis, and phylogenesis of social systems. It is possible to conclude that based on the samoreferencija, autopoezis are self-extracting and self that go on solving the problems of synergetic paradigm: 1) nonlinearity of development; 2) bagatovariantnosti or alternativeness

of the development; 3) ability of the social system of the qualitative leap in terms of uncertainty due to its self-organization.

**Keywords:** self-extracting, the Organization as a complex hierarchical system, uncertainty, self-organization, information society stohastichnosti', synergetically-refl model organization.

*Voronkova V. G., doktor filozofskih nauk, profesor, zavedujucija kafedroj menedzhmenta organizacij i upravlenija projektami, Zaporozhskaja gosudarstvennaja inzhenernaja akademija (Ukraina, Zaporozh'je), valentina-voronkova@yandex.ru*

*Maksimenyuk M. Ju., kandidat filozofskih nauk, docent kafedry menedzhmenta organizacij i upravlenija projektami, Zaporozhskaja gosudarstvennaja inzhenernaja akademija (Ukraina, Zaporozh'je), marina.maximenuk@mail.com*

### Саморазворачивание организации как сложной иерархической системы в условиях стохастичности информационного общества

Рассматриваются социально-философские основания саморазворачивания сложных иерархических систем в условиях неопределенности, которые проявляются в условиях стохастичности информационного общества и сетевой экономики. Саморазворачивание организации как сложной иерархической системы демонстрирует переходы качества от одного состояния к другому, как в условиях онтогенеза, так и филогенеза социальных систем. Это позволило сделать вывод, что в основе саморазворачивания находятся аутопоэзис, самореференция и самоорганизация, которые выходят на решение проблем синергетической парадигмы: 1) нелинейности развития; 2) многовариантности или альтернативности развития; 3) способности социальной системы организации к качественному прыжку в условиях неопределенности за счет ее самоорганизации.

**Ключевые слова:** саморазворачивание, организация как сложная иерархическая система, неопределенность, самоорганизация, стохастичность информационного общества, синергетически-рефлексивная модель организации.

\* \* \*

УДК 11:159.955.4

**Бондар О. В.,**  
аспірант кафедри теоретичної і практичної  
філософії, Київський національний університет  
ім. Тараса Шевченка (Україна, Київ),  
olegbondarb581@gmail.com

### СПЕКУЛЯТИВНЕ САМООБҐРУНТУВАННЯ СУБ'ЄКТИВНОСТІ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

Розглянуто проблему онтологічного статусу чистої суб'єктивності, а саме знання про знання. Демонструється, що предметне знання, коли його приймають за універсальну структуру будь-якого знання взагалі, призводить до апорій в спробі самообґрунтування. Досліджуючи основні положення спекулятивної стратегії обґрунтування суб'єктивності, автор виявляє аргументативний потенціал Гегелевої концепції суб'єктивності. Висновок, до якого приходить автор, полягає в необхідності розглядати предмет знання як самовідрізнання самого знання, а знання – самостосування предмета.

**Ключові слова:** знання, предмет, самообґрунтування, суб'єктивність.

Завдяки чому ми можемо про щось знати і на якій підставі ми відрізняємо предмет нашого знання від самого знання? Увиразивши питання «що ми знаємо, знаючи щось?», ми виявляємо, що знання про щось присутньо залежить від знання про знання (самознання), і позаяк ці протилежні аспекти знання належать одному й тому самому знанню, то й саме знання є протилежним собі. Але виявляється, що і предмет цього знання містить таку ж суперечність. Справді, коли ми знаємо, що знаємо щось, то як ми можемо розрізнити те, про що ми знаємо, від того, що ми знаємо про це «щось»? Але оскільки саме поняття «щось» витворюється лише на підставі знання про нього, то виявляється, що дистинкція між предметом знання («про що ми знаємо») і змістом знання («що ми знаємо про це «щось») в межах самого предметного знання не може бути подолана. Звідси виявляється, що один і той же предмет («щось») для предметного знання

існує подвійним чином: (1) як предмет, що мав би існувати до і незалежно від предметного знання, утворюючи його шляхом предметної афекції і (2) як зміст знання, іманентний самому знанню, а отже, в межах предметного знання «щось» водночас виступає і властивістю предмета, і властивістю знання, і розрізнення того й іншого в рамках самого предметного знання є проблематичним. Якщо предмет існує незалежно від знання, то його не можна знати; якщо ж ми знаємо лише зміст знання, що даний у самому знанні, то виявляється, що, знаючи щось, ми знаємо не щось, а знання про це щось. Чи є можливість дізнатися про те, чим є предмет не в знанні, а насправді? Здається, це питання приховує в собі суперечність, адже задля такого дізнання ми мали б знати про предмет, як він існує незалежно від знання, а отже, водночас і знати, і не знати про нього. Гегель так укладає цю складність: «Щоправда, предмет здається одній і тій самій свідомості лише таким, яким вона його знає; здається, що вона не може дізнатися про те, яким він є не для однієї і тієї ж свідомості, а в собі, а отже, вона не може перевірити на ньому і власне знання. Однак саме в тому, що вона взагалі знає про предмет, вже наявне розрізнення, що полягає в тому, що для неї дещо є в собі, а деякий інший момент є знання або буття предмета для свідомості (Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß ihm etwas das An-sich, ein anderes Moment aber das Wissen, oder das Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein ist)» [6, s. 74]. Як бачимо, устосування свідомості до предмета, в результаті якого витворюється пізнавальний зв'язок, у виразноє: (1) стосунок свідомості до предмета («в собі»), і це в собі є водночас «для себе» свідомості («для неї дещо в собі»), і (2) самоустосування цього стосунку до самої свідомості, яке Гегель називає «знанням», що ґрунтується на виявленні того, що знання того, що є в собі, є «буттям предмета для свідомості», а отже, про те, що предмет є в собі, свідомість знає як його для себе в свідомості, тому предмет («в собі») є «для себе» самої свідомості. Отже, і сам предмет у знанневому стосунку виступає (1) як предмет знання («в собі») і (2) як саме знання («буття в собі для свідомості»). На перший погляд видається, що підстава опису цих двох аспектів знання у виразноє, що ці аспекти не є рівнозначними (координованими), позаяк те, що є предмет для свідомості, містить разом і опис того, що є предмет в собі (перший аспект), і те, чим він є в собі для свідомості, і факт знання засвідчує, що в собі предмета насправді є його в собі для свідомості. Як бачимо, з цього твердження ніби випливає те, що предмет мав би бути виключно іманентним моментом знання, позаяк його перший опис («дещо є в собі») нібито розчиняється у другому описі («буття предмета для свідомості»), що могло б провокувати уявлення про Гегеля як представника трансцендентальної стратегії обґрунтування суб'єктивності<sup>1</sup>. Гегель унеможливує

<sup>1</sup> Витлумачення філософії Гегеля як різновиду трансцендентальної філософії у сучасному гегелізмі є дуже поширеними. Як приклад, можна навести коментар А. Грезера до вступу до «Феноменології духу», в якому «досвід свідомості» витлумачується як «різновид трансцендентального досвіду» [5, s. 158]. З цього приводу Бреді Бауман зауважує, що хоч і «в німецькій академічній традиції позитивне прочитання Гегеля як метафізичного мислителя навряд чи є незвичною справою» [2, p. 4], проте ця позиція є набагато менш поширеною, аніж трактування Гегеля як послідовника трансценденталізму Канта. Свою незгоду з таким станом справ Бауман у виразноє в афоризмі «Після Канта – не обов'язково внаслідок Канта (Post Kant is not necessarily propter Kant)» [3, p. 3].

подібні тлумачення, розрізняючи спосіб даності предмета самій свідомості, для якої предмет дається взначки лише як в собі (daß ihm etwas das An-sich), і свідомість, яка у стосунку до предмета є водночас уже самоустосованою, тобто свідомість, що вирізняє себе («буття для свідомості») від свого предмета («для неї дещо є в собі»), тому те, що для неї є предметом, або в собі, є присутньо і знанням про предмет, і рухом предмета, в якому він стає таким знанням («oder das Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein ist»). Як бачимо, цю дистинкцію Гегель у виразноє за допомогою використання, в першій частині аргументу, займенника *ihm* у стосунку до свідомості, якій предмет лише дається; стосовно ж способу належності предмета до свідомості, що водночас знає і предмет, і власне знання про нього, Гегель користується прийменником *für*. Тому ці дві свідомості є *присутньо різними*; і водночас у цьому розрізненні Гегелю йдеться про «одну й ту саму свідомість», що, як видно з вищенаведених міркувань, буде можливою лише за умови, якщо свідомість є *частиною самої себе*, тобто її предметне стосування є *абстрактним моментом* її самостосування.

Ці висновки наближають нас до наступного інтерпретаційного кроку. Як видно з вищенаведених аргументів, у знанневому стосунку у виразноєся принаймі такі його складові: (1) самознання, що має власну визначеність і є незалежним від предметного стосунку, водночас визначаючи спосіб стосування знання до його предмета. В межах спекулятивної філософії такий стан справ називається «всезагальністю» («Allgemeinheit»)<sup>2</sup>; (2) стосунок знання до предмета – принцип особливості. І водночас ці моменти мають бути об'єднані в «одній і тій самій свідомості», бо ж без цієї умови знання, вочевидь, є неможливим; таке об'єднання є (3) принципом одиничності. Але, як бачимо, та свідомість, що, з однієї сторони, обмежена предметом, а з іншої – стосується до знання про предмет як до нового предмета («das Wissen, oder das Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein ist»), не є тією свідомістю, яка у своєму знанні водночас знає і предмет, і знання про предмет, тобто себе саму. Тобто, стосування до предмету у предметному стосунку є присутньо відмінним від самостосування знання. Цю відмінність К. Дюзінг у виразноє через розрізнення «чистих визначеностей думки стосовно самостосунку (Selbstrelation)» [4, p. 112], що є «спонтанним інтелектуальним актом», і «стосунку до себе (Selbstbeziehung)», що використовується К. Дюзінгом задля позначення такого типу стосунку, у якому щось лише «існує чи утримується» [4, p. 112]. І подібна самостосункова визначеність в спекулятивній філософії називається «поняттям». Ось як у виразноє цей пункт Гегель: «поняття є абсолютною єдністю буття і рефлексії, яке полягає в тому, що в-собі-і-для-себе-буття є лише завдяки тому, що воно одночасно є рефлексією чи покладеністю (Gesetztsein) і ця покладеність є в-собі-і-для-себе-буття» [1, s. 10]. Як бачимо, в цьому фрагменті Гегель розрізняє безпосереднє існування предмета, або знання *як* предмет («буття» / «в собі»), і опосередкований стосунок знання до предмета, тобто знання *про* предмет («рефлексія» / «для себе»), водночас у виразноє єдність буття і рефлексії («в-собі-і-для-себе-буття»), яка ґрунтується на тому, що безпосереднє

<sup>2</sup> На необхідності правильного розуміння того, чим є принцип всезагальності в межах спекулятивної філософії наголошує Дж. Меллер: ««Всезагальне», за Гегелем, не треба розуміти у сенсі абстрактного всезагального. Всезагальне є тим, чим є знання саме по собі» [7, s. 23].

стосування знання до предмету («в собі») в собі вже є опосередкованим самостосуванням знання (рефлексією), тобто знання, чий стосунок до себе опосередкований предметом, в результаті чого наслідком першого (безпосереднього) стосування є *предмет*, а другого, опосередкованого стосування – *знання про предмет*. Цю витворювальну дію знання, що водночас продукує і предмет, і знання про предмет, Гегель називає «покладанням». Втім, зрозуміло, таке знання вже не можна визначити як «буття предмета для свідомості», позаяк воно виявляється лише однією стороною такого знання; тому подібне знання, що включає в себе: (а) знаннєвий самостосунок; (б) стосунок до предмета; (в) безпосередню єдність самостосунку і предметного стосунку, Гегель називає «мисленням». Як бачимо, стосунок безпосереднього устосування знання до предмета («в собі») і опосередкованого стосування знання до предмета знання («для себе») уgruntовано не лише в саморозрізненні знання, але й в саморозрізненні предмета («в собі») / «буття цього в собі для свідомості», адже знати предмет – значить відрізнити його безпосереднє буття від його буття у знанні, позаяк якщо б ці два аспекти співпадали, Гегелю не було б потреби виокремлювати в свідомості (1) буття предмета в собі; (2) буття предмета для свідомості, і, окрім того, таке положення імплікувало б очевидний парадокс, за якого безпосереднє буття предмета вже імплікувало б знаннєвий стосунок, а отже: (1) предмет пізнавав би сам себе і (2) існування предмета водночас було б його самознанням. Але і опосередковане («для свідомості»), і безпосереднє («в собі») буття предмета належить самому предмету; але якщо буття предмета водночас не імплікує його знання, то це значить, що предмет *стосується до самого себе, водночас не утворюючи самостосунку*. Як бачимо, у виразненні вище теза про те, що *предмет є самовідрізнанням знання*, має бути доповнена тезою, згідно до якої *знання є самостосуванням предмета*; а отже, те, що предмет є в собі, ще не є предмет як предмет, а предметом він є лише в стосунку до себе, і подібним самостосунком є саме мислення. Такий стан справ Гегель унаочнює в наступний спосіб: «лише яким предмет є у мисленні, таким він є в собі і для себе; яким він є у спогляданні чи уявленні, він є явищем; мислення скасовує його безпосередність, з якою він спочатку постає перед нами, і цим робить його покладеністю; але ця покладеність є його в-собі-і-для-себе-буття або об'єктивність. Отже, цією об'єктивністю предмет володіє у понятті, і поняття є єдністю самосвідомості, до якої він залучений» [1, с. 18]. Отже, розрізнення безпосереднього буття предмета («яким він є у спогляданні чи уявленні») і опосередкованого буття («яким предмет є у мисленні») у виразненні той факт, що мислення є самостосуванням предмета, і в собі предмета є присутньо його буттям у мисленні («для себе»), позаяк без такого стосування предмет сам по собі не є в собі<sup>1</sup>. Але з цих

аргументів випливає, що знання про предмет є частиною самого предмета, хоча й ця частина не у виразнюється в безпосередньому бутті предмета, тому те, чим є предмет як предмет, не є предметом, натомість предмет є тим, чим він є у понятті (мисленні). Отже, як бачимо, мислення, що є самовизначенням предмета (принцип всезагальності) є присутньо відмінним від мислення як знання, в якому одночасно з тотожністю власному предмету зберігається і відмінність між ними (принцип особливості). Подібне самоустосоване мислення, що витворює свій предмет, як було унаочнено вище, є Я, або чистою суб'єктивністю, яку Гегель у виразнює в наступний спосіб: «Я має досягатися як індивідуально визначене, у власній визначеності лише до себе устосоване всезагальне. В цьому міститься, що «Я» є безпосередньо негативним стосунком до себе, а отже, воно є безпосередньою протилежністю його всезагальності, що абстрагована від усякої визначеності, і тою ж мірою є абстрактною, простою одиничністю» [2, с. 218]. Як бачимо, Гегель наголошує на тому, що джерело принципу всезагальності, а саме чистого самостосунку Я, знаходиться не в предметі, а в самому Я, говорячи про «*власну визначеність*». Водночас у власному відрізненні від будь-якого предмета Я водночас стосується і самого себе, адже без цього самостосування неможливо була б підстава відрізнення Я від усього того, що лише стосується до Я. Але у подібному самостосунку Я стосується до себе як до певного визначеного Я; на перший погляд видається, що таке стосування унеможливує всезагальність Я, про яку Гегель говорить як про «позбавлену усякої визначеності», і результатом такого стосунку мало б бути *деяке певне Я*, що, з однієї сторони, протистоїть предмету, а з іншої – самому собі як *всезагальному Я*. Утім, як було продемонстровано вище, подібне тлумачення можливе лише на підставі упредметнення Я, коли Я досягають як щось серед інших щось. І водночас те, що досягається як Я, є цілком тотожним із тим, чим воно досягається. І якщо це щось (Я), в свою чергу, було б *деяким певним (одиничним) Я*, то цим самим водночас унеможливилось би саме Я, адже, як уже було доведено вище, абстрактно-одиничне не утворює самостосунку. *Тому це певне Я є водночас і безпосередньо всезагальним Я*, діалектику саморозрізнення якого Гегель у виразнює так: «як самоустосована одиничність, що виключає його, вона виключає себе з себе самої, і завдяки цьому покладає себе як деяку з нею безпосередньо з'єднану протилежність собі – всезагальність» [2, с. 219]. Як бачимо, коли Я знає себе як Я, то воно знає себе на підставі того, *що* воно знає; втім, на підставі такого знання Я знає про Я лише як про щось, що вимагало б нової підстави знання, а отже, нового Я. Але Я є не лише тим Я, що відрізняє себе від предмета, але й стосунком Я до предмета, тому Гегель додає, що це Я «не може існувати, не розрізняючи себе від самого себе і в цьому розрізненні не залишаючись тотожним собі» [2, с. 219]. Але якщо, як було у виразнено вище, предмет є предметом лише у мисленні (Я), то Я, якщо його розглядають як предмет, також підводиться під це загальне правило, а отже, Я є Я, коли воно є не «Я», а «Я в Я», тобто коли воно у виразнює саме себе як генетичний принцип постановня Я як предмета (того, завдяки чому Я є можливим як Я), тобто воно розрізняє себе як член пізнавального самостосунку від самого самостосунку, водночас у виразнюючи підставу такого розрізнення, тобто розрізняє те, *що* воно знає, від того, *як* воно знає це щось.

<sup>1</sup> Зокрема, М. Ротхар наголошує на необхідності «розрізнити предмет в його даності... безпосереднього буття від того самого предмета в його понятійно-логічному схопленні, в його в-собі-і-для-себе-бутті, адже його об'єктивністю є покладеність» [8, с. 162]. Як бачимо, тут у виразнюється положення, що (1) мислення предмета («підставити-логічне схоплення») і є сам предмет «в його в-собі-і-для-себе-бутті»; (2) саме мислення є самовизначальною дією предмета («покладеністю»), внаслідок чого унеможливується дуалізм буття і мислення, знання і предмета. Якби предмет і мислення були різними сутностями, то Ротхар не зміг би твердити, що в обох випадках мова йде про «той самий предмет».



## Список використаних джерел

1. Гегель Г. Наука логики в 3 т. / Г. Гегель. – Т.3. – М.: Мысль, 1972. – 371 с. // Gegel G. Nauka logiki v 3 t. / G. Gegel. – Т.3. – М.: Mysl, 1970. – 501 s.
2. Гегель Г. Энциклопедия философских наук / Г. Гегель. – Т.3. Философия духа. – М.: Мысль, 1977. – 470 с. // Gegel G. Entsyclopedia filosofoskikh nauk / G. Gegel. – Т.3. Filosofiya dukha. – М.: Mysl, 1997. – 470 s.
3. Bowman B. Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity / Brady Bowman. – Cambridge University Press, 2013. – 280 p.
4. Düsing K. Ontology and Dialectic in Hegels Thought // the Dimensions of Hegel's Dialectic. – New York: Edited by Nectarios G. Limnatis, 2010. – P.97–122.
5. Hegel G. W. F. Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. Kommentar von Andreas Graeser. – Stuttgart: Reclam, 1988. – 184 s.
6. Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes / Georg Wilhelm Friedrich Hegel. – Stuttgart: Reclam, 1987. – 595 s.
7. Möller J. Der Geist und das Absolute / Joseph Möller. Padembom: F. ScMningh, 1951. – 221 s.
8. Rothhaar M. Metaphysik und Negativität: eine Studie zur Struktur der Hegelschen Dialektik nach der Wissenschaft der Logik / Marcus Rothhaar. – Tübingen: Univ. Diss., 1999. – 216 s.

**Bondar O. V.**, graduate student, department of theoretical and practical philosophy, Kyiv national University named after Taras Shevchenko (Ukraine, Kyiv), olegbondarb581@gmail.com

**Speculative self-justification of subjectivity: survey of a problem**

*The article deals with the problem of ontological status of pure subjectivity (knowledge about knowledge). An author demonstrates that objective knowledge when it is taken as universal structure of any knowledge at all, leading to paradoxes in an attempt of self-justification. Exploring the main provisions of speculative strategy of justifications of pure subjectivity, an author shows an argumentative potential of Hegel's concept of subjectivity. An author comes to the conclusion that we need to consider an object of knowledge as selfdistinction of knowledge itself, and a knowledge is selfrelation of object.*

**Keywords:** knowledge, object, self-justification, subjectivity.

**Бондарь О. В.**, аспирант кафедры теоретической и практической философии, Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко (Украина, Киев), olegbondarb581@gmail.com

**Спекулятивное самообоснование субъективности: постановка проблемы**

*Рассмотрено проблему онтологического статуса чистой субъективности, а именно знания о знании. Демонстрируется, что предметное знание, если его принимают за универсальную структуру всякого знания вообще, приводит к возникновению парадоксов в попытках самообоснования. Исследуя основные положения трансцендентальной стратегии обоснования субъективности, автор выявляет аргументативный потенциал Гегелевской концепции субъективности. Автор приходит к умозаключению, согласно которому предмет знания должен рассматриваться как самоотличение самого знания, а знание – как самоотношение предмета.*

**Ключевые слова:** знание, предмет, самообоснование, субъективность.

\* \* \*

УДК 1(091):128

**Громова О. В.**,  
соискатель кафедры философии,  
Днепропетровский национальный университет  
им. Олеся Гончара (Украина, Днепр),  
olga.v.gromova@gmail.com

**ФЕНОМЕН ОДИНОЧЕСТВА У АНТИЧНЫХ ФИЛОСОФОВ**

*Исследуется феномен одиночества в античной философии. Возвышенное, дающее новый уровень познания мира, уединение выступает для многих античных философов как идеал. Однако необходимость одиночества как пространства для осмысления человеком самости противопоставит ощущение одиночества, как ущербности собственной самости. Homo Solus – мудрец, стремящийся к достижению идентичности с высшими силами посредством одиночества – выступает и как герой, и как трагический персонаж. В статье уделено внимание изучению мнений античных авторов касательно феномена одиночества. Проанализированы проблемы, раскрывающие сущность переживания этого состояния, которое возникает на стыке двух изначальных условий бытия: вовлеченности во внешне социальные связи, взаимоотношения с другими людьми и его внутреннего, душевного состояния, которое связано с осознанием конечности существования.*

**Ключевые слова:** одиночество, изоляция, античная философия, Гераклит, Платон, Аристотель, Эпикур, Сенека, кинизм, стоицизм.

(статья друкється мовою оригіналу)

Говоря об отношении к одиночеству античного человека, мы невольно пытаемся трактовать его чувства с позиции человека современного, рассуждающего о тех явлениях, описание которых следует ниже. Однако осознать переживание одиночества человеком античности можно, лишь почувствовав, как античный человек воспринимал себя в соотношении с миром. «[...] Античному человеку был совершенно неизвестен [...] субъективный, рефлексивный, интимный, одинокий способ бытия» [1, с. 58]. Он представлял себя единым целым с окружающим его пространством природы. По определению Гегеля, счастливое сознание эллина «принципиально исходило из ценностного приоритета космического универсума, содержащего в качестве конститутивных элементов мира (атрибутов) – безличностные стихии» (цит по: [3, с. 41]). По мнению А. Ф. Лосева «никакой личности античный космос не знает» [2, с. 29], поэтому «онтологическая обжитость космоса/полиса античным человеком исключала возможность дистанцирования от космоса/полиса и соответствующего рефлексирования» [3, с. 43]. Одиночество в античном мире имело преимущественно негативную оценку и считалось состоянием, которого надо избегать. Древний грек или римлянин стремился уйти от одиночества посредством участия в праздниках, спортивных мероприятиях, общественных и политических собраниях. Воспитанный в процессе «пайдеи» (παιδεία), приобщения к культуре, приобретения культуры, человек античности ощущал себя аристократичным, ведущим свою родовую историю от богов. В античности проблематика, связанная с воспитанием, строилась вокруг идеи влияния на «фюсис» (φύσις – греч. φύσις) – природу человека. Это предполагало овладение ремеслами, искусствами, умение отстоять в состязании собственную честь и добиться славы. В то же время, развитые интеллектуальные способности, склонность к эстетическому восприятию мира, утонченность сплавлялись в сознании античного человека с особым ощущением свободы и фатализма. В мирозерцании античности одиночество выступает как усиливающий эти ощущения феномен.

Целью статьи является анализ восприятия феномена одиночества философами разных школ и выявление сходств и различий их взглядов на данную проблему. Важные особенности трактовки феномена одиночества в античной философии и проблематики, связанной с разным восприятием этого феномена различными философскими школами, мы можем найти у Диогена Лаэртского, А. Ф. Лосева, Ф. Ницше. Из современных авторов феномену одиночества большое внимание уделили Н. Е. Покровский, А. С. Гагарин, Ж. В. Пузанова и другие.

Одиночество появляется как неизбежный спутник стремления к мудрости. Греки считали, что философ лишь в одиночестве может соприкоснуться с истиной и становиться способным достичь покоя и гармонии. «Достижение гармонической бесстрастности, покоя под сенью безличного абсолюта чаще всего оставалось для древнего грека декларируемым идеалом, доступным лишь редким мудрецам, обладающим огромной силой духа и не убоявшимся одиночества, остракизма и невзгод, подстерегающих на пути к единению с безличной истиной / космическим порядком» [3, с. 13].

Греческие философы превозносили одиночество и воспринимали его стоически. Исследуя и размышляя, стремясь найти истину, античный мудрец отрешался от